

ALINE RAFAELA PORTÍLIO LEMES

**ENTRE A LITERATURA E A POLÍTICA:
cultura e poder na representação do índio em José de Alencar**

ASSIS

2016

ALINE RAFAELA PORTÍLIO LEMES

**ENTRE A LITERATURA E A POLÍTICA:
cultura e poder na representação do índio em José de Alencar**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestra em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador(a): Dr. José Carlos Barreiro

ASSIS

2016

L552e Lemes, Aline Rafaela Portilio.
Entre a literatura e a política: cultura e poder na representação do índio em José de Alencar / Aline Rafaela Portílio Lemes. Assis, 2016.
118f.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.
Orientador: Dr. José Carlos Barreiro

1. História do Brasil. 2. Brasil Império. 3. Literatura.

CDD 981.04

Em memória de Almerinda, Virgínia, suas histórias e suas lutas.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo apoio material imprescindível à realização da pesquisa.

Aos colegas, professores e funcionários da Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP pelo acolhimento, disposição e auxílio em todas as etapas que levaram à dissertação.

A José Carlos Barreiro pela disposição e paciência em orientar essa pesquisa e pela liberdade que me concedeu em relação aos rumos da mesma.

Aos colegas de sempre, amigas novas e antigas que também são presentes desse percurso acadêmico, em especial Karinne, Samuel, Guilherme, Camila e Beatriz por suas contribuições inestimáveis dentro e fora dos muros da Universidade.

A Jád e Neusa, não só pelo apoio irrestrito a todas as minhas decisões, mas principalmente pelo carinho, pela amizade, pelas portas sempre abertas e pelos olhares de festa quando da minha chegada. Meus agradecimentos mais especiais.

A Renatta, por tudo aquilo que não cabe em palavras.

Muito obrigada a todas e todos.

El tiempo es olvido y es memoria.
Jorge Luis Borges

LEMES, Aline Rafaela Portílio. **Entre a literatura e a política: cultura e poder na representação do índio em José de Alencar**. 2016. 118f. Dissertação (Mestrado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2016.

RESUMO

No Brasil do século XIX, ao processo de emancipação política seguiu-se um processo de construção de uma memória nacional particular, visando legitimar o novo regime que se estabeleceu. O palco onde se desenvolverão essas questões será a literatura que, por meio do romantismo, seria capaz de expressar a especificidade do Brasil enquanto nação. O índio, associado à natureza, aparece então como um dos principais motivos literários, já que era visto como elemento capaz de expressar a especificidade brasileira. Nesse processo, política e literatura se unem de forma indissociável. Pensando a coerência interna da obra de José de Alencar, nossa proposta é analisar a maneira pela qual ele constrói seus conceitos de literatura e de nacionalidade e de que maneira esses conceitos articulam questões culturais e questões de poder, tendo como base a representação que o autor constrói a respeito do índio em dois romances: *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865).

Palavras-chave: Memória nacional. Romantismo. Poder e cultura. Literatura e política. José de Alencar. Representação do índio.

LEMES, Aline Rafaela Portilio. **Between literature and politics: culture and power in indians representation in Jose de Alencar**. 2016. 118f. Dissertation (Masters Degrees in History). – Faculdade de Ciencias e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2016.

ABSTRACT

In Brazil at the nineteenth century, the political emancipation process followed by a construction of a particular national memory process to legitimize the new regime that was established. The stage where these issues will be develop the literature, through Romanticism, would be able to express the main Brazil's characteristics as a nation. The Indian, associated with the nature, appears as a major literary subjects, as it was seen as an element with conditions of expressing the Brazilian specificity. In this construction process, politics and literature come together, in an inseparable way. Thinking about the internal logic of José de Alencar's work, our goal is to analyze the way in which the author builds his literature concepts and nationality and how these concepts articulate cultural issues and issues of power, based on the representation that the author builds about the Indian in two fictional narrative: the *Guarani* (1857) and *Iracema* (1865).

Key-word: National Memory. Romanticism. Power and Culture. Literature and Politic. Jose de Alencar. Indians' representation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 O índio brasileiro entre os séculos XVI e XIX.....	26
2 Emancipação política e intelectual: a construção da nação brasileira no século XIX.....	44
3 Amalgama e conciliação: o projeto de nação de José de Alencar.....	60
3.1 <i>O Guarani</i> e a política da conciliação.....	74
3.2 <i>Iracema</i> e o amalgama como solução.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS.....	115

INTRODUÇÃO

O que me instigou a realizar a pesquisa – cujos resultados são as linhas que se seguem – foi uma pergunta: como o índio é um personagem positivo na construção e afirmação de identidades regionais e nacionais e ao mesmo tempo é alvo de práticas e discursos depreciativos e silenciadores, que visam seu extermínio simbólico e literal? Tomei, então, como ponto de partida, o Romantismo e o Indianismo Literário do Século XIX. É uma posição enigmática: ao mesmo tempo em que se consolida o Estado Nacional brasileiro, que leva a cabo políticas de assimilação e extinção das populações indígenas nas tarefas de consolidação da população e do território nacionais, tem início e consagra-se uma postura literária e política de celebração do índio como personagem nacional. Nas palavras de David Treece¹:

A literatura indianista dos séculos dezoito e dezenove resta como monumento a uma instigante ironia: enquanto protagonista heróico de inúmeros romances, peças teatrais, pinturas e estudos etnográficos, lamentado ou celebrado, como exilado, aliado ou rebelde, o índio veio a corporificar aquele mesmo nacionalismo que se empenhava em levar a cabo sua própria aniquilação.

Disso decorre que a memória nacional brasileira – cujo processo de construção e consolidação se inicia e toma força em meados do século XIX – funda-se (como todas as memórias) em manipulações, silenciamentos e esquecimentos.

A memória nacional é uma memória coletiva. No entanto, certos aspectos discutidos quando se pensa a memória como função psíquica, ou no seu nível individual dialogam com a forma pela qual se constrói a memória coletiva e nacional, especificamente no tocante ao processo de seleção daquilo que se quer lembrar e daquilo que se quer esquecer.

[...] a memória coletiva, assim como a identidade social, é composta por dados objetivos e subjetivos. Uma memória também é preenchida por fatos criados a partir de interpretações que o grupo faz da realidade, cujo resultado permanece na memória. Todavia, ela não é composta por toda a realidade objetiva, ou seja, por todos os acontecimentos vividos pelo grupo. Alguns deles são preteridos na composição da memória e a escolha do que será privilegiado ou não pela memória está ancorada nos critérios subjetivos do grupo².

¹ TREECE, David. **Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial**. Trad. Fábio Fonseca de Melo. São Paulo: Nankin: Edusp, 2008, p. 14.

² ARAÚJO, Marivânia C. *Considerações sobre o conceito de identidade social*. **Cadernos de Metodologia e Técnica de Pesquisa** (UEM), v. 8, 1997, p. 204.

Ver a memória como seleção, manipulação e construção não implica tomá-la necessariamente sob o viés negativo da imposição, mas significa compreendê-la como constituída também de subjetividade, em um processo no qual critérios objetivos e subjetivos são indissociáveis. Assim, a memória coletiva pode ser pensada como uma *tradição inventada*. Essa definição, proposta por Hobsbawm³, é ampla o suficiente para abarcar tanto tradições construídas e formalmente inventadas como aquelas cujo surgimento é mais difícil de mapear espacial e temporalmente.

À primeira vista, a tradição se apresenta como algo relacionado a um passado imemorial, antigo o bastante para não se localizarem suas origens e que transcende a vontade humana. Pensar a tradição como algo inventado descortina horizontes que permitem entrever as intenções e interesses que envolvem a eleição, construção e consolidação de determinada memória – o modo pelos quais ela surge e se estabelece.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regra tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado [...]. Contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória⁴.

Quando nos referimos à memória nacional em particular esse processo de manipulação é explícito e fácil de ser localizado. A nação – esse “modo de classificar grupos de seres humanos”⁵ – é uma entidade historicamente recente, emergente e mutável, ainda que se pretenda universal e que se busque para ela um quadro de referências dotado de permanência e universalidade.

As tentativas de se estabelecerem critérios objetivos sobre a existência de nacionalidade, ou de explicar por que certos grupos se tornaram “nações” e outros não, frequentemente foram feitas com base em critérios simples como a língua ou a etnia ou em uma combinação de critérios como a língua, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns e outros mais [...]. Todas as definições objetivas falharam pela óbvia razão de que, dado

³ HOBBSAWM, Eric J. *Introdução: A invenção das tradições*. In: HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcante. 2ª. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012, p. 7-25.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ HOBBSAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1789: programa, mito e realidade**. Trad. Maria Celia Paoli, Ana Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 14.

que apenas alguns membros da ampla categoria de entidades que se ajustam a tais definições podem, em qualquer tempo, ser descritos como “nações”, sempre é possível descobrir exceções. Ou os casos que correspondem à definição não são (ou não são ainda) “nações” nem possuem aspirações nacionais, ou sem dúvida as “nações” não correspondem aos critérios ou à sua combinação⁶.

Os critérios usados para a definição de nação, tais como a língua e a etnicidade, são convenientes para fins propagandísticos e programáticos, mas em si mesmo são ambíguos, mutáveis e opacos. Nesse sentido reside o interesse em investigar os objetivos ou propósitos que envolvem as definições de “nação” e “nacionalismo” segundo os momentos históricos ou os locais a partir dos quais elas são enunciadas.

Ainda que seja amplamente aceita a ideia de que a identificação nacional seja natural, fundamental e permanente a ponto de preceder a história, a característica básica da nação moderna é justamente sua modernidade. No século XIX foi o “princípio da nacionalidade” que definiu o mapa das nações europeias. Tal princípio foi a maneira pela qual o conceito moderno de “nação” começou a ser operado nos discursos políticos e sociais a partir de 1830. O seu significado fundamental era político, isto é, “[...] a nação era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política”⁷. Os teóricos liberais clássicos pouco especularam a respeito do que definiria uma nação. Nesse período anterior a era da política de massas e da democratização, não existia uma preocupação em definir a nação em termos dos elementos que constituiriam o “sentimento nacional”. A nação era definida em função de sua viabilidade para se inserir social, cultural e, acima de tudo, economicamente no mundo, contribuindo para a evolução da humanidade.

Assim, existe uma diferença entre “nação” e “nacionalismo”. Nacionalismo refere-se aos sentimentos de homens e mulheres a respeito da nacionalidade, isto é, o nacionalismo pode ser definido como a identificação e a lealdade a uma comunidade política, baseada em alguma forma limitada de participação, soberania e tipicamente concentrada num território e num Estado coincidente com ele. Do ponto de vista liberal oitocentista, a causa da “nação” estava no fato dela representar um estágio no desenvolvimento histórico da sociedade humana. Portanto, o que se discute entre 1830 e 1880 é a viabilidade do estabelecimento de um Estado-nação, e não os sentimentos que uniriam a população em torno do mesmo, ou seja, o nacionalismo.

Era aceito no século XIX a ideia de que a evolução social expandiria a escala de unidades sociais humanas, isto é, a família evoluiria para a tribo, a tribo para o condado e o

⁶ Ibid., p. 14-15.

⁷ Ibid., p. 31.

cantão, o local para o regional, para o nacional e, finalmente, para o global. As nações, dentro da teoria liberal, se inseriam nessa evolução histórica. Portanto, a nação só seria aceita como tal na medida em que ela ampliasse a escala da sociedade humana. Segundo List,

um território extenso e uma grande população, dotados de múltiplos recursos nacionais, são exigências essenciais da nacionalidade normal... Uma nação restrita em população ou território, especialmente se possuir uma língua distinta, pode apenas possuir uma literatura estropiada, e instituições estropiadas para promover sua arte e ciência. Um Estado pequeno não pode, em seu território, promover à perfeição os vários ramos da produção⁸.

Assim, tendo como pressuposto sua viabilidade social, cultural e econômica, três critérios eram usados para definir um povo como nação: “sua associação histórica com um Estado existente ou com um Estado de passado recente e razoavelmente durável”; a “existência de uma elite cultural longamente estabelecida, que possuísse um vernáculo administrativo e literário escrito”; e “uma provada capacidade para a conquista”⁹. O programa da nação revolucionária difere, portanto, do programa posterior que visa estabelecer Estados-nações para corpos sociais definidos por meio de critérios tais como etnicidade, língua, religião, território e lembranças históricas comuns.

O Estado moderno típico, segundo Hobsbawm,

Era definido como um território (de preferência, contínuo e inteiro) dominando a totalidade de seus habitantes; e estava separado de outros territórios semelhantes por fronteiras e limites claramente definidos. Politicamente, seu domínio e sua administração sobre os habitantes eram exercidos diretamente e não através de sistemas intermediários de dominação e de corporações autônomas. Procurava, o mais possível, impor as mesmas leis e arranjos administrativos instituídos por todo o território, embora, depois da era das revoluções, estes não fossem mais as ideologias religiosas ou seculares. Crescentemente, esse Estado era obrigado a ouvir as opiniões dos indivíduos ou cidadãos, porque seu arranjo político lhes havia dado voz – geralmente através de várias espécies de representação eleita – e/ou porque o Estado precisava do seu consentimento prático ou de sua atividade em outras coisas, como, por exemplo, contribuintes ou soldados potencialmente convocáveis. Em resumo, o Estado dominava sobre um “povo” territorialmente definido e o fazia como a agência “nacional” suprema de domínio sobre seu território, e seus agentes cada vez mais alcançavam os habitantes mais humildes do menor de seus vilarejos¹⁰.

Ao longo do século XIX operam-se transformações no sentido de uma maior intervenção do Estado na vida dos indivíduos e cidadãos, que passa cada vez mais a deter

⁸ 1885, p. 175-176 apud HOBBSBAWM, 1990, p. 42.

⁹ HOBBSBAWM, 1990, op. cit., p. 49.

¹⁰ Ibid., p. 101-102.

informações por meio de censos periódicos regulares, da educação primária e do serviço militar obrigatório, além das relações estabelecidas por meio de celebrações civis. Assim, laços diários passam a unir o governo e os indivíduos.

Um dos problemas decorrentes dessas transformações relaciona-se a questões técnico-administrativas a respeito da implementação de uma forma de governo que fosse capaz de sujeitar os habitantes de uma forma geral à administração do governo estatal. Isso deu origem à construção de uma máquina administrativa de atuação, que levantava a questão das línguas de comunicação dentro do Estado e tornava sensível a aspiração por uma educação universal. Outro problema diz respeito à lealdade e à identificação dos cidadãos com o Estado e com o sistema dirigente. O liberalismo clássico limitava os direitos políticos aos homens de propriedade e alfabetizados, evitando, assim, o problema da política dos cidadãos.

No entanto, no último terço do século XIX, tornou-se evidente que a democratização, ou pelo menos a crescente e ilimitada eleitorização da política, era inevitável. Tornou-se igualmente óbvio – pelo menos a partir da década de 1880 – que onde se concedesse a participação política, mesmo a mais nominal, ao homem comum como um cidadão (com raras exceções, a mulher comum continuou excluída), não se poderia mais confiar em que ele desse lealdade automática e apoio aos seus superiores ou ao Estado. Mais ainda se a classe a que ele pertencesse fosse historicamente nova e, portanto, carecesse de um lugar tradicional no esquema das coisas. A necessidade de o Estado e as classes dominantes competirem com seus rivais pela lealdade das ordens inferiores se tornou, portanto, aguda¹¹.

Assim, a democratização da política, que se relaciona à extensão do voto e à criação de um Estado moderno, levantava a questão da nação, da lealdade e dos sentimentos do cidadão. A partir de então emerge a necessidade de identificação entre o Estado e os indivíduos, problema que encontra resolução das ideias de “povo” ou “nação”.

A ideia de nação, então, desenvolve-se como uma tentativa de se estruturar imutável e invariavelmente aspectos da vida social. Nesse sentido, Benedict Anderson¹² aborda o nacionalismo como uma estrutura de referência incontestada, que não está alinhado a ideologias e políticas conscientemente adotadas, mas relaciona-se aos grandes sistemas culturais que o precederam e a partir dos quais surgiu: a comunidade religiosa e o reino dinástico.

[...] o século XVIII, na Europa Ocidental, marca não só o amanhecer da era do nacionalismo, mas também o anoitecer dos modos de pensamentos religiosos. O século do Iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo suas próprias trevas modernas. A fé religiosa declinou, mas o

¹¹ Ibid., p. 104.

¹² ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

sofrimento que ela ajudava a apaziguar não desapareceu. A desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. O absurdo da salvação: nada torna mais necessário um outro estilo de continuidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se mostraram (se mostram) mais adequadas a essa finalidade do que a idéia de nação. Admita-se normalmente que os estados nacionais são "novos" e "históricos", ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial, e, ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado. É a magia do nacionalismo que converte o acaso em destino¹³.

Pensando o nacionalismo como um sistema cultural, Anderson propõe a definição de nação como uma *comunidade política imaginada intrinsecamente limitada e soberana*.

Pensar a nação como uma *comunidade imaginada* não significa colocar os grupos sociais em termos de autenticidade e falsidade, mas sim em termos de “imaginação” e “criação”. Isto é, a nação é uma comunidade imaginada porque existe uma imagem viva de comunhão entre seus membros, no entanto eles jamais encontrarão ou tomarão conhecimento a respeito de todos os membros com os quais se identificam. Para além disso, Anderson defende que todas as comunidades são imaginadas: as distinções entre elas decorrem apenas dos estilos em que são imaginadas.

A nação é uma *comunidade limitada* porque nenhuma nação aspira à universalidade, à abarcar toda a extensão humana. Todas as nações possuem fronteiras finitas, para além das quais existem outras nações.

É uma *comunidade soberana* porque o surgimento do conceito moderno de nação ocorre concomitantemente à destruição da legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa.

Amadurecendo numa fase da história humana em que mesmo os adeptos mais fervorosos de qualquer religião universal se defrontavam inevitavelmente com o *pluralismo* vivo dessas religiões e com o alomorfismo entre as pretensões ontológicas e a extensão territorial de cada credo, as nações sonham em ser livres [...]. A garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado Soberano¹⁴.

A nação é imaginada como uma *comunidade* porque sempre é concebida como uma profunda camaradagem universal, uma fraternidade sentida independentemente da desigualdade e da exploração que possam existir dentro dela.

¹³ Ibid., p. 38-39.

¹⁴ Ibid., p. 34.

O nacionalismo segundo essa concepção, portanto, representa o nascimento de uma nova subjetividade, por meio da qual as pessoas sacrificam suas próprias vidas em prol de uma comunidade imaginada, que é a nação.

Nossa proposta não é investigar de que maneira de que maneira essa subjetividade se tornou hegemônica no Brasil; nosso olhar se voltará para a busca dos elementos que os homens de letras imperiais definiram naquele momento como importantes na constituição de uma identidade nacional – especificamente a questão do índio – visando entrever de que maneira a imagem do índio serviu como símbolo de homogeneização da comunidade nacional.

O índio aparece como símbolo de nacionalidade por excelência dentro da memória nacional que os românticos oitocentistas constroem. A expansão da memória coletiva ocasionada na Renascença pela imprensa¹⁵ explode na Revolução de 1789. O século XIX assiste a uma explosão do espírito comemorativo. A comemoração surge como uma necessidade de se alimentar, por meio da festa, a recordação da revolução. Com isso aparece também a manipulação da memória, bem como a aceleração do movimento científico destinado a fornecer à memória coletiva nacional seus monumentos de lembrança.

Ocorre no século XIX, portanto, uma significativa proliferação de mitologias revolucionárias que criam um determinado tipo de memória social. Isso não acontece apenas na Europa, mas também aparece de maneira significativa na América, em decorrência das revoluções que originaram novas nações. Assim,

Os novos grupos governantes precisam fazer com que essas grandes convulsões sociais e políticas pareçam naturais, heroicas, legítimas e justas para permitir que a população em geral extraia algum sentido de suas experiências de guerra interna, desorganização social e morte. As práticas e instituições sociais pós-revolucionárias – de modo mais óbvio, as escolas, mas também a mobilização de exércitos, a criação de arte pública, as datas comemorativas, expressões simbólicas como, por exemplo, as bandeiras o discurso da classe política e assim por diante – colaboram para deixar a marca de inevitabilidade no violento desaparecimento do antigo regime e surgimento do novo¹⁶.

¹⁵ Já que, segundo Le Goff (1990), “[...] não só o leitor é colocado em presença de uma memória coletiva enorme, cuja matéria não é mais capaz de fixar integralmente, mas é freqüentemente colocado em situação de explorar textos novos”. LE GOFF, J. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p. 457.

¹⁶ YOUNG, E. V. “Revolução e comunidades imaginadas no México, 1810-121”. In: DOYLE, D. H.; PAMPLONA, M. A. (orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 267.

Isto é, há a necessidade de construção de uma memória social que vise legitimar o novo regime. Isso implica, por um lado, a seleção de determinados elementos e o silenciamento de outros:

[...] o ato da recordação criativa implica também o esquecimento seletivo. Caminhos políticos não trilhados são apagados dos mapas da história oficialista, vozes dissidentes daquela época são silenciadas, grupos sociais inconvenientes são eliminados do quadro ou suas ações são reconfiguradas para entrar em harmonia com um cenário idealizado, mais perfeito¹⁷.

A construção de uma memória nacional, portanto, pode ser um dos exemplos mais significativos de como se opera um projeto que visa harmonizar elementos diversos e por vezes contraditórios, numa teleologia da revolução nacionalista.

Os momentos de rápida transformação social, que destroem e debilitam padrões sociais e “velhas” tradições, produzindo novos padrões, são propícios à criação ou invenção de tradições, ou adaptação das antigas tradições quando elas possuem capacidade de adaptação e flexibilidade: “Em todos esses casos, a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade”¹⁸.

Esse processo envolve, também, a utilização de elementos antigos para fins originais, que modifica, ritualiza e institucionaliza práticas tradicionais existentes, especialmente quando nos referimos aos propósitos nacionais de formação da identidade.

[...] muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos – inclusive o nacionalismo – sem antecessores tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica, por exemplo, através da criação de um passado antigo que extrapole a continuidade história real seja pela lenda [...] ou pela invenção [...]. Também é óbvio que símbolos e acessórios inteiramente novos foram criados como parte de movimentos e Estados nacionais, tais como o hino nacional [...], a bandeira nacional [...], ou a personificação da “Nação” por meio de símbolos ou imagens oficiais [...] ou não oficiais¹⁹.

Essas questões ainda não estão postas no período de independência do Brasil e das colônias americanas de uma maneira geral. A respeito dos Estados Unidos, Jack P. Greene²⁰ mostra que a identidade que unia os colonos norte-americanos girava em torno de sua ligação com o Estado nacional da Grã-Bretanha. O povo predominantemente inglês que criou e

¹⁷ Ibid., p. 268.

¹⁸ HOBBSBAWM, 2012, op. cit., p. 13.

¹⁹ Ibid., p. 14.

²⁰ GREENE, Jack P. “Identidades dos estados e identidade nacional à época da Revolução Americana”. In: PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. (orgs). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 99-125.

organizou todas as colônias britânicas na América carregava consigo vínculos profundos com a cultura britânica e com a identidade nacional implícita nela.

[...] um sentido de identidade nacional nítido e bem articulado foi um produto final da era elisabetana e início da jacobina, o período exato em que ingleses estavam começando a formar as primeiras colônias inglesas na América. O protestantismo e, cada vez mais durante o final do século XVII e o XVIII, a lenta expansão da superioridade comercial e marítima da nação inglesa eram componentes significativos dessa identidade. Muito mais significativo, porém, era o sistema inglês de justiça e liberdade²¹.

Essa identidade compartilhada com os britânicos, no entanto, sempre foi mediada por um conjunto de “identidades coloniais”, que possuíam bases locais e sociais. Tais identidades foram determinantes quando as diversas medidas litigiosas entre as colônias e a Grã-Bretanha entre 1764 e 1776, aliadas a uma variedade de condições que há tempos já dificultavam as relações (tais como a distância física e os contrastes culturais e sociais), acabaram por gerar o que veio a ser conhecido como a Revolução Americana.

[...] quando os colonos abandonaram sua ligação formal com a Grã-Bretanha, não se tratou tanto de eles terem renunciado a sua identidade britânica nacional, mas de reafirmarem sua adesão aos principais componentes daquela identidade, bem como seu uso como exemplo. Na segurança de suas diversas identidades provinciais, os líderes da resistência colonial podiam abandonar sua ligação com a Grã-Bretanha e transformar colônias em unidades políticas republicanas, sem medo de perder seu arraigado e psicologicamente importante sentido de si mesmos como povos protestantes, nascidos em liberdade, herdeiros legítimos das tradições britânicas do governo consensual e do Estado de direito²².

Assim, os líderes revolucionários não buscavam romper com a tradição cultural do mundo britânico; pelo contrário, reiteravam a continuidade de sua identificação com tal universo cultural mais amplo, do qual se sentiam como genuínos repositórios. Por muito tempo a identidade nacional americana permaneceu embrionária e superficial, ao passo que a importância central residia nas identidades provinciais.

Márcia Berbel, em “Pátria e patriotas em Pernambuco (1817-1822): nação, identidade e vocabulário político”, se propõe a discutir as relações entre as identidades ou formas de identificação particulares e regionais e a formação nacional brasileira. Se a nação pode ser definida como um conceito unificador de uma comunidade imaginada como soberana, que é elaborado durante o século XVIII e consagrado no final do século XIX, servindo de modelo para a organização dos Estados nacionais em todo o Ocidente e tornando-se o princípio das

²¹ Ibid., p. 100.

²² Ibid., p. 103.

relações internacionais; ele convive, por outro lado, com uma série de outras noções de nação, Estado, soberania, pátria, povo e país²³. A autora realiza, nesse sentido, uma análise do vocabulário para compreender a diversidade e a instabilidade das proposições políticas no século XIX, constatando uma indefinição do conceito de nação no período de 1770 a 1850.

No século XIX, os habitantes da América portuguesa já haviam estabelecido ligações que permitiam várias formas de identificação regional: “[...] eles eram portugueses – pernambucanos ou paraenses, por exemplo – e vislumbravam a possibilidade de serem brasileiros”²⁴. Com a crise do Império no início do século e com o abalo das ligações entre suas diversas regiões, as identidades regionais se investem de conteúdos políticos significativos e se tornam portadoras de diversos projetos políticos.

Nesse contexto, a palavra pátria assume maior importância em relação a nação. Ainda que Pátria ou pátria sejam termos frequentemente encontrados no vocabulário de agentes políticos em toda a América portuguesa, é somente em Pernambuco a partir de 1817 que *pátria* adquire o estatuto indicador de uma nova identidade política.

A utilização de Pátria associada à República e de patriota como indicador de uma nova identidade política parecem ser particularidades pernambucanas nesse início do século XIX. Tais palavras não adquirem esse significado antes disso ou em outras regiões do Império. Não foram palavras importantes na Bahia de 1798 ou nas Minas em 1789. Em Pernambuco, no entanto, marcaram o movimento de 1817. Foram retomadas em 1821-1822 e também na Confederação do Equador de 1824²⁵.

Em Pernambuco de 1817, a palavra *patriota* aparece como identidade política que expressava o rompimento com a monarquia e a condição de cidadão, numa defesa dos valores políticos e morais da República contra o “despotismo” que havia sangrado os cofres públicos e a população pernambucana, ignorando os direitos estabelecidos desde o século XVII a esses “súditos especiais”. Assim, a defesa da *pátria*, nesse contexto, também indicava uma identidade regional e torna-se um programa visível nos textos e atitudes do governo revolucionário pernambucano.

Todas as proclamações desse governo são acompanhadas dos dizeres: “Viva a Pátria, a Religião e a Liberdade”. O “viva a Pátria” matava o “despotismo” pela eliminação de todos os símbolos da monarquia visíveis no tratamento formal e nos emblemas arrancados e pisoteados. As proclamações levavam um timbre: “tipografia da República de Pernambuco, 2ª. vez restaurada,

²³ BERBEL, Márcia. “Pátria e patriotas em Pernambuco (1817-1822): nação, identidade e vocabulário político”. In: JANCÓS, István (org.). **Brasil: Formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Hucitec; Ed. Unijuí; Fapesp, 2003, p.346. (Estudos Históricos, 50).

²⁴ *Ibid.*, p. 347.

²⁵ *Ibid.*, p. 348.

1817”. Consideravam, então, que restauravam a liberdade de sua Pátria (sempre com maiúscula) pela segunda vez. Na primeira, haviam expulsado o invasor no século XVII. Note-se que a segunda supõe uma certa invasão também. Mas, dessa vez, o inimigo é o despotismo, visível nos símbolos e no governo da monarquia²⁶.

A Pátria significava, então, um conjunto de proposições de liberdade contra o despotismo; a empresa maior que dava unidade às aspirações pernambucanas era a defesa da pátria, a localidade em que viviam, do inimigo exterior, o despotismo. Já aparece, no entanto, algumas distinções entre “filhos do Brasil e da Europa”, ainda que não consista em obstáculo à união pernambucana, apontam sua origem: “a Pátria é nossa mãe comum, vós sois seus filhos, sois descendentes dos valorosos lusos, sois portugueses, sois americanos, sois brasileiros, sois pernambucanos”²⁷.

As palavras-chave que aparecem para as definições legais no Decreto do Governo Provisório de Pernambuco – República, povo e soberania – permitem associá-lo a proposta constitucional da República dos Estados Unidos da América.

Na prática, a palavra *Pátria* indicava o conceito de nação, pois propunha uma imaginação coletiva da soberania. Unidade econômica e política de um determinado grupo humano, baseadas em preceitos legais definidos constitucionalmente, dependiam da adesão aos princípios patrióticos²⁸.

A repressão realizada pelos agentes da monarquia, por outro lado, não enfatizava o vínculo de pertencimento à nação portuguesa, e sim o rompimento da fidelidade ao soberano. A nação, portanto, não possui aqui significado político. Com a revolta iniciada no Porto em 1820, os termos se invertem e se inicia uma defesa da soberania nacional, expressa nas Cortes Constituintes de 1821 e 1822. Como as definições legais feitas no Congresso possibilitavam o estabelecimento da ordem pública desejada em 1817 – o Congresso de Lisboa também se definia como antidespótico –, o patriotismo de 1817 confunde-se, a partir de 1820, com a defesa da soberania da nação portuguesa.

A defesa da Pátria expressa na Constituição, a partir de 1820, esbarra em um limite, no entanto: a defesa da pátria particular, da autonomia local. Esse obstáculo revelou-se com o envio das forças militares de Portugal, cujo desembarque foi rejeitado pela Junta pernambucana. Com a decisão de Dom Pedro, a partir de janeiro de 1822, de ficar e lutar pela unidade do Reino do Brasil, contrariando às Cortes, a Junta pernambucana reconhece oficialmente o governo do Rio de Janeiro.

²⁶ Ibid., p. 351-352.

²⁷ Declaração da junta governativa de 9 de março de 1817 apud BERBEL, op. cit., p. 352.

²⁸ Ibid., p. 355.

De uma forma geral, a América oitocentista seguirá o modelo francês de um nacionalismo cívico. Assim, desenvolve-se como um subproduto do Iluminismo, buscando uma liberdade fundada nos direitos universais. Não fundamentava-se, portanto, em reivindicações étnicas ou culturais mas tornava político o critério máximo da nacionalidade²⁹. A emancipação política dos países americanos não teve como ponto de partida reivindicações identitárias, nem se preocupou com o “sentimento nacional”, mas baseou-se em queixas e interesses políticos.

No entanto, a etnicidade será de suma importância para a formação da memória nacional americana. Isso pode ser observado no fato de que, uma vez formados os Estados-nações, eles trataram de criar uma identidade nacional unificadora, ainda que se constituíssem por populações multiétnicas de indígenas, africanos, europeus e, mais tarde, asiáticos.

Como nas Américas a população se caracteriza pela presença de diversos componentes étnicos, se torna impossível a eleição de uma etnia pura como representante nacional. O que ocorrerá no Brasil, portanto, será a utilização do amálgama racial e cultural efetuado entre brancos, índios e negros como característica essencial do nacional – amálgama que significa, num primeiro momento, a supremacia da população e da cultura europeias. A construção da identidade nacional ocorrerá por meio da valorização de uma memória que silencie os conflitos decorrentes do contato e da colonização, enfatizando uma harmonia entre as “raças” que acabou por resultar em um amálgama racial e cultural.

O processo de construção de identidades nacionais nas nações americanas de origem ibérica apresentou características distintas se comparado à experiência histórica europeia. Aqui a independência além de implicar um complexo equilíbrio de alianças e rupturas com as metrópoles que eram fontes de identidade política e cultural, havia o desafio de se criar uma nação em países marcados por divergências e disputas regionais, políticas, sociais e raciais.

A fração das elites que conseguiu reunir forças em torno da união, da monarquia e do centro político no Rio de Janeiro precisou esculpir um sentido de identidade nacional que sobrepujasse tanto as forças centrífugas das identidades regionais díspares quanto as oriundas da profunda heterogeneidade social e racial³⁰.

²⁹ DOYLE, D. H.; PAMPLONA, M. A. “Introdução: Americanizando a conversa sobre o nacionalismo”. In: DOYLE, D. H.; PAMPLONA, M. A. (orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record: 2008, p. 17-36.

