

do rito em espetáculo, do cidadão em artista, se pode ser convincente para o público cidadão frente à descaracterização operada pela indústria cultural, só pode ser lamentada se se tem o ponto de vista de quem se apresenta em público.

Lembro-me, nesse sentido, de uma passagem do *Doutor Fausto*, de Thomas Mann. O pai de Adrian só se dedicava à leitura da Bíblia e às atividades de especulação científica com os seus familiares durante o inverno, ocasião em que — como diz o romance — o solo, a propriedade, dormia sob a neve. A cultura, para quem não vive dela, é um lazer. As formas ritualizadas de cultura popular só têm sentido se se dão no tempo e no local do lazer. Transformá-las em espetáculo é violentar as regras mais elementares do processo de profissionalização do homem na sociedade capitalista, é incorrer no equívoco — já irreparável — em que se transformou o desfile das escolas de samba no Rio de Janeiro. O sambista passa do lazer à profissionalização, sem no entanto ter as regalias econômicas devidas ao seu trabalho. Continua cidadão (diletante, se quiserem), enquanto se enchem os bolsos dos dirigentes e dos órgãos de turismo, responsáveis pelo espetáculo.

(Dezembro de 1981)

## LIDERANÇA E HIERARQUIA EM ALENCAR

*Para o Carlos e a Janice*

La Phrase est hiérarchique: elle implique des sujétions, des subordinations, des rections internes. De là son achèvement: comment une hiérarchie pourrait-elle rester ouverte? (...) Est dit écrivain (...) *celui qui pense des phrases*: un Pense-Phrase (c'est-à-dire: pas tout à fait un penseur, et pas tout à fait un phraseur).

Roland Barthes

Os textos que temos e que envolvem, de maneira descritiva ou ficcional, este território chamado Brasil e este povo chamado brasileiro, sempre serviram de *farol*, para que, com a sua ajuda e luz, se aclarassem tanto a região quanto os habitantes, no tocante aos valores sociais, políticos e econômicos que seriam determinantes da condição de ambos. O interesse direto que estes textos manifestam não é pelos habitantes que se transplantavam para cá, trazendo cargos, dinheiro e obediência irrestrita à Coroa Portuguesa, mas antes pelos que, adotando a nova pátria ou já nascidos nela, procuravam definir a si mesmos e à região em gestos de independência (relativa, é claro) com relação à Europa. O fim óbvio dos textos era apresentar o país como Nação e o súdito como independente. Ou por serem filhos adotivos, ou por serem filhos de terra “desconhecida”, se sentiam os brasileiros sem estatuto sócio-econômico definido, em situação amorfa e negativa portanto. Tudo isso propiciava aos que empunhavam a pena abordar os problemas da identidade, da liderança e da hierarquia. Identidade, liderança e hierarquia que foram rejeitadas no momento em que se começava a rejeitar Portugal; identidade, liderança e hierarquia que não existiam aqui por falta de tradição sócio-cultural. Para ambos os casos, a palavra escrita, o texto (tanto o descritivo quanto o ficcional),

servirá como mecanismo de definição e estabelecimento dos valores sociais, políticos e econômicos da nova terra e da sua gente. Valores estes que "entronizam" a elite nativa.

Aquele farol (e não espelho, como queria uma teoria do texto apegada a uma relação mimética e estreita entre realidade e discurso) tem a função de estabelecer, desenvolver e codificar, por escrito e reflexivamente, os *novos* valores que vão surgindo anarquicamente, isto é, os que serão finalmente determinantes da estrutura social do país e da hierarquia entre os seus habitantes. Os diversos componentes sociais, na medida em que se dão como desconhecidos, como incógnitas, apresentam problemas que devem ser decifrados, que devem ser compreendidos. Que país é este? Quem sou eu? Em virtude da minha função social, que lugar ocupo? Por que esta sociedade — a nossa — vai-se formando desta maneira e não daquela? Por que é este o senhor? Que tarefa cabe ao senhor? ao índio? ao escravo? E assim infinitamente.

Os primeiros textos que foram escritos para configurar terra e homem levam a assinatura de portugueses e respondem a algumas dessas perguntas em termos de violentas afirmações etnocêntricas, ou, mais especificamente, europeocêntricas. Os nativos eram de carne-e-osso, mas não existiam. Na *Carta* de Pero Vaz de Caminha, observam-se melhor as obsessões dos portugueses do que as preocupações dos indígenas. Não é por casualidade que a primeira metáfora para o indígena é a "*tabula rasa*", ou o "papel branco".<sup>1</sup> Não possuem escrita e eu, português que escrevo, possuo; não possuem valores culturais próprios e nós, civilizados, os possuímos. Mas da *tabula* e da folha trazia o selvagem (dentro do raciocínio etnocêntrico) a inocência e a virgindade paradisíacas, indicando que tanto aceitariam a língua portuguesa quanto os valores que nela circulariam<sup>2</sup> em transparência. Como observou agudamente Eugenio Asensio, analisando nas gramáticas renascentistas o topos da "língua companheira do Império", os gramáticos portugueses,

1. Cf.: "(...) os índios são tanquam tabula rasa para imprimir-lhes todo o bem"; "(...) poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever à vontade as virtudes mais necessárias (...)". Apud Mecenas Dourado, *A Conversão do Gentio*. Rio de Janeiro, São José, 1958, p. 62-63.
2. Cf.: "(...) por certo esta jente he boa e de boa sijnpredizade e *enpre-marsea ligeiramente neeles qualquer crunho* que lhes quiserem dar (...)". *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro, Agir, 1965, p. 105 (grifo nosso).

quando receberam a expressão do colega espanhol, Nebrija, ao significado original do topos que era político e nacional, acrescentam matizes afins de assimilação colonial e de missão cristã.<sup>3</sup>

Somente numa leitura "sintomal" da *Carta*, para usar o termo e o método de Althusser,<sup>4</sup> devidamente alicerçada em um instrumental tomado de empréstimo à Antropologia, é que se poderá ir revelando todos os valores indígenas que se encontram *recalcados* no texto português. Talvez o aspecto mais instrutivo para o nosso propósito seja o de rastrear o problema da *chefia* indígena no texto de Caminha. Todas as interpretações do texto português salientam a *mise-en-scène* que Cabral faz em seu camarote para passar aos indígenas uma imagem concreta da sua superioridade: "O capitam quando eles vieram estaua asentado em hua cadeira e hua alcatafa aos pees por estrado e bem vestido cõ huu colar douro muy grande ao pescoço, e Sancho de Toar e Simam de Miranda e Nycolao Coelho e Aires Coreã e nos outros que aquy na naao cõ ele himos asentados no chaão per esa alcatafa" (p. 89). Acentuam também as interpretações o propósito do encontro: através de linguagem gestual (cujo código é constantemente verificado e aprimorado), os portugueses desejam obter dos selvagens informações sobre as riquezas da terra.

Esquecem as interpretações, no entanto, de assinalar que, bem mais tarde, o escrevente Caminha, ao perceber que os selvagens se aproximam de Cabral e não dos marinheiros, já tem segurança para interpretar que o fazem "nõ polo conhecere por Senhor ca me parece que nõ entendem ne tomauã dysso conto" (p. 97), mas simplesmente porque os marinheiros tinham se distanciado dos selvagens, tinham já atravessado o rio que agora os separava. Aque-las interpretações deixam, ainda, de lado a preocupação que tem

3. Diz Eugenio Asensio: "Lecturas posteriores me fueron revelando que el concepto [la lengua compañera del Imperio] derivaba de las *Elegantiae*, del humanista italiano Lorenzo Valla; había sido resumido en frase muy parecida por el jurista aragonés Gualdo García de Santa María antes de hallar hospedaje en las páginas de Nebrija para definir las ambiciones culturales de la expansión española; y que, cargado ya con el nuevo sentido que le daban los descubrimientos y conquistas, había sido acogido por los gramáticos portugueses Oliveira y Barros, que, a su significado político y nacional, habían ido añadiendo los matices afines de asimilación colonial y de misión cristiana". In: *Revista de Filología Española*, XLIII, 1960, p. 399.
4. *Lire le Capital*. Paris, Maspero, 1969, v. I, p. 16.

o grupo português em encontrar um chefe entre os selvagens (isto é, o correspondente simétrico ao capitão). Diversas vezes os portugueses parecem distinguir um líder na multidão dos indígenas, mas todas as vezes o indivíduo sobre quem recai a escolha frustra os intentos portugueses. Logo depois da missa de domingo, um dos selvagens, com seus 50 ou 55 anos, apontava para o altar e depois para o céu, conseguindo atrair com sua gesticulação um bom número de companheiros em torno de si. Caminha não é o único que julga ser ele o organizador; também o capitão da esquadra. Este faz trazer à sua presença o índio, juntamente com o irmão (*sic*), e lhe dispensa muita honra. Cabral chega até a presenteá-lo com uma "camisa mourisca" e ao irmão com uma comum, ou seja, "destroutras", como diz o texto (p. 107-108). No presente de Cabral estabelece-se a hierarquia entre os dois "irmãos". É o primeiro germe de uma estratificação política que se dá pela diferença entre os *favores* feitos pelo chefe português.

Pierre Clastres, em recente e polêmico livro, *La Société contre l'État*,<sup>5</sup> reabre a possibilidade de uma Antropologia Política, aventando a hipótese de haver uma organização social sem o "poder coercitivo". Portanto, as estruturas sociais onde o poder é dado pelo mecanismo de coerção e obediência são apenas um caso em particular, e não o geral. Na Antropologia tradicional, por efeito de etnocentrismo, era impossível vislumbrar uma sociedade onde a organização social não dependia do uso da força e da violência. Torna-se importante constatar que esse modelo não-coercitivo é encontrado por Clastres nas tribos da América do Sul, sendo possível comprovar a sua tese de que "il ne nous est pas évident que coercion et subordination constituent l'essence du pouvoir politique *partout et toujours*" (p. 12).

Tal preocupação em detectar o chefe indígena no meio da multidão pode ser perseguida em diversos textos do período colonial. A favor da tese de Clastres, cite-se de Gabriel Soares de Sousa, no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, esta passagem: "Em cada aldeia dos tupinambás há um principal, a que seguem somente na guerra onde lhe dão alguma obediência, pela confiança que têm em seu esforço e experiência, que nos tempos de paz cada um faz o a que o obriga o seu apetite".<sup>6</sup> A obediência ao chefe

5. Paris, Minuit, 1974. Em particular: "Copernic et les sauvages".

6. São Paulo, Editora Nacional/USP, 1971, p. 303.

só se evidencia em tempo de guerra; cada indígena segue sua própria vontade em tempo de paz.

Pode-se então levantar a hipótese (só hipótese, pois os textos que a comprovariam nos faltam) de que a liderança coercitiva entre os selvagens só surge no momento em que os portugueses (ou outros grupos europeus) já se dão como inimigos. Como justificativa para a formulação dessa hipótese basta perseguir o significante "arcos" na *Carta de Caminha*. Desde o primeiro encontro entre portugueses e índios, os olhos europeus percebem que os nativos estão armados, mas as armas são de imediato neutralizadas. Mal os portugueses lhes acenam para que as depositem no chão, obedecem (p. 87). Não existe por parte deles a menor agressividade armada. Tanto é que, páginas posteriores, constata Caminha que o depor armas é já algo ensinado: "do ensino que dantes tijnham poseram todos os arcos e acenauam que saisemos" (p. 97). E na terça-feira, dia 28, quando os navegadores pisam de novo a terra, descobrem que os sessenta ou setenta selvagens já estavam "sem arcos e sem nada" (p. 102), sentindo-se pois os portugueses à vontade para andarem "mesturados" a eles. Duas vezes anota Caminha quase a mesma frase. Ei-la: "e amdauam ja mais mansos e seguros antre nos do que nos amdauamos antreles" (p. 105).

A medida que recebem dos conquistadores uma imagem cordial e desinteressada, vão sintomaticamente se desarmando. Quanto mais os portugueses procuram detectar um líder no grupo, tanto mais desnecessária é a sua necessidade, tanto mais melíflua é a sua presença.

Não é nosso interesse desenvolver, nesta já longa introdução ao problema que pretendemos abordar em Alencar, as conseqüências da nossa leitura para o melhor conhecimento do problema da cordialidade como mediadora entre dois grupos antagônicos. Isto é, o problema da conquista sem violência, ou dessa história "in-cruenta",<sup>7</sup> que foi se disseminando pelos textos, para se tornar a dominante ideológica de todos os conflitos<sup>8</sup> (políticos, sociais, ra-

7. Nesse sentido é indispensável a leitura histórica que José Honório Rodrigues fez do problema: "A Política de conciliação: História cruenta e incruenta", In: *Conciliação e Reforma no Brasil*. Rio, Civilização Brasileira, 1975.

8. Em estudo sobre *Iracema*, temos salientado o fato de que, literariamente, o conflito racial é sempre tematizado pelo discurso amoroso. Essa tematização pelo erotismo visa a explicitar a união cordial dos

ciais, econômicos, etc.) dentro do desenrolar histórico do Brasil. Tampouco nos interessa, no presente momento, tentar recolocar a necessidade de se estudar esses textos nas faculdades de Letras sem preconceitos belettristas. Evita-se assim que se analisem em aula só os falsos poemas épicos brasileiros, como a *Prosopopéia*. É preciso estudar ainda e também os textos que traduzem, como alerta Raymundo Faoro, "o capítulo original da história brasileira, o cenário de outra epopéia, sem a projeção da outra [a européia], ornamentada pelos deuses latinos e pelas letras da Renascença".<sup>9</sup>

Também passaremos por cima do fato de como a liderança indígena é para todo o sempre anulada, sendo substituída pelo que poderíamos chamar de liderança "nativa". E aqui voltamos ao nosso primeiro parágrafo, não sem antes acrescentar que a liderança estava para sempre em mãos brancas (ou mestiças) e que se expressava em língua portuguesa, como previam os gramáticos Fernão de Oliveira e João de Barros. A não ser que fosse importante lembrar o projeto de lei, utópico e intempestivo, de Policarpo Quaresma. Por ele o presidente da República decretaria o tupi-guarani como a língua oficial destas terras. Não é à toa que o apelido do personagem de Lima Barreto, na repartição, era o nome do pré-cabralino Ubirajara.

A definição político-social da liderança sócio-econômica nativa é dada, de maneira já organizada, na *Cultura e Opulência do Brasil*<sup>10</sup> desde o primeiro parágrafo, e o recurso estilístico usado será, desde então, o que tem determinado o padrão lingüístico no processo de configuração da arquitetura do poder brasileiro. O processo de definição do *ser político-social* brasileiro (o que é o ser senhor de engenho? por exemplo) é dado pela comparação dele com o correspondente na estrutura européia, gerando como consequência um deslocamento geográfico e temporal bastante significativo. As duas forças econômicas mais fortes no Brasil, o senhor de engenho e o colono, são dadas como semelhantes à do fidalgo

antagonismos pela cópula. Vejam-se ainda: "A Ilha de Maré", *O Cortiço*, *Gabriela*, *Cravo e Canela*, etc. Perceber-se-á sempre que o elemento estrangeiro é masculino, e o elemento nativo-feminino. Cf. nossa edição comentada de *Iracema*. Rio, Francisco Alves, 1975.

9. *Os Donos do Poder*. Porto Alegre/São Paulo, Globo/USP, 1975, v. I, p. 154.