³⁰ COSTA, Wilma Peres. “Viajantes europeus e o escrever da nação brasileira”. In: PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. (orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 300.

Nesse período, especificamente entre 1850 e 1880, são produzidos em diferentes partes da América Latina romances que possuem algumas características em comum, aos quais Doris Sommer chama “romances nacionais” ou “ficções de fundação”³¹. A autora assim define tais obras pela possibilidade de se estabelecerem relações entre as histórias de amor narradas pelos romances com projetos de construção da nação por meio do amálgama e homogeneização da população.

Embora tais romances dialoguem com uma diversidade de contextos nacionais e uma variedade de programas partidários – das repúblicas abolicionistas à monarquia escravista –, segundo Sommer eles parecem variações locais de um único tema. A principal semelhança reside no fato de serem histórias de amor cujos protagonistas ultrapassam barreiras sociais, políticas e raciais para consolidar seu desejo.

Outra característica comum a esses romances é a ausência de antagonismos íntimos entre os protagonistas; os obstáculos à sua união são exteriores. Assim, o objetivo é provocar no leitor o anseio por uma nação unificada na qual seja possível a realização plena da história de amor.

O casamento aparece, então, como uma alegoria da união não violenta dos diversos setores em conflito no período pós-independência das nações latino-americanas, o que só seria possível dentro de uma nação unificada. A coerência entre esses romances deriva do projeto comum de se construir reconciliações e amálgamas de grupos nacionais, representados como amantes cujo destino é desejarem-se um ao outro. Esse tipo de alegoria já pode ser observado, por exemplo, nas festas de aclamação do rei D. João VI, ocorridas em 1818. Segundo Barreiro³², é possível observar nas festas ocorridas no arraial de Tejuco (região das Minas), por meio da análise de peças como *A noiva reconquistada* e *O salteador*, o mito do casal como uma das matrizes mais fundamentais da formação da nação. Esse mito também aparece no quadro afixado na quarta janela do intendente Ferreira da Câmara, em que se estampava o emblema do *Amor conjugal*, representado por dois corações que ardiam numa mesma pira, e por um casal de pombos que se afagavam.

³¹ SOMMER, Doris. **Ficções de fundação: os romances nacionais da América Latina**. Trad. Gláucia Renate Gonçalves; Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004 e SOMMER, Doris. “Pelo amor e pela pátria. Romance, leitores e cidadãos na América Latina”. In: MORETTI, F. (org.). **A cultura do romance**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 309-333.

³² BARREIRO, J. C. Minas e a aclamação de D. João VI no limiar da formação do Estado-Nação brasileiro: memórias, conflitos e sedições. **Estud. hist. (Rio J.)**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 370-388, Dez. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010321862012000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em 25/01/2015.

Nos romances nacionais, podemos ler a união entre brancos, índios e negros como uma estratégia de construção da sociedade, visando amalgamar elementos divergentes não apenas no que se refere a questão racial, mas também no que se refere a questões políticas, como a união de unitaristas e federalistas em *Amalia*, de José Mármol (1851).

Como uma solução retórica para as crises presentes nesses romances/nações, a miscigenação [...] é quase sempre emblemática da pacificação do setor “primitivo” ou “bárbaro”. Entretanto, às vezes os termos dos desejados amálgamas deixam de ser sinédoques das diferentes raças, tornando-se metáforas de facções baseadas na cor entre os membros da elite crioula. As alianças legitimadoras anunciadas pela alquimia racial podem, portanto, ter menos a ver com as relações de raça do que com os flertes políticos entre candidatos “liberais” desconhecidos e grupos “conservadores” no poder³³.

Enquanto nos romances europeus o amor era destrutivo, uma ameaça a harmonia e a prosperidade, na América Latina o amor se torna o único responsável pela felicidade. A situação política peculiar das jovens nações será uma característica distintiva determinante ao se comprar o romantismo latino-americano com o europeu. Assim, a diferença entre as duas modalidades não são vistas apenas no plano estético, mas sobretudo no plano político. As histórias de amor e a exaltação do desejo estão intimamente relacionadas a uma questão de educação cívica.

Esses romances apresentam, portanto, um projeto pacificador: as jovens nações não necessitavam de guerreiros, mas de pais fundadores que fecundassem a terra: assim, a presença europeia se justifica por meio de direitos conjugais e de paternidade. A epopeia dá lugar ao romance, assim como a guerra dá lugar ao amor. Há uma revisão em Alencar do ideal militarista da *Confederação dos Tamoios*, de Gonçalves de Magalhães (1856). O que prevalece é a intenção de reconciliar os diversos componentes naturais, representados como amantes cujo destino é se desejarem uns aos outros. “Façam amor, não façam guerra, era o slogan por vezes transmitido tanto pela legislação quanto pela literatura”³⁴.

Desta maneira esses romances unem heróis e heroínas idealizados, afirmando-se além das diferenças étnicas, econômicas ou regionais, que eram acentuadas nos países latino-americanos nesse período. A energia necessária para superar esses conflitos aparece como o amor. O que se busca suprimir nesses romances, portanto, é justamente qualquer tipo de conflito, visando construir uma camaradagem horizontal entre a população, silenciando identidades e demandas dissidentes.

³³ SOMMER, 2004, op. cit., p. 38.

³⁴ SOMMER, 2009, op. cit., p. 314.

É possível, assim, estabelecer uma relação alegórica entre narrativas pessoais e políticas, onde desejos românticos e republicanos se traduzem. Tramas de amor e tramas políticas sobrepõem-se o tempo todo: não existe um paralelismo metafórico entre paixão e patriotismo, mas um discurso representa o outro e leva a uma leitura dupla dos acontecimentos narrativos. Ocorre uma “[...] associação metonímica entre amor romântico, que precisa das bênçãos do Estado, e legitimidade política, que precisa ser fundada no amor”³⁵. Assim, um nível representa o outro e também o alimenta, não existindo prioridade entre os dois registros.

Nessas epopéias sentimentais, um significado não aponta simplesmente para outro registro, inatingivelmente sublime; um significado *depende* do outro. O caso de amor romântico *precisa* da Nação, e as frustrações eróticas *são* desafios ao desenvolvimento nacional. Da mesma forma, o amor correspondido já é o momento de fundação nesses romances dialéticos³⁶.

O amálgama será, portanto, um elemento essencial na constituição da identidade nacional brasileira. Essa identidade será construída de uma maneira particularmente curiosa: terá como elemento central de sua composição os índios e, posteriormente, também os negros, mas seu desenvolvimento ocorrerá justamente no sentido de assimilar e exterminar, figurada e literalmente, esses personagens.

A identidade, de uma maneira geral, é formada por meio das relações sociais estabelecidas entre eu/nós e o/os outro/outros. Ela é composta por elementos culturais que, através das diferenças, definem essa ou aquela identidade. A identidade, nesse sentido, é *contrastiva*, ou seja, ela implica a afirmação de *nós* diante dos *outros*: quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam.

A situação de contato pressupõe, portanto, elaboração de discursos e identidades que tem como baliza o *outro*, mas são veiculados a partir do ponto de vista de quem fala. No caso das situações de contato decorrentes da expansão europeia a partir do século XV, esse “desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes” se transforma em um “desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa”³⁷.

Disso decorre que os discursos elaborados pelos europeus a partir do contato estabelecido com outros povos desde o século XV possuem intenções bem claras, e que são

³⁵ SOMMER, 2004, op. cit., p. 60.

³⁶ Ibid., p. 69.

³⁷ SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichnberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 15.

inextricavelmente relacionadas à dominação política e econômica objetivada pela conquista. A ideia é que a maneira pela qual o índio brasileiro foi representado ao longo da história só se deu dessa maneira em decorrência dos interesses econômicos e políticos que animaram a conquista e a colonização e, posteriormente, a independência e consolidação do Brasil como um Estado Nacional.

Todos os impérios que já existiram, em seus discursos oficiais, afirmaram não ser como os outros, explicaram que suas circunstâncias são especiais, que existem com a missão de educar, civilizar e instaurar a ordem e a democracia, e que só em último caso recorrem à força. Além disso, o que é mais triste, sempre aparece um coro de intelectuais de boa vontade para dizer palavras pacificadoras acerca de impérios benignos e altruístas, como se não devêssemos confiar na evidência que nossos próprios olhos nos oferecem quando contemplamos a destruição, a miséria e a morte trazidas pela mais recente *mission civilisatrice*³⁸.

Assim, é possível observar uma tradição no modo de pensar o indígena brasileiro, que perdura até os dias de hoje. Essa tradição define algumas características que são consideradas como *essência* do índio brasileiro. Para o fim do nosso estudo, definimos algumas. São elas: (1) a nudez associada à inocência, que diz respeito a uma falta de cultura. Ainda que se afirme a humanidade dos índios – tal como ficou estabelecido pela bula de Paulo III em 1534 – eles sempre foram vistos como infância ou decadência da humanidade; não completamente humanos, portanto, ou humanos em processo de desenvolvimento ou extinção. (2) a falta de chefes ou principais e de religião, ausência de jugo político e religioso, que também corrobora no sentido de vê-los como sem civilização, passíveis, portanto, de serem conquistados e convertidos, já que são como uma página em branco à qual se pode imprimir o cunho que se quiser dar. (3) ausência de propriedade material e de cobiça. (4) luxuriosos e sodomitas. (5) canibais ou antropófagos.

Essas imagens, todas elas, depreciativas ou apologéticas, corroboram na conquista e colonização, pois são utilizadas como justificativa para a interferência europeia nos destinos dessas populações. Esses discursos, de uma forma ou de outra, legitimam a conquista e a colonização.

O *índio*, portanto, é a forma pela qual o processo de conquista ibérico/europeu utilizou para descrever e enquadrar as populações nativas americanas. Essa forma foi construída, afirmada e retificada pelo discurso de cronistas, autoridades administrativas, missionários, filósofos e teóricos, poetas, romancistas, enfim, praticamente por todos aqueles que desejaram, com objetivos variados, escrever sobre essas populações.

³⁸ Ibid., p. 17.

Assim, partimos do pressuposto que o índio não é um fato inerte da natureza. A respeito do Oriente, Edward Said tece reflexões que podemos utilizar para pensar a questão do indígena brasileiro. Assim, o Oriente

[...] não está meramente *ali*, assim como o próprio Ocidente tampouco está apenas *ali*. Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas –, tais lugares, regiões, setores geográficos, como o ‘Oriente’ e o ‘Ocidente’, são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma idéia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente³⁹.

No nosso caso, pensar o índio brasileiro como uma ideia ou uma criação não significa negar a existência real de populações americanas nativas. Significa, nesse momento, pensar a imagem do índio brasileiro em sua coerência interna, sem buscar correspondência com um índio “real”.

Assim, o primeiro capítulo é voltado para as definições que foram se estabelecendo sobre o índio americano e brasileiro, de uma forma específica, desde o século XV até o momento em que se desenvolve o Indianismo Literário e o Romantismo no século XIX. Não pretendemos um amplo estudo dessas reflexões, mas sim observar e delimitar os elementos principais que se estabeleceram como características indígenas e que depois foram apropriados pelos românticos no desenvolvimento de uma literatura e memória nacionais.

O segundo capítulo discorrerá sobre as discussões estabelecidas no Brasil após a Independência a respeito da nacionalidade. Especificamente, nossa atenção se voltará para a maneira pela qual o romantismo surge como modelo apropriado a um projeto de nacionalização da literatura, enfatizando as relações estabelecidas entre uma originalidade literária e a temática indígena.

Por fim, o último capítulo é dividido em três partes. Na primeira, buscamos estabelecer quais eram as ideias de Alencar a respeito do que deveria ser uma literatura nacional. Nesse sentido, o material utilizado por nós é variado, envolvendo cartas, paratextos e notas de rodapé que datam de toda a carreira do autor e foram selecionados naquilo que podem servir para estabelecermos o conceito alencariano de literatura nacional brasileira.

As duas últimas partes se propõem a analisar os romances *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865) de duas maneiras: primeiro, pensando os elementos internos ao texto que dialogam com o projeto de nacionalização da literatura de Alencar; segundo, estabelecendo

³⁹ Ibid., p. 31.

uma relação entre essas “prosas de ficção” e duas obras que possuem cunho político mais acentuado: *A biografia do Marquês do Paraná* (1856) e as *Novas Cartas Políticas de Erasmo* ou as *Cartas a favor da escravidão* (1867).

Se seguirmos a pista de Said e partirmos do pressuposto que “[...] as idéias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas”⁴⁰. Isto é, se voltarmos as nossas atenções para as imbricações existentes entre ideias, cultura e poder, a obra de José de Alencar se apresenta como um material farto. Embora o autor afirme que a política deve ser deixada para “espíritos mais sérios”, nosso estudo revela que ele estabelece uma relação constante entre política e literatura romântica nos seus escritos. Será nossa tarefa agora demonstrar que a ideia de “revolucionário nas letras e conservador na tribuna” não implica uma contradição em José de Alencar.

⁴⁰ Ibid., p. 32.

1. O índio brasileiro entre os séculos XVI e XIX

Em suas notas a Ubirajara, José de Alencar refere-se a dois grupos dos quais provém as informações a respeito dos indígenas brasileiros: os cronistas e os jesuítas. Estes “[...] eram induzidos a exagerar a ferocidade e ignorância dos selvagens no interesse de tornar indispensável sua cataquese”⁴¹; aqueles buscavam “[...] justificar suas cruezas rebaixando os aborígenes à condição de feras”⁴². Em comum, para o autor, ambos formularam uma visão negativa – “deprimida” – a respeito dos indígenas brasileiros. Alencar alerta, então, para as “prevenções” que guiaram as investigações e descrições sobre o indígena brasileiro, e busca ao longo de suas extensas notas desfazer equívocos decorrentes daquilo que cronistas e missionários “não souberam ver” quando taxaram os indígenas americanos de polígamos, ateus e canibais.

Um povo que mantinha as tradições a que aludimos, não era certamente um acervo de brutos, dignos de desprezo com que foram tratados pelos conquistadores. E quando, através de suas falsas apreciações, a verdade pôde chegar até nossos tempos, o que não seria, se espíritos despreocupados e de vistas menos estreitas, vivendo entre essas nações primitivas, se aplicassem ao estudo de suas crenças, tradições e costumes?

Interessa-nos por ora notar essas duas fontes nas quais o autor admite ter buscado inspiração e que estão presentes nas notas de rodapé dos seus romances considerados indianistas: os cronistas e os missionários.

O Brasil começou a ser simbolicamente construído a partir dos primeiros navegadores que aqui desembarcaram: batizaram suas terras e suas gentes, ou “gentios”, tomando posse dessa terra, vista como virgem, pela nomeação. Por outro lado, a “descoberta” de novas terras também impactou a história europeia. Os povos ameríndios precisavam de alguma maneira ser enquadrados na visão de mundo estabelecida pelo cristianismo e pela Igreja Católica. Assim, do século XVI ao século XIX serão constantes os debates a respeito desses povos: serão eles a infância da humanidade, ou a sua decadência? Inocentes e bons ou bárbaros? Quais as maneiras pelas quais esses “gentios” serão inseridos na sociedade colonial e pós-colonial? Os obstáculos gerados pela resistência desses povos à colonização, bem como a necessidade deles para a empresa colonial – seja como mão-de-obra, seja das alianças estabelecidas para a conquista – deram origem a inúmeras questões que também afetaram o conhecimento e a literatura europeia.

⁴¹ ALENCAR, J. **Ubirajara**. São Paulo: Edigraf S. A., s/d, p. 180.

⁴² *Ibid.*, p. 183.

Essas visões, imagens e representações que foram construídas desde o século XVI colaboraram, paradoxalmente, para uma escassez de informações a respeito das populações indígenas. No domínio da história, particularmente, desde a *História do Brasil*, de Varnhagen (1854) até bem avançado século XX, os índios de uma maneira geral desempenharam papéis secundários, agindo em função dos interesses alheios. “Teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com o objetivo dos colonizadores”⁴³. Ou eram índios guerreiros, como os “bárbaros” aimorés, que apareciam no momento do confronto, resistindo à conquista; ou tornavam-se vítimas da ordem colonial, passando a fazer parte dela, como os “inocentes” tupis. Assim, ao longo do tempo, acreditou-se que os índios desapareceriam da história.

Vale a pena ressaltar que desapareceram, porém, apenas da história escrita. Segundo Almeida, estudos recentes demonstraram os índios inseridos no mundo colonial e pós-colonial, presentes nos “sertões”, vilas, cidades e aldeias. Além disso, de 1980 para cá registra-se um crescimento significativo da população indígena⁴⁴. O que explica esse desaparecimento dessas populações da história é justamente a ideia de que os índios integrados à colonização iniciavam um processo de aculturação, no qual se assimilariam à população colonial e, posteriormente, nacional, e consequentemente perderiam sua identidade étnica.

Durante muito tempo acreditou-se que os chamados “povos primitivos” não possuíam história, e sua cultura era tratada como “pura e imutável”, objeto de investigações antropológicas. Os historiadores também compartilhavam dessas ideias assimilacionistas. Para eles, os índios eram povos primitivos, fósseis vivos da humanidade, aos quais só cabia um lugar na história: o passado. Os índios vivos, presentes no território nacional não eram incluídos; para eles, existiam as políticas de assimilação que, “[...] desde meados do século XVIII, tinham o objetivo de integrá-los acabando com as distinções entre eles e os não índios, primeiro na condição de súditos do Rei, depois como cidadãos do Império”⁴⁵.

De qualquer maneira, os discursos sobre os índios a partir do século XVI tomaram formas variadas: literatura e iconografia de viagens; cartas, relatórios e descrições de

⁴³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 13. (Coleção FGV de bolso. Série História).

⁴⁴ Segundo informações da Funai, em 1957 registrava-se um total de 70.000 pessoas, em 1980 esse número subiu para 210.000, em 1995 330.000, em 2000 400.000 e em 2010 817.962 (Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>> Acesso em 02/02/2015). Esses números não decorrem apenas de crescimento demográfico, mas também de populações que passaram a se autodeclarar indígenas, o que mostra a ânsia desses povos em não desaparecer, em se mostrarem presentes e fazerem suas vozes serem ouvidas.

⁴⁵ ALMEIDA, 2010, op. cit., p. 18.

missionários; reflexão teológica e jurídica; e, com o avançar do tempo, surgem epopeias, romances e descrições etnográficas.

Os primeiros discursos a respeito do Novo Mundo e de seus habitantes se assentam nas ideias do Paraíso terreno propagadas desde o *Diário da primeira viagem* de Colombo. Os *topoi* que aparecem nesses primeiros discursos relacionam-se a “visão do Paraíso”, ou seja, a primavera incessante das terras recém-descobertas e a invariável temperança do ar, nas quais pouco trabalho bastaria para render frutos e que gerava uma população saudável e longa, ausente de pestilências e enfermidades⁴⁶.

Os viajantes veem por indícios e ouvem dos índios, sabe-se lá em que língua, o que a Europa procura e antecipa: seus relatos, confrontados às tradições clássicas, são por sua vez sistematizados por cosmógrafos [...] que, em pouco tempo, estabelecem um corpo canônico de saber sobre o Novo Mundo, realimentador da observação. Terão vida particularmente longa as primeiras notícias de Colombo sobre a inocência, a docilidade, a ausência de crenças da gente que encontrou⁴⁷.

Assim, segundo Holanda, ainda que as preocupações com o Paraíso Terreal datem de muito antes da chegada europeia à América, com as descobertas marítimas a questão ganha fôlego. Desenvolveu-se, portanto, ao longo dos séculos XVI e XVII, a ideia de que se encontraria nas terras recém-descobertas o Éden terreno.

A terra daquelas regiões é fértil e amena, de muitos montes e morros, e infinitos vales, e regada de grandes rios e fontes, coberta de extensos bosques, densos e apenas penetráveis, e povoada copiosamente de feras de todas as castas. Nela nascem, sem cultura, grandes árvores, as quais produzem frutos deleitosos, e de proveito ao corpo e nada nocivos, e nenhum frutos são parecidos com os nossos. Pro de que produzem-se inumeráveis gêneros de árvores e raízes de que fabricam pão e ótimos mingaus, além de muitos grãos ou sementes não semelhantes aos nossos⁴⁸.

Uma das imagens constantemente usadas para descrever os povos indígenas será a de nudez, que se associa a ideia de inocência. A carta de Pero Vaz de Caminha, um diário que registra a descoberta dos habitantes de Porto Seguro, de 22 de abril a 10 de maio de 1500, é ilustrativa nesse sentido:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais

⁴⁶ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

⁴⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 30.

⁴⁸ VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, D; MOREIRA NETO, C. A. **A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência⁴⁹.

E Vespúcio, em *Mundus Novus*:

Os de um e de outro sexo andam nus, sem cobrir nenhuma parte do corpo, como saem dos corpos das mães, e assim vão até a morte. Têm os corpos grandes e robustos, bem dispostos e proporcionados, de cor tirante à vermelha, o que, segundo creio, lhes procede serem tintos pelo sol, andando nus [...].

Não possuem panos de lã nem de linho, nem mesmo de algodão; porque os não necessitam, nem têm bens de propriedade; porém tudo lhes é comum. E vivem juntos, sem rei nem Império, e cada qual é senhor de si⁵⁰.

Essa imagem relaciona-se à falta de cultura ou civilidade desses povos, dos quais derivam uma série de lugares-comuns: não possuem chefe ou principal, nem nenhuma idolatria ou adoração; são uma tábula rasa, na qual “[...] imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar”; “Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não tem nem entendem crença alguma”⁵¹. É uma gente não domesticada e que nada domestica – “[...] não lavram nem criam. Nem há aqui boi ou vaca, cabra, ovelha ou galinha, ou qualquer outro animal que esteja acostumado ao viver do homem”⁵².

Com Vespúcio, cosmógrafo da segunda expedição que dom Manuel mandou em 1501, introduz-se uma outra visão dos índios: é ele quem relata pela primeira vez a antropofagia indígena. Vespúcio fala da guerra cruel contra os inimigos em que vivem os índios, dizendo ignorar as razões dessa guerra, já que não possuem propriedade, ignoram a cobiça, o roubo e a ambição. “Fica assim introduzida a ideia de uma guerra desinteressada, embora bestial, e de uma antropofagia de vingança”⁵³.

Guerream-se entre si, sem arte nem ordem. Os mais velhos, com alguma parcialidade, obrigam a quanto querem os jovens, e os levam à guerra, na qual se matam cruamente; e aos que cativam não poupam as vidas senão para que os sirvam toda a vida, ainda que a outros comem, sendo certo que é entre eles a carne humana manjar comum, e se há visto haver o pai comido mulher e os filhos. E um conheci eu, a quem falei, que se gabava de haver saboreado trezentos corpos humanos, e até estive vinte e sete dias em certa povoação, onde vi dependurada pelas habitações carne humana salgada, como entre nós se usa com o toucinho e a chacina de porco⁵⁴.

⁴⁹ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**. São Paulo: Dominus, 1963.

⁵⁰ VESPÚCIO, op. cit.

⁵¹ CAMINHA, op. cit.

⁵² Ibid.

⁵³ CUNHA, 2012, op. cit., p. 32.

⁵⁴ VESPÚCIO, op. cit.

Nesse contexto, formulam-se alguns traços que acabarão por definir uma imagem dos indígenas brasileiros. Esses traços serão estabelecidos tendo sempre como referência o velho continente, por meio do qual o Novo Mundo seria explicado. Assim, esses povos são descritos como não possuindo propriedade material nem cobiça, nem jugo político ou religioso. Gândavo canoniza essa ideia nas seguintes palavras:

A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocabulos differe n'algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros de entender [...]. Esta de que trato, que he ageral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocabulos há nella de que nam usam senam as femeas e outros que nam servem senam pera os machos: carece de tres letras, convem a saber, *nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido*⁵⁵.

Quando da chegada europeia à América, já existia desde há muito tempo um imaginário e uma geografia fantásticos do Velho Mundo. Homero, Aristóteles, Platão, Plínio, Estrabão, Plutarco, Santo Isidoro de Sevilha, Roger Bacon, Marco Pólo, Mandeville são autores que contribuíram na construção, afirmação e disseminação desse imaginário, cujos tópicos remontam, portanto, pelo menos à Antiguidade Clássica⁵⁶.

Ao lado do homem universal, humano, o homem ecumênico da Igreja Católica, existia toda uma série de seres fantásticos, cuja existência ao longo do tempo foi projetada para terras distantes e ignotas.

A princípio localizados no Oriente e depois transportados para a América, cronistas, viajantes, aventureiros e missionários atestam a existência de pigmeus, macróbios ou povos gigantes (que viviam em guerra contra grifos e leões alados), homens acéfalos, homens providos de rabo, homens cujo corpo era completamente coberto de pelos, homens marinhos, ciclopes, amazonas, canibais. Os habitantes dessas terras possuíam costumes igualmente exóticos, como homens do Ganges que se nutriam exclusivamente do odor de frutos ou flores, ou como os bárbaros também localizados na Índia que comiam os próprios pais, quando velhos.

⁵⁵ GÂNDAMO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 25, grifo nosso.

⁵⁶ Esta e as informações que se seguem baseiam-se no estudo desenvolvido por Afonso Arinos de Mello Franco em: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução francesa: as origens da teoria da bondade natural**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: J. Olympo; Brasília: INL, 1976.

Simão de Vasconcelos, na sua "Crônica da Companhia de Jesus", atesta a existência de "anãos, de estatura tão pequena, que parecem afronta dos homens, chamados Goyazis"; Manuel da Nóbrega fala dos Gaimarés, que "são como gigantes"; Colombo e o padre José de Santa Teresa Ribeiro atestam a existência de homens que possuíam cauda; um cartógrafo do século dezessete identifica uma tribo brasileira constituída por homens acéfalos; André Thevet fala do Haut ou Hauthi, um ser animalesco que se alimentava apenas de vento e conservava-se sempre no mesmo estado, não demonstrando alteração de saúde; Léry, Cardim, Simão de Vasconcelos e Gabriel Soares de Sousa atestam a existência do upupiara, o homem marinho ou fluvial, traiçoeiro e cruel, originário de uma antiga lenda europeia; as amazonas passam dos textos gregos e romanos para as páginas dos viajantes da Era dos Descobrimentos, como pode ser atestado pelos relatos de Ulrich Schmidel, André Thevet, Jean Mocquet, Cristoval de Acuña, Bernardo O'Brien, La Condamine e Orellana, que localizou-as definitivamente na região que atravessa o rio Amazonas⁵⁷.

[...] os seres fantásticos com que a imaginação européia povoava as terras ignotas foram localizados no Brasil, depois do descobrimento deste. Assim, foram naturalizados brasileiros os bichos que se alimentavam de ar; outros que se assemelhavam aos licornes; os pigmeus ou goiazis, os gigantes ou curinqueans; os homens acéfalos ou ivanpanomas; os homens cobertos de pêlos; os homens de pés às avessas ou matuiús; as amazonas; os homens de cabeça de cachorro ou canibais e, finalmente, os homens marinhos ou upupiaras⁵⁸.

Os canibais foram os povos fantásticos que mais estiveram ligados, segundo a imaginação europeia, à Terra do Brasil. Gabriel Soares de Sousa traz uma descrição do ritual dos tupinambás:

Acabado de morrer este preso, o espedaçam logo os velhos da aldeia, e tiram-lhe as tripas e fressura, que mal lavadas, cozem e assam para comer; e reparte-se a carne por todas as casas da aldeia e pelos hóspedes que vieram de fora para ver estas festas e matanças, a qual carne se coze logo para se comer nos mesmos dias de festas, e outra assam muito afastada do fogo de maneira que fica muito mirrada, a que este gentio chama moquém, a qual se não come por mantimento, senão por vingança; e os homens mancebos e mulheres moças provam-na somente, e os velhos e velhas são os que se metem nesta carniça muito, e guardam alguma da assada do moquém por relíquias, para com ela de novo tornarem a fazer festas, se se não oferecer tão cedo matarem outro contrário. E os hóspedes que vieram de fora a ver esta festa levam o seu quinhão de carne que lhe deram do morto, assada do moquém para as suas aldeias, onde como chegam fazem grandes vinhos para, com grandes festas, segundo sua gentilidade, os beberam sobre esta

⁵⁷ FRANCO, op. cit., p. 3-30.

⁵⁸ Ibid., p. 12.

carne humana que levam, a qual repartem por todos da aldeia, para a provarem, e se alegrarem em vingança de seu contrário que padeceu⁵⁹.

A partir da chamada “expansão marítima europeia” do século XV, portanto, projeta-se nos novos povos com os quais os europeus passam a ter contato essa imagem de seres fantásticos com costumes exóticos. A denominação dos dois mundos – Asiático e Americano –, inclusive, revela o parentesco daqueles que falam. As terras às quais Colombo aportou em 1492 e seus habitantes receberam várias denominações – para aquelas, América, Novo mundo, Índia e Índia Ocidental; para estes, canibal, selvagem, negro, bárbaro, índio, dentre outras denominações. As ideias de Índia e de índio, no entanto, foram as que mais rapidamente se difundiram no século XVI, “[...] e as que devem ter marcado, por conseguinte, mais fundamente a imaginação popular”⁶⁰.

A par desse viés fantástico a partir do qual os índios eram descritos, a existência dessas populações – em tudo distantes ao mundo conhecido pelo europeu – despertou questionamentos e discussões filosóficas a respeito da natureza humana, o que envolveu clérigos, filósofos, naturalistas e outros pensadores.

Nessas discussões, surge a imagem do índio como um homem física e moralmente bem constituído, que levava uma vida idílica e descuidosa no meio de uma natureza abundante e acolhedora, sem deveres nem obrigações. Se por um lado a América foi o lugar onde os colonizadores europeus fixaram uma série de figuras fantásticas, por outro foi também o lugar onde a Europa provou a existência de uma “idade de ouro”, onde os homens viviam felizes em conformidade com as leis da natureza.

As discussões a respeito da virtuosidade e bondade do homem, ou sua perfídia e maldade, datam pelo menos de cinco séculos antes de Cristo, na moral de Confúcio. Posteriormente são encontradas nas obras dos estóicos e epicuristas gregos, em Sêneca – que estabelece um estado natural anterior à organização política –, em Pelágio, São Jerônimo e outros na era cristã, e finalmente nas narrativas de viagens fantásticas da Idade Média e do Renascimento, as quais já aludimos⁶¹.

Desde os tempos primeiros do raciocínio especulativo, o homem procurou ter uma idéia interpretativa de si mesmo. Esta introspecção levou-o a considerar o seu semelhante ora como um ente naturalmente virtuoso e bom, ora como um ser pérfido e mau por natureza. A primeira hipótese culminava, no plano do pensamento político, nas tendências liberais e democráticas, as

⁵⁹ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1857**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 400-401.

⁶⁰ FRANCO, op. cit., p. 12.

⁶¹ Ibid., p. 15-16

quais consideravam que nenhum mal adviria ao homem se ele seguisse livremente as suas inclinações individuais. A segunda hipótese, do homem naturalmente mau, tendia para a formação dos ideais políticos ditatoriais, no qual o Estado, representado por classes ou indivíduos, exerce severa vigilância e estreita repressão sobre os impulsos anti-sociais de personalidade humana⁶².

O humanismo individualista do Renascimento tomou grande impulso com os descobrimentos geográficos. O Renascimento se constituiu em uma reação às tendências coletivistas ou comunitárias da Idade Média, afirmando o homem em face do universo. As ideias revolucionárias do individualismo materialista orientavam-se contra o constrangimento social e psicológico, este imposto pela autoridade moral da Igreja e aquele imposto pela autoridade política do soberano. É nesse sentido que o índio aparece no imaginário europeu como liberto desses freios da civilização – “sem fé, sem lei e sem rei”.

O impacto e a importância do indígena brasileiro para o imaginário europeu pode ser aferida pela observação da festa brasileira de Rouen, na Normandia em 1550. Como de costume, foi preparada uma luxuosa “entrada” para o Rei Henrique II e Catarina de Médicis, que percorriam a região. As “entradas” consistiam em cortejos e desfiles triunfais em homenagem a algum hóspede importante. Ao lado das festividades religiosas e pompas oficiais, os organizadores da entrada em Rouen de 1550 ofereceram um espetáculo a respeito da vida dos habitantes do Novo Mundo.

Nesse espetáculo, os nativos brasileiros figuraram como tabajaras e tupinambás, representantes autênticos do estado natural de inocência e bondade. Cerca de cinquenta nativos brasileiros e mais de trezentos figurantes encenavam os misteres e afazeres normais de sua “vida natural”, em um cenário que buscava reproduzir as condições naturais brasileiras: árvores ornamentadas com folhagens de freixo e buxo e carregadas de frutos artificiais, tabas indígenas, animais como macacos, micos, saguis e papagaios, além dos selvagens (naturais e figurantes) que apareciam completamente nus. Além de tarefas cotidianas, tais como atirar setas, os selvagens encenavam o resgate de pau-brasil e também conflitos entre tupinambás e tabajaras, que retratavam a luta que portugueses e franceses travavam no Brasil em torno da predominância sobre o comércio colonial⁶³.

Esse desfecho também indica que, além do interesse cultural, participava desse intercâmbio entre europeus e nativos brasileiros interesses de ordem econômica e política – tanto pela parte dos europeus, como pela parte dos índios. Claude d’Abbeville dentre outros se refere a seis principais tupinambás do Maranhão que foram à França em 1613 com a nau

⁶² Ibid., p. 15.