10. São Paulo, Editora Nacional, s/d. Introdução e Vocabulário por A. P. Canabrava.

e à do cidadão europeus. E, ao mesmo tempo que as compara, estabelece-se uma primeira *hierarquia nacional*: assim como os cidadãos dependem dos fidalgos na Europa, assim também os lavradores dependem dos senhores de engenho. Na medida em que a pirâmide do poder é estabelecida, fácil é compreender a primeira frase do livro de Antonil: "O ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram (...)" (p. 139). No entanto, se, na Europa, o título é concedido pelo Rei, ou pelo próprio *status* familiar do indivíduo, aqui o título é dado pelo texto (ainda que ele não o delegue claramente), dado pelo texto a uma liderança que, inclusive, conduz à exploração do homem pelo homem, no sistema escravocrata. E de novo uma outra série de comparações. Só que agora, como a dependência é total, o campo semântico das definições ficará restrito a *corpo*, ao corpo do senhor de engenho. De resto, estabelecido o vértice superior da pirâmide, as comparações com a Europa desaparecem do texto, pois lá já não existe a escravidão.

Nesse particular é significativo que o terceiro e o quarto segmentos sociais (o senhor e o colono seriam os dois primeiros, pois estamos excluindo da nossa discussão o "clero") não dependem do segundo segmento e se ligam, respectivamente, pelas mãos e pelos pés ao senhor de engenho. O terceiro e o quarto segmentos seriam os feitores (governo da fazenda) e os escravos (trabalho na fazenda). Vejamos como os feitores são escritos: "Os braços de que se vale o senhor de engenho para o bom governo da gente e da fazenda, são os feitores" (p. 151). Repare-se, no entanto, que são "braços" que não podem aspirar a serem "cabeças": "se cada um deles [feitores] quiser ser cabeça, será o governo monstruoso e um verdadeiro retrato do cão Cérbero, a quem os poetas fabulosamente dão três cabeças. Eu não digo que se não dê autoridade aos feitores; digo que esta autoridade há de ser bem ordenada e dependente, não absoluta, de sorte que os menores se hajam com subordinação ao maior, e todos ao senhor a quem servem" (p. 151).

Se entre o primeiro segmento e o terceiro há subordinação à cabeça e diferença quanto ao braço, entre o terceiro e o quarto são os pés que se ajuntam às mãos. "Os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda nem ter engenho corrente" (p. 159). Realmente mais esdrúxulo do que o cão Cérbero

seria esse corpo branco com mãos e pés negros. Apesar de ser o último na escala hierárquica, diz o texto que é o verdadeiramente indispensável.

Sem querer entrar em méritos que seriam melhor explicitados por uma leitura feita por sociólogos ou economistas, gostaríamos de evidenciar a importância que tem nestes textos o recurso à comparação entre os valores europeus estabelecidos e os valores brasileiros até então indefinidos.

A justeza da relação entre a “realidade”<sup>11</sup> européia e a “realidade” que se lhe ajunta por comparação só pode ser julgada pelo desígnio do texto que é o de estabelecer uma estrutura de poder paralela, altamente hierarquizada e “justa”, e o de dar estatuto social condigno àquele que, por sua situação econômica, por sua posição de governo, se situa no alto da pirâmide. Da mesma forma, a possível coerência dentro do sistema das comparações estabelecido (cabeça, mãos, pés — em ordem decrescente de poder para o chão e para o trabalho) dependeria ainda do fato de que tinha de se dar uma imagem verossímil da estrutura social brasileira e da maneira como essa estrutura ia lendo, ia interpretando a realidade, fixando de maneira legal e escrita os diversos escalões. Portanto, toda discussão sobre a adequação, ou não, da “realidade” comparada brasileira à “realidade” européia que se lhe ajunta, pode ser exata, mas é frustrante, pois apenas insiste na falsidade da interpretação, sem indagar o porquê dela. Disso, por exemplo, não pode escapar A. P. Canabrava, lúcida comentadora da *Cultura e Opulência do Brasil*: “Em tão alta conta [Antonil] tem a qualificação de senhor de engenho, que a iguala a um título de nobiliarquia dos fidalgos do Reino. Na América Portuguesa esta nova fidalguia se acomodava aos padrões de uma sociedade de base econômica marcadamente mercantil”. E continua mais abaixo: a comparação é uma “estranha transposição de um tipo de relação de mundo medieval, para formas de condição econômico-social de natureza completamente distinta que caracterizaram na Colônia o uso da terra” (p. 41).

11. Colocamos aspas em *realidade* porque, como estamos vendo, o *ser* (senhor de engenho) não se dá ao nível do real, mas através e pela linguagem. Portanto, como assinala Jacques Derrida, seguindo de perto Heidegger, toda leitura do caráter ontológico da coisa passa pelo signo, pelo desvio do signo escrito, a não ser que se queira incorrer em preconceito fonocêntrico. Cf.: *De La Grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.

Portanto, antes de mais nada, a comparação tem a função precípua de definir a hierarquia de poder no Brasil (ainda que o sistema seja totalmente equivocado, caso se tome o significado europeu dos conceitos). Se, como diz hoje McLuhan, os meios de comunicação são extensões do homem, naquela época a força-trabalho era a extensão dos membros do senhor de engenho. A ociosidade das mãos e dos pés do senhor só é possível por ter sido o seu trabalho delegado ao feitor (mando) e ao escravo<sup>12</sup> (obediência e trabalho). Dentro desta visão ampla, bicolor e social do *corpo*<sup>13</sup> do senhor de engenho é que se justifica o seu governo e o seu prestígio enquanto *ser*. De todos, ele é a cabeça e é o cabedal.

A singularização do senhor de engenho no topo da escala sócio-econômica obedece ao intento final da reflexão e do texto de Antonil: obter para ele, que realmente merece, as graças do Rei. No último parágrafo da *Cultura*, lê-se: “Se os senhores de engenhos, e os lavradores de açúcar e do tabaco são os que mais promovem um lucro tão estimável, parece que merecem mais que outros preferir no favor e achar em todos os tribunais aquela pronta expedição que atalha as dilações dos requerimentos e o enfado e os fatos de prolongadas demandas” (p. 316). Aqui não temos a linguagem do mero tratado descritivo, mas a voz possante do lucro e da reivindicação de favores junto ao poder central. Nesse possível jogo entre a burocracia do Estado, que se dá enferrujada e morosa, e a empresa açucareira, que se quer agressiva, lucrativa e esguia, neste jogo em que as pedras são marcadas pelo próprio texto laudatório de Antonil, o árbitro máximo da partida, o Rei, não poderá ter dúvidas em indicar o vencedor. Ou as terá?

Ratificando a nossa leitura vem um apêndice no livro a *Licença do Santo Ofício*, assinada na própria Lisboa pelo Fr. Paulo de São Boaventura: pelo livro “saberão os que quiserem passar ao Estado do Brasil, o muito que custam as culturas do açúcar, tabaco e ouro, que são mais doces de possuir no reino que de cavar no Brasil” (p. 135). Sintomático é que toda a linguagem mais forte —

12. Gilberto Freyre dedica páginas importantes ao ócio do senhor de engenho. *Casa-Grande & Senzala*. Rio, José Olympio, 1973, p. 428-9.

13. A mesma atitude de ampliação se encontra até hoje em José Lins do Rego, só que nele o *corpo* torna-se toda a propriedade. Em *Menino de Engenho* lemos: “Ninguém lhe tocava num capão de mato, que era mesmo que arrancar um pedaço de seu corpo”. Rio, José Olympio, 1971, p. 38.

na presença do Rei — em que os reinóis devem ser preteridos aos brasileiros cerca-se sempre de um tom humorístico, de onde não se exclui até mesmo o trocadilho. Aqui o jogo entre o *doce* de *possuir* e o de *cavar*, ligado ao campo semântico de açúcar e tabaco. No caso do padre Antônio Vieira, o célebre trocadilho que tem sustentado as inumeráveis discussões sobre cultismo e conceptismo: “Ah Dia do Juízo! Ah pregadores! Os de cá, achar-vos-ei com mais Paço; os de lá, com mais passos”.

## II

Araripe Júnior, o primeiro biógrafo de Alencar, chamou a atenção para o gosto que o romancista quando criança tinha pela charada. Já adulto, Alencar não o abandonou. Apenas o transferiu para a sua atividade mais exigente, a produção literária, deixando nela algumas marcas profundas. Araripe comenta: “O mesmo gosto, que o levava em menino ao enigma, atraiu o adolescente ao passado de sua pátria. Quis decifrá-lo, *dar-lhe forma, e, de vago, reduzi-lo a concreto* (grifo nosso); e como seu gênio não se afeiçoava à análise, à observação, tentou adivinhá-lo”.<sup>14</sup> Parece-nos inteiramente correta a percepção de Araripe, inclusive já tentamos provar como Alencar aplicou o exercício da charada à construção de nomes próprios e palavras em uma língua aglutinante como o tupi-guarani, encontrando e justificando a sua correspondente perífrase em português. Tanto na charada quanto na língua, desenvolve o gosto da divisão da palavra em “sílabas” com significado autônomo (ou seja: palavras dentro de palavras). Mas na língua portuguesa o exercício vira pura charada, enquanto no tupi-guarani o processo ajuda Alencar a formar os seus neologismos. Basta ver como ele explica a composição e o significado de “Iracema”: “Em guarani significa lábios de mel; de *ira*, mel; e *tembe*, lábios. *Tembe* na composição altera-se em *ceme*, como na palavra *ceme iba*”.<sup>15</sup> Mas o prazer do jogo não pára aí em *Iracema*. Como nos alertou desde 1931 Afrânio Peixoto, “Iracema” por outro lado é o anagrama

14. *José de Alencar*. Rio, Fanchon & Cia., 1894, p. 19-20.

15. Rio, Livraria Francisco Alves, 1975, p. 75. Fizemos uma primeira leitura de *Iracema*, levando em consideração essas hipóteses em “Alegoria e Palavra”, *Luso-Brazilian Review*, inverno de 1965, v. II, p. 55-68.

para *América*.<sup>16</sup> Organizando todas essas informações, complementando-as com outras semelhantes que se disseminam pelo texto, vemos como só uma leitura de *Iracema* que levasse em consideração esses aspectos polissêmicos do texto é que podia ser uma tentativa de leitura digna do valor do romancista.

Nosso interesse, agora, é mais ambicioso, pois visa a mostrar como Alencar “adivinhava”, para retomar o verbo de Araripe, adequadamente o nosso passado, dava-lhe forma segundo os valores que estavam sendo determinantes de uma posição ideologicamente correta dentro do pensamento conservador e independentista do século XIX.

Para chegar a tal, temos primeiro de limpar o caminho. Qualquer insistência exagerada no fato de que Alencar bebeu e se embriagou em fontes estrangeiras apenas marca a necessidade que tem certa crítica comparatista em marcar o *débito* do escritor brasileiro, como se a cultura brasileira (assim como a sua economia) só pudesse ser constituída enquanto massa falida. Por que um Raimundo Magalhães Júnior,<sup>17</sup> em lugar de só acentuar “a linhagem literária de *O Guarani*”, citando única e exclusivamente textos estrangeiros, que certamente Alencar leu, não teve o cuidado de também pesquisar a maneira como o texto de Alencar já estava sendo escrito pelos mais importantes livros do passado que representavam a cultura brasileira? Ou seja: como, ao mesmo tempo que Alencar se alinhava dentro da estética romântica, pagando juro e mora à cultura européia, ia deixando transparecer no seu texto os valores sócio-econômicos que já eram constitutivos de certa, pesada e recente tradição. A impressão que se tem, lendo os nossos comparatistas, é a de que toda possibilidade de escolha de um personagem, de elaboração de uma trama — apesar de serem ele e ela nitidamente nacionais — advém apenas desses “alguns modelos a seguir” que nos chegavam de além-mar e que estavam à disposição dos nossos romancistas, assim como os nossos frutos exóticos estavam dispostos para os olhos europeus. Sim, Alencar era um homem de muitas leituras. Mas de leituras muito mais amplas e generosas do que as que ostentam os seus críticos, como aliás atestaria qualquer consulta às suas copiosas notas de pé de página. Suas leituras não

16. *Noções de História da Literatura Brasileira*. Rio, Francisco Alves, 1931, p. 75.

17. *José de Alencar e sua época*. Rio, Civilização Brasileira/MEC, 1977, em particular cap. VIII.

eram só as literárias que nossos críticos insistem em repetir: Chateaubriand, Fenimore Cooper, Walter Scott, Herculano, romances de cavalaria, etc. Eram também outras.

Sempre me intrigou a maneira como Alencar escolhia os seus personagens históricos, os seus heróis e vilões. Por que escolheu D. Antônio de Mariz para personagem principal de *O Guarani*? Por que precisamente aquela época, início do século XVII, quando Portugal estava sob o jugo espanhol?

Retomando a diretiva da nossa leitura dos textos descritivos do período colonial, percebe-se que o interesse dado pela tradição do discurso nativo é pelo líder brasileiro que constitui, numa determinada zona (ainda que diminuta), um governo por si próprio, mas sempre em obediência a Portugal. A par disso, tem ele de ter cabedal próprio para dissociar os seus interesses econômicos dos do Reino, isto é, poder ser um empresário autônomo na nova terra, portanto sem dependência econômica direta da Coroa; pelo contrário, deve inclusive ser fonte de lucro para ela. É dessa forma, nos alerta Antonil, que consegue valer o seu valor na Corte, com o fim de intervir na morosa máquina burocrática transplantada ou não para o Brasil. Sintomaticamente, Alencar, ao elaborar o seu primeiro romance histórico, escolhe D. Antônio em uma situação bastante exemplar, que se presta a uma interpretação complexa e sugestiva. Leiamos os capítulos I e II de *O Guarani*.<sup>18</sup>

D. Antônio é um dos fundadores da cidade do Rio de Janeiro. Combateu os inimigos da sua pátria (franceses e selvagens), com o fim de consolidar o “domínio de Portugal nessa capitania”. Ajudou a Mem de Sá e por ele foi recompensado com “uma sesmaria de uma légua com fundo sobre o sertão” (p. 30). É nessa sesmaria que o vamos encontrar, leitores, abrindo “a pesada porta de jacarandá que serve de entrada” para o edifício e o romance. O motivo por que abandona o Rio e se embrenha pelo sertão é logo explicado: Portugal tinha caído nas mãos dos Filipes. “Quando pois, em 1582, foi aclamado no Brasil D. Filipe II como o sucessor da monarquia portuguesa, o velho fidalgo embainhou a espada e retirou-se do serviço” (p. 30).

Tal situação cria-lhe a possibilidade de articular, dentro de

18. Todas as citações de *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, a partir de agora, foram extraídas do v. II da *Obra Completa* (Rio, Aguilar, 1964). Também o artigo de Augusto Meyer, analisado mais tarde, lá se encontra.

uma sesmaria, o seu próprio poder e exercer o governo. Poder e governo desvinculado — e ao mesmo tempo não — de Portugal, numa atitude semelhante à de D. João VI, transferindo o verdadeiro Portugal para o Brasil. Surge, assim, dentro do livro, o tema da independência e da liberdade, com toda uma conotação ambígua que procuraremos analisar. Tanto é livre o território com relação ao Portugal filipino, como o está sendo porque nele consegue se estabelecer um senhor brasileiro, com plenos poderes. É claro que, de maneira explícita, apenas se articula a primeira forma de independência e liberdade. Mas leiamos com mais cuidado duas frases situadas em passagens diferentes: “Nesta terra que me foi dada pelo meu rei, e conquistada pelo meu braço, nesta terra livre, tu reinarás, Portugal (...)” — “(...) esse pedaço de sertão, não era senão um fragmento de Portugal livre”. Vemos que, jogando com o conceito de liberdade relativa, consegue D. Antônio *introjetar* Portugal no seu próprio projeto sócio-econômico, legitimando-o, podendo assim constituir-se em “senhor de baração e cutelo, de alta e baixa justiça dentro de seus domínios” (p. 32).