⁶³ Ibid., p. 31-60.

La Régente a fim de prestar homenagem ao Rei da França e lhe oferecer seus serviços. Ao fim da cerimônia de batismo efetuada no Faubourg de Saint-Honoré, igreja dos capuchinhos, Itapucu, o orador, tomou a palavra, saudou os soberanos e pessoas presentes e pediu auxílio ao governo da França.

Em 1632 um principal dos tupinambás foi batizado e adotou o nome de D. Luís de Souza. Nesse ano estava em Lisboa e pretendia obter mercês do Rei da Espanha que era, então, também o Rei de Portugal. Contra o ambicioso D. Luís de Souza intrigava tenazmente o capitão-mor do Pará, mas o Conselho de Portugal, desprezando essas influências, sugeria ao rei espanhol que não tomasse nenhuma medida contra o índio e, antes, o fizesse regressar, prestigiado, ao Brasil, por ser do interesse da Coroa tê-lo ao seu serviço⁶⁴.

No contexto do humanismo renascentista, os descobrimentos geográficos tornaram corrente um processo literário que disfarçava críticas contundentes feitas às instituições da época sob descrições de comunidades ideais vivendo num reino de venturas, decorrente de suas práticas opostas às vigentes na Europa “civilizada”.

Dentre os pensadores seiscentistas que, de uma forma ou de outra, abordaram esse “estado de natureza” utópico, destaca-se Montaigne em decorrência do elo que ele estabelece entre as descrições de cronistas e missionários do século XVI com as idéias iluministas do século XVIII.

Montaigne elabora um discurso moralista a respeito dos índios, contrastando a suposta sociedade igualitária e fraterna dos indígenas, onde não existe propriedade privada, lucro e entesouramento, com a civilização europeia corrompida e corruptora. Foram os cronistas e os missionários que forneceram a Montaigne dados sobre os quais poderia trabalhar. Dentre eles, Franco destaca Léry, Thevet e Osório. Do primeiro, vem as referências ao comunismo primitivo e à ausência de bens, herança e sucessão, decorrentes da visão da terra e seus frutos como bens comuns. Ainda, louva a bravura com que morrem os “selvagens”, contrastando-a com a covardia dos europeus diante da morte.

Ao observar que os índios não faziam guerra de conquista - flagelo que assolava a Europa da época - Montaigne realiza esse processo crítico da escola humanista de alterar dados reais em proveito do mito filosófico - as “manobras que prepararam a teoria da bondade natural, do século dezoito”⁶⁵ –, introduzindo um “louvor” ao “bom selvagem”.

Vi antigamente entre nós, homens trazidos por mar de países longínquos, e, porque não entendíamos de todo a sua língua, porque o seu feitio, a sua

⁶⁴ Ibid., p. 60.

⁶⁵ Ibid., p. 116.

atitude e suas vestimentas eram completamente diferentes das nossas, quem de nós não os supunha selvagens e brutos? Quem não atribuía à estupidez e à idiotice o vê-los mudos, ignorando a língua francesa, ignorando os nossos beija-mãos, nossas reverências, nosso aspecto e nosso jeito, sobre o qual, sem discrepância, a natureza humana deve tomar o seu modelo?

Tudo o que nos parece estranho nós condenamos, e também aquilo que não podemos entender⁶⁶.

Ainda que o naturalismo e o humanismo de Montaigne são intelectuais e cerebrinos, e não naturais e humanos; isto é, a realidade que ele procurava atingir – o “estado natural” – é completamente distanciada pela razão e pela cultura – filhas da civilização; Montaigne contribui de maneira determinante para a elaboração das ideias sobre a bondade natural, que serão desenvolvidas com maior profundidade por Rousseau. Existe, portanto, uma linha de coerência que articula o Humanismo ao Enciclopedismo: “[...] a mesma idéia da superioridade do natural sobre o convencional, do instinto sobre a razão, que o século dezesseis transmite ao século dezoito, seu herdeiro e continuador”⁶⁷.

O século XVI, portanto, aproveita a imagem do índio brasileiro que emerge das narrativas dos viajantes para construir obras de caráter abstrato, que possuíam uma preocupação ética ou psicológica. O século XVII desempenha o papel de um período de transição entre essas divagações literárias e filosóficas e as teorias político-sociais que emergem no século XVIII. Assim, no século XVII começa a se afirmar uma preocupação com o rigor científico, uma valorização do experimental, da lógica e da razão, como atestam as obras de autores jusnaturalistas⁶⁸.

A importância do século XVII, portanto, reside no fato de ter sido capaz de “herdar conscienciosamente o espírito do seu antecessor, adaptando as tendências deste à suas próprias condições históricas, e de transmitir, por sua vez, esta herança ideológica, já transformada e enriquecida, ao seu sucessor, o século da grande Revolução”⁶⁹.

Embora possua um longo processo de elaboração que, como visto, data ao menos do século XVI, podemos dizer que a teoria da bondade natural é uma ideia típica do século XVIII. Isso porque ela se transforma de motivo literário ou mesmo conceito filosófico e jurídico em um verdadeiro princípio político, que teve como consequência a Revolução de 1789, baseada nos princípios de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade*. Ocorre, assim, um processo de transmutação ou transformação da ideia filosófica da bondade natural do homem em doutrina política da bondade natural do homem.

⁶⁶ Montaigne, *Essais*, vol. II, p. 239-240 apud FRANCO, op. cit., p. 119

⁶⁷ FRANCO, op. cit., p. 124.

⁶⁸ Ibid., p. 74-141.

⁶⁹ Ibid., p. 125.

Dentre as obras que abordaram o *homem natural* nesse contexto, os *Discursos* de Rousseau se destacam. Isso não se dá em decorrência de sua originalidade, já que, como vimos, essas ideias possuem um longo histórico. A importância de Rousseau decorre do papel que suas ideias desempenharam na história ideológica da Revolução Francesa e do século XIX. Como afirma Franco (1976), sua importância é mais formal do que substancial, já que a obra de Rousseau é ambígua, mal documentada, mal concebida e impacientemente executada⁷⁰.

É no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*⁷¹, premiado pela Academia de Dijon em 1750, que aparece pela primeira vez em Rousseau o tipo do “selvagem” americano como símbolo da bondade natural. Na verdade, são nas notas anexadas ao texto para sua publicação em livro que Rousseau afirma e precisa melhor o seu conceito da bondade natural, o que se efetua com o auxílio do exemplo da vida dos nativos americanos. Já na primeira nota aparece a ideia de que os índios americanos eram livres, por não possuírem nada que os subjugasse:

Os príncipes vêem sempre com prazer o gosto das artes agradáveis e das coisas supérfluas, das quais não resulte a exportação de dinheiro, estender-se entre os seus súditos; é que, além de os nutrir assim nessa pequenez de alma tão própria da servidão, eles sabem muito bem que todas as necessidades às quais o povo se apegam são outras tantas correntes com as quais se prende. Alexandre, querendo manter os ictiófagos sob sua dependência, constrangeu-os a renunciar à pesca e a se nutrirem com os alimentos comuns aos outros povos; os selvagens da América, que andam inteiramente nus e só vivem do produto da caça, jamais puderam ser dominados; com efeito, que jugo pode ser imposto a homens que não têm necessidade de nada?⁷².

Nas notas seguintes, o autor faz referência a Montaigne, que prefere a “simples e natural polícia” destas “nações felizes, que não conhecem, mesmo, o nome dos vícios que nós custamos tanto a reprimir” a “tudo o que a filosofia poderá jamais imaginar de mais perfeito para o governo dos povos”⁷³. Está explícita a tese defendida de que a corrupção nasce com a civilização.

O segundo discurso de Rousseau, também submetido à Academia de Dijon e conhecido como *Discurso sobre a desigualdade*⁷⁴, foi a obra em que o filósofo afirmou definitivamente a existência de uma espécie de Idade de Ouro na aurora da vida social, que

⁷⁰ Ibid., p. 194-195.

⁷¹ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. s/d. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000012.pdf>> Acesso em 15/09/2015.

⁷² Ibid., p. 17-18.

⁷³ Ibid., p. 18.

⁷⁴ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre esta questão proposta pela Academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural*. s/d. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>> Acesso em: 15/09/2015.

ficava demonstrada e provada pela existência das “nações selvagens”. Além de afirmar sua teoria da bondade natural, nesse segundo Discurso Rousseau traz sua primeira descrição verdadeiramente pejorativa da sociedade francesa, o que dá à obra um caráter subversivo.

Rousseau assume escrever sobre um estado hipotético. Para tanto, faz uma crítica aos filósofos que tentaram escrever sobre isso antes, mas que na busca intelectual por esse estado de natureza, projetaram nele sentimentos que já advinham da vida em sociedade. Aponta para a necessidade, para estudar e pensar o estado de natureza, de se despojar de tudo o que há de civilizado. A verdade se encontra na natureza: "Oh homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam as tuas opiniões, escuta: eis a tua história, tal como julguei lê-la, não nos livros dos teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que não mente nunca"⁷⁵.

Embora afirme se tratar de um estudo hipotético, Rousseau lança mão de exemplos concretos para defender seu ponto de vista. Ao afirmar que o homem selvagem aprende a "não temer" os animais, utiliza como exemplo os "negros" e os "caraíbas": “Eis sem dúvida, as razões por que os negros e os selvagens fazem tão pouco caso dos animais ferozes que podem encontrar nas selvas. Os caraíbas, da Venezuela, vivem, entre outros, a esse respeito, na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente”⁷⁶.

Assim, o filósofo de Genebra efetua nesse segundo discurso uma defesa ferrenha do estado de natureza, buscando apontar ao longo do texto seus benefícios em relação à civilização, sempre quando possível recorrendo a exemplos concretos. Um deles aparece no argumento de que, no estado de natureza, alguns sentidos são melhores apurados que outros:

Constituindo a própria conservação quase, o seu único cuidado, as suas faculdades mais exercitadas devem ser as que têm por objeto principal o ataque e a defesa, seja para subjugar a presa, seja para se preservarem de ser a de outro animal [...]; e como os sentidos participam disso, terá o tato e o gosto extremamente rudos, a vista, o ouvido e o olfato mais sensíveis. Tal é o estado animal em geral, e é também, segundo as narrativas dos viajantes, o estado da maior parte dos selvagens. Assim, não é de admirar que os hotentotes do Cabo da Boa Esperança descubram a olho nu navios em alto mar de tão longe quanto os holandeses com binóculos; nem que os selvagens da América sintam os espanhóis na sua pista como sentiriam os melhores cães⁷⁷.

Não é do interesse desse estudo um maior aprofundamento nas ideias de Rousseau. Embora faça um estudo hipotético do “homem natural”, o interesse de abordar Rousseau no processo de construção da imagem do índio brasileiro reside em dois pontos: primeiro, o

⁷⁵ Ibid., p. 13.

⁷⁶ Ibid., p. 15.

⁷⁷ Ibid., p. 17.

filósofo toma como materiais para a construção de sua tese da bondade natural características da vida social “selvagem” que são tomadas de relatos de viagens, incluindo-se aí o índio brasileiro; em segundo lugar, Rousseau colabora no sentido de afirmar como características essenciais dessas populações uma ausência de cultura ou civilização, ideia central que guiará as representações indianistas feitas no século XIX.

Vale a pena ressaltar que não foram apenas positivas as imagens projetadas a respeito dos nativos americanos e brasileiros. Em meados do século XVII, Buffon desenvolve sua tese a respeito da debilidade ou inferioridade das Américas, que acabará influenciando pensadores como Hume, Voltaire, o abade de Raynal e Marmontel⁷⁸. Para Buffon, os animais americanos são inferiores e débeis aos encontrados na Europa; da mesma maneira são os homens americanos: “[...] poucos e débeis, além disso, ao invés de utilizar a natureza em seu benefício, permanecem submissos a ela como um elemento passivo, sendo quase um animal como os outros”⁷⁹.

Não se coloca ainda, no entanto, a questão da humanidade dos índios, que aparecerá somente com o cientificismo do século XIX, preocupado em demarcar uma linha de separação entre os antropóides e humanos. Pela bula *Veritas ipsa* de Paulo III ficou determinado que os índios eram verdadeiros homens, capazes de acudir ao chamado de Cristo, sendo proibida, portanto, sua escravização e determinada a jurisdição da Igreja sobre suas almas.

A vinda de dom João VI e da Corte portuguesa em 1808 representa um momento importante para a construção da imagem do índio brasileiro. Por um lado, ela determinou mudanças significativas na vida cultural da Colônia, com a elaboração de um projeto de implantação das estruturas necessárias à existência da Corte.

Dessa forma, abrem-se os portos às nações estrangeiras, inauguram-se, no Rio de Janeiro, a Biblioteca Pública e a Imprensa Régia, constrói-se o Jardim Botânico, funda-se o Banco do Brasil, tudo isso para criar um ambiente condizente à existência de uma corte européia nos trópicos⁸⁰.

Por outro lado, após a chegada da corte e com o fim do fechamento do território para viajantes não-portugueses, pesquisadores e viajantes estrangeiros passaram a visitar o país. Se

⁷⁸ BELIEIRO, Thiago Granja. **Índios e Poetas: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a invenção do Indianismo Literário 1808-1860**. 2007, 121p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

⁷⁹ Ibid., p. 11.

⁸⁰ BAREL, Ana Beatriz. **Um romantismo a oeste: modelo francês, identidade nacional**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 24.

o comércio exterior beneficiou essencialmente a Inglaterra, a França e os países da Santa Aliança (Áustria, Prússia e Rússia) foram beneficiados com as missões científicas.

Belieiro aponta que os relatos de viagens são veículos importantes de construção de conhecimento sobre o Brasil e suas populações no começo do século XIX, um momento em que a imprensa régia é incipiente e a produção de livros escassa. Um dos temas de importância nesses relatos serão as descrições sobre as populações indígenas, que depois formarão um campo de possíveis estéticos⁸¹ do qual compartilharão os autores românticos.

As representações que os viajantes realizam dos índios brasileiros são ambíguas: por vezes, como demonstra Belieiro, um mesmo relato oscila entre enaltecer e depreciar os indígenas. Assim, constroem-se representações indianistas e não indianistas⁸² sobre os índios brasileiros.

De uma maneira geral, para os depreciadores dos índios, a salvação desses “selvagens” seria a catequização e “civilização” dos mesmos, sendo a falta de civilidade o motivo de corrupção entre eles. Em Spix e Martius, por exemplo, “[...] são os índios mais próximos à civilização [...] que escapam à maneira depreciativa com que os naturalistas representam as tribos mais distantes do contato com os brancos”⁸³.

Os apologistas, de uma maneira geral, partilham da tese de Jean-Jacques Rousseau de que a civilização é corruptora do homem. Assim, suas ideias sempre contrapõem o homem civilizado ao homem primitivo, “[...] enaltecendo o homem americano próximo à natureza em detrimento do europeu civilizado”⁸⁴.

Assim, a inteligência é o germe de toda a degeneração do homem, e aqueles que estão ainda em estado selvagem, pouco desenvolvidos intelectualmente, só podem ser naturalmente bons. Uma vez que, segundo o autor [Rousseau], os homens em estado de natureza não possuem espécie alguma de relações morais ou de deveres comuns, com isso, “não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes [...]”. Uma vez que a moral e os conceitos de bom e mau só existem em sociedades civilizadas⁸⁵.

⁸¹ “Campo de possíveis estéticos” significa “um sistema de coordenadas estéticas comuns a um grupo, que transcende os agentes singulares, funcionando como um sistema comum de coordenadas que faz com que autores estejam situados uns em relação aos outros. Ou melhor, são as possibilidades de criação estética que estão enraizadas na estrutura de pensamento e das idéias de determinado momento histórico e que afloram como um movimento artístico determinado, ou como uma invenção histórica como a do Indianismo Literário”. BELIEIRO, op. cit., p. 19.

⁸² Belieiro utiliza o termo “(...) representação indianista para indicar o tipo de representação que faz apologia dos índios nos mais diversos aspectos e representação não indianista para indicar as representações que depreciam a imagem do mesmo”. BELIEIRO, op. cit., p. 21.

⁸³ Ibid., p. 31.

⁸⁴ Ibid., p. 13.

⁸⁵ Ibid., p. 14.

Para os autores que constroem representações indianistas, portanto, o índio quanto mais distante da civilização melhor será representado. O ideal, portanto, será o índio que, no século XIX, ainda vive isolado, ou o índio do século XVI, ainda sem contato com o europeu, não degenerado. Para esses autores, o contato do índio com a civilização será o motivo de sua ruína.

Seu apego a estas fá-lo apreciar seus hábitos selvagens e temer a civilização que o corrói. Com efeito, tirado das florestas que lhe serviram de berço, amoldado a sociedade européia, ele se dobra e se resigna, mas somente por algum tempo, sempre saudosos do lugar de seu nascimento; e não demora em fugir, descontente com o destino que lhe quiseram dar e que ele não considera um progresso⁸⁶.

O índio bom será visto como tal por ser “inculto”, “não civilizado”, em “estado natural”, ou seja, sem cultura. “Se não conhecem direitos e deveres, e se não tem desejos, além daqueles naturais, se desconhecem o vício e as paixões, todos os males sociais; se, portanto, desconhecem o mau, aos selvagens só caberia a bondade natural”⁸⁷.

⁸⁶ DEBRET, 1975, p. 27 apud BELIEIRO, 2007, op. cit., p. 40.

⁸⁷ BELIEIRO, 2007, op. cit., p. 43.

2. Emancipação política e intelectual: a construção da nação brasileira no século XIX

O século XIX no Brasil constitui um caso interessante: é o único que conheceu três regimes políticos; começa na Colônia, passa sua maior parte no Império e termina com o início da Primeira República. Convive na sua primeira metade com o auge do tráfico negreiro e tem suas primeiras experiências de trabalho livre a partir de 1847, nas fazendas do senador Nicolau de Campos Vergueiro. Particularmente até meados do século, é caracterizado por disputas entre as oligarquias locais e os anseios de centralização do poder. Durante as Regências (1831-1840), eclodiram rebeliões significativas nas províncias do Pará, Bahia, Maranhão e Rio Grande – nesta última um movimento republicano desencadeou uma revolta conhecida como a Revolução Farroupilha, que levou a uma guerra de dez anos, entre 1835 a 1845. Além disso, áreas de colonização antigas contrastam com frentes de expansão novas.

Quando declarada a independência em 1822, a preocupação central situava-se na organização do Estado em seus aspectos político, administrativo e judicial. “[...] Tratava-se, antes de tudo, de garantir a sobrevivência da unidade política do país, de organizar um governo que mantivesse a união das províncias e a ordem social”⁸⁸. Identidades coletivas políticas, alianças locais e regionais e forças provenientes da revolução liberal em Portugal conviviam dentro do território brasileiro centrado em torno de Dom Pedro I.

Podemos ver indícios da emergência da questão nacional já no momento da independência. Segundo Cano⁸⁹, os acontecimentos do ano de 1820 foram um divisor de águas; especialmente em 1821, ocorre uma rica produção de panfletos anônimos a respeito da Constituição a ser jurada pelo rei após a Revolução do Porto. Esses panfletos apresentavam como vilões da história os “corcundas” (ou “carcundas”), em oposição aos constitucionais liberais. Também ganham relevo nesses folhetos outras duas categorias políticas: as de portugueses e brasileiros.

Ainda que esta questão não extrapole o nível das divergências políticas ou econômicas, segundo Cano mesmo trabalhos na contracorrente da historiografia nacionalista apontaram para a existência, desde fins do século XVIII, de um “anti-lusitanismo latente”, que teria como porta-vozes os letrados.

⁸⁸ CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário de República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 23.

⁸⁹ CANO, J. **O fardo dos homens de letras: o “orbe literário” e a construção do império brasileiro**. 2001, [s.n.]. Tese (Doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

Afinal, como lembra Benedict Anderson, as nações são entidades históricas, artefatos criados, mas não criados a partir do nada. Parece-nos, assim, que o caminho percorrido até aqui já deve ser suficiente para percebermos algumas linhas mestras que se delineavam nas discussões daquele momento: por um lado, a construção de uma identidade política do brasileiro, em oposição à do português e, por outro, a constituição do campo das letras como uma arena privilegiada da intervenção política, a partir da qual são pensadas as especificidades dessa nacionalidade⁹⁰.

A literatura panfletária dos anos 1821-1822 serve como indício de uma nova identidade, que se constituía por meio da oposição dos interesses de dois grupos – portugueses e brasileiros. É um ponto de partida, uma tendência que será desenvolvida pelos homens de letras do novo império.

As especificidades da língua falada no Brasil frente à de Portugal alimentariam uma discussão entre os letrados que se arrastaria século afora, paralela ao debate sobre a literatura; diversos, porém, seriam os destinos reservados às aspirações nacionalistas em cada campo. Se na língua confirmou-se a hegemonia do português, superando a idéia de uma língua brásilica, na literatura a vitória seria garantida à autonomia da literatura brasileira própria, distinta da portuguesa. Neste sentido, a literatura, ainda mais que a língua, servia como índice de nacionalidade, pois uma mesma língua podia servir a diferentes nações [...], enquanto as literaturas eram passíveis de serem enquadradas em um processo de autonomia, assim como os Estados. É o que podemos verificar na significativa produção de histórias da literatura brasileira que veio a lume nas primeiras décadas após a independência⁹¹.

De qualquer maneira, podemos dizer que, num primeiro momento logo após a emancipação política, existe um esforço de natureza política por parte da elite imperial – política e intelectual – que corresponde à iniciativa de se criar instituições que desempenhem as funções atribuídas ao Estado. A partir de meados do século XIX, com a consolidação e o apogeu do Império⁹², há por parte da elite intelectual um esforço de natureza cultural, realizado mediante a tentativa de buscar uma identificação entre os habitantes da antiga colônia com a nova nação.

⁹⁰ Ibid., p. 127-128.

⁹¹ Ibid., p. 146-147.

⁹² Para detectar as modificações ocorridas na composição da elite imperial, José Murilo de Carvalho divide a história do Império em cinco períodos, cujos marcos referem-se a momentos politicamente importantes: (1) Primeiro Reinado (1822-1831); (2) Regência (1831-1840); (3) Consolidação (1840-1853); (4) Apogeu (1853-1871); (5) Declínio e Queda (1871-1889). Em relação ao período que nos interessa, o autor afirma que “Significou o fim de uma fase de lutas entre liberais e conservadores culminada tragicamente para os primeiros na Revolução Praieira, a última de grande porte do Império. Trouxe também a posições de liderança um grupo de jovens políticos que tiveram grande influência nos anos seguintes. Além disso, o Ministério se beneficiou das transformações econômicas que se processavam desde o final do tráfico de escravos em 1850”. CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial**. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 59.

[...] o primeiro momento, da independência, complementa-se com o segundo, romântico. Fatores diversos, a maior parte externos à América, como a Revolução Industrial, que pressiona contra o monopólio colonial, e a invasão da Península Ibérica pelas tropas napoleônicas, precipitam a emancipação política das colônias de Portugal e Espanha. Três séculos de colonização preparam o caminho para a independência, já que desenvolvem, entre os ibero-americanos, interesses e todo um modo de vida particular, mas são incapazes de dotar imediatamente os antigos colonos de consciência nacional. Depois de um período de guerras civis, em que há finalmente a monopolização do uso legítimo da violência por parte de uma autoridade central, será preciso justificar a existência autônoma das novas associações políticas. Ou seja, num quadro em que a presença do Estado já se faz sentir minimamente, se tentará fazer de ex-colônias nações⁹³.

Apesar dos interesses conflitantes que desencadearam a emancipação política em 1822, a unidade territorial da ex-colônia portuguesa, em contraste com a fragmentação da ex-colônia espanhola na América, indica uma maior estabilidade na construção de um governo civil no Brasil. Para Carvalho, a explicação desse processo reside, de maneira determinante, na elite política brasileira. A política colonial portuguesa gerou um tipo de elite política que possuía uma homogeneidade ideológica e de treinamento, o que foi responsável por reduzir os conflitos intra-elite e implementar determinado modelo de dominação política. A razão dessa homogeneidade se encontra, segundo Carvalho, na socialização dessa elite, por via da educação, da ocupação e da carreira política.

Na literatura, esse processo significou uma menor rejeição do passado colonial português – em comparação ao que se observa nas ex-colônias espanholas. Ainda que um primeiro momento após a Independência exista certa rivalidade ou antipatia generalizada em relação ao português, a fórmula da maioria (1840) e a estabilidade lograda por ela concorrem para o estabelecimento de uma identidade brasileira que não pode rejeitar as contribuições advindas da antiga metrópole portuguesa. Desta maneira, “[...] a exemplo do que ocorre na sociedade, na economia e na política, não há nas letras choque tão grande entre o novo e o antigo, mas um arranjo, que faz dos românticos herdeiros diretos dos neoclássicos”⁹⁴.

A partir da aceitação ou rejeição do passado colonial, formam-se atitudes diferentes em relação a nação. Ao aceitar a obra da colonização, os românticos brasileiros voltam sua atenção para o passado, em uma atitude de descoberta dessa nação que já estaria inscrita na

⁹³ RICUPERO, Bernardo. **O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870)**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. XXII. (Coleção Temas Brasileiros).

⁹⁴ *Ibid.*, p. XXXV.

colônia. Na Argentina, por exemplo, ao se rejeitar o passado colonial, os olhares se voltam para o futuro, em uma atitude de caráter criativo e, de certa forma, teleológica⁹⁵.

De qualquer maneira, serão duas as referências intelectuais utilizadas no processo de construção das nações latino-americanas. Num primeiro momento, utiliza-se uma argumentação ainda basicamente iluminista no processo de independência e montagem do aparelho do Estado. Dessa forma, a emancipação política é vista sob a ótica do pacto social, que teria sido rompido quando o soberano europeu desobedeceu suas cláusulas. Num segundo momento, utiliza-se a linguagem romântica para buscar na história e na cultura motivos para a existência das novas nações como entidades separadas das antigas metrópoles.

Aqui, no entanto, não existe uma oposição entre o romantismo e a ilustração. O Romantismo será um “dialeto político-cultural” adotado com a finalidade de realizar a emancipação mental dos países latino-americanos.

Como vimos, no século XIX o que determinava a existência de uma nação era a sua viabilidade de se inserir social, cultural e economicamente no mundo, contribuindo para a evolução da humanidade. Além disso, o significado fundamental de nação era político: a nação expressava a soberania coletiva de um corpo de cidadãos, segundo um modelo contratualista.

A palavra "civilização" relacionada a progresso se impõe somente a partir da Revolução Francesa. De forma mais ampla associada ao processo ativo de "civilizar", que traz consigo a ideia de policiamento e autodomínio, de controle dos impulsos pela razão, a ideia de "civilização" generaliza-se para a nação com a Revolução Francesa, passando a associar-se com a própria auto-representação da França.

O romantismo latino-americano verá com simpatia essa ideia de civilização, que também pode ser associada ao capitalismo em sua contribuição para a supremacia da razão instrumental. No Romantismo europeu, a libertação do homem dos constrangimentos da civilização, associada a uma vida artificial e vazia, aparece como um dos pontos mais importantes. Nesse sentido, ele é uma reação contra o capitalismo, ainda que, paradoxalmente, seja também a expressão de um novo mundo: aquele que surge com a ascensão da burguesia. O romantismo francês - que tanto influenciou os românticos brasileiros - foi uma resposta ao novo mundo que surgiu com a Revolução de 1789. Há uma afinidade de atitude entre autores românticos franceses no sentido de uma busca de exemplos para seu país, por meio da comparação. A Alemanha será uma dessas fontes⁹⁶.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

O romantismo alemão do século XIX foi estimulado por uma valorização do concreto e do particular que surgiu na Alemanha como uma reação ao domínio da civilização francesa. Nesse sentido, nasce uma concepção de nação na Alemanha muito diferente da contratualista Francesa, segundo a qual a nação é vista como resultado da herança dos antepassados. Em outras palavras, ao passo que na França se desenvolve uma concepção política de nação, em que nação e Estado se confundem, na Alemanha se desenvolve uma concepção cultural ou mesmo étnica de nação. A ideia de "civilização" será vista pelos alemães como expressão da artificialidade francesa, enquanto a ideia de "cultura" representaria uma vida mais autêntica, a dos próprios alemães.

A valorização do particular, do "exótico" não significa uma visão da vida selvagem como superior à civilizada. O romantismo aparecia como a forma artística apropriada às condições modernas, ao passo que o neoclassicismo - dominante na França, arte oficial da nova ordem francesa - era visto como ultrapassado e estéril.

[...] o classicismo, dominante na França, era o resultado do transplante de um passado já distante, enquanto o romantismo não estaria restrito apenas à Alemanha, sendo uma forma artística inerente às condições modernas. Ou seja, a insistência dos franceses em repetir a arte grega não deixava de ser artificial. Portanto, essa situação poderia ser corrigida, até porque o romantismo seria mais apropriado às condições modernas, tão francesas quanto alemãs⁹⁷.

Nesse sentido, o romantismo latino-americano possui objetivos diferentes do Europeu: "É um romantismo de meios, que proclama, como o europeu, a especificidade de suas sociedades nacionais, mas que pretende, ao fim do caminho, encontrar a civilização européia"⁹⁸. De qualquer maneira, o romantismo brasileiro também se configura como uma reação contra o neoclassicismo e o universalismo da Revolução Francesa, no sentido da valorização da especificidade em decorrência das formas antigas não serem mais adequadas para as representações modernas. Desta maneira,

A nação, em particular, terá o papel de fornecer, nas modernas condições, uma base de legitimidade para a vida política e cultural diferente do Antigo Regime. Ela, entretanto, não poderá ser a mesma da Revolução Francesa, substituindo o cosmopolitismo pela valorização da particularidade local⁹⁹.

Durante o período da Restauração na França, o passado passa a ser terreno dos liberais, então sem espaço para ação política. A nova história francesa surge, desta maneira,

⁹⁷ Ibid., p. 51.

⁹⁸ Ibid., p. XXVII-XXVIII

⁹⁹ Ibid., p. 57.

da política; a Revolução será convertida em história pelos liberais, numa tentativa de roubar dos ultras o argumento da legitimidade. Para isso também será necessária uma nova base para essa história, que não poderia mais se encontrar nos reis e grandes homens, passando então a centrar-se no povo, inspiração que pode ser encontrada na literatura. Estabelece-se, assim, uma diferença entre a França real, o povo, e os nobres, que teriam origem estrangeira.

A originalidade da nova geração de historiadores franceses está em inverter o argumento: se antes a nobreza era vista como a portadora de antigas liberdades, de origem germânica, agora ela passa a ser considerada como invasora que oprime o povo, os primeiros e verdadeiros franceses¹⁰⁰.

A consolidação do romantismo na França ocorre no mesmo período, concorrendo nesse processo tanto intenções literárias como intenções políticas. Existem, assim, dois grupos em disputa: liberais e conservadores. De qualquer maneira, podemos afirmar que o romantismo francês é principalmente conservador, ao passo que a Revolução continua se relacionando de maneira determinante a uma estética clássica. Os temas românticos são eminentemente conservadores: busca da diversidade, valorização da Idade Média e do cristianismo, postura filosófica que valoriza a emoção em detrimento da razão e atitude crítica em relação ao capitalismo nascente.

De qualquer maneira, durante a Restauração desenvolve-se na França um pensamento que reconhece a novidade representada pela Revolução, seja para aceitá-la ou para rejeitá-la. Desta maneira,

[...] a historiografia romântica incorporará a Revolução, que de acontecimento criminoso passará a ser vista como um desenvolvimento natural de tendências anteriores da história da França. A literatura, por sua vez, estará dividida entre os detratores e os partidários das transformações revolucionárias. Ambos os grupos, contudo, reconhecerão, contra os neoclássicos, que a sociedade do século XIX é diferente da que existia anteriormente e que é preciso encontrar novas formas estéticas a ela correspondentes. Já a política e a filosofia assistirão ao aparecimento do liberalismo doutrinário e de seu irmão gêmeo, o ecletismo, que insistirão na necessidade de se buscar um compromisso entre a tradição anterior e a ruptura revolucionária¹⁰¹.

A posição ambígua da América Latina, que mantinha a estrutura econômica e social da colônia, mas alterava as formas políticas e culturais, levará seus autores românticos a uma

¹⁰⁰ Ibid., p. 59.

¹⁰¹ Ibid., p. 67.

maior simpatia em relação aos liberais, principalmente aqueles como os doutrinários e ecléticos que buscavam um compromisso entre o novo e o antigo regime.

A historiografia liberal, em particular, ao buscar no passado da França legitimidade para a nação, identificada com os setores que pertencem ao Terceiro Estado, terá grande impacto entre os latino-americanos. Mas mesmo aqueles que não equipararam nação a povo recuarão na história para buscar a nação¹⁰².