Torna-se de novo imperioso preocupar-se com as comparações que o texto alencarino apresenta. Como no caso da *Cultura e Opulência do Brasil*, elas visam a dar um determinado *status* social ao fidalgo rebelde, ao grupo de aventureiros que o cercam e à casa que os abriga. As comparações fluem no texto sem nenhuma economia. D. Antônio de Mariz é realmente fidalgo, mas os aventureiros são dados como vassalos e a casa “fazia as vezes de um castelo feudal na Idade Média”. Percebe-se nitidamente que, apesar de não se ter um senhor de engenho no texto, as comparações abrangem o mesmo campo semântico feudal e medieval encontrado em Antonil.

E mais ainda: se em Antonil a lógica entre a “realidade” comparada e a que se lhe compara é totalmente desprovida de justiça, por razões que só um especialista pode detectar, tal o mascaramento sutil que o texto opera quando se refere às verdadeiras relações econômicas que norteavam a empresa, aqui já não se dá o mesmo. O texto aponta para o mascaramento. Os aventureiros são, primeiro, “pobres, desejosos de fazer fortuna rápida e que tinham-se animado a se estabelecer neste lugar, em parcerias de dez e vinte, para mais facilmente praticarem o contrabando de ouro e pedras preciosas que iam vender na costa”, para poucas linhas abaixo

serem vistos de outra perspectiva: "O fidalgo [D. Antônio] os recebia como um rico-homem que devia proteção e asilo aos seus vassallos (...)" (p. 31). E, em nota, Alencar nos informa: "Esse costume tinha o quer que seja dos usos da Média Idade, e a necessidade o fez reviver em nosso país onde faltavam tropas regulares para as conquistas e explorações". Fica difícil poder articular uma relação de igualdade ética e justa (valores importantes no universo alencarino) entre, de um lado, aqueles pobres, ambiciosos e contrabandistas, e, do outro, estes vassallos de um rico senhor funcionando como tropas regulares.

Mais difícil ainda será tentar articular as duas "realidades" em um livro pré-cabralino como *Ubirajara*, pois no caso de *O Guarani* estamos diante de uma sociedade que já se apresenta como histórica e européia (ainda que transplantada — e a comparação é exatamente o índice desse transplante). Na lenda, a sociedade é arcaica e histórica. Isso não impede que Alencar retome suas costurmeiras comparações, recaíndo em perdoável europeocentrismo romântico, pois o fim óbvio do texto é o de comprovar, pela analogia, o valor "nobre" do selvagem.

No capítulo VI de *Ubirajara*, quando os diversos pretendentes aspiram a Araci como esposa, o romancista estabelece uma encenação para as festividades que, sem fugir às descrições factuais dos viajantes, guarda uma marcação que lembra os torneios medievais. Em nota, esclarece Alencar: "Estes certames guerreiros, esses jogos de luta, combate e carreira, presididos por mulheres que julgavam do valor dos campeões e conferiam prêmio aos vencedores, não devem em galanteria aos torneios de cavalaria".<sup>19</sup> Como no parágrafo anterior, é difícil aceitar a proposta comparativa se não se tentar compreendê-la em termos da eficácia social pretendida pelo texto em pleno século XIX. Isso se consegue, percebendo que Alencar estabelece uma *diferença* social básica entre a organização política dos selvagens e a dos portugueses, criando portanto estruturas nobres e paralelas. Ao mesmo tempo nega a diferença, postulando a *identidade* entre os dois grupos sociais, com o fim de dar estatuto feudal ao indígena que, nas sucessivas guerras da Conquista, tudo tinha perdido.

19. Cf. nossa análise: "Roteiro para uma leitura intertextual de *Ubirajara*". In: *Ubirajara*. São Paulo, Ática, 1976.

Em *O Guarani*, constatamos que D. Antônio de Mariz, apesar de não estar na frente de uma sociedade européia organizada, a tem em linguagem e comparação nos trópicos. Assim também, apesar das críticas que viajantes, aventureiros e missionários tinham feito ao selvagem brasileiro, apresentando-o como "bárbaro", ou "*tabula rasa*", ou "papel branco", Alencar os recupera positivamente em linguagem e em comparação. Dá-lhes de volta uma imagem de valentia que lhes tinha sido negada. Adverte Alencar: "Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, senão de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa". E acrescenta: "Como admitir que bárbaros, quais nos pintaram os indígenas, brutos e canibais, antes feras que homens, fossem susceptíveis desses brios nativos que realçam a dignidade do rei da Criação?" (p. 1139).

No entanto, talvez o melhor exemplo de recuperação do selvagem, exatamente porque já estamos dentro de um texto histórico, esteja em *O Guarani*. Salientada por todos os seus leitores tem sido a caracterização de Peri que faz D. Antônio: "Crede-me, Álvaro, é um cavalheiro português no corpo de um selvagem!"<sup>20</sup> Nesse sentido, ele é admitido dentro do "castelo feudal" como qualquer outro branco, a não ser por D. Lauriana, que ainda o considera "um animal como um cavalo ou um cão". A barreira entre o mundo dos selvagens e o mundo aristocrático rui ao mero estabelecimento de uma comparação de valor europeu por aquele que mantém a chefia na região. É importante salientar como Alencar vai separando os indígenas entre os que são recuperáveis como amigos e os que serão para sempre inimigos e destruídos. Em *Iracema*, o drama da heroína resulta do fato de que pertence a uma tribo que é inimiga dos amigos de Martim. No entanto, este, elegendo-a como esposa, separa-a do grupo, fazendo dela elemento amigo e positivo. Após o massacre dos irmãos de taba, Alencar constrói belíssima frase para traduzir a angústia de Iracema: "Aquele sangue, que enrubescia a terra, era o mesmo sangue brioso que lhe ardia nas faces de vergonha" (p. 1094).

20. Situação semelhante, mas estando em jogo o acesso da *mulher* ao mundo masculino dos negócios, se encontra em "O Contratador de Diamantes", de Afonso Arinos. Para que a filha do Contratador possa entrar no *escritório* é preciso que o pai imponha: "Senhor Intendente, minha sobrinha é um homem". *Pelo Sertão*, Rio, Edições de Ouro, s/d, p. 170.

Além do aspecto que estamos salientando, ou seja, que a comparação visa a dar um *status* social condigno a diferentes grupos (quer de brancos, quer de selvagens) que, em princípio, não o têm, podemos ir além e ver como a discrepância entre as “realidades” comparadas (por exemplo: os aventureiros são contrabandistas e vassallos ao mesmo tempo) só pode ser compreendida com maior rigor e noutro nível levando em conta determinado padrão de pensamento de Alencar, que chega mesmo a transcender o seu autor e época. Toda atitude de poder por parte do chefe *não* é frontalmente aberta no texto alencarinó; o gesto autoritário só se dá como forte e violento em circunstâncias excepcionais. Assim é que, depois de definir D. Antônio de Mariz como senhor de “barão e cutelo” (vide citação acima), acrescenta: “devemos declarar que rara vez se tornara preciso a aplicação dessa lei rigorosa; a severidade tinha apenas o efeito salutar de conservar a ordem, a disciplina e a harmonia” (p. 32). O chefe alencarinó — pelo menos nos seus romances históricos e lendas — guarda muito da transparência do “principal” indígena, como o descreveu Gabriel Soares de Sousa. O poder não é necessariamente coercitivo, e ele assim o pode ser e ele assim se mantém porque a hierarquia é muito e continuamente marcada no texto. Em outras palavras: a liderança é mais produto de uma hierarquização rígida do que consequência de ordens violentas e repressivas.

A hierarquização em Alencar existe, como estamos salientando, para os homens brancos (ou para os que se aproximam deles), com o fim de dar uma organização social ao grupo, de buscar um governo que não seja coercitivo, violento ou arbitrário. Temos visto também que o recurso mais utilizado para tal fim é a comparação com uma “realidade” européia. Este recurso é, ainda, utilizado para dar conta da diferença que o texto estabelece entre dois elementos aparentemente idênticos, isto é, da mesma classe “social”, estabelecendo portanto subdivisões. Nesse aspecto, a hierarquização extravasa os limites restritos dos seres humanos, para inaugurar diferenças no mundo natural. Uma classe é superior e outra inferior. É como se pegássemos o nome genérico *rio* para escrevê-lo no plural indicando dois cursos de água distintos. Mas no momento em que a caneta riscasse o papel brotaria a necessidade de assinalar que, apesar de tudo, todos os rios não são o mesmo.

Os leitores de *O Guarani* têm acentuado a relação “feudal”

que se estabelece entre os rios Paraíba e Paquequer nas páginas de abertura desse romance. Através de duas comparações, estabelece-se o desnível hierárquico entre eles: “Dir-se-ia que, vassallo e tributário desse rei das águas, o pequeno rio, altivo e sobranceiro contra os rochedos, curva-se humildemente aos pés do suserano” (p. 27). Ora, o que esses leitores não têm percebido é que o rio Paquequer, apesar de pequeno e de vassallo do “rei das águas”, é altivo e sobranceiro diante dos *rochedos*. Estes passam portanto a funcionar como vassallos de um vassallo. Alencar sempre divide e subdivide para classificar hierarquicamente, estabelecendo relações infinitas de diferença, como se estivesse nos dizendo que não há possibilidade de uma repetição do *mesmo* dentro de qualquer sistema. A altivez e a humildade.

Podemos chegar a uma primeira conclusão: não existe, no reino dos homens brancos e da natureza que os rodeia, possibilidade de uma organização onde as posições não sejam hierarquicamente definidas. E como a hierarquia é sólida e inquestionável, pois advém de valores categóricos, recobertos pelo campo semântico feudal, não há necessidade de que haja poder coercitivo por parte do chefe contra as camadas que lhe são inferiores. Cada um sabe o lugar que ocupa e que é o certo, visto que as possibilidades de transferência, de mobilidade, de ascensão, estão banidas do universo textual de Alencar. O imobilismo social congela todos os elementos da comunidade dos brancos, sejam eles humanos ou naturais. E o texto literário serve exatamente como efeito de coágulo.

Apenas uma exceção é aberta dentro da sociedade branca. Exceção para o selvagem, seja ele índio, seja ele qualquer elemento da natureza que ainda não tenha entrado em contato com o branco. Ele foge à regra porque é *livre*.<sup>21</sup> Por oposição, diríamos que todos os elementos não-selvagens são presos, fixos e estáticos socialmente. Sem dúvida, não existe maior elogio social do índio do que este, maior isenção de preconceito social contra a sua figura. (O mesmo não pode ser dito a respeito do *negro*, pois em nenhum texto dos que conhecemos se tematiza a natureza “nobre” do africano e menos

21. Obviamente, em *Ubirajara*, o selvagem não se dará em liberdade social. Encontra-se em hierarquização social, paralela, e tão rígida quanto a européia. A liberdade do selvagem é com relação à sua inclusão na sociedade do branco. Tem mais a ver com a ausência de preconceito em Alencar, do que com a lógica de suas narrativas.

ainda sua mobilidade social.<sup>22</sup>) Dentro de uma organização sócio-econômica hierarquizada, rígida, é o selvagem o único indivíduo que tem o poder de mobilidade. Se for inimigo, é enfrentado na guerra. Caso seja tomado apenas como cativo, é vassalo: “quando nos respeitamos são vassalos de uma terra que conquistamos, mas são homens”. Quando são “nobres” em seu próprio meio, podem se inscrever num escalão mais alto dentro da hierarquia europeizada, mas neste caso não existe ascensão, apenas absorção digna.

Vejam, agora, como o selvagem “nobre” é absorvido e como se inscreve na escala social. Recapitulemos uma situação já descrita em parte. Peri é dado por D. Antônio de Mariz como “cavalheiro português no corpo de um selvagem”. Mas Peri tem, ainda, *status paralelo* ao instituído pela comparação: “Peri estendeu o braço e fez com a mão um gesto de rei, que rei das florestas ele era, intimando aos cavalheiros que continuassem a sua marcha” (p. 39). Portanto o paralelismo das organizações sociais, já salientado anteriormente, é que o deixa entrar na casa de D. Antônio, e não uma justificativa que se basearia apenas na análise do enredo, ou das peripécias dramáticas.<sup>23</sup> Alencar quer dizer que para o selvagem “nobre” sempre existe um lugar *dentro* da chefia do castelo feudal.

Desse modo, parece-nos também equivocada a tese que pretende colocar Peri de início como “escravo”, visto que é assim que ele se situa com relação a Ceci, e que veria ainda, no fato de no final do romance ele ser dado como seu “irmão”, uma evidente ascensão social. Não. O escravo (escravo do amor — isso sim) entra nesses constantes e sucessivos processos de hierarquização, referidos anteriormente. A hierarquia é usada, neste caso, para melhor definir e diferenciar os três pretendentes à mão de Ceci. Aten-

22. O melhor exemplo de imobilismo social no século XIX encontra-se em *O Cortiço*. Todos os elementos humanos pretos, ou mulatos, não conhecem forma alguma de ascensão social. Existe, quando muito, um “aprimoramento” da raça, que se dá através do casamento (ou da união) de uma preta com um branco. A ascensão existe para o homem do sobrado, Miranda, que se torna barão, e para João Romão, o único a sair bem do cortiço.

23. Típica desse gênero de leitura é a constatação de Magalhães Júnior: “O romancista não explica como Peri se ligou à família Mariz e foi por ela, não apenas aceito, mas verdadeiramente absorvido. (...) Não se sabe como Peri a salvava, nem de que, nem como se civilizara ao ponto de conviver em tão boa harmonia com os Marizes e sua gente” (op. cit., p. 81).

ção: se existe sempre hierarquização em Alencar, esta não é sempre social. Na medida em que seja capaz de abandonar o “corpo de selvagem” (isto é, de não manter mais vida dupla e ambígua), Peri é um cavalheiro português e, portanto, digno do coração de Ceci sem maiores transtornos ou reviravoltas sociais. Para isso é preciso que haja “batismo” e “conversão”, tópico que já tratamos em outro lugar e que escaparia aos limites traçados para este trabalho.<sup>24</sup>

O mesmo não podemos dizer de Loredano, por exemplo. Pois este tem a sua posição social sempre inscrita como a de um vassalo. O desnível é um dado categórico no texto: ergue-se uma “barreira que se elevava entre ele, pobre colono, e a filha de D. Antônio de Mariz, rico fidalgo de solar e brasão” (p. 59). Caso quisesse ele conseguir uma situação vantajosa, despertaria no senhor apenas o “poder coercitivo”. Quando se ataca o chefe, ou sua família, é o sistema de governo que é atingido, pois não existe diferença textual entre o seu corpo (de carne-e-osso) e o seu corpo social, como vimos em Antonil. A ambigüidade lingüística existe apenas para dar conta deste duplo *valor*. Continua Alencar: “Para destruir esta barreira e igualar as posições, seria necessário um acontecimento extraordinário, um fato que alterasse completamente as leis da sociedade naquele tempo mais rigorosas do que hoje” (p. 59). Esse acontecimento extraordinário nunca chega a acontecer dentro do texto de Alencar, e portanto o chefe só chega a ter de ostentar a sua verdadeira face defensora da hierarquia e repressora das reivindicações quando surge um tipo semelhante de ameaça.