Com a Monarquia de Julho, Guizot assume o novo “Ministério da Instrução Pública” e se tornará o principal artífice de uma nova hegemonia. Ele realizará um esforço de transformar a França, por meio do domínio simbólico, a imagem e semelhança da burguesia já que, segundo sua concepção, essa classe abandonada a si mesma se dedicaria apenas a seus negócios particulares, e seria incapaz de formular uma vontade que transcenda os limites de seus interesses imediatos. Dentre suas ações, Guizot restabelece a Academia de Ciências Morais e políticas e cria a Sociedade de História da França, que tem como objetivo publicar documentos importantes da história francesa e que estabelecerá os parâmetros para pensar o passado da França. O projeto de Guizot envolve, também, um esforço em criar um “cidadão responsável”, o que ele leva a cabo por meio da “lei Guizot” de 1833 que procura dotar todas as comunas francesas de escolas primárias e cada departamento francês de uma Escola Normal, nas quais os alunos sem recursos seriam isentos de pagar mensalidades. Nesse sentido, presta-se atenção especial, também, à educação moral e religiosa.

A postura de Jules Michelet também é interessante. Ele identifica a causa da decadência da França como decorrente da desunião. Assim, busca em *Le Peuple* (1816) recuperar o espírito fraterno que teria caracterizado a Revolução de 1789, já que seria por meio do amor à pátria que se poderia amar a humanidade¹⁰³.

O romantismo latino-americano também se estabelecerá como uma reação ao fim do Antigo Regime, numa tarefa tanto de destruição como de construção. Num primeiro esforço, existe a necessidade de pôr fim às antigas formas de pensamento, políticas e estéticas, para num segundo momento substituí-las por formas novas, novas criações. A ideia de nação será central para a realização dessas aspirações.

Os Estados que se estabelecem na América a partir dos processos de independência das antigas colônias de Portugal e Espanha tomarão como referência a organização política existente na Europa e na América do Norte. As referências culturais começarão a se formar de

¹⁰² Ibid., p. 67.

¹⁰³ Ibid., p. 71.

maneira definitiva apenas com o romantismo, que também importará temas e problemas propostos na Europa, em particular na França.

Assim, o índio brasileiro aparece aproximado ao cavaleiro medieval porque em ambas figuras projeta-se uma ideia de liberdade, “[...] a que o século XIX parecia estar pondo fim”¹⁰⁴. Embora ainda bárbaro, o índio será retratado como portador de qualidades nobres, necessitando ser civilizado, o que se dá pela ação do cristianismo.

Também é significativo que no debate historiográfico há aqueles, como Antônio Gonçalves Dias e José Victorino Lastarria, que defendem a interpretação do passado da América em bases similares à historiografia liberal francesa. Argumentam que os índios, nativos do continente, teriam sofrido a invasão e a dominação por forasteiros europeus, da mesma forma que os gauleses foram conquistados pelos francos. Outros, como João Francisco Lisboa, Francisco Adolfo Varnhagen e Andrés Bello, argumentam, entretanto, que em momentos-chave da história americana, como a independência, o enfrentamento teria se dado entre europeus e seus descendentes transplantados para o Novo Mundo.

As formas latino-americanas e europeias são similares, portanto, no entanto resta aos latino-americanos o problema da utilização de formas europeias em um contexto social diferente, onde o trabalho assalariado ainda não é predominante. O romantismo, então, se transforma, no sentido que passa a promover certo capitalismo, buscando ao mesmo tempo minimizar os elementos críticos.

O romantismo será o responsável pelo estabelecimento de um vocabulário político e cultural para a Brasil do século XIX, mas a busca pela identidade brasileira reunirá esforços em frentes diversas objetivando a criação da nação. A nação é, então, um projeto político deliberado, estabelecido pela monarquia, que unifica e explica os momentos – literário, historiográfico, etnográfico, etc. – da busca romântica.

Ferdinand Denis, em seu *Resumé de l'histoire littéraire du Portugal, suivi du resumé de l'histoire littéraire du Brésil* de 1826, irá propor o problema que futuramente será objeto de preocupação dos homens de letras brasileiros: a necessidade da independência literária do Brasil.

Ferdinand Denis consolidou sua carreira intelectual com base em questões brasileiras. Trouxe à luz muitos documentos que se tornaram fundamentais para a historiografia brasileira do período colonial, com destaque para a carta de Pero Vaz de Caminha – a primeira descrição portuguesa do Brasil no século XVI. Denis também propunha a romancistas

¹⁰⁴ Ibid., p. 80.

brasileiros que explorassem temas românticos na cultura dos índios, e será procurado por brasileiros como especialista em coisas nacionais.

Para o autor, a literatura deveria buscar originalidade, o que implica uma atitude de recusa dos mitos gregos e do neoclassicismo, inadequados ao clima, à natureza e às tradições brasileiras. Os povos nativos, por outro lado, deveriam servir de inspiração para a escrita da literatura nacional, o que revela já um programa literário indianista. A especificidade do Brasil se encontraria, portanto, na combinação das diferentes raças que o constituíram.

Niterói, revista brasiliense de ciências, letras e artes publicada em dois números no ano de 1836 será o primeiro veículo de autores brasileiros destinado à discussão de “coisas nacionais”. “Tudo pelo Brasil, e para o Brasil” aparece como subtítulo dessa publicação que, segundo Barel¹⁰⁵, nasce como um documento de caráter oficial que visa concretizar, diante dos meios intelectuais e diplomáticos, a adoção de parâmetros franceses de construção de saber e fazer cultural.

A revista foi publicada em Paris por um grupo de jovens brasileiros, conhecido como “Grupo de Paris” e que contava, dentre outros, com Gonçalves de Magalhães, Torres Homem e Araújo Porto Alegre, vetores da diplomacia cultural brasileira na Europa.

“O amor do paiz, e o desejo de ser util aos seus concidadaõs”¹⁰⁶ é o que os autores afirmam motivar a empresa da revista, que tem por objetivo refletir “sobre objectos do bem commum, e de gloria da patria”. Os assuntos de que se ocupa a revista são variados: economia política, ciências, literatura nacional e artes. “Progresso”, “bem material”, “riqueza das nações”, “inteligencia”, “industria”, “orgulho dos povos”, “civilisação” e “Providência” são termos que aparecem associados e que indicam as preocupações que cercam aqueles homens: a marcha da nação para o progresso material e para a civilização, que decorrerá da inteligência e da cultura, gerando o orgulho nacional.

A literatura nacional aparece como algo importante, portanto, desde a introdução da revista, ao progresso e à civilização dos povos. Essa ideia será desenvolvida por Gonçalves de Magalhães no *Ensaio sobre a historia da litteratura do Brasil*.

A Litteratura de um povo é o desenvolvimento do que elle tem de mais sublime nas ideias, de mais philosophico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais bello na Natureza, é o quadro animado de suas virtudes, e de suas paixões, o despertador de sua gloria, e o reflexo progressivo de sua intelligencia. E quando esse povo, ou essa geração desaparece da superficie da Terra com todas as suas instituições, suas crenças, e costumes, a

¹⁰⁵ 2002, op. cit.

¹⁰⁶ *Ao Leitor*. Nitheroy, revista brasiliense. Paris: Dauvin et Fontaine, Libraires, 1836. Tomo 1º, nº 1.

Littérature só escapa aos rigores do tempo, para anunciar ás geraçoens futuras qual fôra o caracter do povo, do qual é ella o unico representante na posteridade¹⁰⁷.

Os propósitos da literatura nacional para esses homens, portanto, aparecem claros logo nas primeiras linhas do ensaio de Magalhães: ser o espírito do povo, aquilo que se deve registrar que melhor revele esse caráter que ainda está se construindo.

Magalhães elenca, em seguida, o que determina as características particulares da literatura de cada povo. Em primeiro lugar, segundo a origem dos povos, elas podem ser próprias, como a literatura grega; enxertadas, isto é, quando a literatura de um povo em contato com outra adquire algumas qualidades diferentes, mas ainda é possível distinguir “qual a indigena, qual a estrangeira”; e mesclada, quando são “[...] como as agoas de dous rios, que n’um confluente se annexam, e confundidas em um só leito se deslisam”¹⁰⁸, quando é impossível separá-las, portanto.

As diferenças de natureza, inclusive a humana, de civilização e de progresso também são elementos que “modificam” a literatura entre os diversos povos. De qualquer forma, qualquer que seja a “modificação” que a Literatura experimente, ela sempre estará de acordo com o “caráter” e com o “estado de civilização” desse povo.

Existe, então, uma ideia que reúne os homens de determinada época – um espírito, um pensamento íntimo, uma razão oculta:

Por uma especie de contagio, uma ideia lavra entre os homens de uma epocha; reúne-os todos n’uma mesma crença; seus pensamentos se harmonisam, e para um só fim tendem. Cada época representa então uma ideia, que marcha escoltada d’outras, que lhe são subalternas [...]; ella contem, e explica as outras ideias como as primissas no raciocinio contem, e explicam a conclusão¹⁰⁹.

Ao esboçar um quadro histórico da nossa literatura, Magalhães se apropria do passado num projeto que visa o futuro: “Nós pertencemos ao futuro, como o passado nos pertence”¹¹⁰. Resgatar esse passado, no entanto, não é tarefa fácil, já que os homens no novo continente estavam mergulhados em “espessas trevas” das quais se via apenas brilhar de passagem “alguns genios superiores”; estes eram como pirilampos, “que no meio das trevas

¹⁰⁷MAGALHÃES, G. *Ensaio sobre a historia da litteratura do Brasil*. Nitheroy, revista brasiliense. Paris: Dauvin et Fontaine, Libraires, 1836. Tomo 1º, nº 1, p. 132.

¹⁰⁸ Ibid., p. 133.

¹⁰⁹ Ibid., p. 134-135.

¹¹⁰ Ibid., p. 137.

phosphoream”¹¹¹. Essas trevas foram os três séculos que o Brasil jazeu “esmagado de baixo da cadeira de ferro, em que se recostava um Governador colonial com todo o peso de sua insuficiência, e de sua imbecilidade”¹¹².

Ainda assim, “a historia, e a memoria de recentes factos” indicam o destino grandioso ao qual “este Imperio da America” estava fadado, segundo a vontade da “Providencia”. A historia da literatura do Brasil aparece, então, como um drama inscrito na história brasileira, que supõe assim “lugar da scena, actores, paixoens, um facto progressivo, que se desenvolve, que tem sua razão, como tem uma causa, e um fim”¹¹³.

Essa herança portuguesa danosa ainda ecoa nas dificuldades que os literatos encontram no Brasil. O único incentivo que os autores nacionais recebem, para Magalhães, é o amor pela Poesia e pela Pátria – não movidos por “interesses vis”, portanto.

Ao prencipio cantava-se para louvar a belleza, a virtude, seus amores; cantava-se ainda para adoçar as marguras d’alma; e tanto que a ideia de Patria appareceo aos Poetas, começaram elles a invocal-a para objecto de seus canticos. Mas sempre, como o peregrino no meio dos bosques, que canta sem esperar recompensa, o Poeta Brasileiro, não é guiado pelo interesse, e só o amor mesmo da Poesia, e de sua Patria o arrasta¹¹⁴.

Ainda há tempo, porém, para reparar esses erros passados. Por meio do passado, do estudo do que uma nação é, pode-se ver melhor o presente e prever o futuro, como essa nação deve marchar.

Marchar para uma Nação é engrandecer-se, é desenvolver todos os elementos da civilisação. Ha mister reunir todos os titulos de sua existencia, para tomar o posto, que justamente lhe compete na grande liga social, como o nobre recolhe os pergaminhos de sua genealogia, para em face do Rei fazer-se credor de uma nova graça. si o futuro só póde sair do presente, a grandeza d’aquelle se medirá pela deste. O povo que se olvida a sí mesmo, que ignora o seu passado, como o seu presente, como tudo o que em sí se passa, esse Povo ficará sempre na immobilidade como o Imperio Indo-Chinez¹¹⁵.

A essa marcha para o futuro associa-se a originalidade, “caminhos não trilhados”. A busca do original vem associada ao “ecclético” e se contrapõe ao universalismo de “sistemas exclusivos”:

¹¹¹ Ibid., p. 142.

¹¹² Ibid., p. 138.

¹¹³ Ibid., p. 142.

¹¹⁴ Ibid., p. 143.

¹¹⁵ Ibid., p. 144-145.

Depois de tantos systemas exclusivos, o espirito ecletico anima o nosso seculo, elle se levanta como um imenso colosso vivo, tendo diante dos olhos os annaes de todas as geraçoens, n'uma mão o archote da Philosophia acceso pelo genio da investigação, com a outra aponta a esteira luminosa, onde se convergem todos os raios de luz, escapados do brandão que sustenta. Luz, e progresso; eis sua diviza¹¹⁶.

Embora admita que o “gérmen da civilização” tenha sido depositado no Brasil pela Europa, essa “mão estranha” o sufoca e “vícios radicaes” tolhem o seu desenvolvimento. Assim, a literatura e a poesia que foram herdadas pelo Brasil de Portugal não perderam seu caráter Europeu. Os poetas brasileiros, seduzidos por esta “bella Estrangeira”, esqueceram as imagens simples oferecidas pela natureza brasileira, que tanto podem servir de inspiração. O que dá valor às poesias desses autores são as belezas naturais, não colhidas nos livros, mas inspiradas pela Pátria.

Com a Poesia vieram todos os Deoses do paganismo, espalharam-se pelo Brasil, e dos céos, das florestas, e dos rios se apoderaram. A Poesia do Brasil não é uma indigena civilisada, é uma Grega, vestida á Franceza, e á Portugueza, e climatisada no Brasil [...]. É rica a mythologia, são bellas suas ficçoens, mas á força de seres repetidas, e copiadas vão desmerecendo, alem de que, como o passado da fabula, despimos nossas plumas para apavonar-mo-nos com antigas gallas, que não nos pertencem. Em Poesia requer-se mais que tudo invenção, genio, e nuvidade; repetidas imitaçoens o espirito embrutece, como a muita arte, e preceitos tolhem, e suffocam o genio; as primeiras verdades da sciencia, como os mais bellos ornamentos da Poesia, quando a todos pertencem, a ninguem honram. O que dá realce, e nomeada a alguns dos nossos Poetas não é certamente o uso destas ficçoens; mas sim outro genero de bellezas naturaes, não colhidas nos livros, mas que só a Pátria lhes inspirará¹¹⁷.

Ao lado de “materiaes circumstancias” variáveis nos diversos países, que dizem respeito às diferenças naturais de cada país, a Religião aparece como um elemento importante nesse “instinto oculto” que, a despeito de todas as influências externas que possam ter sido exercidas, guia o homem; isto é, uma ordem ou natureza das coisas.

[...] um elemento ha, sublime por sua natureza, poderoso por sua inspiração, variavel porem quanto a sua forma, que é a base da moralidade Poetica, que empluma as azas ao Genio, que o abala, e o fortifica, e ao travez do mundo physico até Deos o eleva; este elemento é a Religião. Si sobre taes pontos meditassem um só instante os primeiros Poetas Brasileiros, certo que logo teriam abandonado esta Poesia estrangeira, que destruía a sublimidade de sua Religião, paralisava-lhes o Genio, e os cegava na contemplação de uma Natureza grandiosa, reduzindo-os a final a meros imitadores¹¹⁸.

¹¹⁶ Ibid., p. 145.

¹¹⁷ Ibid., p. 146-147.

¹¹⁸ Ibid., p. 148.

A independência do Brasil representa um momento importante, a partir do qual foi possível o desenvolvimento das “ideias”. Nesse processo, a Revolução Francesa de 1789, a “revolução famosa”, teve papel importante. Magalhães a responsabiliza pelo fim do Antigo Regime, já que ela “balançou todos os thronos da Europa, e repartio com os homens a purpura e os sceptros dos Reis”¹¹⁹. Temendo que Napoleão pusesse fim ao seu reinado, D. João VI “foge”, segundo as palavras do próprio Magalhães, com toda a sua corte para o solo brasileiro, elevado a partir de então à categoria de “Reino Irmão”. “Sem a Revolução Franceza, que tanto esclareceu os povos, este passo tão cedo se não daria”¹²⁰, isto é, é a Revolução a responsável, ainda que indireta, por essa “nova ordem de coisas” que se abre ao Brasil. As épocas da história do Brasil se organizam, então, como ecos dos grandes acontecimentos modernos da Europa: em primeiro lugar, a Revolução Francesa; em segundo, a Revolução do Porto e a promulgação da constituição em Portugal.

O Brasil então não podia mais viver debaixo da tutela de uma metropole, que de suas riquezas se nutria, e o pertendia reduzir ao antigo estado de colonia. Necessario era a Independencia; todos a desejavam, empossivel era suffocar o grito unaneme dos coraçoens Brasileiros avidos de Liberdade, e de progresso. E quem pode oppor-se á marcha impetuosa de um Povo, que conhece sua propria força e firma sua vontade?¹²¹.

No entanto, ainda “não estava tudo feito”. O príncipe que, em 1822, assume o trono é português. Ele estava destinado, portanto, pela Providencia, à sua Pátria natal; seu coração “não palpitava de amor por sua Patria adoptiva”, cujo comando deixa, então, a um jovem imperador, que fora ao nascer “bafejado” pelas auras da América e “aquecido” pelo sol dos trópicos. Ainda aqui o Brasil aparece orientado pela França, já que isso ocorre “no anno seguinte ao de 1830 em que caio do throno da França o Rei, que o occupava”¹²².

A história do Brasil e, consequentemente, da literatura brasileira, aparece dividida por Magalhães em duas partes. A primeira compreende o período compreendido entre os séculos XVI e XVIII. Poetas e pensadores aparecerão somente no século XVII, que se caracterizará na literatura por usa notável propensão religiosa: “[...] como debaixo dos auspicios da Religião, e trabalhos dos Jesuitas as primeiras povoaçoens se fundaram, a Litteratura nesse seculo notavel propensão Religiosa mostra”¹²³.

¹¹⁹ Ibid., p. 149.

¹²⁰ Ibid., p. 150.

¹²¹ Ibid., p. 150.

¹²² Ibid., p. 150.

¹²³ Ibid., p. 154.

A carreira literária no Brasil, segundo Magalhães, se abre no século XVIII, sob influência determinante da França sobre o “nosso commercio scientifico, e litterario”:

Neste seculo os moços, que a Europa colher íam os fructos da sapiencia, trouxeram para o seio da Patria os germen de todas as Sciencias, e Artes; aqui benigno acolhimento acharam nos espiritos avidos de saber, e dest’arte se propagaram as luzes [...]. Originaes, ou tradusidos deram os Auctores Francezes á Portugal no seculo XVIII as Sciencias, e as Lettras, e por conseguinte ao Brasil¹²⁴.

A partir de 1808, Magalhães identifica o surgimento de uma nova fase na literatura brasileira, decorrente das mudanças e reformas políticas que o Brasil experimentou. No século XIX,

Uma só ideia absorve todos os pensamentos, uma nova ideia até alli desconhecida, é a ideia da Patria; ella domina tudo, tudo se faz por ella, ou em seu nome. Independencia, Liberdade, instituições sociais, reformas, politica, em fim, taes são os objectos, que attrahem a attenção de todos, e os unicos, que ao povo interessam¹²⁵.

Termina, assim, a breve vista de Magalhães sobre a historia da Litteratura do Brasil. Antes de encerrar, porém, o autor se propõe a discutir uma questão que “se levanta” e requer tratamento, já que concerne ao País e aos seus indígenas: “Pode o Brasil inspirar a imaginação dos Poetas? E os seus indigenas cultivaram por ventura a Poesia?”¹²⁶. A resposta é positiva, longamente descrita e justificada:

Este immenso e rico paiz da America, debaixo do mais bello céu situado, cortado de tão pujantes rios, que sobre leitos d’ouro, e pedras preciosas rolam suas agoas caudalosas; este vasto terreno revestido de eternas matas, onde o ar está sempre embalsamado com o perfume de tão peregrinas flores, que em chuviros se despenham dos verdes dóceis pelo entrelaçamento formados dos ramos de mil especies; estes desertos, remansos, onde se annuncia a vida por esta voz solitaria da cascata, que se despenha, por este doce murmurio das auras, que se embalançam nas folhas das palmeiras, por esta harmonia grave e melancolica das aves, e dos quadrupedes; este vasto Eden separado por inormissimas montanhosas sempre esmaltadas de verdura, em cujo tope, collocado se crê o homem no espaço mais chegado ao céu, que á terra, e debaixo de seus pés vendo desenovelar-se as nuvens, roncar as tormentas, e disparar o raio; *com tão felizes disposições da Natureza o Brasil necessariamente inspirar devera seus primeiros habitantes*; os Brasileiros musicos, e poetas nascer deviam. Quem o duvida? *Elles o foram, elles ainda o são*. Por alguns escriptos antigos

¹²⁴ Ibid., p. 152.

¹²⁵ Ibid., p. 152.

¹²⁶ Ibid., p. 153.

sabemos que varias tribus indias pelo talento da musica, e da Poesia se avantajavam¹²⁷.

Essa veneração pelos poetas e pelos músicos, atestadas por descrições de cronistas a respeito dos Tamoios, Caetés e, principalmente, Tupinambás, se relaciona ao cultivo da independência e da liberdade por esses povos nativos, já que “à Poesia e à Musica é dado o assenhorar-se da liberdade humana, vibrar as fibras do coração, abalar, e extasiar o espirito”¹²⁸. Assim, Magalhães associa os povos indígenas aos Trovadores da media idade, “[...] que de Estado em Estado livremente peregrinavam, e ante quem se abriam as portas dos castellos dos senhores”¹²⁹.

Os jesuítas missionários souberam empregar bem estas duas potências da música e da poesia, por meio das quais “amoldavam” os índios ao cristianismo e à civilização, retirando-os de seus “desertos selvagens”. Infelizmente, esses “apóstolos do novo Mundo” se preocuparam unicamente em compor em linguagem Tupi alguns hinos da Igreja, e não se deram ao trabalho de “verter em linguagem vulgar” os “canticos selvagens”. A respeito desses documentos, Magalhães diz:

Que precioso monumento não fôra para nós desses Povos incultos, que quasi tem desaparecido da superficie da Terra, sendo tão amigos da liberdade, e da independencia, que com preferencia ao captiveiro em cardumes caiam debaixo das espadas dos Portuguezes, que embalde tentavam submettel-os a seu jugo tyrannico. Talvez tivessem elas de influir sobre a actual Poesia Brasilica, como os canticos do Bardo da Escossia sobre a Poesia influiram do Norte da Europa, e hoje, harmonisando seus melancolicos accents com a sublime gravidade do Christianismo, em toda a Europa dominam¹³⁰.

Conclui, Magalhães, que a poesia não se opõe, portanto, ao país, cujas disposições físicas são favoráveis ao desenvolvimento intelectual. Novamente, se até então a poesia brasileira não oferecia um caráter inteiramente novo e particular, isso decorria dos antigos preceitos que dominavam os poetas nacionais. Ressalta, novamente, a necessidade da literatura nacional se despojar do jugo dessas leis, muitas vezes arbitrárias. Magalhães reconhece a necessidade de se estudar os Antigos e seus modelos, que podem fornecer lições úteis para o presente, no entanto o guia sempre deve ser o nosso “Genio”, evitando assim uma mera reprodução imitativa.

¹²⁷ Ibid., p. 154-155.

¹²⁸ Ibid., p. 156.

¹²⁹ Ibid., p. 156.

¹³⁰ Ibid., p. 157.

Esse ensaio de Magalhães pode ser considerado como uma espécie de manifesto do romantismo brasileiro, contra a imitação e em favor da nossa particularidade. Sua argumentação baseia-se em três elementos, como pudemos observar: a natureza, o índio e o gênio criador. Embora se estabelecerá quase um consenso a respeito desses três elementos e de sua importância como fundamentos da nacionalidade brasileira pelos românticos, a maneira pela qual se executará esse projeto – ainda bastante vago, vale a pena ressaltar – será objeto de disputas e contradições. A seguir, veremos de que maneira Alencar irá se inserir nessas discussões.

3. Amálgama e conciliação: o projeto de nação de José de Alencar

Entre os meses de setembro e novembro de 1875, os leitores de *O Globo* acompanharam o desenrolar de uma polêmica entre um já consagrado romancista e um crítico estreante, a propósito de uma peça teatral que, após três apresentações, foi obrigada a retirar-se de cartaz: um fracasso de público e de crítica.

José de Alencar havia escrito *O Jesuíta* no ano de 1861, a pedido de João Caetano, considerado então o maior ator brasileiro. Com o objetivo de encená-lo no dia 7 de setembro no Teatro São Pedro de Alcântara, como parte das comemorações do dia da Independência, Caetano encomendara a Alencar um texto com viés abertamente patriótico. Depois de uma “longa excursão” pela “história pátria a busca de um assunto”¹³¹, Alencar arquitetou uma obra de ficção sobre um revolucionário de batina: Samuel, um jesuíta que se disfarça de médico para tramar um movimento pela independência do Brasil, auxiliado nesta empresa por ciganos, índios e judeus, em um texto que misturava personagens ficcionais com figuras históricas. A história, renegada por Caetano, foi encenada quinze anos depois, a partir da iniciativa do ator Dias Braga, português radicado no Rio de Janeiro que buscava uma peça de um autor brasileiro para ser encenada.

De uma crítica pontual a *O Jesuíta*, a polêmica se transformou em uma discussão a respeito da obra de Alencar em seu conjunto e seus méritos como “literatura nacional”. Nesta última polêmica empreendida por Alencar, em meio a acusações dirigidas contra Nabuco, o autor retomará muitos dos temas caros ao seu projeto de nacionalização da literatura.

A crítica de Nabuco será comparada, por Alencar, a uma “traça infatigável” que não é capaz de “criar azas e fazer-se borboleta!”. Isto é, para Alencar as críticas de Nabuco eram pontuais e não diziam respeito à obra como um todo. Nabuco, portanto, agia de maneira desonesta, por meio de uma crítica personalista, feita ao homem sob o pretexto de suas obras. Além disso, ao tecer tais críticas à obra de Alencar, Nabuco estaria realizando uma “empreitada de desmoração da literatura nacional”, já que ao encontrar nos livros “coisa que não fosse péssima”, Nabuco reduzia o público brasileiro “a um acervo de ignorantes” - tendo em vista que ele próprio confessava que alguns desses livros eram dos mais lidos no país¹³².

¹³¹ ALENCAR, 1875 apud LIRA NETO. **O inimigo do rei: uma biografia de José de Alencar**, ou A mirabolante aventura de um romancista que colecionava desafetos, azucrinava D. Pedro II e acabou inventando o Brasil. São Paulo: Globo, 2006, p. 208.

¹³² **O Globo**. Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1875.

Outra acusação dirigida à Nabuco é a de ser o autor contra o progresso da literatura e do teatro nacionais, e de não reconhecer a importância da obra de Alencar pelo fato deste autor ser brasileiro, convertendo sua crítica em um “capricho” e “estrangeirismo”.

O folhetinista pois não tem idéa nem convicção alguma sobre qualquer assumpto, a não ser o da sua pessoa, e da preocupação, que se trahe a cada instante, de cortejar o estrangeiro. Vive aqui no Rio de Janeiro; faz a este solo a honra de pisa-lo; mas é cidadão do *Faubourg Saint-Germain*.

São arrotos de indigesta eloquencia esse profundo pezar do homem do seculo XIX, essa indignação do estrangeiro, essa humilhação do brasileiro ao ver que que "o theatro de um grande paiz acha-se limitado por uma linha negra e nacionalisado pela escravidão"¹³³.

Ao abordar temas como o incesto e, principalmente, a escravidão, Alencar alega estar escrevendo de acordo com o contexto social de seu país – de acordo com uma literatura que se quer nacional, portanto – o que dá aos romances alencarianos um “sabor nativo, que ao gosto pariziense do crítico ha e excitar nausea”¹³⁴. Ainda nas palavras de Alencar: “Que idéa faz este senhor da litteratura, e sobretudo da litteratura nacional? Acaso está elle convencido de que a arte e a poesia podem existir em um estado de completa abstracção da sociedade em cujo seio se formam?”¹³⁵. Certo “realismo” romântico, em conformidade com a sociedade da época, se contrapõe a uma idealização clássica, vista como abstrata e distante:

Na sociedade imaginada pelo critico não ha o que elle tem extranhado em meus romances, mais á torto do que á direito. Não ha amores occultos, nem paixões vehementes; não se commettem erros ou crimes; os homens, como as senhoras, não praticam acto, que se possa taxar de ridiculo ou contrário ás regras da boa educação. Todos os habitantes dessa lua, que gyra em torno de um craneo, hão de ser por força uns heróes, armados de todas as prendas e virtudes, promptinhos para entrar em uma epopéa.

Quando o Sr. Nabuco fizer o seu primeiro romance, é que havemos de vêr a sublimidade desse novo mundo. Os seus personagens nos darão o modelo de um namoro olympico; e mostrarão como se olha, sorri, e falla academicamente. Os caracteres desses filhos de sua imaginação nunca andarão de chambre; mas sempre de casaca, ou antes de clamyde e toga, o que é mais solemne¹³⁶.

Essa atitude abstrata de Nabuco, segundo Alencar, além de levar à incompreensão a respeito do que é a literatura nacional, beira a hipocrisia, já que dessa maneira Nabuco nega seu próprio país, suas próprias origens:

¹³³ **O Globo**. Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1875.

¹³⁴ **O Globo**. Rio de Janeiro, 07 de outubro de 1875.

¹³⁵ **O Globo**. Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1875.

¹³⁶ **O Globo**. Rio de Janeiro, 18 de novembro de 1875.

A escravidão é um facto de que todos nós brasileiros assumimos a responsabilidade, pois sommos complices nelle como cidadãos do Imperio. Nenhum filho desta terra, por mais adiantadas que sejam suas idéas, tem o direito de eximir-se à solidariedade nacional, atirando ao nome da patria como um estigma, os erros comuns.

A mesma geração nova que desponta, rica de aspirações largas e generosas, deve lembrar-se que fomos nós, os obreiros do presente e antes de nós os roteadores do passado, quem preparou o leito á corrente fecunda, e rasgou os horizontes á civilização brasileira.

Exprobar a seus predecessores o atrazo de que elles não têm a culpa; detrahir o passado para avolumar a sua individualidade; fazer da memoria dos progenitores e da dignidade do paiz, trophéu para o seu idolo caricato, é procedimento, que espero em Deus, não fará exemplo no Brazil.

O folhetinista nasceu como a geração coeva em um paiz de escravos, no seio de uma respeitavel e illustre familia servida por escravos. Esses labios purpurinos, que já não podem sem nauseas pronunciar a palavra *moleque*, talvez sugassem o leite de uma escrava [...].

Mas o nosso alfenim (ai, não me toque!) "aborrece tudo o que lembra a escravidão". Aborrece então seu paiz, que ainda a conserva? Aborrece sua infância passada entre ella? Aborrece seu venerado pai, que não se animou a propor a abolição immediata, e a si mesmo, pois deve sua educação e seu bem-estar ao café, ao algodão e á canna, plantados pelo braço captivo¹³⁷.

As obras de arte, portanto, deveriam conter aquilo que é particular e aquilo que é universal - primeiramente, deveriam encerrar aquilo que é "do lugar e do tempo" e depois, se fossem "criações do gênio", deveriam apresentar uma parte "destinada a todos os lugares e tempos". A combinação desses fatores seria o que imprime uma "singular beleza" às obras, já que a literatura, dentre todos os "monumentos e arquivos humanos", é o que "melhor reflete a fisionomia de um povo e de uma idade". Em seu favor, Alencar sempre recorre a grandes nomes da literatura mundial: "Que atrozes convulsões não soffreria o Sr. Nabuco lendo o *Edipo*, e assistindo a representação de *Myrrha*"¹³⁸; "Si elle conhecesse *Marion de Lorme* e *Le Roi s'amuse* de Victor Hugo; *Angéle* e *Tour de Nesle* de Alexandre Dumas, *Dame de Camelias*, *Demi-monde*, e tantas outras, não diria estas cousas"¹³⁹.

A linguagem aparece como um elemento importante na constituição de uma nacionalidade literária. Nesse sentido, Alencar realiza a defesa de uma linguagem mesclada, que reflita a fala do "povo", já que a língua se transforma quando entra em contato com outras línguas ou com outros ambientes - no caso do português brasileiro, ele sofre influência tanto de línguas indígenas e africanas, como línguas europeias, especialmente a francesa e a inglesa.

¹³⁷ **O Globo**. Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1875.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

A iniciativa dessa nacionalização philologica do vocabulo exotico ha de partir de alguem; um será o primeiro a dar-lhe o cunho brasileiro; e por que não pode ser este escriptor?

Todo o povo brasileiro pronuncia distinctamente *grogue, lanche, piquenique, tilbure*; escrevendo-se estas palavras com sua orthographia ingleza, corre-se o risco de não ser ás vezes entendido por quem não conheça essa lingua.

[...]

O critico nunca ouvio fallar-lhe das leis phoneticas de Grimm; sinão comprehenderia o remoque do meu prologo aos *Sonhos de Ouro*.

O grande philologo allemão demonstrou que o clima e com este as condições peculiares á vida de um povo, influindo no organismo, necessariamente modificavam os órgãos da voz; e dessa modificação resultavam as alterações phoneticas de uma lingua transportada á outra região diversa daquella onde teve origem.

[...]

Referindo-me humoristicamente a essa regra da phylologia moderna, escrevi eu a phrase transcripta pelo folhetinista "um povo que chupa o caju e a manga, não póde fallar uma lingua com igual pronuncia e o mesmo espirito do povo que sorve o figo, a pêra etc."¹⁴⁰.

Ora “[...] accusado de barbarisar a nossa litteratura, tornando-a tupy e selvagem, separando-a do mundo civilisado pela linha negra da escravidão”, ora acusado de mera tradução dos livros europeus¹⁴¹, Alencar se sente injustiçado. Para ele, a originalidade consistira justamente nesse “meio-termo”, nessa mescla das diferentes influências linguísticas, sociais e culturais que formam a sociedade brasileira, surgindo dessa maneira algo novo, propriamente nacional.

Essas considerações a respeito da polêmica bastam para percebermos aqui – em alguns dos últimos escritos de Alencar – as ideias a respeito da nacionalidade apresentadas e defendidas ao longo de sua obra – seja no tocante às suas prosas literárias, seja no tocante às suas prosas políticas. A característica fundamental da nacionalidade reside, portanto, na sociedade e no ambiente em que ela se desenvolve. Os demais elementos são como que derivados desse postulado fundamental: a arte e a poesia dependem fundamentalmente da sociedade “em cujo seio se formam”¹⁴².

Sociedade e natureza: eis as duas fontes nas quais devem beber os que aspiram uma literatura nacional. É sintomático, portanto, que a primeira publicação de Alencar, na revista acadêmica *Ensaio Literário* em abril de 1848, discorra sobre a carnaúba, uma palmeira típica da paisagem do Ceará. Mais revelador das pretensões do futuro político e literato, no

¹⁴⁰ **O Globo**. Rio de Janeiro, 18 de novembro de 1875.

¹⁴¹ **O Globo**. Rio de Janeiro, 04 de novembro de 1875.

¹⁴² **O Globo**. Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1875.

entanto, será o segundo artigo, publicado na mesma revista em maio de 1849 sob o título “Sobre a vida de d. Antonio Felipe Camarão”.

Escrever sobre esse índio ilustre foi um projeto que sempre acompanhou Alencar. Em 1865, ele aparecerá como *Poti*, irmão indígena e companheiro de Martim Soares Moreno, o herói branco de *Iracema*: “Poti recebeu no batismo o nome de Antônio Felipe Camarão, que ilustrou na guerra holandesa. Seus serviços foram remunerados com o fôro de fidalgo, a comenda de Cristo e o cargo de capitão-mór dos índios”¹⁴³. Camarão era um personagem exemplar, um brasileiro distinto, perfeito para a projeção de um *tipo* nacional: “Filho das crenças dos índios, elle renegou sua vida de selvagem liberdade as primeiras palavras dos ministros da religião, – e se fez cristão”¹⁴⁴.

Camarão, o grande herói da guerra dos holandeses, é um guerreiro indígena exemplar: corajoso e prudente – ardente e impetuoso no ataque, refletido e cauteloso na retirada. Além disso, versado tanto na língua indígena como na língua portuguesa, embora preferisse falar por meio daquela, “Antonio Camarão foi homem de boas virtudes no serviço de Deos, de valentes brios na causa do Rei”¹⁴⁵. Camarão reúne em si, portanto, qualidades e virtudes tanto indígenas como europeias, o que o torna mais do que um homem distinto, um “tipo histórico”.

Na guerra contra os hollandezes outros homens partilharão com Camarão as palmas desta luta gloriosa da independencia das colonias; – ninguém as cobrou mais. – Muitos atacavão como elle, nem um se defendia com tanta pericia e juizo tão acertado: – muitos pelejavão á sua conta e no serviço do Rei, poucos como elle se esforçarão na defeza da Patria e da Riligião: – e um só como elle entrou nesta guerra sem interesses do mundo¹⁴⁶.

Nos tempos coloniais, segundo Alencar, existiam dois elementos de colonização: o militar e o religioso, ou a guerra e a missão. Ambos possuíam graves defeitos que obstaculizavam a empresa colonial. Os missionários, jesuítas e outros, eram demasiadamente severos e rígidos, não procedendo à catequese dos índios de forma lenta e gradual, mas de forma apressada. Desta maneira, a conversão era rápida, mas inconsistente: “O mal que resultava disto, não hei mister dizer: – os missionarios fazião com a palavra, e desfazião com a acção, como se Deos fallára inspirações por sua bôca, e o homem obrara erros á sua

¹⁴³ ALENCAR, J. *Iracema*. s/d, p. 81.

¹⁴⁴ ALENCAR, J. *Sobre a vida de D. Antonio Felipe Camarão*. *Ensaio Litterarios*, 1849, p. 9.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 9

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 9.

conta”¹⁴⁷. O elemento militar – o elemento predominante – foi o responsável pela destruição de “uma nação valente e guerreira, inteligente e industriosa”¹⁴⁸.

Algumas vezes o princípio religioso escapava à ação do princípio militar, e lograva trazer à Religião e à Civilização um novo fiel e um novo súdito – “uma alma a Deos, um homem á civilização, um cidadão á patria”¹⁴⁹. Foi isto o que ocorreu, segundo Alencar, a propósito de Antonio Felipe Camarão, o “representante desses homens regenerados” e o “typo do Indio civilisado”¹⁵⁰.

O breve artigo de Alencar objetiva somente resgatar das “folhas carcomidas dos cronistas de nossos tempos coloniais” esse guerreiro ilustre, fiel dedicado e súdito leal, a quem a história ainda não fizera justiça e cujos feitos restavam adormecidos “no fundo das tradições nacionais”. Embora ainda não se façam presentes de maneira direta questões a respeito da literatura nacional, ao abordar a importância histórica de Antônio Felipe Camarão, Alencar começa a esboçar ideias e temas que constituirão os materiais para sua escrita da literatura nacional.

Essas questões voltarão de maneira declarada em artigo publicado na mesma revista no ano seguinte, cujo título por si só é revelador: “O Estylo na Litteratura Brasileira”. O artigo aparece como a primeira parte de um projeto ambicioso, embora inconcluso, que visava um levantamento histórico das letras nacionais, retrocedendo aos autores quinhentistas portugueses. A ênfase dessa vez recai no estilo, e o que move Alencar é a questão a respeito do estilo que melhor se harmonizaria com a nova literatura.

O estilo, assim, aparece como ponto essencial na definição de uma literatura própria, já que “a palavra é a reflexão, o echo do pensamento”¹⁵¹. O *estilo quinhentista* é aquele dos portugueses do século XV, quando a língua portuguesa, “degenerada pela invasão dos Mouros”, começou a “depurar-se”¹⁵². Ele diz respeito, portanto, àquela sociedade portuguesa, à sua feição geral, aos seus tons e cores locais¹⁵³.

Desta maneira, o estilo quinhentista, solene e sublime, mas lento e truncado, contrasta com o estilo moderno, fluido e elástico.

O estylo antigo não póde renascer em nossa litteratura brasileira com suas cores, seos tons classicos: - nascido nos tempos da fé, heroismo dos

¹⁴⁷ Ibid., p. 11.

¹⁴⁸ Ibid., p. 11.

¹⁴⁹ Ibid., p. 11-12.

¹⁵⁰ Ibid., p. 12.

¹⁵¹ ALENCAR, J. *O Estylo na Litteratura Brasileira. Ensaios Litterarios*, 1850, p. 34.

¹⁵² Ibid., p. 35.

¹⁵³ Ibid., p. 35.

Portuguezes, elle conservou essa forma immovel e inflexivel das crenças profundas, das convicções inabalaveis: – naquella epocha de certo dera ella a expressão aberta do pensamento. Hoje as idéas caminham delirantes, varias, e desvairadas, não se poderão conter na formula rapida, breve do periodo antigo: – e alem disso a expressão ardente e animada de nossa litteratura não casa com essa lenta e pausada inflexão da phrase antiga. Nunca a dicção do estylo quinhentista poderia exprimir com a doce facilidade do espirito, uma scena encantada de nossa terra, um suave retiro de nossas florestas, uma tarde pura de nossos céos, com esses tons maviosos, com esses timbres sonoros que lhe reflecte o sol descahindo no occidente: - a precisão de elocução antiga martirisaria os enlevos de nossas almas, nossas diversas inspirações entusiasticas, profundas como o seio de nossas florestas, e como os abysmos de nossas montanhas, inquietas, e delirantes como o menear das orlas de nossas moitas: - a phrase classica gelaria os toques abrasados de nossa poesia ardente, vacillante, e com a friesa de austeridade de sua palavra rigida e severa¹⁵⁴.

Encontramos, aqui, portanto, a ideia mais cara a Alencar no tocante à empresa literária: a literatura precisa estar em sintonia com a sociedade da qual provém. Não se trata, assim, de desmerecer o estilo quinhentista, que possuía suas qualidades; o problema é que esse estilo seria inadequado para expressar a sociedade brasileira do século XIX, por suas próprias características formais.

A estreia de Alencar na imprensa ocorrerá somente quatro anos depois da publicação desse último artigo. A partir de 25 de julho de 1854, o *Diário do Rio de Janeiro* passa a publicar uma série de folhetins dominicais não assinados, intitulados “Álbum”. Embora se tratassem de crônicas semanais, esses folhetins revelam ideias de Alencar a respeito da história, da política e da Nação.

Já no primeiro folhetim, ao explicar o porquê do título “Álbum” – referência aos cadernos de anotações íntimas, comuns à época –, Alencar tece interessantes reflexões sobre passado e memória. Afirmando a importância do passado e a necessidade da memória, define o álbum como um livro “com que identificamos a nossa existência íntima”¹⁵⁵, estabelecendo uma comparação com a história e com a crônica:

Os povos tem o seu grande livro, que é a história; as cidades tem a sua chronica; mas a alta imparcialidade de uma, a verdade rigorosa da outra não cabe no presente. São livros escriptos para a posteridade, cujo sello só a morte deve quebrar. Para a nossa vida de sociedade, curta vida de uma semana [...] é necessário alguma coisa de mais ligeiro e de menos grave¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *ibid.*, p. 36.

¹⁵⁵ **Diário do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 25 de julho de 1854.

¹⁵⁶ *Ibid.*,

Em seguida, embora consciente de escrever páginas soltas, efêmeras, Alencar estabelece um marco para a história brasileira, ao afirmar a importância daquele dia – 25 de julho – como aniversário da abertura do país a uma nova era de “progresso e civilização”.

Foi no dia de hoje que o Sr. D. Pedro II cingio a corôa de seu pai, legado de um herôe, que fundára uma grande monarchia, que reconquistára a liberdade de um povo, e que no espaço de trinta annos apenas, compôz uma vida cheia das mais brilhantes tradições de gloria. Foi um deposito que a ação brasileira recebeu ás ordens de um berço, e restituiu nos degrãos do throno com a mais sublime confiança na magestade. Essa corôa pesava, com todo o peso do futuro de uma grande nação, e do prestigio de um grande nome; e entretanto a fonte que a cingia apenas começava á expandir-se á primeira flôr da mocidade¹⁵⁷.

A nação brasileira aparece aqui como portadora de uma marcha histórica em direção ao progresso e à civilização: seu passado é uma missão cumprida de maneira gloriosa, e seu futuro, uma época brilhante que vai despontar. A crise também faz parte desse processo, mas ela é “salutar” e passageira, o contexto presente é prova nesse sentido:

A actividade, muito tempo sopitada pela effervescencia das paixões politicas, despertou com uma força prodigiosa, abrindo campo á intelligencia e aos estudos serios e reffectidos; sente-se geralmente nos animos uma tendencia pronunciada para o trabalho, uma forte aspiração para grandes cousas. Se os homens, que dirigem a situação, souberem aproveitar convenientemente esses germens que fermentão no espirito publico, podemos esperar um desses periodos de crescimento rapido, que em poucos annos elevão uma nação ao mais alto ponto de gloria e prosperidade¹⁵⁸.

Esses indícios de “crescimento” podem ser encontrados “no seio da representação nacional”, isto é, em melhoramentos que se operam nas instâncias governamentais. Após tecer algumas considerações a respeito de reformas que estão ocorrendo no âmbito legislativo e judiciário, Alencar muda o tom, deixando “os estudos profundos aos espiritos graves”.

Por mim, confesso humildemente, prefiro um baile, como o Cassino de segunda-feira, á mais importante discussão da camara dos deputados, ou do senado. Que fazer! São gostos. Em facto de discussão, não ha argumento que mais me convença do que o sorriso de uma linda bocca, e o olhar de uns olhos grandes e negros. Tenho mesmo para mim que a maior parte das grandes questões que se agitarão neste mundo, forão resolvidas com algum desses argumentos peremptorios.

Se não me quereis crer, ide a um baile, e quando sentirdes os preludios da musica, o brilho das luzes, as respirações anhelantes e o roçar das rendas, as falas doces e confidenciaes, a emanação tepida e perfumada que exhalão as mulheres belas, quando respirardes esse ambiente delicioso, haveis de fazer como eu, e pobre Catão do seculo IX, metereis a vossa philosophia no

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

bolso e tomareis um bom partido de recobrar os vossos foros neste mundo de uma noite, palacio de fada, creado por um sorriso de mulher que se desfaz, como um encanto, ao primeiro clarão do dia¹⁵⁹.

Ainda afirmando desinteresse por esses “assuntos graves”, Alencar estabelece aqui certa relação entre política e amor, que será melhor explorada quando discutirmos *O Guarani*. Por ora, interessa assinalar essa conexão que começa a se estabelecer, e que será uma constante na obra do autor: nele a literatura romântica e a política concorrem como elementos importantes para a construção da nação.

As ideias a respeito da literatura nacional em Alencar serão desenvolvidas na polêmica que surgiu em torno do poema épico de Gonçalves de Magalhães, *A Confederação dos Tamoios*, em 1857. Agora editor do *Diário do Rio de Janeiro*, José de Alencar publica uma série de cartas sob o pseudônimo de Ig. Nelas, Alencar afirma pretender comunicar suas impressões a respeito do poema de Gonçalves de Magalhães. Ao tecer severas críticas ao poema épico apadrinhado por Dom Pedro II, Alencar estabelece um programa para a literatura nacional.

O tema de Magalhães, Alencar considera adequado:

O pensamento do poema, tirado dos primeiros tempos coloniaes do Brasil, é geralmente conhecido: era um bello assumpto que, realçado pela grandesa de uma raça infeliz, e pelas scenas da natureza esplendida de nossa terra, dava thema para uma 'divina epopéa', se fosse escripto por Dante¹⁶⁰.

O debate se dará em torno do nível de realização do poema. Para Alencar, a poesia não estava à altura da natureza e da pátria que lhe servira de inspiração. Embora abuse de exemplos colhidos na literatura mundial a respeito do que constituiria uma literatura de qualidade, a Natureza é, para Alencar, o grande mestre que deve guiar aqueles que aspiram escrever uma literatura nacional. Se Deus é o poeta por excelência, a Natureza, fruto de sua criação, é o modelo ao qual deve aspirar a poesia e a literatura.

Não ha em todas as concepções humanas, por mais sublimes que sejam, uma idéa que valha a flôrzinha agreste que nasce ahi em qualquer canto da terra; não ha um primor d'arte que se possa comparar ás scenas que a natureza desenha a cada passo com uma restea de sol e um pouco de sombra¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ ALENCAR, J. **Cartas sobre a Confederação dos Tamoyos**. Rio de Janeiro: Empreza Typographica Nacional do Diario, 1856, p. 5.

¹⁶¹ Ibid., p. 62.

Homero, Virgílio, Dante, Shakespeare, Camões, Tasso, Milton, Chateaubriand, Victor Hugo, dentre outros, são poetas e escritores de qualidade por encontrarem a forma adequada à natureza e à sociedade que queriam exprimir.

[...] em todos esses livros filhos de impressões bem diversas, o leitor encontra sempre, lá no meio da obra, uma pagina íntima onde o poeta depositou a flôr do sentimento com todos os seus perfumes, onde a penna grave, sévera ou triste do cantor de altos assumptos transformou-se no pincel delicado do artista para crear alguma forma graciosa e feiticeira.

A natureza, o primeiro poeta do mundo, no meio de uma scena agreste e rude, entre as safaras e os rochedos, tem sempre desses caprichos; e lá existe um caminho de terra onde se esmera em depositar todo o seu luxo e todos os seus thesouros; o poeta, o filho da natureza, não podia deixar de imitar as lições, que Deus lhe dá todos os dias¹⁶².

O artista deve ser capaz, portanto de exprimir algo íntimo e, ao mesmo tempo, que revele a natureza do homem, o poder do Criador e “[...] toda a grandeza de sua obra divina”¹⁶³. O defeito principal que Alencar nota no poema de Magalhães é algo que ele parece ao longo de todas as cartas não ser capaz de dizer; algo que possui um “quê” de transcendental: “[...] algum novo raio, alguma centelha divina”¹⁶⁴.

Se me perguntarem o que falta, de certo não saberei responder; falta um quer que seja, essa riqueza de imagens, esse luxo da fantasia que forma na pintura, como na poesia, o colorido do pensamento, os raios e as sombras, os claros e escuros do quadro.

[...]

Parece-me que o genio de um poeta em luta com a inspiração, devia arrancar do seio d'alma algum canto celeste, alguma harmonia original, nunca sonhada pela velha litteratura de um velho mundo.

Digo-o por mim: se algum dia fosse poeta, e quizesse cantar a minha terra e suas bellezas, se quizesse compor um poema nacional, pederia a Deus que me fizesse esquecer por um momento as minhas idéias de homem civilisado¹⁶⁵.

A poesia nacional deveria, portanto, ser capaz de expressar essa natureza em sua originalidade, deveria ser digna desse “belo e nobre país”.

Já se vê pois que tenho razão de ser difficil em materia de belleza plastica, e mesmo de metrificação: o ouvido habituado ao frouxo roçar das arvores, aos murmurejos das ondas, aos cicios das brizas, a essas 'folhas de rosa' da harmonia, não póde soffrer certos versos com a mesma indolencia do ouvido acostumado ao rodar das eges e ao borborinho das ruas¹⁶⁶.

¹⁶² Ibid., p. 91-92.

¹⁶³ Ibid., p. 49.

¹⁶⁴ Ibid., p. 6.

¹⁶⁵ Ibid., p. 6.

¹⁶⁶ Ibid., p. 12.

Para atuar em favor da sua autoridade em criticar o poema de Magalhães, o autor justifica sua severidade por sua experiência vivendo em “uma casinha de campo” e por sua leitura do “livro da natureza”, onde encontra todos os dias “um novo pensamento, uma nova criação”¹⁶⁷.

A causa do poema, o princípio da ação já é inadequado, segundo Alencar, por se tratar de um fato acidental e sem importância: a morte de um “simples guerreiro índio”. Esse episódio inicial não condiz, portanto, com a grandeza do assunto do poema: “a luta de duas raças, a extinção de um povo e a conquista de um paiz”¹⁶⁸.

Os grandes escritores, como Milton, Virgílio, Homero, Tasso e Camões derivam suas obras ou de um grande infortúnio ou acontecimento importante, ou de um sentimento poderoso como a nacionalidade e a religião¹⁶⁹.

Um poema epico, como eu o comprehendo, e como tenho visto realizado, deve abrir-se por um quadro magestoso, por uma scena digna do elevado assumpto que se vai tratar.

Não se entra em um palacio real por uma portinha travessa, mas por um portigo grandioso, por um peristyllo magnifico, onde a arte delineou algumas d'essas bellas imagens que infundem admiração¹⁷⁰.

Os versos de Magalhães construíram uma imagem “fria e pálida” e não foram capazes de expressar uma “poesia soberba”. A forma da poesia escolhida pelo autor – a poesia épica – também seria inadequada, segundo Alencar, à escrita de um poema nacional. Em um verdadeiro poema nacional tudo deveria ser novo, “desde o pensamento até a fôrma, desde a imagem até o verso”¹⁷¹. Uma nova forma de poesia era necessária, já que “A forma com que Homero cantou os Gregos não serve para cantar os índios; o verso que disse as desgraças de Troya, e os combates mythologicos, não póde exprimir as tristes endeixas da Guanabara, e as tradições selvagens da America”¹⁷².

Além de se utilizar de uma forma inadequada, Alencar nota em Magalhães uma “tibieza de pensamento” e um “desalinho e incorreção de formas”:

O Sr. Magalhães nem conservou a simplicidade antiga, a simplicidade primitiva da arte grega; nem imitou o caracter plastico da poesia moderna; desprezando ao mesmo tempo a singeleza e o colorido, quiz ás vezes tornar-

¹⁶⁷ Ibid., p. 12.

¹⁶⁸ Ibid., p. 10.

¹⁶⁹ Ibid., p. 10.

¹⁷⁰ Ibid., p. 9.

¹⁷¹ Ibid., p. 24.

¹⁷² Ibid., p. 25.

se simples e fez-se arido, quiz outras vezes ser descriptivo e faltá-lhe as imagens¹⁷³.

A verdadeira poesia deveria ser capaz de exprimir o pensamento do poeta por uma “tríplice frase” da razão, do coração e dos sentimentos; capaz de ser vista, sentida e ouvida. Dessa maneira, deveria exprimir a divindade e a humanidade do homem, que é uma centelha do fogo sagrado que anima a natureza, “[...] esse sopro celeste com que o Creador bafejou a argilla quando lhe imprimiu a fôrma humana”¹⁷⁴. O laço e a luta que envolvem a alma e o corpo, o espírito e a matéria, que aspiram “elevar-se ao seio do Criador”, deveria ser a verdadeira origem da poesia.

É por isso que, como diz Lamartine, a poesia deve fallar ao homem pelo pensamento, pela imaginação, e pelos sentidos ao mesmo tempo. O som, a fôrma, a côr, a luz, a sombra, o perfume, são as palavras inarticuladas d'essa linguagem divina, que esprime o pensamento cantando, sorrindo, e desenhando¹⁷⁵.

A ideia, aquilo que a poesia deve aspirar exprimir, é encarnada na forma, no som e na cor, três elementos que compõe a natureza: “A poesia, a pintura e a musica são tres irmans gemeas que Deus creou com um mesmo sorriso”¹⁷⁶. O poeta, portanto, deve ser ao mesmo tempo filósofo, pintor e músico. Constatamos, então, Alencar, que Magalhães não conseguiu exprimir o “belo” em nenhuma de suas faces, de pensamento, físicas ou de sentimento.

Ao se escrever sobre a vida de um povo, o homem coloca-se como “historiador do passado e profeta do futuro”, pois ele reconstrói uma geração que desapareceu para mostrá-la à posteridade. Assim, o poeta deixa de ser uma voz individual para exprimir as “tradições, os fatos e os costumes” de um mundo novo e desconhecido.

Magalhães logrou apenas esboçar uma imagem, mas não “lhe modelou as formas”. Isto é, faltou ao autor “aproveitamento” das ideias, já que, segundo Alencar, a “nossa terra” encerra uma grande quantidade de “tesouros de poesia”.

Os indígenas e suas tradições, embora tema acertado, também careceram de representação adequada no poema de Magalhães. Para Alencar, o autor não soube aproveitar a beleza que ofereciam os costumes e as tradições indígenas, e acabou realizando uma mera “cópia” dos cronistas, sem dar-lhes “o menor realce”. Escrever duas ou três palavras

¹⁷³ Ibid., p. 41.

¹⁷⁴ Ibid., p. 37-38.

¹⁷⁵ Ibid., p. 38.

¹⁷⁶ Ibid., p. 40.

indígenas e meia dúzia de costumes selvagens não basta, para Alencar, a uma poesia que se quer nacional.

Embora se posicione contrário a essa “poesia inçada de termos indígenas”, a essa escola que “pensa que a nacionalidade da literatura está em algumas palavras”, Alencar concorda com Magalhães que os índios oferecem material propício à verdadeira poesia nacional.

Em tudo pois ha poesia, comtanto que se saiba vibrar as cordas do coração, e fazer scintillar esse raio de luz que Deus deixou impresso em todas as cousas, como o cunho de seu poder creador; em tudo ha o *bello*, que não é outra cousa senão o reflexo da divindade sobre a materia¹⁷⁷.

Alencar se posiciona contrário àqueles que afirmam os indígenas serem uma raça decaída, que não tinha poesia nem tradições; às opiniões de que as línguas indígenas eram bárbaras e “faltas de imagens” e seus termos mal sonantes e pouco poéticos. Para esses escritores, a natureza brasileira deveria ser vista com os olhos do europeu e expressa com a “frase do homem civilizado”. O problema se localizava no modo pelo qual Magalhães pintou os índios, que não possuía beleza, que não estava à altura da “poesia da liberdade selvagem” dos nativos americanos.

[...] o autor não aproveitou a idéa mais bella da pintura; o esboço historico d'essas raças extinctas, a origem d'esses povos desconhecidos, as tradições primitivas dos indigenas, davão por si só materia a um grande poema, que talvez um dia alguém apresente sem ruido, sem aparato, como modesto fructo de suas vigílias¹⁷⁸.

Magalhães não fora capaz de expressar a particularidade dessa raça, a riqueza de sentimento e paixão que a natureza virgem desses personagens poderia oferecer. A heroína do poema era “[...] uma mulher como qualquer outra: as virgens indias de seu livro podem sahir d'elle e figurar em um romance arabe, chinez, ou europeu”¹⁷⁹. O herói Aimbire possuía fraqueza de caráter e indecisão, não condizendo com o herói de um poema, que deve “dominar toda a ação dramática ou histórica”¹⁸⁰.

A riqueza da linguagem e da religião indígena também foi ignorada. O estilo poético e figurado da linguagem, “próprio das raças incultas”, não foi aproveitado. A religião e as tradições indígenas também possuíam episódios que poderiam ser melhor aproveitados pelo

¹⁷⁷ Ibid., p. 44.

¹⁷⁸ Ibid., p. 8.

¹⁷⁹ Ibid., p. 31.

¹⁸⁰ Ibid., p. 57.

poeta, já que a divindade “[...] é sempre uma idéa grande e sublime, qualquer que seja a fôrma que lhe dê a imaginação humana”¹⁸¹.

A theogonia indigena, mesmo imperfeita como era, ou como chegou ao nosso conhecimento, dava materia para lindos episodios; esse Deos do trovão, que manifestava a sua colera lançando o raio; esse grande diluvio, que cobrio os pincaros elevados dos Andes; essas lutas de raças conquistadoras, que se havião substituido umas ás outras; tudo isto posto na boca de um *pagé*, e n'essa linguagem primitiva da natureza, havia de ter algum encanto¹⁸².

Essa “tradição popular”, reminiscências desses “povos bárbaros”, se constituía em um rico material que a civilização deveria revestir de imagens poéticas e a arte deveria dar a forma e o acabado por meio de uma obra literária¹⁸³. Magalhães, no entanto, não conseguiu encontrar essa “cor local” e limitou-se a repetir e copiar algo que já era conhecido.

O poema também não fizera jus à história e aos personagens históricos que aparecem. Os versos de Magalhães não estavam a altura desse assunto elevado que era a conquista do Brasil, por sua vez relacionado por Alencar ao futuro da pátria. José de Anchieta, um desses grandes homens capazes de expressar em si toda uma época, foi representado por Magalhães apenas como um ‘bom frade’, que dirige algumas palavras de consolação a Jagoanharo na porta da igreja de São Vicente¹⁸⁴. Nóbrega, Mem de Sá, Salvador Correia e Tiberiçá também “não se conservão no poema nem mesmo na altura da historia, quanto mais da epopéa”¹⁸⁵. Os personagens aparecem, assim, como “simples esqueletos”, em sua nudez “chronistica ou tradicional”¹⁸⁶, de uma maneira “amesquinhada” que não condiz com o lugar que a história reservou para eles.

Os pontos até aqui elencados bastam para entendermos qual era esse projeto de literatura nacional para Alencar. A forma deveria corresponder ao tema, que deveria ser original, brasileiro, inspirado por sua natureza e pelas tradições de suas populações nativas. Deveria ser uma forma flexível, esteticamente “moderna”, portanto, capaz de expressar essa liberdade poética das “raças primitivas”. Pouco após a publicação dessas cartas, Alencar concretizará esse projeto em um romance, publicado sob forma de folhetim, cujo título por si só é revelador: *O Guarani*.

¹⁸¹ Ibid., p. 81.

¹⁸² Ibid., p. 82.

¹⁸³ Ibid., p. 81.

¹⁸⁴ Ibid., p. 47.

¹⁸⁵ Ibid., p. 53.

¹⁸⁶ Ibid., p. 57.

3.1 O Guarani e a política da Conciliação

O primeiro romance publicado por Alencar contrastou bastante com o seu projeto de literatura nacional defendido nas polêmicas *Cartas Sobre a Confederação dos Tamoios*. *Cinco Minutos*, uma novela romântica, foi publicada em forma de folhetins em dezembro de 1856. O romance, escrito despretensiosamente, com a finalidade de conquistar assinantes para o *Diário*, teve grande repercussão junto ao público da época.

A prontidão com que em geral antigos e novos assinantes reclamavam seu exemplar, e a procura de algumas pessoas que insistiam pôr comprar a brochura, somente destinada à distribuição gratuita entre os subscritores do jornal, foi a única, muda mas real, animação que recebeu essa primeira prova¹⁸⁷.

Cinco minutos foi escrito em forma de uma longa carta, destinada a uma prima distante, como se fosse uma história sobre a própria vida do narrador. Ele apaixonara-se por uma moça tuberculosa, Carlota. Sentindo-se condenada pela moléstia, Carlota foge às tentativas do moço enamorado de encontrá-la. Um beijo de amor responsável por curar a doença de Carlota encerra a história num final feliz.

Percebe-se, então, uma série de clichês presentes na estreia de Alencar na ficção, que contradiz todo o discurso a respeito da originalidade realizado pouco tempo antes, nas *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*. O *Guarani*, que começa a ser publicado três dias depois do último folhetim de *Cinco Minutos*, será a resposta para essas questões.

Embora classificado no rol de *romances indianistas* de José de Alencar, o autor nunca o considerou desta forma. Na polêmica com Joaquim Nabuco, o autor é categórico:

O 'Guarany' nunca foi o typo de litteratura indigena. Antes d'elle estão 'Iracema' e especialmente 'Ubirajara'; os quaes não têm pretensão de fundar escola; são lendas inspiradas por nossas tradições americanas, que tambem formam a patria brasileira, pois encerram a historia do solo que habitamos¹⁸⁸.

Em *Benção Paterna*, o prefácio ao livro *Sonhos d'Ouro* (1872), Alencar divide a literatura brasileira em três fases. (1) A primitiva, ou aborígene, que diz respeito as “lendas e mitos da terra selvagem e conquistada”, as “tradições que embalaram a infância do povo”. Ainda não tendo publicado *Ubirajara*, Alencar classifica apenas *Iracema* como pertencente a essa fase, “cheia de santidade e enlevo, para aqueles que veneram na terra da pátria a mãe

¹⁸⁷ ALENCAR, J. **Como e porque sou romancista**. São Paulo: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro/USP, s/d. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000311.pdf>> Acesso em 20/09/2015.

¹⁸⁸ **O Globo**. Rio de Janeiro, 07 de outubro de 1875.

fecunda”. (2) A histórica, que representa “o consórcio do povo invasor com a terra americana, que dele recebia a cultura, e lhe retribuía nos eflúvios de sua natureza virgem e nas reverberações de um solo esplêndido”. Diz respeito, portanto, a esse momento de contato, onde formam-se novos costumes e uma nova existência – “é a gestação lenta do povo americano”. Nessa fase, Alencar classifica *O Guarani* e *As Minas de Prata*. (3) A infância da literatura brasileira, que surge a partir da Independência e ainda se encontrava em curso. *O Tronco do Ipê*, *o Til* e *O Gaúcho* se encaixavam nessa categoria.

A ação d’*O Guarani* se desenvolve em torno da casa, “larga e espaçosa”, que dom Antônio de Mariz construiu em meio ao mato fechado, às margens do rio Paquequer. Podemos dizer que o romance é povoado por “tipos históricos”, segundo a concepção de Alencar. Dom Antônio é um dos principais deles. Fidalgo português e um dos fundadores do Rio de Janeiro, é um personagem “histórico” – como pode ser aferido nos “*Anais do Rio de Janeiro*, tomo 1º., pág. 328”. Além disso, configura-se como um “tipo histórico” por seu caráter exemplar: “Era dos cavalheiros que mais se haviam distinguido nas guerras da conquista, contra a invasão dos franceses e os ataques dos selvagens”¹⁸⁹.

Como havia aconselhado a Magalhães nas *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*, Alencar se esforça para traçar um perfil de dom Antônio de Mariz que esteja à altura dos seus feitos históricos: é um homem leal que muito contribuiu para a consolidação do domínio Português na capitania do Rio de Janeiro, participando em 1578 de uma expedição contra os franceses que tinham estabelecido uma feitoria em Cabo Frio.

Homem de valor, experimentado na guerra, ativo, afeito a combater os índios, prestou grandes serviços nas descobertas e explorações do interior de Minas e Espírito Santo. Em recompensa do seu merecimento, o governador Mem de Sá lhe havia dado uma sesmaria de uma légua com fundo sobre o sertão¹⁹⁰.

Tão leal era dom Antônio que, quando aclamado em 1582 D. Felipe II como sucessor da monarquia portuguesa, “o velho fidalgo embainhou a espada e retirou-se do serviço”¹⁹¹, já que se via preso ao rei de Portugal pelo juramento da nobreza. Para lhe guardar fidelidade, dom Antônio “Tomou os seus penates, o seu brasão, as suas armas, a sua família, e foi estabelecer-se naquela sesmaria que lhe concedera Mem de Sá”¹⁹².