Mesmo que um elemento selvagem antes tenha se dado — ao ter se aproximado do mundo do branco — como vassalo ou como cativo, quando ele é aprisionado por uma comparação do seu próprio reino (isto é, não existe intromissão no campo semântico da comparação de um valor feudal), então se dá em total liberdade. Caso extraordinário nesse sentido é o de uma situação que apenas explicamos em parte, e que só tem atraído a crítica por essa primeira parte. Trata-se do rio Paquequer de novo. Caso se o veja três ou quatro léguas de sua foz, ali “é livre ainda, como o filho indômito desta pátria da liberdade” (p. 27). Tão livre é que atravessa

24. Algumas considerações a respeito do *discurso religioso* nestes mesmos textos que estamos analisando agora se encontraram no nosso artigo: “A Palavra de Deus”, *Barroco*, n.º 3, 1970.

as florestas “como o tapir”, para precipitar-se “como o tigre sobre a presa”. Assim como Peri tem vidas sociais paralelas, assim também o rio. São eles que têm uma *ambigüidade* social que permite, por exemplo, Peri ser fidalgo e selvagem. O rio é livre, é suserano dos rochedos, é vassalo do rio Paraíba.

Se a hierarquização, dentro do mundo branco, é tão sólida, necessário não se faz o uso da força por parte do senhor. Este, em Alencar, tem as mesmas características do senhor de engenho descrito em Antonil. Mas, se o discurso de Antonil é dirigido obviamente ao Rei, *O Guarani* já se dá numa relação mais ambígua, pois o Rei que está no poder em Portugal é falso. O verdadeiro Rei é interiorizado: interiorizado no Senhor (que assim pode desobedecer ao falso, preservando em si o verdadeiro), interiorizado na Nova Pátria (o pedaço de terra brasileira é Portugal livre). *Ambigüidade da liberdade*: tanto é livre a terra sob o poder de D. Antônio de Mariz, quanto o foi sob o poder do “rei das florestas”. No encontro das duas nobrezas sairia o chefe da nação tropical. Não é esta a leitura que deve ser feita de Moacir, em *Iracema*? Não é esta a razão de ser das interpretações gênero Brasil-mestiço?

### III

Chegado é o ponto em que podemos colocar alguns problemas de ordem geral, para que não fiquem no ar as idéias lançadas durante a leitura que fizemos dos textos. Colocaremos dois tipos de problemas: o primeiro deriva da leitura que fez Augusto Meyer de *O Guarani*, a meu ver o trabalho mais complexo (apesar de suas poucas páginas) sobre Alencar que tivemos nos últimos anos. O segundo problema (que, de fato, será um confronto) viria da constatação de que, a partir da década dos 30, as Ciências Sociais (altamente europeizadas pela visão histórica e etnocêntrica), munidas de instrumental científico e sistemático, passam a examinar *também* o passado histórico brasileiro, com resultados bem diferentes. Seria, então, interessante que, em lugar de simplesmente fechar o nosso trabalho com as suas conclusões lógicas, fossem essas conclusões objeto de tensão num jogo de forças discursivas em que entrariam tanto Augusto Meyer quanto os cientistas sociais.

O artigo de Augusto Meyer é excepcionalmente bem construído, e por isso será fácil confrontar nossa leitura com as suas três

partes: a) a primazia de uma leitura estética em Alencar; b) a extraordinária capacidade retórica em Alencar, como pode ser comprovada com instrumental de análise tomado de empréstimo à estilística; c) apesar de tudo, Alencar não é ainda o “intérprete” do Novo Mundo, sendo apenas um exemplo a mais do “vazio” cultural, da “tenuidade” da consciência nacional. Começemos pela terceira parte.

Afirma Meyer: “Vivíamos em meio dessa exuberância; ela entrava pelos olhos; bastava aprender a olhar para sofrer-lhe o influxo; mas *faltando o intérprete, aquele que impregna as coisas de um sentido vivo* (grifo nosso), ensina a ver e a auscultar a muda aparência, nada víamos nem sentíamos, a não ser o catálogo de produtos da terra, a fastidiosa enumeração metrificada, espécie de pavilhão poético de propaganda na exposição das maravilhas do Novo Mundo” (p. 21). E conclui: “Tudo isso correspondia ao ‘vazio brasileiro’, à tenuidade da nossa consciência nacional, sem lastros de tradições sedimentadas, capaz de alimentar a obra literária prescindindo do arrimo de influências peregrinas” (p. 22). Claro é que tal raciocínio e conclusão não são gratuitos em Meyer; visa ele a uma crítica do Romantismo brasileiro e a um elogio do Modernismo e dos cientistas sociais (através da figura de Sérgio Buarque de Holanda) — estes, sim, os nossos primeiros “intérpretes”.

Obviamente a tese que estamos desenvolvendo neste trabalho ameaça frontalmente a conclusão a que chega Augusto Meyer. Tentamos mostrar como, apesar da violência do etnocentrismo, apesar de ser a língua companheira do Império, apesar de o chefe “nativo” pouco usar o poder coercitivo (sendo, portanto, pouco visível), o texto colonial no Brasil é o *farol* que ilumina e codifica os novos valores que vão surgindo de maneira anárquica, mas dependente (social, econômica e culturalmente). Dizer que falta “o intérprete, aquele que impregna as coisas de um sentido vivo”, é realmente acreditar na metáfora da *tabula rasa* ao inverso dos portugueses, isto é, pensar que o indígena — completamente neutralizado durante o período Colonial — pudesse, a partir do seu zero cultural, dado pelos textos e pela língua dominantes, pudesse ser elemento constitutivo de uma “consciência nacional”. A tanto não chega o indianismo de Alencar, exatamente porque ele recusa a metáfora da *tabula rasa* e investe politicamente no *conflito* entre portugueses e indígenas, encontrando entre estes amigos recuperáveis e inimigos

destruídos. Dizer que falta o "intérprete" seria, por outro lado, pensar que a metáfora da *tabula rasa* deva ser tomada como a tomaram os primeiros conquistadores, isto é, acreditar que a cultura "nativa" seria toda ela dada a partir da reflexão nossa (e qual seria o sentido de "nossa" nesta frase) sobre a cultura européia. Linha machadiana, de que Augusto Meyer mais se aproxima, levado certamente pela sua inigualável erudição.

A consciência nacional só pode surgir de formas de compromisso, de um entrelugar que passa a ser definidor não mais do puro exotismo europeu, nem da pura exuberância brasileira, mas da contaminação do exotismo sobre a exuberância e vice-versa. Mas esta contaminação tem de ter direção certa: a marca ideológica deve surgir no texto (ela sempre surge), indicando que a valoração é dada pela "realidade" (européia) que é escrita inicialmente na frase, e não pela "realidade" que se lhe acrescenta por comparação. Existe uma corrosão dos valores entre si, de tal modo que o resultado final é um produto impuro, mas este é afirmativo, positivo da nacionalidade.

Ora, Meyer pode chegar à sua conclusão pessimista sobre o Romantismo brasileiro porque, na segunda parte do seu artigo, esvazia semanticamente a utilização por parte de Alencar dos contínuos exercícios retóricos, vendo no romancista apenas o "pulso do poeta domador de metáforas" (p. 15). Esse esvaziamento se dá porque Meyer faz do recurso retórico de comparações apenas uma leitura "estilística", dentro dos moldes da escola espanhola chefiada por Dámaso Alonso.<sup>25</sup> Assim é que a série de comparações iniciais de *O Guarani*, referentes aos dois rios, são lidas, ou em confronto com os textos históricos de onde foram retiradas, e se insinua aí a capacidade transformadora e criativa de Alencar, ou nos seus efeitos sonoros, nos seus efeitos junto à sensibilidade (?) de leitor moderno (?). Com a primeira leitura estamos de acordo, pois Alencar não se resumia a transcrever as suas fontes históricas, com uma "simples imagem", mas evitava a "banalidade inevitável da prosa descritiva" de *Os Anais do Rio de Janeiro*. Basta, no entanto, que confrontemos nossa leitura dessas mesmas comparações com a de

25. Para maiores informações sobre os pressupostos teóricos da crítica em Meyer, consulte-se: Tânia Franco Carvalho, *O Crítico à Sombra da Estante*. Porto Alegre, Globo/SEC/RS, 1976. Em especial: caps. III a VI. A autora comenta este artigo sobre Alencar nas páginas 109-111.