¹⁸⁹ ALENCAR, J. *O Guarani*. 25ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 2001, p. 18.

¹⁹⁰ Ibid., p. 19.

¹⁹¹ Ibid., p. 19.

¹⁹² Ibid., p. 19.

Em atenção à sua família, dom Antônio construía “um verdadeiro solar de fidalgo português” que “fazia as vezes de um castelo feudal na Idade Média”, onde vinham refugiar-se aventureiros. Estes desempenhavam papel de vassalos, aos quais o fidalgo recebia por seu dever de proteção e asilo. O respeito, o hábito da obediência e a “superioridade moral que a inteligência e a coragem exercem sobre as massas”¹⁹³ era o que unia os aventureiros a dom Antônio de Mariz.

D. Antônio de Mariz, que os conhecia, havia estabelecido entre eles uma disciplina militar rigorosa, mas justa; a sua lei era a vontade do chefe; o seu dever a obediência passiva, o seu direito uma parte igual na metade dos lucros. Nos casos extremos, a decisão era proferida por um conselho de quatro, presidido pelo chefe; e cumpria-se sem apelo, como sem demora e hesitação.

Pela força da necessidade, pois, o fidalgo se havia constituído senhor de barão e cutelo, de alta e baixa justiça dentro de seus domínios; devemos porém declarar que rara vez se tornara precisa a aplicação dessa lei rigorosa; a severidade tinha apenas o efeito salutar de conservar a ordem, a disciplina e a harmonia.

[...]

Para D. Antônio e para seus companheiros a quem ele havia imposto sua fidelidade, esse torrão brasileiro, esse pedaço de sertão, não era senão um fragmento de Portugal livre, de sua pátria primitiva¹⁹⁴.

Dom Antônio de Mariz encarna o melhor lado ou uma idealização do que deveria ser a própria colonização portuguesa, demonstrando inclusive respeito e justiça no trato às populações nativas – “[...] são vassalos de uma terra que conquistamos, mas são homens!”¹⁹⁵. A prova de sua prudência e sobriedade, de seu caráter de colonizador exemplar, aparece ao condenar seu próprio filho pela imprudência de ter matado uma índia aimoré, bárbaros inimigos cruéis dos portugueses.

A sociedade que ali se formara, baseada na família do fidalgo, se constituía em um “microcosmo” da sociedade colonial – e que ecoaria, portanto, na sociedade brasileira. Vemos, desta maneira, como em Alencar a família aparece como de suma importância como base da sociedade nacional. Disso decorre, também, a forte presença de “tipos históricos” no romance.

D. Lauriana, também uma personagem histórica, é outro “tipo histórico” que aparece n’*O Guarani*. Esposa de dom Antônio de Mariz, D. Lauriana era uma dama paulista,

¹⁹³ Ibid., p. 21.

¹⁹⁴ Ibid., p. 21.

¹⁹⁵ Ibid., p. 38.

“imbuída de todos os prejuízos de fidalguia e de todas as abusões religiosas daquele tempo”¹⁹⁶. Ainda assim, possuía um “bom coração” e era capaz de algum “ato de dedicação”.

D. Diogo, filho de dom Antônio, também personagem histórico, era um reflexo do pai na juventude, e deveria lhe suceder em todas as “honras e forais”.

A família de dom Antônio ainda envolvia D. Cecília, sua filha de 18 anos, “[...] a deusa desse pequeno mundo que ela iluminava com o seu sorriso, e alegrava com o seu gênio travesso e sua mimosa faceirice”¹⁹⁷; e D. Isabel, sua “sobrinha” mestiça, “[...] que os companheiros de D. Antônio, embora nada dissessem, suspeitavam ser fruto dos amores do velho fidalgo por uma índia que havia cativado em uma das suas explorações”¹⁹⁸.

Além desses personagens, viviam sob a proteção de dom Antônio os já mencionados aventureiros, “[...] que lhe serviam as suas explorações e corridas pelo interior”¹⁹⁹.

Peri é outro personagem que se configura como um “tipo histórico” no romance, um dos mais importantes tipos, na verdade, que Alencar busca descrever de maneira sublime. O “filho de Ararê” era “um cavalheiro português no corpo de um selvagem”, que passou a conviver com a família de dom Antônio de Mariz em virtude de seu amor e dedicação por Cecília. Para escrever esse tipo histórico dos mais importantes, Alencar recorreu às observações dos cronistas, em especial Gabriel Soares de Sousa, que escreveram em uma época que a raça indígena se encontrava em “pleno vigor”, não “degenerada” como viera a se tornar²⁰⁰.

Da mesma forma que a escrita de uma literatura nacional requer que se olhe para a natureza em seu pleno vigor, não tocada pela civilização, os nativos brasileiros deveriam ser vistos nesses espaços puros, onde ainda poderiam ostentar a liberdade, sua principal virtude. Tanto no que se refere à natureza como no que se refere aos índios – os dois grandes temas da literatura nacional de Alencar – há uma valorização no tocante a uma “liberdade selvática”, original. Ao descrever o rio Paquequer, Alencar afirma que ele deve ser visto “três ou quatro léguas acima de sua foz, onde é livre ainda, como o filho indômito desta pátria de liberdade”²⁰¹. Isso porque, ao encontrar o Paraíba, o rio perde a sua “beleza selvática”, um vassalo que se curva humildemente aos pés do suserano²⁰².

¹⁹⁶ Ibid., p. 21.

¹⁹⁷ Ibid., p. 22.

¹⁹⁸ Ibid., p. 22.

¹⁹⁹ Ibid., p. 21.

²⁰⁰ Ibid., p. 27.

²⁰¹ Ibid., p. 15.

²⁰² Ibid., p. 15.

Da mesma maneira, o índio deve ser buscado nos relatos dos cronistas, pois após o contato e a colonização, ele se anula, perdendo a liberdade, o seu caráter essencial. Peri, ao recusar a catequização em um diálogo com Cecília, se exprime da seguinte maneira:

- A planta precisa de sol para crescer; a flor precisa de água para abrir; Peri precisa de liberdade para viver.

- Mas tu serás livre; e nobre como meu pai!

- Não!... O pássaro que voa nos ares cai, se lhe quebrarem as asas; o peixe que nada no rio morre, se o deitam em terra; Peri será como o pássaro e como o peixe, se tu cortas as suas asas e o tiras da vida em que nasceu²⁰³.

Alencar desenvolve, assim, um diálogo constante entre seres humanos e natureza: tanto a natureza empresta qualidade aos seres humanos, como é descrita a partir de características humanas. Ao descrever o cenário em que se passa o romance como “lugares virgens e desertos”, a natureza como inculta, Alencar estabelece uma concepção da natureza inscrita ou de acordo com certa visão de “progresso”. A natureza é virgem e deserta porque ainda não ocupada pela civilização europeia. Embora isso possa ser visto como certa nostalgia por parte do autor, a civilização e o progresso são vistos por ele como inevitáveis: a história dos índios, seu contato com os europeus e a sociedade que daí nasce, tudo faz parte de um processo, evolutivo e inevitável, que implica necessariamente a fecundação da natureza pelo homem europeu que encarna a civilização.

Em determinado momento das *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*, Alencar relaciona de maneira quase teleológica a invasão portuguesa aos deslocamentos e conquistas realizadas anteriormente pelos nativos brasileiros: “A tradição dos índios do norte fallava de uma grande peregrinação feita pela raça tapuia quando a nova raça invasora dos tupis se assenhoreou de suas terras; talvez a invasão dos Portugueses tenha produzido o mesmo resultado”²⁰⁴.

Pouco depois disso, a inevitabilidade da colonização aparece de maneira interessante, nos seguintes termos:

E entretanto a civilisação ahi vem; o *wagon* do progresso fumea e vai precipitar-se sobre essa tãe immensa de trilhos de ferro que em pouco cortarão as tuas florestas virgens; os turbilhões de fumação e de vapor começam a enovelar-se, e breve obscurecerão a limpidez d'essa atmosphaera diaphana e pura.

[...]

Quem sabe! Talvez isto seja necessario. O Brazil, em toda a sua belleza natural, offusca o pensamento do homem como a luz forte, que

²⁰³ Ibid., p. 158.

²⁰⁴ ALENCAR, 1856, op. cit., p. 6.

deslumbra a vista e cega; é preciso que essa luz perca um pouco de sua intensidade para que os olhos humanos possam se habituar a ella²⁰⁵.

Ainda que importantes como temas definidores da originalidade brasileira, sua natureza e suas populações nativas são incompatíveis em suas liberdades características à civilização que aqui se formou. A única maneira que elas têm para participarem desse processo será se incorporar a esse novo mundo que surge, perdendo, assim, seus traços originais característicos.

A natureza brasileira, rica e brilhante, refletia-se no espírito virgem do índio, “como o espelho das águas reflete o azul do céu”²⁰⁶.

Como os quadros dos grandes pintores que precisam de luz, de um fundo brilhante, e de uma moldura simples, para mostrarem a perfeição de seu colorido e a pureza de suas linhas, o selvagem precisava do deserto para revelar-se em todo o esplendor de sua beleza primitiva.

No meio de homens civilizados, era um índio ignorante, nascido de uma raça bárbara, a quem a civilização repelia e marcava o lugar de cativo [...].

Aqui, porém, todas as distinções desapareciam; o filho das matas, voltando ao seio de sua mãe, recobrava a liberdade; era o rei do deserto, o senhor das florestas, dominando pelo direito da força e da coragem .

As altas montanhas, as nuvens, as catadupas, os grandes rios, as árvores seculares, serviam de trono, de dossel, de manto e cetro a esse monarca das selvas cercado de toda a majestade e de todo o esplendor da natureza.²⁰⁷

A única possibilidade de existência do índio em toda sua plenitude e majestade é a vida livre, em meio a uma natureza “selvagem”, sem as amarras que decorrem da civilização. É só no meio do deserto, portanto, que Peri pode aparecer “livre, grande, majestoso como um rei”²⁰⁸. Assim explica Peri a sua impossibilidade de “viver na taba dos brancos”:

- Vê, senhora: a flor que Peri te deu já murchou porque saiu de sua planta; e a flor estava no teu seio. Peri na taba dos brancos, ainda mesmo junto de ti, será como esta flor; tu terás vergonha de olhar para ele.

- Peri!... exclamou a menina ofendida.

- Tu és boa; mas todas as que têm a tua cor, não tem o teu coração. Lá o selvagem seria um escravo dos escravos; e quem nasceu o primeiro, pode ser teu escravo; mas é senhor dos campos, e manda aos mais fortes²⁰⁹.

²⁰⁵ Ibid., p. 7.

²⁰⁶ ALENCAR, 2001, p. 117.

²⁰⁷ Ibid., p. 279-280.

²⁰⁸ Ibid., p. 285.

²⁰⁹ Ibid., p. 285.

Uma transição brusca dessa maneira entre a natureza virgem e a vida civilizada não era possível. “Numa cidade, no meio da civilização, o que seria um selvagem, senão um cativo, tratado por todos com desprezo?”²¹⁰. O destino desses povos consistirá necessariamente, portanto, em sua assimilação e incorporação à sociedade nacional.

A liberdade “selvagem” que aparece aqui retoma aquela associação à ausência de jugo religioso e político: “Peri é livre!... gritou ele fora de si; Peri não obedece a ninguém”²¹¹. A relação aparece de maneira clara quando Peri justifica a Cecília sua recusa em converter-se cristão:

- Peri, selvagem, é o primeiro dos seus; só tem uma lei, uma religião, é sua senhora; Peri, cristão, será o último dos teus; será um escravo e não poderá defender-te.

- Um escravo!... Não! Serás um amigo. Eu te juro! exclamou a menina com vivacidade.

O índio sorriu:

- Se Peri fosse cristão, e um homem quisesse te ofender, ele não poderia matá-lo, porque o teu Deus manda que um homem não mate outro. Peri selvagem não respeita ninguém; quem ofende sua senhora é seu inimigo, e, morre!²¹².

À liberdade também aparece associado o vigor físico. O que caracteriza a grande raça Guarani, portanto, são suas qualidades de conquistadora, suprema, soberana e virtuosa nas artes de guerra. Serão essas características, portanto, que Peri terá de encarnar como “tipo histórico”: destreza, agilidade, coragem, resistência e inteligência, ainda que uma inteligência “inculta”. Todas elas decorrem, por sua vez, desse vigor advindo da “liberdade selvagem”.

Uma simples túnica de algodão, a que os indígenas chamavam *aimará*, apertada à cintura por uma faixa de penas escarlates, caía-lhe dos ombros até ao meio da perna, e desenhava o talhe delgado e esbelto como um junco selvagem.

Sobre a alvura diáfana do algodão, a sua pele, cor do cobre, brilhava com reflexos dourados; os cabelos pretos cortados rentes, a tez lisa, os olhos grandes com os cantos exteriores erguidos para a frente; a pupila negra, móbil, cintilante; a boca forte mas bem modelada e guarneçada de dentes alvos, davam ao rosto pouco oval a beleza inculta da graça, da força e da inteligência.

[...]

Era de alta estatura; tinha as mãos delicadas; a perna ágil e nervosa, ornada com uma axorca de frutos amarelos, apoiava-se sobre um pé pequeno, mas firme no andar e veloz na corrida. Segurava o arco e as flechas

²¹⁰ Ibid., p. 285.

²¹¹ Ibid., p. 217.

²¹² Ibid., p. 167.

com a mão direita caída, e com a esquerda mantinha verticalmente diante de si um longo forçado de pau enegrecido pelo fogo²¹³.

Desta maneira, em Peri a força, a agilidade e a destreza associam-se também a uma “inteligência vigorosa, que tinha ao seu serviço um braço forte, um corpo ágil e uma destreza admirável”²¹⁴. A perfeição dos sentidos aparece também como algo derivado dessa vida selvagem livre. Peri é um tipo histórico, representante desse mundo passado em toda a sua plenitude: “É forte; tem como a andorinha as asas de suas flechas; como a cascavel o veneno das setas; como o tigre a força do seu braço; como a ema a velocidade de sua carreira”²¹⁵.

Essa perfeição física só é possível neste mundo intocado pela civilização. Esta caracteriza-se pelo “uso inteligente” do meio ambiente, que é inconciliável com a força que possui o homem “primitivo”: “O instinto selvagem supria a indústria do homem civilizado; a primeira das artes foi incontestavelmente a arte da guerra – a arte da defesa e da vingança, os dois mais fortes estímulos do coração humano”²¹⁶.

De certa maneira contradizendo sua imagem do índio como ser humano livre de jugos, Alencar afirma que “esse povo bárbaro tinha seus costumes e suas leis”, que decorriam da prática da guerra e da vingança, os motores dessas sociedades. O “direito exclusivo do vencedor sobre o seu prisioneiro de guerra”, a “conquista do fraco pelo forte”²¹⁷ eram algumas dessas leis. A inteligência, o ato de domar a natureza, a civilização, enfim, é um atributo do progresso humano, ao passo que o uso da força era uma característica das sociedades “primitivas”.

Era esse o “tipo histórico” digno de uma poesia nacional. Nesse sentido, sua linguagem “primitiva”, “singela e concisa”, contribuía ao dar ao índio ares de poesia e originalidade, já que parecia ter aprendido essa pronúncia doce “das auras da sua terra ou das aves das florestas virgens”²¹⁸. A linguagem refletia uma inteligência “sem cultura, mas brilhante como o sol da nossa terra, vigorosa como a vegetação deste solo”²¹⁹.

Por ter a natureza como único mestre, este “selvagem sem cultura” era capaz de expressar uma poesia simples e graciosa, delicada e sensível, de uma forma não possível para

²¹³ Ibid., p. 28.

²¹⁴ Ibid., p.203.

²¹⁵ Ibid., p. 157.

²¹⁶ Ibid., p. 218.

²¹⁷ Ibid., p. 222.

²¹⁸ Ibid., p. 95.

²¹⁹ Ibid., p. 115.

um “coração gasto pelo atrito da sociedade”²²⁰. A poesia brotava da natureza, em todas as suas lutas, contradições e extremos. Desta maneira,

O homem que nasceu, embalou-se e cresceu nesse berço perfumado; no meio de cenas tão diversas, entre o eterno contraste do sorriso e da lágrima, da flor e do espinho, do mel e do veneno, não é um poeta?

Poeta primitivo, canta a natureza na mesma linguagem da natureza; ignorante do que se passa nele, vai procurar nas imagens que tem diante dos olhos, a expressão do sentimento vago e confuso que lhe agita a alma.

Sua palavra é a que Deus escreveu com as letras que formam o livro da criação; é a flor, o céu, a luz, a cor, o ar, o sol; sublimes coisas que a natureza fez sorrindo.

A sua frase corre como o regato que serpeja, ou salta como o rio que se despenha da cascata; às vezes eleva-se ao cimo da montanha, outras desce e rasteja como o inseto, sutil, delicada e mimosa²²¹.

N’O *Guarani* existem pelo menos dois tipos de índio, se não levarmos em consideração Isabel: Peri, representante da nação Goitacá, e os Aimorés, seus inimigos. Podemos dizer que as duas nações possuem a liberdade primitiva como característica principal. No entanto, a maneira pela qual essa liberdade se desenvolve em cada um desses grupos será determinante na definição de seu caráter: Peri encarna essa liberdade no que ela tem de virtuoso e nobre; os Aimorés, no que ela tem de bárbaro.

Desta maneira, as formas “esbeltas e delicadas” de Peri contrastavam com o “corpo selvagem dos Aimorés”; a “expressão inteligente de sua fisionomia”, com o “aspecto embrutecido” de seus inimigos. É interessante observar o contraste que surge ao compararmos a descrição dos Aimorés com a descrição acima transcrita de Peri:

[...] um prazer feroz animava todas essas fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os instintos carniceiros tinham quase de todo apagado o cunho da raça humana.

Os cabelos arruivados caíam-lhe sobre a fronte e ocultavam inteiramente a parte mais nobre do rosto, criada por Deus para a sede da inteligência, e para o trono donde o pensamento deve reinar sobre a matéria.

Os lábios decompostos, arregaçados por uma contração dos músculos faciais, tinham perdido a expressão suave e doce que imprimem o sorriso e a palavra; de lábios de homem se haviam transformado em mandíbulas de fera afeitas o grito e ao bramido.

Os dentes agudos como a presa do jaguar, já não tinham o esmalte que a natureza lhes dera; armas ao mesmo tempo que instrumento de alimentação, o sangue os tingira da cor amarelenta que têm os dentes dos animais carniceiros.

As grandes unhas negras e retorcidas que cresciam dos dedos, a pele áspera e calosa, faziam de suas mãos, antes garras temíveis, do que a parte destinada a servir ao homem e dar ao aspecto da nobreza do gesto.

²²⁰ Ibid., p. 117.

²²¹ Ibid., p. 117.

Grandes peles de animais cobriam o corpo agigantado desses filhos das brenhas, que a não ser o porte ereto se julgaria alguma raça de quadrúmanos indígenas do novo mundo²²².

Existe uma diferença fundamental, portanto, que separa Peri dos Aimorés, que se encontra simbolizada pela devoção que o guarani nutre por Cecília. Alencar estabelece uma analogia constante entre Cecília e a Religião. O amor de Peri é generoso, um sentimento análogo ao culto, uma dedicação pura: “Para ele essa menina, esse anjo louro, de olhos azuis, representava a divindade na terra; admirá-la, fazê-la sorrir, vê-la feliz, era o seu culto; culto santo e respeitoso em que o seu coração vertia os tesouros de sentimentos e poesia que transbordavam dessa natureza virgem”²²³.

Será por meio de Cecília, também, que Peri aceitará ser batizado e convertido à fé Católica:

- Se tu fosses cristão, Peri!...

O índio voltou-se extremamente admirado daquelas palavras.

- Por quê?... perguntou ele.

- Por quê?... disse lentamente o fidalgo. Porque se tu fosses cristão, eu te confiaria a salvação de minha Cecília, e estou convencido de que a levarias ao Rio de Janeiro, à minha irmã.

O rosto do selvagem iluminou-se; seu peito arquejou de felicidade; seus lábios trêmulos mal podiam articular o turbilhão de palavras que lhe vinham do íntimo da alma.

- Peri quer ser cristão! exclamou ele²²⁴.

Os Aimorés, pelo contrário, eram um “povo sem pátria e sem religião, que se alimentava de carne humana e vivia como feras”²²⁵. Assim, nos Aimorés a liberdade, que significa ausência de religião e de civilização, aparece como a recusa desses dois elementos. Em Peri, essa mesma liberdade aparece como uma abertura para receber a religião e a civilização, que aparecem ligadas intimamente a Cecília.

O tipo histórico de Peri se assemelha muito a forma pela qual Alencar retratou dom Antônio Felipe Carmarão, no artigo que discutimos acima. Camarão, de maneira similar a Peri, renega sua vida de selvagem liberdade em prol da religião. Esse sentimento superior se faz sentir em toda a sua força quando Peri resiste às tentações e recusa sua “esposa do túmulo”. O caráter lúbrico e libidinoso da bela Aimoré contrasta com o sentimento de elevação do Guarani, o culto à Cecília que o protegia desses sentimentos baixos:

²²² Ibid., p. 218-219.

²²³ Ibid., p. 57.

²²⁴ Ibid., p. 269-270.

²²⁵ Ibid., p. 76.

Peri enjeitou o fruto como tinha enjeitado o vinho, e a virgem selvagem atirando-o por sua vez ao rio, aproximou-se e ofereceu ao prisioneiro seus lábios encarnados, ligeiramente distendidos como para receberem o beijo que pediam.

O índio fechou os olhos e pensou em sua senhora. Elevando-se até Cecília, seu pensamento desprendia-se do invólucro terrestre e adejava numa atmosfera pura e isenta da fascinação dos sentidos que escraviza o homem.

Contudo Peri sentia o hálito ardente da menina que lhe requiemava as faces; entreabriu os olhos, e viu-a na mesma posição, esperando uma carícia, um afago daquele a quem a sua tribo mandara que amasse, e a quem ela já amava espontaneamente.

[...]

Mas Peri, frio e indiferente, não se comovia, nem aceitava essa afeição passageira, que tinha começado com o dia e devia acabar com ele; sua idéia fixa, a lembrança de seus amigos, o protegia contra a tentação²²⁶.

Peri era, portanto, “um homem superior”²²⁷. Alencar dá continuidade àquela linha divisória estabelecida nos tempos da colonização que separava índios “bons” e “maus”. O critério é o mesmo: Peri é superior por sua disposição em aceitar a religião cristã, seus sentimentos são nobres porque são votados a Cecília, que é descrita em uma analogia constante com a Religião.

O amor que surge entre os dois personagens servirá para selar essa adesão voluntária de Peri à civilização. Por outro lado, ao escolher ficar ao lado do índio, Cecília também adere a esse novo mundo que surge com a união dos dois. Ao final do livro, a moça casta e pura se transforma numa “filha das florestas, uma verdadeira americana”²²⁸.

O final em aberto do livro dá ares bíblicos a essa história de amor, sugerindo o surgimento de um novo mundo a partir dessa união. Isolados numa cúpula de palmeira em meio a uma inundação sem precedentes, onde “tudo era água e céu”²²⁹, Peri narra a Cecília o mito do Tamandaré, uma espécie de “Noé indígena”²³⁰, que escapara do dilúvio se abrigando com sua companheira no olho de uma palmeira. Quando o dilúvio passou, os dois desceram e povoaram a terra.

Pensar que aqui aparece o casamento como uma estratégia de construção da sociedade, por meio da união não violenta dos diversos setores em conflito no período pós-independência das nações latino-americanas, é uma tese corroborada por outro escrito de Alencar, que possuía um cunho político mais acentuado.

²²⁶ Ibid., p. 225-226.

²²⁷ Ibid., p. 224.

²²⁸ Ibid., p. 286.

²²⁹ Ibid., p. 293.

²³⁰ Ibid., p. 294.

Em 1856 José de Alencar publica pelo *Diário do Rio de Janeiro* um artigo, o necrológico do marquês do Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão, o grande responsável pela chamada política da Conciliação e idealizador da Lei dos Círculos Eleitorais. O autor, que havia se candidatado pelo Partido Liberal a uma das oito vagas que o Ceará tinha direito na Câmara dos Deputados, realiza, nesse artigo, um retrato bastante positivo de Carneiro Leão, conservador tido pelos adversários como politicamente ambíguo.

Boa parte do texto discorre sobre o Gabinete da Conciliação, arquitetado pelo marquês do Paraná em 1853 e que consistia numa espécie de pacto político estabelecido entre as elites nacionais, que concordavam em acomodar no mesmo ministério liberais e conservadores.

Alencar atribui a escolha do Visconde do Paraná para a organização de um novo ministério, em setembro de 1853, ao desgaste que a política imperial, dominante desde 1830, enfrentava. O Partido Liberal encontrava-se “enfraquecido, decomposto, sem harmonia e sem ligação”, nas palavras do autor, quase extinto: “[...] embora suas idéias subsistissem; a oposição tinha desaparecido da imprensa e da tribuna, e deixara o lugar à calma e à indiferença”²³¹.

O Partido Conservador, por outro lado, encontrava-se “[...] saciado do poder depois de uma longa administração, fatigado igualmente das lutas que por tanto tempo haviam agitado o país”²³². A política não encontrava apoio na opinião pública e a resolução da crise que se instalava deveria ocorrer com cautela, pois “[...] o menor êrro, a mais leve imprudência, chocando êsse impulso do espírito público, podia trazer uma reação, que faria reviver com mais vigor o fogo das paixões políticas apenas sopitado sob essas aparências de atonia e indiferentismo”²³³. Para Alencar, portanto, a política da Conciliação levada a cabo pelo Visconde do Paraná se tratava de uma transição lenta, “[...] por meio da qual o país devia passar de um período de organização a um futuro de progresso e melhoramentos”²³⁴.

Conciliação, segundo Alencar, foi a palavra utilizada – a única palavra – pelo marquês do Paraná para descrever seu programa de administração à câmara.

É verdade que esta palavra resumia tôda a situação, e não era senão o eco mais ou menos remoto do pensamento de todos os homens da política; era o fato palpitante, a fase saliente da época.

Para os liberais ela queria dizer a reabilitação, a participação à vida política e administrativa de que estavam privados; para os conservadores

²³¹ ALENCAR, J. *O Marques de Parana*. Traços biográficos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro. Julho-setembro, 1957, p. 261.

²³² *Ibid.*, p. 261.

²³³ *Ibid.*, p. 263.

²³⁴ *Ibid.*, p. 263.

significava o amortecimento dos ódios, o cansaço da luta, o poder ainda exclusivo mas já calmo e tolerante; para os homens sem princípios pronunciados, para as ambições novas exprimia a justa apreciação do mérito e da inteligência sem distinções de partido²³⁵.

A divisão que existia entre conservadores e liberais era decorrente de “dogmas prescritos”. A novidade, tão necessária na política quanto na literatura, consistia justamente na conciliação e no amálgama desses grupos, relevando as questões divergentes insignificantes que existiam em prol da melhoria da Nação.

Procedeu como era possível e como era prudente: conquistou os homens e por eles a opinião, pouco a pouco foram agrupar-se ao redor dêle muitos dos principais membros dos dois partidos, uns espontâneamente, outros arrastados por sua influência; pouco lhe importava que conservassem suas antigas crenças, contanto que aceitassem a sua administração como necessária²³⁶.

Ao promover a fusão dos partidos, o Marques do Paraná acertara na estratégia. O momento pedia união e paz:

À luta, que durante tantos anos havia animado com a sua agitação febril as questões de governo e administração, desaparecia, deixando após si a reação, e com ela o letargo de tôdas as paixões políticas, a descrença nos poucos princípios que haviam servido de norma e de programa às diversas opiniões²³⁷.

Dessa maneira, se na literatura Alencar apostara no casamento entre índios e brancos como estratégia para a construção da sociedade por meio do amálgama, na política ele defendia a fusão das forças antagônicas por meio da política da Conciliação. O amálgama dos diversos setores que compunham a sociedade brasileira e a união das diferentes correntes da política imperial se constituíam em novidades, faces de um Brasil do futuro.

A Nação unificada aparece, dessa maneira, como a única possibilidade para a realização desses anseios. O fato dos obstáculos à união de Peri e Cecília serem exteriores ao casal nos diz que esse novo mundo que surge, a nação brasileira, por seu poder de assimilação, é o único espaço que torna possível a existência e união desses elementos diferentes.

O Guarani apresenta um projeto do que deveria ser a nação brasileira, segundo Alencar. Era um mundo novo, que deveria refletir a originalidade de sua natureza e de seus

²³⁵ Ibid., p. 264-265.

²³⁶ Ibid., p. 268.

²³⁷ Ibid., p. 261.

habitantes nativos, mas ao mesmo tempo um mundo novo que se voltava para a civilização. Dessa maneira, deveria ser capaz de assimilar todos esses elementos, guiando-se sempre pela civilização.

Peri, o índio louvado por Alencar, só tem lugar no passado. Por meio de seu romance histórico sobre a colonização do Brasil, Alencar defende um projeto de nação que deve homogeneizar em um quadro unificado os diferentes elementos que compõe a sociedade.

3.2 *Iracema e o amálgama como solução*

José de Alencar escreveu e publicou *Iracema* quase dez anos depois d’*O Guarani*. Nesse período, tanto a vida pessoal do autor como a vida pública do Império sofreram grandes transformações.

Após a publicação do último folhetim d’*O Guarani*, Alencar iniciou a publicação pelo *Diário do Rio de Janeiro* de um novo folhetim, intitulado *A viuvinha*. Com uma trama talvez mais pueril que a de *Cinco Minutos*, o novo folhetim contava a história do amor de Jorge e Carolina. Aquele era órfão de um negociante que “durante trinta anos de trabalho e de privações” havia feito fortuna. Dois anos após a morte do pai, Jorge completava a sua maioridade, recebendo assim a herança até então administrada pelo Sr. Almeida, amigo de seu pai. Três anos se passaram durante os quais “[...] o moço entregou-se a esse delírio do gozo que se apodera das almas ainda jovens; saciou-se de todos os prazeres, satisfez todas as vaidades”²³⁸. Cansado dessa vida, Jorge se apaixona e decide casar-se com Carolina. Às vésperas desse casamento, descobre que está falido. Temendo arruinar a honra da noiva, simula um suicídio na noite de núpcias, antes de consumir o casamento celebrado anteriormente, e desaparece.

Após recuperar sua fortuna, Jorge retorna ao Rio de Janeiro para tentar recuperar o amor perdido. Após certificar-se que a “Viuvinha” ainda nutria amor pelo marido dado como morto, Jorge lhe revela seu segredo e, assim, o casal vive feliz para sempre.

A repercussão entre os leitores foi fria, se comparada ao êxito d’*O Guarani*, e a dificuldade de repetir o sucesso gerou um Alencar desencantado com os romances. O folhetinista investe, então, em um outro meio: o teatro. Em 28 de outubro de 1857 estreava *O Rio de Janeiro: verso e reverso*, uma comédia teatral a princípio anônima.

²³⁸ ALENCAR, José de. **A Viuvinha**; e **Cinco minutos**. 2ª. ed. São Paulo: Ediouro, 2001, p. 9. (Super prestígio).

Ernesto, um estudante de São Paulo que fora à corte passar as férias, é o protagonista da trama. Recém-chegado à cidade, o moço inexperiente era assediado por uma variedade de “parasitas sociais”, personagens caricatos que buscavam reproduzir a sociedade da corte. Essa primeira experiência gera em Ernesto um sentimento de desprezo em relação ao Rio de Janeiro. O “reverso” aparece no segundo ato, quando Ernesto, apaixonado por Júlia, passa a enxergar o belo e o agradável do Rio de Janeiro, uma visão que se transforma por causa do amor.

A peça, como escreveu Francisco Otaviano nas “Páginas Menores” do *Correio Mercantil*, transportava à cena os costumes que Alencar traçava e descrevia em suas crônicas de jornal. A peça teve grande repercussão e assinalou a entrada de Alencar no teatro, que então se afirmava como a principal opção de lazer para a sociedade do Rio de Janeiro.

Por falta de um repertório produzido no Brasil, até então as companhias responsáveis pelos três principais teatros do Rio de Janeiro – São Pedro de Alcântara, São Januário e Ginásio Dramático – limitavam-se a encenar peças portuguesas e francesas.

Havia, é certo, pelo menos duas conhecidas tragédias nacionais à disposição das companhias – *Antônio José* e *Olgiato* –, ambas escritas por Gonçalves de Magalhães [...]. Além disso, existiam também algumas comédias de costumes do fluminense Martins Pena, morto precocemente em 1848, aos 33 anos. E, de resto, algumas incursões irregulares pelo gênero da parte de Joaquim Manoel de Macedo, o autor de *A moreninha*. Nada mais que isso, excetuando-se um ou outro melodrama de categoria duvidosa, produzido por algum autor obscuro²³⁹.

Por meio de um teatro que “fizesse rir sem fazer corar”, Alencar estreava na dramaturgia objetivando “inventar” o “verdadeiro” teatro brasileiro: “Nós, todos, jornalistas, estamos obrigados a nos unir e *criar* o teatro nacional; criar pelo exemplo, pela lição, pela propaganda”²⁴⁰.

Nesse território praticamente inexplorado, Alencar intentava fazer o mesmo que fizera na literatura. Os modelos, no entanto, serão diferentes. O romântico literário se converte em um dramaturgo realista. O Ginásio Dramático, com sua preferência por representações mais sóbrias, segundo os preceitos da escola realista, foi o teatro com o qual Alencar estabeleceu sua parceria.

Ainda em 1857 e no Ginásio Dramático, no mês de setembro estreia uma nova peça de Alencar, intitulada *O demônio familiar*, cuja repercussão junto ao público fora novamente positiva. Pedro, o “demônio familiar”, era um menino escravo que pertencia a Eduardo.

²³⁹ LIRA NETO, op. cit., p. 180.

²⁴⁰ Alencar, 1857 apud LIRA NETO, op. cit., p. 180.

Lançando mão de uma série de ardis, confusões e calúnias, Pedro tenta afastar Eduardo de Henriqueta, uma moça pobre por quem ele era apaixonado. Visando sua “promoção” de simples menino de recados à função de cocheiro, Pedro deseja que seu senhor se case com uma viúva rica, a quem envia os versos que Eduardo escrevera a Henriqueta. Quando Eduardo descobre a trama urdida pelo “moleque”, decide castigá-lo de uma forma inusitada: Eduardo “condena” Pedro a ser livre, isto é, dá a ele a carta de alforria:

Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas faltas recairão unicamente sobre ti; porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes²⁴¹.

Após o sucesso dessas duas primeiras peças, o fracasso de *O crédito* fez com que Alencar ameaçasse abandonar o teatro, à maneira do que ocorrera também com a literatura. A peça foi encenada apenas duas vezes e logo depois retirada de cartaz, acompanhada de um silêncio da crítica a seu respeito. Sua trama possuía forte conotação social e consistia numa crítica severa aos excessos do mercado financeiro. Pouca ação, muito didatismo e moralismo caracterizam o texto, fortemente baseado em *Questão de dinheiro* de Alexandre Dumas Filho.

As asas de um anjo escrita em fins de 1857 seria a despedida de Alencar do mundo teatral. A polêmica peça, que estreara em maio de 1858, contava a história de Carolina, moça pobre que foge da casa dos pais e se torna prostituta. Abandonada, Carolina se redime ao casar com Luís, um primo que sempre a amara e que perdoa seu passado. Em uma das cenas mais polêmicas da dramaturgia, Carolina é assediada pelo pai bêbado, que não a reconhecia e tentava possuir a moça à força.

Embora o Conservatório Dramático, órgão de censura do Império, houvesse concedido permissão para que a peça fosse encenada, considerando que o tema polêmico possuía intenção moralizadora, uma série de queixas contra o espetáculo motivou o chefe de polícia da corte a fechar as portas do teatro em nome da “moralidade pública”.

Sentindo-se injustiçado pelo fato ser um “autor brasileiro”, Alencar escreve um longo artigo em defesa da peça, publicado na edição de 22 de junho de 1858 no *Diário do Rio de Janeiro*. Relacionando novamente o nacionalismo a um retrato fiel da sociedade, Alencar observa que o vício e a imoralidade dos quais acusavam sua peça se encontrava na própria sociedade retratada: “O espectador encontra a realidade diante de seus olhos, e espanta-se sem razão, de ver no teatro, sobre a cena, o que vê todos os dias à luz do sol, no meio da rua, nos

²⁴¹ ALENCAR, J. **O Demônio Familiar**. Belém, Pará: Universidade da Amazônia, s/d, p. 46. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000336.pdf>> Acesso em 20/09/2015.

passeios e espetáculos”²⁴². Ao denunciar o vício visando corrigi-lo, Alencar estaria realizando seu papel de dramaturgo, cujo trabalho era retratar a sociedade tal qual ela se mostrava na vida real, expondo suas mazelas.

Em 1859, Alencar publica *As asas de um anjo* em forma de livro. Em uma advertência aos leitores que acompanha o volume, Alencar anuncia seu afastamento das “lides literárias”²⁴³. De fato, Alencar pediu demissão do cargo de diretor do *Diário do Rio de Janeiro*, vivenciando um hiato literário de quase dois anos. Nesse período, logrou o cargo de consultor jurídico do ministério, com a ajuda da influência de Eusébio de Queiroz.

É com a ajuda de Eusébio de Queiroz também que Alencar entra definitivamente para a carreira política. Nas eleições de 1861, Alencar candidata-se a deputado pelo Partido Conservador, que obtém vitória na província do Ceará, elegendo sete deputados. Entre eles, estava Alencar, que já havia se candidatado a deputado pelo Partido Liberal nas eleições de 1856, das quais saiu derrotado.

Alencar verá seu mandato interrompido com a dissolução da Câmara dos Deputados efetuada por d. Pedro II em 12 de maio de 1863. Na eleição para o novo parlamento, a vitória será do Partido Liberal e Alencar sofre sua segunda derrota. Volta, então, para o seu cargo como consultor do Ministério da Justiça.

Nesse período, Alencar retomará seus ofícios de literato e dramaturgo. Em março de 1860 ocorre a estreia de *Mãe*, que terá repercussões positivas entre o público e a crítica. O enredo da peça desenrolava-se em torno de uma escrava chamada Joana, que dedica sua vida a servir ao dono, um jovem médico chamado Jorge. Na verdade, Joana é mãe de Jorge, mas por vergonha esconde esse segredo do filho. Ao ter esse segredo exposto por um amigo da família, Joana se suicida. Com essa peça Alencar consagra-se como o maior dramaturgo brasileiro de sua época.

Em dezembro do mesmo ano estreia a opereta *A noite de são João*, cujo libreto original José de Alencar havia publicado três anos antes. O espetáculo obteve vasta e positiva repercussão, embora os elogios da crítica recaíssem sobre Elias Lobo e Carlos Gomes, o autor da música e o regente, respectivamente. Em 1861 Alencar escreve *O jesuíta* sob encomenda do ator João Caetano. Como vimos, Caetano renegará o texto, que será encenado sem sucesso apenas em 1875.

Em 1862, sob o pseudônimo de “GM”, Alencar volta aos romances com a publicação de *Lucíola*. Com tema similar a *Asas de um anjo*, o livro narra a história de Lúcia, uma moça

²⁴² ALENCAR, 1858 apud LIRA NETO, op. cit., p. 191.

²⁴³ LIRA NETO, op. cit., p. 192.

que se prostitui para livrar seus pais e seus irmãos da miséria. Embora a crítica tenha silenciado a respeito do livro, a primeira edição, de mil exemplares, esgotou rapidamente, o que mostra o sucesso que o livro atingiu dentre o público.

Nesse período, Alencar também escreverá romances sob encomenda. A primeira parte de *As minas de prata*, história baseada em uma lenda popular que dizia existir no interior nordestino uma fortuna perdida, foi escrita para a *Biblioteca Brasileira*, uma coleção idealizada por Quintino Bocaiúva. Alencar estabelece também contratos com Baptiste Louis Garnier, dono da primeira editora comercial do Brasil, para a reedição de romances já publicados e publicação de novos romances. Dentre estes encontram-se os dois últimos volumes de *As minas de prata* e *Diva*, este um “perfil feminino” cujos moldes se assemelhavam a *Lucíola*, mas cuja trama era mais simples e os personagens mais frágeis.

O desafio de escrever o verdadeiro poema nacional começa a ser encarado por Alencar nesse mesmo período. *Os filhos de Tupã* não chegou a ser finalizado, mas a ideia de Alencar era um poema ambicioso composto de doze cantos que narrariam uma “versão indianista” do Gênesis bíblico. Por meio de alegorias, o poema representaria a formação mítica dos tupis, dos tamoiós e dos tabajaras, que seriam descendentes diretos de Tupi e de Ara, filhos de Tupã. Após gerações de guerra, a raça Ara triunfa sobre a Tupi, que é extinta.

Embora abandonando *Os filhos de Tupã* antes mesmo de publicá-lo, Alencar persiste no projeto de apresentar um mito de origem para o povo brasileiro. Ele será concretizado com *Iracema*, cujo subtítulo “Lenda do Ceará” é revelador do caráter alegórico pretendido pelo livro.

Antes de adentrarmos à análise de *Iracema*, resta assinalar que, no período que decorre da publicação de *O Guarani* (1857) à publicação de *Iracema* (1865), as preocupações a respeito da literatura nacional continuam a nortear a escrita de Alencar em todas as suas esferas. A defesa de uma literatura alicerçada nos costumes da sociedade e que a ela corresponda se intensifica. Nesse processo, a “questão servil” irá inserir um novo elemento no projeto de nacionalização literária de Alencar: o negro. Se *O Guarani* apresenta o casamento e a conciliação como meios de construção nacional, *Iracema* trará o amálgama que decorre desse encontro e que significa o surgimento de um mundo completamente novo.

Em uma crítica publicada em 23 de janeiro de 1866, Machado de Assis defende *Iracema*, esse “poema em prosa”, como verdadeiro expoente e modelo de poesia americana²⁴⁴. Em diversos momentos, a crítica de Machado de Assis se aproxima ao projeto

²⁴⁴ **Diário do Rio de Janeiro**. 23 de janeiro de 1866.

de literatura nacional defendido por Alencar em suas *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*.

[...] relemos attentamente o livro do Sr. José de Alencar, e o effeito que elle nos causa é exactamente o mesmo a que autor entende que se deve destinar o poeta americano; tudo alli nos parece primitivo; a ingenuidade dos sentimentos, o pittoresco da linguagem, tudo, até a parte narrativa do livro, que nem parece obra de um poeta moderno, mas uma historia de bardo indigena, contada aos irmãos, à porta da cabana, aos ultimos raios do sol 'que se entristece'. A conclusão a tirar daqui é que o autor houve-se nisto com uma sciencia e uma consciencia, para as quaes todos os louvores são poucos²⁴⁵.

Se levarmos em consideração a opinião de Machado de Assis, portanto, a obra de Alencar logrou sucesso no que se refere a seu objetivo de escrever uma poesia verdadeiramente nacional. Semelhante à Alencar, Machado de Assis reconhece que a escola poética chamada “escola americana” teve sempre adversários e que estes confundiam os “maus poetas” com o tema. Assim, alguns autores “entenderem mal” a “musa de Gonçalves Dias”, isto é, as tradições indígenas, e “[...] limitaram-se a tirar os seus elementos poeticos do vocabulario indigena; rimaram as palavras, e não passaram adiante”²⁴⁶.

O problema, portanto, era o mesmo reconhecido anos antes por Alencar: o tema era adequado, mas a forma precária. *Iracema* se constituía em uma prova a favor do tema: segundo Machado de Assis, a ideia de se utilizar as tradições indígenas para a construção da verdadeira literatura nacional “venceu com o autor de *Yjuca-Pirama*, e acaba de vencer com o autor de *Iracema*”²⁴⁷.

As tradições indigenas encerram motivos para epopéas e para eclogas; póde inspirar os seus Homeros e os seus Theocritos. Ha ahi lutas gigantescas, audazes capitães, Illyagas sepultadas no esquecimento; o amor, a amizade, os costumes domesticos, tendo a simples natureza por theatro, offerem á musa lyrica, paginas deliciosas de sentimento e de originalidade.

Dentre os vários motivos que o poeta tem para escolher “nessas ruínas já exploradas, mas não completamente conhecidas”²⁴⁸, Alencar optara por um poema em prosa votado “a historia tocante de uma virgem indiana, dos seus amores, e dos seus infortunios”²⁴⁹

Baseando o argumento histórico do livro em dados colhidos nas “velhas crônicas”, Alencar foi capaz de criar uma “ação interessante”, “episódios originais” e a “figura bela e

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid.

poética de *Iracema*”, em um livro que, segundo Machado de Assis, limita-se a falar do sentimento. Mas esse sentimento, aquele que *Iracema* nutre por Martim, é um sentimento novo, mais forte inclusive que as tradições nativas desse território:

Casta, reservada, na missão sagrada que lhe impõe a religião de seu paiz, nem por isso *Iracema* resiste á invasão de um sentimento novo para ella, e que transforma a vestal em mulher [...]. Prompta a sacrificar-se por elle, não pediria a minima compensação do sacrificio²⁵⁰.

Não seria demais estabelecer aqui uma analogia entre o amor que *Iracema* nutre por Martim e certo sentimento nacionalista, já que essa “divina resignação” que consistia o amor de *Iracema* era originada pelo “contacto do homem civilizado”²⁵¹, numa atração irresistível. Martim, por outro lado, embora sempre em conflito decorrente da nostalgia que sente pelos “seus” e pela “pátria”, não é capaz de resistir à sedução da virgem americana, que também representa esse novo mundo do qual ele não consegue escapar, por maior que sejam suas “saudades” de Portugal.

Se Alencar efetuara a defesa de uma poesia simples, de acordo com a natureza selvagem e os habitantes “primitivos” do território brasileiro, ele fora feliz em *Iracema*: “O estylo do livro é como a linguagem daquelles povos: imagens e idéas, agrestes e pittorescas, respirando ainda as auras da montanha”²⁵². Ainda, Machado de Assis via *Iracema* como uma obra destinada a posteridade: “Poema lhe chamamos a este, sem curar de saber se é antes uma lenda, se um romance: o futuro chamar-lhe-ha obra-prima”²⁵³.

De fato o livro foi um sucesso de público e de crítica, e a crítica de Machado de Assis pode ser encarada como um expoente da recepção que teve *Iracema*²⁵⁴. O próprio Alencar afirma que “De todos os meus trabalhos deste gênero nenhum havia merecido as honras que a simpatia e a confraternidade literária se esmeram em prestar-lhe”²⁵⁵.

Um dos principais traços de *Iracema*, o manejo peculiar da língua portuguesa, que envolve a utilização de modismos brasileiros e palavras indígenas, suscitará críticas, que acusarão Alencar de uso excessivo de palavras em tupi. Pinheiro Chagas, cujas críticas levarão Alencar a redigir um pós-escrito à segunda edição de *Iracema*²⁵⁶, nota como defeito do livro “[...] a falta de correção na linguagem portuguesa, ou antes a mania de tornar o

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ A esse respeito ver LIRA NETO, op. cit., p. 239-244.

²⁵⁵ ALENCAR, **Como e porque sou romancista**, op. cit.

²⁵⁶ ALENCAR, José de. *Posfácio à 2a edição de Iracema*. In: TELLES, Gilberto Mendonça et al (org.). **Prefácios de romances brasileiros**. Porto Alegre: Acadêmica, 1986.

brasileiro uma língua diferente do velho português por meio de neologismos arrojados e injustificáveis e de insubordinações gramaticais”²⁵⁷.

Recusando a pecha de “incorreto e descuidado”, Alencar afirma que poucos se importam tanto quanto ele em relação a forma, já que o autor compreende a importância do estilo como “[...] uma arte plástica, porventura muito superior a qualquer das outras destinadas à revelação do belo”²⁵⁸.

Se Alencar concorda com Pinheiro Chagas que a transformação da língua provém do povo, ao contrário de Chagas ele vê como inevitável a influência dos escritores nesse processo, já que eles “talham e pulem o grosseiro dialeto do vulgo”²⁵⁹. A seu favor, Alencar utiliza como exemplo a comparação entre as “regras atuais das línguas modernas” com as regras que predominavam no período de formação dessas mesmas línguas, o que revela a “transformação por que passaram todas sob a ação dos poetas e prosadores”²⁶⁰.

Assim, Alencar vê como inegável a tendência para a transformação do idioma português em solo brasileiro, cujo “gérmen” deve ser buscado no espírito popular, no falar do povo. Retomando suas ideias a respeito da literatura nacional e utilizando-as para corroborar seus argumentos, Alencar aponta a diferença que nasce entre os povos decorrente dos ambientes particulares que esses povos habitam. A língua não pode fugir a essas diferenças naturais, sociais e culturais:

Quando povos de uma raça habitam a mesma região, a independência política, por si só, forma sua individualidade. Mas se esses povos vivem em continentes distintos, sob climas diferentes, não se rompem unicamente os vínculos políticos; opera-se também a separação nas idéias, nos sentimentos, nos costumes, e portanto na língua, que é a expressão desses fatos morais e sociais.

Novamente, a natureza americana, as tradições indígenas e as influências decorrentes do contato com “quase todas as raças civilizadas” são responsáveis por essa diferença de linguagem que existe entre Portugal e o Brasil: “Os operários da transformação das nossas línguas são esses representantes de tantas raças, desde a saxônia até a africana, que fazem neste solo exuberante amálgama do sangue, das tradições e das línguas”²⁶¹.

Outro ponto retomado por Alencar nesse escrito é a incompatibilidade entre o “velho idioma” ou o “velho estilo clássico” e as características particulares brasileiras:

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid.

Não admira que um literato português note em livros brasileiros certa dissonância com o velho, idioma quinhentista [...]. O velho estilo clássico destoa no meio destas florestas seculares, destas catadupas formidáveis, destes prodígios de uma natureza virgem, que não podem sentir nem descrever as musas gentis do Tejo ou do Mondego.

Não é possível negar a coerência de *Iracema* com esse projeto de nacionalização literária de Alencar. Ao afirmar logo no prólogo que o livro é cearense, imaginado nesse cenário, e que deve ser lido nesse mesmo cenário para ser compreendido, o autor pretende afirmar a originalidade de sua história, inspirada pela natureza e retirada das tradições do povo. Assim, Alencar espera que o leitor ao abrir o livro sinta

[...] uma onda do mesmo aroma silvestre e bravio que lhe vem da várzea. Derrama-o a brisa que perpassou os espatos da carnaúba e a ramagem das aroeiras em flor.

Essa onda é a inspiração da pátria que volve a ela, agora e sempre, como volve de contínuo o olhar do infante para o materno semblante que lhe sorri²⁶².

Embora já possa ser visto em germen n’*O Guarani*, Alencar utilizará como recurso para a construção dessa literatura original, dessa poesia condizente com a natureza e com o povo a que ela se refere, metáforas e comparações com elementos da fauna e flora locais, já que uma obra que se quer nacional não pode comportar ideias e estruturas que sejam estranhas à terra que se quer descrever. A descrição de *Iracema*, na qual características naturais emprestam suas qualidades à virgem, é reveladora:

Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira.

O favo da jati não era doce como seu sorriso; nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado.

Mais rápida que a ema selvagem, a morena virgem corria o sertão e as matas do Ipu, onde campeava sua guerreira tribo, da grande nação tabajara. O pé grácil e nu, mal roçando, alisava apenas a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras águas²⁶³.

Esse esforço de Alencar em ser condizente na forma com o assunto abordado, realizando com isso uma escrita original, também aparece em suas descrições de tempo e espaço. Em relação ao tempo, podemos destacar as seguintes passagens:

²⁶² ALENCAR, *Iracema*, op. cit., p. 9.

²⁶³ *Ibid.*, p. 12.

Quando o sol descambava sôbre a crista dos montes, e a rôla desatava do fundo da mata os primeiros arrulhos, eles descobriram no vale a grande taba²⁶⁴.

O galo da campina ergue a roupa escarlate fora do ninho. Seu límpido trinado anuncia a aproximação do dia.

Ainda a sombra cobre a terra, já o povo selvagem colhe as rêdes na grande taba e caminha para o banho²⁶⁵.

Era o tempo em que a doce aracati chega do mar e derrama a deliciosa frescura pelo árido sertão²⁶⁶.

Quatro luas tinham alumiado o céu depois que Iracema deixara os campos do Ipu; e três depois que ela habitava nas praias do mar a cabana de seu espôso²⁶⁷.

A alegria ainda morou na cabana todo o tempo que as espigas de milho levaram a amarelecer²⁶⁸.

O cajueiro floresceu quatro vêzes depois que Martim partiu das praias do Ceará, levando no frágil barco o filho e o cão fiel²⁶⁹.

Em relação ao espaço, temos:

Seguiu a virgem adiante; os dois guerreiros após. Quando tinham andado o espaço que transpõe a garça de um vôo, o chefe pitiguara tornou-se inquieto e murmurou ao ouvido do cristão²⁷⁰.

O guerreiro do mar deixa as margens do rio das garças e caminha para as terras onde o sol se deita²⁷¹.

Respeitando o seu preceito de que “A forma com que Homero cantou os Gregos não serve para cantar os índios”²⁷²; isto é, que em um verdadeiro poema nacional tudo deveria ser novo, Alencar se utiliza de sua recomendação de se aproveitar a riqueza da linguagem indígena. Desta maneira, realizará esforços no sentido de representar o estilo poético e figurado dessa linguagem própria das “raças incultas”, enriquecendo de metáforas e comparações o modo de falar de seus personagens. Iracema, Martim e Poti se expressam da seguinte maneira a respeito do filho que a tabajara esperava:

²⁶⁴ Ibid., p. 14.

²⁶⁵ Ibid., p. 18.

²⁶⁶ Ibid., p. 20.

²⁶⁷ Ibid., p. 58.

²⁶⁸ Ibid., p. 63.

²⁶⁹ Ibid., p. 79.

²⁷⁰ Ibid., p. 44.

²⁷¹ Ibid., p. 52.

²⁷² ALENCAR, 1856, op. cit., p. 25.

- Teu sangue já vive no seio de Iracema. Ela será mãe de teu filho!

- Filho, dizes tu? exclamou o cristão em júbilo.

Ajoelhou ali e, cingindo-a com os braços, beijou o seio fecundo da espôsa.

Quando se ergueu, Poti falou:

- A felicidade do mancebo é a espôsa e o amigo; a primeira dá alegria, o segundo dá fôrça; o guerreiro sem espôsa é como a árvore sem fôlhas nem flôres; nunca ela verá o fruto; o guerreiro sem amigo é como a árvore solitária que o vento açouta no meio do campo: o fruto dela nunca amadurece. A felicidade do varão é a prole, que nasce dêle e faz seu orgulho; cada guerreiro que sai de suas veias é mais um galho que leva seu nome às nuvens como a grimpã do cedro. Amado de Tupã é o guerreiro que tem uma espôsa, um amigo e muitos filhos; êle nada mais deseja senão a morte gloriosa.

Martim uniu o peito ao peito de Poti.

- O coração do espôso e do amigo falou por tua bôca. O guerreiro branco é feliz, chefe dos pitiguaras, senhores das praias e do mar; e a felicidade nasceu para êle na terra das palmeiras, onde recende a baunilha, e foi gerada no sangue de tua raça, que tem no rosto a côr do sol. O guerreiro branco não quer mais outra pátria senão a pátria de seu filho e de seu coração²⁷³.

A característica mais marcante do livro, no entanto, é seu caráter alegórico. Se na forma Alencar cuidou de utilizar metáforas e comparações capazes de expressar essa “poesia primitiva”, no enredo também buscou a simplicidade da alegoria. *Iracema* é um anagrama mal disfarçado de América. O enredo estabelece, então, uma analogia entre a virgem e o mundo conquistado, fecundado e destruído pela civilização. Desse contato, nasce uma nova raça, simbolizado em Moacir, o primeiro cearense.

Esse mundo novo simbolizado em Iracema atrairá de maneira irresistível o conquistador branco:

A serenidade volta ao seio do guerreiro branco, mas tôdas as vêzes que seu olhar pousa sôbre a virgem tabajara, êle sente correr-lhe pelas veias uma centelha de ardente chama. Assim quando a criança imprudente revolve o brasido de intenso fogo, saltam as fagulhas inflamadas que lhe queimam as faces.

Fecha os olhos o cristão, mas na sombra de seu pensamento surge a imagem da virgem, talvez mais bela. Embalado chama o sono às pálpebras fatigadas; abrem-se, malgrado seu²⁷⁴.

Martim adota essa pátria, que é a “pátria de seu filho e de seu coração”²⁷⁵. Esse consórcio é simbolizado na cerimônia pela qual o herói passa para se tornar um “guerreiro

²⁷³ ALENCAR, *Iracema*, op. cit., p. 59-60.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 60

vermelho, filho de Tupã”²⁷⁶. Era um “festim” que envolvia pintura corporal ritualística, como era costume da “raça filha de Tupã”, bebidas e danças. Além disso, nessa cerimônia Martim recebeu um nome da nação Tupi:

- Coatiabo! exclamou Iracema.

- Tu disseste: eu sou o guerreiro pintado; o guerreiro da espôsa e do amigo.

Poti deu a seu irmão o arco e o tacape, que são as armas nobres do guerreiro. Iracema havia tecido para êle o cocar e a arazóia, ornatos dos chefes ilustres.

A filha de Araquém foi buscar à cabana as iguarias do festim e os vinhos de jenipapo e mandioca. Os guerreiros beberam copiosamente e trançaram as danças alegres. Durante que volviam em tórno dos fogos da alegria, ressoavam as canções²⁷⁷.

Ao decorrer da história, no entanto, a existência de Iracema revela-se inconciliável com a de Martim.

[...] breves sóis bastaram para murchar aquelas flôres de uma alma exilada da pátria.

O imbu, filho da serra, se nasce na várzea porque o vento ou as aves trouxeram a semente, vinga achando boa terra e fresca sombra; talvez um dia cope a verde folhagem e enflöre. Mas basta um sôpro do mar, para tudo murchar. As fôlhas lastram o chão; as flôres, leva-as a brisa.

Como o imbu na várzea, era o coração do guerreiro branco na terra selvagem. A amizade e o amor o acompanharam e fortaleceram durante algum tempo, mas agora longe de sua casa e de seus irmãos, sentia-se no êrmo. O amigo e a espôsa não bastavam mais à sua existência, cheia de grandes desejos e nobres ambições²⁷⁸.

A morte de Iracema aparece como uma necessidade, um fato inevitável. Mesmo antes da virgem trair seu compromisso com Tupã, ela se mostra resignada e ciente da tragédia que a aguarda, mas da qual é impossível escapar: “A juriti quando a árvore seca, abandona o ninho em que nasceu. Nunca mais a alegria voltará ao seio de Iracema; ela vai ficar como o tronco nu, sem ramas nem sombras”²⁷⁹.

A inevitabilidade do amor que Iracema nutre por Martim, envolto de resignação e sofrimento, é também a inevitabilidade da conquista. Batuireté, o grande chefe e avô de Poti, que aparece no romance como portador de uma longevidade quase imortal²⁸⁰, encontra a

²⁷⁶ Ibid., p. 60.

²⁷⁷ Ibid., p. 62.

²⁷⁸ Ibid., p. 68.

²⁷⁹ Ibid., p. 24.

²⁸⁰ “Seu filho já dorme embaixo da terra, e êle ainda na outra lua cismava na porta de sua cabana, esperando a noite que traz o grande sono”, Ibid., p. 56-57.

“noite que traz o grande sono” em uma cena paradigmática. Ao ser apresentado por Poti a Martim, seu irmão branco, Batuieté murmura suas últimas palavras:

- Tupã quis que êstes olhos vissem, antes de se apagarem, o gavião branco junto da narceja.

O abaetê derrubou a fronte aos peitos e não falou mais, nem mais se moveu²⁸¹ (p. 57).

Para não deixar dúvidas a respeito da alegoria da cena, Alencar explica em nota: “O *gavião branco* – Batuieté chama assim o guerreiro branco, ao passo que trata o neto por narceja; êle profetiza nesse paralelo a destruição de sua raça pela raça branca²⁸²”

O destino de Iracema, portanto, é a solidão e a morte, assim como será o destino do território americano: aquilo que lhe é nativo, original, selvagem deve morrer para que a civilização possa prosperar. A virgem indiana aceita seu destino de forma resignada, cativa e ciente da impossibilidade de escapar à tragédia.

Iracema também foge dos olhos do espôso, porque já percebeu que êsses olhos tão amados se turbam com a vista dela, e, em vez de se encherem de sua beleza, como outrora, a despedem de si. Mas os olhos dela não se cansam de acompanhar à parte e de longe o guerreiro senhor, que os fêz cativos²⁸³.

Iracema exprime a consciência da necessidade de sua morte nas seguintes palavras:

- Não vêem teus olhos lá o formoso jacarandá, que vai subindo às nuvens? A seus pés ainda está a sêca raiz da murta frondosa, que todos os invernos se cobria de rama e bagos vermelhos, para abraçar o tronco irmão. Se ela não morresse, o jacarandá não teria sol para crescer tão alto. Iracema é a fôlha escura que faz sombra em tua alma; deve cair, para que alegria alumie teu seio²⁸⁴.

Novamente, podemos observar como a colonização e a civilização aparecem de maneira inevitável. Assim, à maneira que Alencar afirma a destruição da natureza ser necessária, pois sua beleza ofusca o pensamento do homem, o amor em excesso provocado por Iracema impede a felicidade plena de Martim. Essa paixão sem precedentes, prejudicial, é entendida por Poti: “O chefe pitiguara pensava que o amor é como o cauim, o qual, bebido com moderação, fortalece o guerreiro e, tomado em excesso, abate a coragem do herói”²⁸⁵.

²⁸¹ Ibid., p. 57.

²⁸² Ibid., p. 88.

²⁸³ Ibid., p. 68.

²⁸⁴ Ibid., p. 70.

²⁸⁵ Ibid., p. 45.

De qualquer forma, o sofrimento aparece como necessário ao florescimento desse novo mundo. Moacir é nascido do sofrimento e Iracema vive apenas o suficiente para assegurar a existência de seu filho.

- A jati fabrica o mel no tronco cheiroso do sassafrás; tôda a lua das flôres voa de ramo em ramo, colhendo o suco para encher os favos; mas ela não prova sua doçura, porque a irara devora em uma noite tôda a colmeia. Tua mãe também, filho de minha angústia, não beberá em teus lábios o mel de teu sorriso²⁸⁶.

O amigo Poti sobrevive ao encontro com a civilização, mas somente porque se incorpora a ela. O romance se encerra quando Martim volta ao Ceará com guerreiros e um sacerdote, que viera para “plantar a cruz na terra selvagem”²⁸⁷. Poti batiza-se como Antônio Felipe Camarão e integra-se à civilização que finalmente consegue florescer:

Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria êle que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só Deus, como tinham um só coração.

Êle recebeu com o batismo o nome do santo, cujo era o dia; e o do rei, a quem ia servir, e sôbre os dois o seu, na língua dos novos irmãos. Sua fama cresceu e ainda hoje é o orgulho da terra, onde êle primeiro viu a luz.

O mairi que Martim erguera à margem do rio, nas praias do Ceará, medrou. Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá²⁸⁸.

À Iracema restou o passado, sobrevivendo somente na saudade de Martim. O que se vê ao final da história é o surgimento de um mundo novo que, apesar de sua origem e natureza próprias, pertencia à civilização: “A jandaia cantava ainda no ôlho do coqueiro; mas não repetia já o mavioso nome de Iracema. Tudo passa sôbre a terra”²⁸⁹.

Como vimos, em maio de 1863 d. Pedro II dissolveu a Câmara dos Deputados e convocou novas eleições. A partir de então, a Liga Progressista passou a ter influência no governo imperial, ocupando os ministérios e elegendo a maioria para a Câmara dos Deputados. Essa liga era composta por liberais moderados e conservadores dissidentes.

Desde o seus primórdios, os líderes do Partido Conservador estavam engajados na defesa política do tráfico negreiro e da escravidão. Nas décadas de 1850 e 1860, políticos mais novos, dentre eles Alencar, se elegem pelo partido e trabalham a fim de manter a política do cativo no Brasil.

²⁸⁶ Ibid., p. 72.

²⁸⁷ Ibid., p. 80.

²⁸⁸ Ibid., p. 80.

²⁸⁹ Ibid., p. 80.

A partir de 1863, no entanto, os conservadores entram num momento desfavorável. Além do apoio dado por d. Pedro II à liga progressista, a Guerra Civil nos Estados Unidos levou à supressão instantânea da escravidão no único país independente das Américas, à exceção do Brasil. O desfecho da Guerra Civil provocou uma quebra estrutural na relação de forças internacionais que garantira, até então, a existência da instituição do cativeiro no Brasil e em Cuba.

Na *Fala do Trono*²⁹⁰ de 1867, d. Pedro II incluiu pela primeira vez uma referência ao “elemento servil”. Pressionado por uma ordem internacional desfavorável à instituição, o imperador se dizia disposto a discutir a questão, e pedia aos membros do governo que estudassem soluções para o encaminhamento de uma possível abolição da escravidão no país.

Foi nesse contexto que Alencar, sob o pseudônimo de Erasmo, publica uma série de sete cartas intituladas *Ao imperador: novas cartas políticas de Erasmo*, entre junho de 1867 e março de 1868. O pseudônimo revelava as intenções do autor: Erasmo de Roterdã, em *A educação de um príncipe cristão* (1516), ajudou a divulgar o gênero retórico-político *specula principis*, ou espelhos de príncipe. Nessas obras, os filósofos prescreviam normas morais aos governantes, visando uma administração justa. As cartas, portanto, deveriam ser uma espécie desses “espelhos”.

Logo na primeira carta, que tem por pretexto a ameaça de abdicação de d. Pedro II em decorrência das dificuldades enfrentadas na Guerra do Paraguai, Alencar esboça uma espécie de teoria da história, sugerindo um padrão de dinâmica das crises sociais e delimitando alguns princípios fundamentais de governo. Ao falar da dura lei natural, do “[...] gérmem que rompe a semente; efeito que elimina a causa”²⁹¹, referindo-se à abdicação de d. Pedro I, Alencar escreve a história do Brasil como uma cadeia de eventos subordinada a essa lei. Assim, a nação fundada por d. Pedro I, um ato necessário, entraria em choque com o espírito português do Imperador, em decorrência de sua nacionalidade que inevitavelmente afloraria.

Sua missão estava concluída, havia fundado a monarquia brasileira e criado um povo. A Providência, que o suscitara para a realização desse grande acontecimento, não permitiu que pusesse o remate a sua obra, educando a nação, filha sua.

Era estrangeiro. Esta nacionalidade ardente e impetuosa que exuberava do nascente império o rechaçou a ele, seu fundador, e mais vigorosamente que a nenhum outro [...].

Quando o ciúme de origem atingiu à sua maior intensidade, D. Pedro I, português de nascimento, deixou de ser um monarca, para tornar-se um

²⁹⁰ Espécie de balanço e agenda do reinado, que continha as propostas básicas do Ministério. As *Falas do Trono* eram lidas para as Câmaras no início do ano legislativo.

²⁹¹ ALENCAR, J. **Cartas a favor da escravidão**. Organização Tâmis Parron. São Paulo: Hedra, 2008, p. 41.

obstáculo, uma anomalia. A mais veemente das paixões populares, o patriotismo, sublevou-se contra o princípio estrangeiro encarnado na sua pessoa²⁹².

O autor partilha, então, da ideia que qualquer fenômeno social possui em si mesmo uma força que o robustece e o aniquila, utilizando a metáfora corrente no século XIX do ciclo natural da planta. Assim, Alencar partilha de uma visão racionalista e pautada pela ideia de progresso que pudemos observar de forma incidental em seus outros escritos, mas que será melhor desenvolvida em suas *Novas cartas políticas*.

Dessa maneira, as manifestações históricas não possuem um sentido em si mesmas; elas apresentam uma finalidade, já que a história é vista como um processo natural que envolve maturação, desenvolvimento e descarte. Os eventos históricos são analisados, então, sob a perspectiva de terem ou não cumprido sua missão, virtuosos ou reprováveis por terem ou não atingido sua finalidade. Nesse sentido, a abdicação de d. Pedro era vista por Alencar como “um ato de civismo admirável” por ter cumprido de maneira exemplar a sua missão, consagrando-se “herói da paz e da liberdade”²⁹³.

Por outro lado, a ameaça de abdicação de d. Pedro II era vista como um “crime de lesa-nação”²⁹⁴, já que sua situação era diferente da de seu pai: “Americano, como seu povo, com ele nascido neste solo abençoado, cresceram ambos ao influxo das mesmas crenças e das mesmas ideias”²⁹⁵. Para Alencar, Pedro II estaria confundindo sua honra pessoal com a honra nacional, ao recusar o armistício e ameaçar abdicar do trono imperial.

Este que vos fala, obscuro cidadão, pudera, caso o povo brasileiro aceitasse a paz indecorosa, repelir a cumplicidade do ato, exprobrar à pátria semelhante fraqueza e até mesmo deserdar-se dela, se para tanto não lhe falecesse o ânimo. Mas eu, senhor, na esfera de minha humildade, sou rei de mim mesmo; e o monarca, no fastígio do poder, é o súdito de grandes deveres: por isso mesmo que é o depositário de altas prerrogativas.

O pacto fundamental, jurado entre um povo e uma dinastia, vínculo consagrado pela religião e pela honra, não se rompe assim bruscamente e a capricho de uma vontade. Nascem deste ato solene direitos e obrigações mútuas para a nação e o soberano. O trono não é somente um berço feliz, é um túmulo também²⁹⁶.

Este será um dos caminhos pelos quais Alencar efetuará a defesa do cativo. A escravidão aparece como um fato social “[...] como são ainda o despotismo e a aristocracia;

²⁹² Ibid., p. 40-41.

²⁹³ Ibid., p. 40.

²⁹⁴ Ibid., p. 40.

²⁹⁵ Ibid., p. 41.

²⁹⁶ Ibid., p. 45.

como já foram a coempção da mulher, a propriedade do pai sobre os filhos e tantas outras instituições antigas”²⁹⁷. É um elemento necessário porque concorre para o progresso e para a civilização, vista como a luta do espírito contra o poder físico dos elementos, do “sopro divino” de racionalidade contra a natureza irracional, dentro de uma progressão na qual cada “[...] triunfo que obtém a inteligência importa a solução de mais um problema social”²⁹⁸.

A escravidão é vista por Alencar como uma forma rude do direito, uma fase do progresso e um instrumento da civilização; é uma instituição que realiza um “melhoramento” na sociedade, justa, útil e moral, portanto. Importante e necessária, além disso, porque o cativo “[...] foi o embrião da sociedade; embrião da família no direito civil; embrião do estado no direito público”²⁹⁹, consistindo no “primeiro impulso do homem para a vida coletiva”³⁰⁰.

Alencar utiliza a história da humanidade como prova da missão civilizadora da escravidão, que se encontra registrada desde o Gênesis, “o mais antigo documento histórico”³⁰¹. Ela nasce, segundo Alencar, da luta que o homem trava contra a natureza, em decorrência de sua necessidade de multiplicar forças. Nesse contexto, o homem é o único instrumento que se encontra ao alcance do próprio homem, apropriado por meio do “direito da geração ou pelo direito da conquista”³⁰².

O cativo forma, dessa maneira, um vínculo poderoso, sem o qual a marcha da humanidade seria impossível. Se o homem não fosse inserido na família e na sociedade por meio do cativo, ele seria morto por seu vencedor: “Desde que o interesse próprio de possuir o vencido não coibisse a fúria do vencedor, ele havia de imolar a vítima. Significara, portanto, a vitória na Antiguidade uma hecatombe; a conquista de um país, o extermínio da população indígena”³⁰³.

As “raças americanas” servem como prova da necessidade do cativo como meio de civilização: a escravidão não era conciliável com o “selvagem amor da liberdade”; desta maneira, nas guerras o vencido era um “troféu para o sacrifício”³⁰⁴. Assim, ainda que os nativos americanos fossem raças cheias de vigor, “opulentas de seiva”, desfrutando da exuberância de uma natureza virgem, eles estavam extinguindo-se ao tempo da chegada europeia à América.

²⁹⁷ Ibid., p. 62.

²⁹⁸ Ibid., p. 62.

²⁹⁹ Ibid., p. 64.

³⁰⁰ Ibid., p. 64.

³⁰¹ Ibid., p. 65.

³⁰² Ibid., p. 65.

³⁰³ Ibid., p. 66.

³⁰⁴ Ibid., p. 66.

Ainda que o cristianismo medieval tenha “adoçado” a escravidão, a “descoberta da América” tornou necessário seu ressurgimento. Assim, a escravidão possui uma missão social: “Todas as vezes que houve necessidade de reparar uma solução de continuidade entre os povos, a escravidão se desenvolveu novamente, a fim de preencher a sua missão eminentemente social”³⁰⁵. A partir do século XV o tráfico e a instituição do cativo se tornam necessários para a colonização desse vasto continente “deserto”, já que os ibéricos não possuíam homens suficientes à empresa e os índios, como vimos, não suportavam a escravidão, condenados então a “desaparecer da face da terra”³⁰⁶.

Sem a escravidão africana e o tráfico que a realizou, a América seria ainda hoje um vasto deserto. A maior revolução do universo, depois do dilúvio, fora apenas uma descoberta geográfica, sem imediata importância. Decerto não existiriam as duas grandes potências do novo mundo, os Estados Unidos e o Brasil. A brilhante civilização americana, sucessora da velha civilização europeia, estaria por nascer³⁰⁷.

Tanto a crueldade da escravidão como da conquista são justificadas pela “missão” que elas cumprem historicamente para a civilização. Em decorrência dessa missão, a instituição do cativo deve extinguir-se por conta própria, quando for seu tempo. Dessa maneira, Alencar posiciona-se contra qualquer proposta de abolição da escravidão.

Por uma lei providencial, segundo a qual todas as coisas têm uma aurora e um ocaso³⁰⁸, o cativo, como todas as instituições sociais, não se extingue por um ato de poder, “[...] e sim pela caducidade moral, pela revolução lenta e soturna das ideias. É preciso que seque a raiz, para faltar às ideias a seiva nutritiva”³⁰⁹.

Origem, desenvolvimento e decadência são etapas desse processo natural do cativo, que não foi decretado por lei e não pode por ela ser derogado. O fato da escravidão no Brasil ser “branda”, inclusive, era um sinal da decrepitude da instituição. Sufocar esse processo, no entanto, por meio de leis antinaturais, geraria resultados funestos.

A liberdade, este dom encarecido além da realidade pelos “filantropos”, era algo a ser conquistado, como a própria Europa era exemplo. Mas não se constituía num fim: a liberdade, para Alencar, era um meio, um direito, cuja finalidade era a felicidade. “Se a independência fosse o destino do homem, o selvagem seria o mais civilizado e próximo da perfeição”³¹⁰.

³⁰⁵ Ibid., p. 66.

³⁰⁶ Ibid., p. 68-69.

³⁰⁷ Ibid., p. 69.

³⁰⁸ Ibid., p. 57.

³⁰⁹ Ibid., p. 86.

³¹⁰ Ibid., p. 107.

Era necessário resistir às “seduções da liberdade” a fim de preservar a nação. Antes de obterem esse direito, as populações escravizadas deveriam “civilizar-se”, um processo que a história europeia prova ser lento.

Para educar uma raça, são necessárias duas coisas: grande capacidade e vigor do povo culto para imergir a massa bruta e insinuar-se por todos os poros; longo tempo para que se efetue essa operação lenta e difícil.

A raça africana tem apenas três séculos e meio de cativeiro. Qual foi a raça que fez nesse prazo curto a sua educação? Com idade igual todas elas jaziam imersas na barbaria³¹¹.

A história demonstra que a liberdade é um direito a ser conquistado; esse processo, portanto, não poderia ser acelerado, mas deveria seguir o curso de sua evolução natural, que é a evolução natural do homem, da lei e do direito.

Porque somos livres agora, nós, filhos de uma raça hoje superior, havemos de impor a todo o indivíduo, até ao bárbaro, este padrão único do homem que já tem a consciência de sua personalidade! Não nos recordamos que os povos nossos progenitores foram também escravos e adquiriram, nesta escola do trabalho e do sofrimento, a têmpera necessária para conquistar seu direito e usar dele?³¹²

Ao tomar atitudes que favoreciam a abolição da escravidão, ainda que de forma gradual, d. Pedro II errava, já que isso resultaria num “aborto” desse processo natural da civilização. Os olhos do imperador, ao tomar essa atitude, teriam em vista a Europa e seus “filantropos”, cegando-se para as verdadeiras aspirações nacionais.

Libertando uma centena de escravos, cujos serviços a nação vos concedera; distinguindo com um mimo especial o superior de uma ordem religiosa que emancipou o ventre; estimulando as alforrias por meio de mercês honoríficas; respondendo às aspirações beneficentes de uma sociedade abolicionista de Europa; e finalmente reclamando na fala do trono o concurso do poder legislativo para essa delicada reforma social; sem dúvida, julgais ter adquirido os foros de um rei filantropo.

Grande erro, senhor, prejuízo rasteiro que não devera nunca atingir a altura de vosso espírito. Estas doutrinas que vos seduziram, longe de serem no Brasil e nesta atualidade impulsos generosos de beneficência, tomam ao revés o caráter de uma conspiração do mal, de uma grande e terrível impiedade.

[...] Quanto pranto e quantas vidas custa às vezes o título vão por que almejam alguns indivíduos de benfeitores da humanidade!³¹³.

³¹¹ Ibid., p. 90-91.

³¹² Ibid., p. 77

³¹³ Ibid., p. 60-61.

A emancipação, a exemplo do que ocorreu com as colônias francesas, geraria desordem econômica, insurreições e até mesmo a desgraça e ruína das populações libertas. No último caso, ainda não educadas para a liberdade, entregaram-se “à indolência, à miséria e à rapina”³¹⁴. Os prejuízos seriam gerais:

Para a casta sujeita, ainda não educada, a emancipação nas circunstâncias atuais é um edito de miséria pelo abandono do trabalho e de extermínio por causa da luta que excita entre as duas raças.

Para a casta dominante, especialmente a agrícola, importa a ruína pela deserção dos braços e impossibilidade de sua pronta substituição; importa igualmente o perigo e sobressalto da insurreição iminente.

Para o estado, significa a bancarrota inevitável pelo aniquilamento de sua primeira indústria, fonte da riqueza pública; e, como consequência, o crédito nacional destruído, a nossa firma desonrada no mercado estrangeiro.

E chama-se a isto filantropia? É esta oblação feita da melhor substância nacional, amassada com lágrimas e sangue de uma população inteira, que se deseja votar à caridade?³¹⁵.

A população africana se constituía em um elemento importante, que serviu para criar e nutrir durante três séculos a civilização americana. Sua obra, no entanto, ainda não estava consumada; a escravidão era um princípio ainda não exausto, isto é, ela ainda não produzira todos os seus “bons efeitos”, não sendo legítimo considerá-la um abuso, “um luxo de iniquidade e opressão”³¹⁶. O bem tanto da classe que dominava, quanto da que servia, dependia da manutenção do cativeiro.

Entre a escravidão e a liberdade, a única transição possível seria aquela que se opera “nos costumes e na índole da sociedade”³¹⁷, por meio da qual o cativeiro transforma-se lentamente em servidão até o domínio do senhor reduzir-se a uma “tutela benéfica”. No Brasil, a escravidão “caducava”, mas ainda não morrera, presa a “graves interesses de um povo”³¹⁸. Seria um grande atentado, portanto, “sepultá-la” antes da hora.

O meio pelo qual a escravidão deveria se extinguir consistia na assimilação da população escrava à população livre, por meio do amálgama entre as duas.

Resolve-se a escravidão pela absorção de uma raça por outra. Cada movimento coesivo das forças contrárias é um passo mais para o nivelamento das castas e um impulso em bem da emancipação.

Chegado o termo fatal, produzido o amálgama, a escravidão cai decrépita e exânime de si mesma, sem arranco nem convulsão [...]. Mas,

³¹⁴ Ibid., p. 78.

³¹⁵ Ibid., p. 113.

³¹⁶ Ibid., p. 74.

³¹⁷ Ibid., p. 111.

³¹⁸ Ibid., p. 62.

antes do seu prazo, quem fere mortalmente uma lei, derrama sangue, como se apunhalara um homem³¹⁹.

Aqui reside, também, outro aspecto positivo da escravidão. Segundo Alencar, a coesão ou o amálgama de raças é um processo lento, que demanda “séculos e séculos” e que traz graves abalos à sociedade. A tradição e o caráter de cada grupo humano não se diluem sem esforço. Em decorrência da necessidade “suprema e indeclinável” do trabalho escravo, a “raça africana” submeteu-se à ação desse “princípio adesivo”, que lhe foi benéfico porque ele “nobilitou” o africano pelo contato e pela “transfusão do homem civilizado”³²⁰, apesar de ser por este reduzido à condição de mercadoria.

Prova disso era o suposto “desaparecimento” da “raça africana” que, segundo Alencar, era resultado do amálgama das raças, essa “lei providencial” que fazia preponderar a “raça branca”.

Tranquilizem-se os filantropos; a escravidão no Brasil não esteriliza a raça nem a dizima. A redução provém desses escoamentos naturais, que se operam pela generosidade do senhor, pela liberdade do ventre e também pela remissão. Diariamente, esses meios se desenvolvem à medida que sobe o nível de civilização com o aumento da classe livre.

Dois são os modos de incremento para a população livre, a geração e a acessão. Limitada ao primeiro unicamente, só tarde conseguiria ela atingir a capacidade necessária para absorver a escravatura ou preencher o vácuo deixado por esta. É necessário que a coadjuve o segundo meio, a acessão, ou incorporação de população estranha³²¹.

Futuro do Brasil e futuro do mundo, o amálgama implicaria um progresso da civilização: “A próxima civilização do universo será americana como a atual é europeia. Essa transfusão de todas as famílias humanas no solo virgem deste continente ficara incompleta se faltasse o sangue africano, que no século VIII afervorou o progresso da Europa”³²². Por isso, portanto, não se deveriam criar leis a fim de acelerar esse processo; ele só pode ocorrer por meio da “revolução íntima dos costumes e ideias da sociedade”. A lei deveria ser indireta e branda para agir de maneira sábia³²³.

É acertado, portanto, considerar *Iracema* um mito de origem; mas ele é também um projeto. Em outras palavras, *Iracema* é tanto a projeção do passado que originou a nação brasileira, como projeção do seu futuro, momentos de uma única missão que também é

³¹⁹ Ibid., p. 76.

³²⁰ Ibid., p. 76.

³²¹ Ibid., p. 97.

³²² Ibid., p. 73.

³²³ Ibid., p. 112.

vivenciada no presente. *Iracema* é um mito de origem porque diz respeito ao tipo de sociedade que se queria construir, baseada no amálgama, que implicava a assimilação como uma negação das populações reais de índios e negros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente.

Em um nível básico, podemos pensar a colonização como ocupação de determinada terra. O imperialismo, novamente num nível básico, significa “[...] pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros”³²⁴. O verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro *culturus*, deu origem às palavras *cultura*, *culto* e *colonização*. Em sua acepção original *colo* significou “eu moro, eu ocupo a terra” e, por extensão, “eu habito, cultivo o campo”³²⁵. *Colonus* é o *incola* que emigra, exercendo a capacidade de lavrar ou fazer lavrar o solo alheio: o deslocamento de um mundo de vida para outro produz uma diferença entre “o habitar e o cultivar” e o “colonizar”. Assim tanto na colonização como no imperialismo, num nível semântico, estão em jogo terras, territórios, domínios, possessões, geografia e poder.

Como a própria etimologia da palavra *cultura* denuncia, ela possui uma relação intrínseca com a conquista e colonização de terras distantes. Como mostrou Said em *Orientalismo*³²⁶ e *Cultura e imperialismo*³²⁷, existe uma imbricação entre cultura, ideias, história e poder. Em outras palavras, *conhecimento* e *política*: como apontado, as colônias influenciaram de maneira determinante a construção do conhecimento europeu; por outro lado, é importante apontar também para a maneira pela qual esse conhecimento foi utilizado para fins de dominação política. Vale ressaltar que podemos enquadrar os homens de letras oitocentistas, especificamente aqueles envolvidos nas discussões acerca do Indianismo Literário, como intelectuais escrevendo segundo a ótica desse conhecimento europeu.

Assim, a colonização deve ser analisada como um processo material e simbólico. Isto significa entender que “[...] não há condição colonial sem um enlace de trabalhos, de cultos, de ideologias e de culturas”³²⁸.

A colonização é um processo ao mesmo tempo material e simbólico: as práticas econômicas dos seus agentes estão vinculadas aos seus meios de sobrevivência, à sua memória, aos seus modos de representação de si e dos outros, enfim aos seus desejos e esperanças³²⁹.

³²⁴ SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.39.

³²⁵ BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 11.

³²⁶ SAID, op. cit., 2007.

³²⁷ SAID, op. cit., 2011.

³²⁸ BOSI, op. cit., p. 377.

³²⁹ Ibid., p. 377.

Se as narrativas dos colonizadores, por um lado, são essenciais para o processo de conquista e dominação das terras e suas gentes, por outro permitem entrever situações mais complexas de resistência, ou ao menos permitem vislumbrar que a colonização não foi um processo de mão única, uma imposição do conquistador europeu aos nativos, mas se realizou por meio de um diálogo entre ambos, ainda que estes estivessem em situação desfavorável.

Como vimos, a liberdade era uma das principais características louvadas nos nativos brasileiros desde os primeiros discursos sobre o Novo Mundo e seus habitantes. Essa ênfase na liberdade relaciona-se ao humanismo individualista que renascia na aurora dos descobrimentos geográficos e que teve neles um grande impulsionador. “Essas idéias se orientavam principalmente contra o constrangimento social, imposto pela autoridade política do soberano, e contra o constrangimento psicológico imposto pela autoridade moral da Igreja”³³⁰.

O índio americano, visto como homem natural, não sujeito a essas contingências e restrições eternas, exercerá influência decisiva no progresso das ideias revolucionárias. Por outro lado, as descrições dos cronistas e missionários e as ideias dos filósofos dos séculos XVI, XVII e XVIII contribuirão no sentido de afirmar a concepção ideal do índio brasileiro como homem natural e livre, que será apropriada por José de Alencar em seus romances.

Nesse sentido, o “selvagem” aparece como testemunha de acusação de uma sociedade corrompida. A essa ausência de jugos morais e políticos, de fé, lei e rei relaciona-se a ideia de sua inconstância: “Falta aos gentios a lei que os tornaria ‘políticos’, membros de uma sociedade civil que lhes conferiria a ‘razão’, extirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que vivem”³³¹. Os jesuítas foram os grandes responsáveis pela disseminação da ideia da “inconstância da alma selvagem” e da avidez dos índios – particularmente, os Tupinambá – por novas formas, o que gerava um fácil acolhimento da palavra de Deus.

Por outro lado, essa inocência e essa liberdade geraram entraves à catequização e à conquista. Como se acreditava os indígenas não possuírem dogmas, sua indiferença ao dogma, uma recusa de escolher se tornaria um obstáculo.

Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao

³³⁰ FRANCO, op. cit.

³³¹ CUNHA, op. cit., p. 44

diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem³³².

Segundo Viveiros de Castro, essa “inconstância” dos Tupinambá, ainda que se lhe queira dar outro nome, era alguma coisa sem dúvida bem real. Os cronistas e missionários expressam o desejo dos indígenas em “serem como nós”, “serem cristãos”, uma aceitação entusiástica de um discurso totalizante e exclusivo, mas que também era altamente seletiva.

Todos estes que tratam connosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nam comer carne humana, nem ter mais de uma molher e outras cousas; somente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e así andão todos em discordia. Comem-se huns a outros, digo hos contrarios. Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem³³³.

Os jesuítas foram assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaiba*, termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica, e que veio a designar os europeus de uma maneira geral. Eram dirigidos aos padres pedidos de longa vida, abundância, vitória na guerra – os temas da “Terra sem Mal”.

Existiam entre os tupi mitos a respeito da separação entre os humanos e os heróis culturais (demiurgos), que também eram mitos da origem da mortalidade. Esses mitos serviram para pensar a diferença entre índios e europeus, utilizando o motivo da “má escolha” efetuada pelos tupi quando os demiurgos oferecerem a opção entre as armas indígenas e europeias. Assim, acreditava-se que, tendo efetuado a “boa escolha” na origem dos tempos, os brancos também dispusessem da ciência divina da não mortalidade. Os brancos eram assemelhados às aranhas, cobras e mulheres, em sua capacidade de longa vida, ligada à troca de pele – signo ou instrumento de imortalidade.

Isso não significou que foi votado aos europeus qualquer culto. A religião tupi-guarani tinha por fundamento a ideia de que a separação entre o humano e o divino era algo a ser superado, e não uma barreira ontológica. Homens e deuses eram feitos da mesma substância,

³³² CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5ª. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 186-187.

³³³ NÓBREGA, 1549, I, III apud CASTRO, op. cit., p. 196.

da mesma essência, e possuíam uma medida comum; a humanidade era uma condição, e não uma natureza.

Semelhante teologia, alheia à transcendência, era igualmente avessa à má consciência, e imune à humildade. Mas ela tampouco favorecia a contrapartida dialética destas afecções: era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”³³⁴.

Os europeus passaram a compartilhar um espaço já ocupado pelas figuras tupi da alteridade, isto é, deuses, inimigos e afins. Sua teologia, portanto, formula-se nos termos de uma sociologia da troca; a linguagem da aliança de casamento, a mesma utilizada para pensar e incorporar os inimigos, era o meio pelo qual se estabelecia a diferença entre deuses e homens. Assim, ao entregar suas filhas e irmãs em casamento aos europeus, os tupi almejavam a “grande honra”, o lugar do valor primordial da cultura tupinambá: por meio do “endividamento matrimonial”, o motor e motivo principais dessa sociedade, capturava-se alteridades externas ao *socius* e subordinavam-nas à lógica social interna. “Guerra mortal aos inimigos e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se”³³⁵.

Essa receptividade tupinambá se explica, portanto, pelas formas determinadas das relações que esses grupos estabelecem com a cultura ou com a tradição e pelas suas estruturas de pressuposição ontológica. A cultura, então, não pode ser encarada como um sistema de crenças, mas como um “[...] conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos”³³⁶.

Outros aspectos constantemente evocados como características determinantes dos indígenas brasileiros, e que é reproduzido e reafirmado por Alencar, são interessantes de se

³³⁴ CASTRO, op. cit., p. 205-206.

³³⁵ Ibid., p. 207.

³³⁶ Ibid., p. 209.

pensar à luz das reflexões realizadas a respeito da cosmologia tupinambá. Esses aspectos são: a guerra, a vingança e a antropofagia (ou “canibalismo”).

A guerra e a vingança eram os dois costumes mais difíceis, senão impossíveis, de erradicar do comportamento indígena, como apontado pelos missionários³³⁷. A vingança, mais que o canibalismo a ela associado, era um ponto inegociável para os tupinambá: era o que sustentava a máquina social desses povos e o que estava na origem de todos os “maus costumes” – canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes e honras. Nesse complexo guerreiro os homens eram responsáveis pela captura e morte dos inimigos e as mulheres pela produção do *cauim*, componente essencial dos rituais de antropofagia.

O rito de passagem para os homens era a execução cerimonial de um prisioneiro, o que gerava uma primeira mudança de nome e permitia ao homem casar-se e ter filhos. Observa-se, assim, que a reprodução do grupo estava vinculada ao dispositivo de captura e execução ritual de inimigos, que era o motor da guerra.

À medida que iam tomando e executando cativos de guerras, os homens acumulavam nomes e renome, que eram memórias dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá. Acumulavam, além de signos e cativos, mulheres e genros: a poligamia era um atributo dos chefes ou grandes guerreiros, que por esse meio eram capazes de impor sujeição a seus genros – “e assim quem tem mais filhas é honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados”³³⁸.

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente. É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor de preservar a sociedade em seu próprio devir. O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação ao outro, a vingança como *conatus* vital. A imortalidade era obtida pela vingança. e a busca da imortalidade a produzia³³⁹.

Esse complexo de vingança e guerra operava no sentido de dar um impulso adiante à sociedade; a memória das mortes passadas servia à produção do devir. Assim, a vingança era

³³⁷ A esse respeito ver Castro, op. cit., p. 196-198, 225-234.

³³⁸ CARDIM, 1584, p. 329 apud CASTRO, op. cit., p. 229.

³³⁹ CASTRO, op. cit., p. 233-234.

a condição de possibilidade e a causa final da sociedade, que existia por e para os inimigos. O que a vingança guerreira tupinambá exprimia era justamente sua radical incompletude, a indispensabilidade dos outros, o motivo sociológico fundamental.

Esse adendo a respeito da “inconstância da alma selvagem” tem uma razão. Não queremos com essas considerações finais encerrar nosso assunto: queremos que elas sejam um ponto de partida para outras maneiras de se ler José de Alencar. Nossa intenção com essa pesquisa foi pensar a coerência interna da obra de Alencar, de que maneira ele cria seus conceitos de literatura, de nacionalidade, e de que maneira esses conceitos articulam, de forma indivisível, questões culturais e questões de poder na representação que o autor realiza do índio. Utilizando-se de uma série de referências a respeito do índio elaboradas desde o século XVI, José de Alencar apresenta um projeto de nação que tem por base a conciliação das forças antagônicas e o amálgama dos elementos diferentes.

Reconhecemos, no entanto, que a análise dessa articulação das questões culturais e das questões poder não se encontra completa. Há um elemento essencial a ser explorado: a resistência. Se a sociedade brasileira se funda por meio desses discursos que visam silenciar os grupos dissidentes, esses mesmos grupos não simplesmente “desaparecem”. Assim, a própria literatura romântica, hegemônica, pode ser a porta a partir da qual podemos entrever essas diferentes vozes.

“Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente”³⁴⁰. Assim, os limites epistemológicos das ideias etnocêntricas representadas pelos discursos colonizadores a respeito do Brasil são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes e dissidentes. Se José de Alencar buscou com os romances acima discutidos (re) produzir uma identidade nacional com base na união de elementos antagônicos, assegurada pela supremacia da colonização europeia, os aspectos utilizados para a descrição do índio – a liberdade, a inconstância, a guerra, o canibalismo e a vingança – são enunciadores das formas ameríndias, especificamente tupinambás, de organização social e que só são passíveis de compreensão se os apreendermos dentro de suas lógicas específicas. De qualquer maneira, esses aspectos permitem-nos apreender formas de resistência cultural e pensar a colonização não como uma relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo, mas sim como uma relação que sempre gerou algum tipo de resistência ativa.

³⁴⁰ HEIDEGGER apud BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 19.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, J. *Sobre a vida de D. Antonio Felipe Camarão. Ensaios Litterarios*, 1849.
- _____. *O Estylo na Litteratura Brasileira. Ensaios Litterarios*, 1850.
- _____. **Cartas sobre a Confederação dos Tamoyos**. Rio de Janeiro: Empreza Typographica Nacional do Diario, 1856.
- _____. *O Marques de Parana*. Traços biográficos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro. Julho-setembro, 1957.
- _____. *Posfácio à 2ª edição de Iracema*. In: TELLES, Gilberto Mendonça et al (org.). **Prefácios de romances brasileiros**. Porto Alegre: Acadêmica, 1986.
- _____. **O Guarani**. 25ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- _____. **A Viuvinha; e Cinco minutos**. 2ª. ed. São Paulo: Ediouro, 2001. (Super prestígio).
- _____. **Cartas a favor da escravidão**. Organização Tâmis Parron. São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. **Ubirajara**. São Paulo: Gráfica e Editôra EDIGRAF S.A. s/d.
- _____. **Iracema**. São Paulo: Gráfica e Editôra EDIGRAF S.A. s/d.
- _____. **O Demônio Familiar**. Belém, Pará: Universidade da Amazônia, s/d. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000336.pdf>> Acesso em 20/09/2015.
- _____. **Como e porque sou romancista**. São Paulo: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro/USP, s/d. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000311.pdf>> Acesso em 20/09/2015.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. (Coleção FGV de bolso. Série História).
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, Marivânia C. *Considerações sobre o conceito de identidade social. Cadernos de Metodologia e Técnica de Pesquisa* (UEM), v. 8, 1997.
- BAREL, Ana Beatriz. **Um romantismo a oeste: modelo francês, identidade nacional**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.
- BARREIRO, J. C. Minas e a aclamação de D. João VI no limiar da formação do Estado-Nação brasileiro: memórias, conflitos e sedições. **Estud. hist. (Rio J.)**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 370-388, Dez. 2012. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010321862012000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25/01/2015.

BELIEIRO, Thiago Granja. **Índios e Poetas: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a invenção do Indianismo Literário 1808-1860**. 2007, 121p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

BERBEL, Márcia. “Pátria e patriotas em Pernambuco (1817-1822): nação, identidade e vocabulário político”. In: JANCSÓ, István (org.). **Brasil: Formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Hucitec; Ed. Unijuí; Fapesp, 2003. (Estudos Históricos, 50).

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

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

CANO, J. **O fardo dos homens de letras: o “orbe literário” e a construção do império brasileiro**. 2001, [s.n.]. Tese (Doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário de República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial**. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5ª. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013

COSTA, Wilma Peres. “Viajantes europeus e o escrever da nação brasileira”. In: PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. (orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**. São Paulo: Dominus, 1963.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DOYLE, D. H.; PAMPLONA, M. A. “Introdução: Americanizando a conversa sobre o nacionalismo”. In: DOYLE, D. H.; PAMPLONA, M. A. (orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução francesa: as origens da teoria da bondade natural**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: J. Olympo; Brasília: INL, 1976.

GÂNDAMO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

GREENE, Jack P. “Identidades dos estados e identidade nacional à época da Revolução Americana”. In: PAMPLONA, Marco A.; DOYLE, Don H. (orgs). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008.

HOBBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1789: programa, mito e realidade**. Trad. Maria Celia Paoli, Ana Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Introdução: A invenção das tradições*. In: HOBBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcante. 2ª. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

LE GOFF, J. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LIRA NETO. **O inimigo do rei: uma biografia de José de Alencar**, ou A mirabolante aventura de um romancista que colecionava desafetos, azucrinava D. Pedro II e acabou inventando o Brasil. São Paulo: Globo, 2006.

RICUPERO, Bernardo. **O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870)**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Temas Brasileiros).

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. s/d. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000012.pdf>> Acesso em 15/09/2015.

_____. **Discurso sobre esta questão proposta pela Academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural**. s/d. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>> Acesso em: 15/09/2015.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichnberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

SOMMER, Doris. **Ficções de fundação: os romances nacionais da América Latina**. Trad. Gláucia Renate Gonçalves; Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. “Pelo amor e pela pátria. Romance, leitores e cidadãos na América Latina”. In: MORETTI, F. (org.). **A cultura do romance**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1857**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938

TREECE, David. **Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial**. Trad. Fábio Fonseca de Melo. São Paulo: Nankin: Edusp, 2008.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novus*. In: RIBEIRO, D; MOREIRA NETO, C. A. **A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

YOUNG, E. V. “Revolução e comunidades imaginadas no México, 1810-121”. In: DOYLE, D. H.; PAMPLONA, M. A. (orgs.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Record, 2008.