Augusto Meyer, para que de modo algum fiquemos satisfeitos só com esta conclusão: "A segunda oclusiva da palavra 'tapir' vai ecoar seis vezes na frase repetida cinco vezes em tônica (...). Trata-se de prosa, certamente, mas logo se acusam outros recursos poéticos: 'espumando e deixando', rimas; 'pelo' e 'pelas', rimas toantes (...)" (p. 16).

Um dos problemas da leitura estilística é que ela tende a apenas salientar no texto os processos retóricos empregados pelo criador, analisando a *impressão* que eles estão causando no leitor. Esse tipo de leitura restringe-se à "série literária", para usar o termo dos formalistas russos, e a uma outra série, mitológica, esta de sensações, intuições, que o leitor (ideal) sentiria diante do texto. Preocupa-se ela em perceber apenas os jogos estilísticos e retóricos dentro da frase, numa busca de definição do texto como pertencente ao gênero prosa ou ao poesia, esquecendo-se de que, como nos alerta Roland Barthes, a frase é também sintaxe, é também estabelecadora de hierarquia. Alencar não é só um *pensador*; caso o fosse teríamos de concordar com a terceira e já debatida parte do artigo de Meyer e falar da tenuidade da sua consciência nacional. Tampouco é só um *fazedor de frases* (*phraseur*); caso o fosse teríamos de ficar satisfeitos com qualquer leitura estilística. Como diz Barthes, apoiando-se em Paul Valéry, o escritor é um *Pensa-Frase*. E, sendo a frase hierárquica, produz sempre um escalonamento de valores que a leitura crítica deve explicitar.

A primeira parte do trabalho de Meyer indica — levando em conta as outras duas conclusões que resumimos — a concepção que tem da leitura ideal que se pode fazer hoje de Alencar. Afirma, primeiro, que, preocupados em buscar uma inquietação analítica para justificar a leitura, "perdemos o gosto da gratuidade, o amor ao diverso e pitoresco, ao imprevisto pelo simples imprevisto". Quer-nos dizer que o texto de Alencar não se realça com a leitura tradicional ou com esta que estamos fazendo. Isso porque a narrativa alencarina é parente dos romances de cavalaria, onde o que realmente conta é o "jogo de imprevistos". Negando portanto qualquer leitura "robervalista" de Alencar, Meyer finalmente desaba-fa: "Eu por mim confesso humildemente que não vejo indígenas na obra de Alencar, nem personagens históricas, nem romances históricos; vejo uma poderosa imaginação que transfigura tudo, a tudo atribui um sentido fabuloso e não sabe criar senão dentro de

um clima de intemperança fantasista. Poeta do romance, romancesava tudo” (p. 13). Lamentamos apenas que críticos do porte acadêmico de um João Alexandre Barbosa endosse essas palavras: “Esta é a posição mais adequada para que o leitor de hoje, familiarizado com as técnicas mais sofisticadas da narrativa, possa ler ainda José de Alencar (...)”.<sup>26</sup> Acrescentamos, a guisa de esclarecimento, que não estamos querendo tornar “realista” Alencar (como o fez Monteiro Lobato, segundo Meyer), tanto que nossa metáfora para o texto é o *farol*. O que queremos salientar é que, diante da matéria anárquica que é o Brasil e os brasileiros, diante da matéria amorfa, Alencar “adivinhou” o passado brasileiro através de uma *forma* literária, onde deixou explícito o discurso do chefe, empresário no Novo Mundo. E é por isso que o seu romance é histórico, o seu indígena é selvagem, e o conflito não é mero imprevisto, tomado de empréstimo a romances de cavalaria (ainda que sua “técnica” ficcional o possa ter sido). O texto alencarino veicula o desejo de manter um discurso da liderança civil, camuflada por valores feudais. Diante da cegueira estética da primeira parte do artigo de Meyer, diante do instrumental estilístico da segunda parte, o crítico só poderia negar, como o nega, qualquer organização e ordem social estabelecidas por Alencar.

Que a liderança e as hierarquias sejam as equivocadas é o que nos diz o discurso das Ciências Sociais nos últimos quarenta anos. Portanto, aqueles dois focos de luz se multiplicam, criando uma verdadeira trança de fachos luminosos, quando se acendem sobre o mesmo cenário e os mesmos atores (pois, apesar de todos os textos, cenário e atores são os mesmos) as luzes do texto científico. Claro está que antes teremos de levantar certa suspeição quanto à validade de se estabelecer, no processo do Conhecimento, uma identidade entre Ciência e Verdade. Todo discurso sobre a região e os seus habitantes (descritivo, ficcional, e acrescentemos: científico) é antes de mais nada uma tentativa de reflexão, de interpretação e de valoração. Toda imposição da identidade Ciência—Verdade transforma-se na forma mais aguda que pode atingir um discurso totalitário, dentro das demarcações do que se entende por Saber. Não queremos negar que o texto científico imponha o seu desejo de poder; queremos apenas frisar que este desejo, se respal-

26. “Leitura de José de Alencar”. In: *O Guarani*, São Paulo, Ática, 1974.

gado pela máscara da Verdade, pode-se tornar intransigente, inquestionável e ditatorial.

O interesse do presente trabalho é o de não deixar que se afogue, por mero menosprezo cientificista, o texto da liderança privada. Jogá-lo para dentro das Ciências Sociais com o fim de aumentar a *concorrência* de discursos. Ao analisar práticas discursivas, temos de salientar, primeiro, como cada forma tenta impor os seus valores e quais são estes valores, para em seguida investigar como elas constituem uma concorrência de discursos, um feixe, que será então devidamente avaliado pelo intérprete.

Tomando portanto um feixe de discursos, poderemos estabelecer com maior clareza o *descompasso* entre o texto feudal, que se afirma arcaico em suas estruturas, com o dos cientistas sociais, que se afirma revolucionário nos seus propósitos. Alencar e Antonil apresentam um sistema de governo e econômico onde o líder torna-se senhor absoluto da região, gerando lucro para o Estado e mantendo a sua posição sem poder coercitivo porque a hierarquia é estável. Se Antonil se dirige ao Rei (ou Alencar ao Imperador, como veremos adiante), é para reclamar da morosidade e da esmagadora pressão do “estamento burocrático”, para usar a expressão de Raymundo Faoro. Assim como o estamento gera, em seu discurso e atuação, um intrincado sistema de governo e fiscalização, hierarquias sociais que comportam certa mobilidade, o chefe alencarino vai sendo responsável pela forma política que Maria Isaura Pereira de Queiroz estudou sob a categoria de “mandonismo local”.<sup>27</sup>

Pode ser que, em última instância, a tese de Raymundo Faoro, desenvolvida em *Os Donos do Poder*, seja correta. Sim, “o inglês fundou na América uma pátria, o português um prolongamento do Estado” (p. 122). Sim, a iniciativa particular entre nós se apresenta “sem o traço de rebeldia e de desafio ao Estado do capitalismo industrial do futuro” (p. 114). Mais difícil é rechaçar com uma penada só a teoria feudal que explica o passado brasileiro, estabelecida pelos textos que estamos estudando. Diz Faoro com segurança: “o feudalismo brasileiro se reduz em consequência, na palavra de um historiador, a uma figura de retórica” (p. 131).

27. *O Mandonismo local na vida política brasileira*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1976.

Aí está o equívoco. O feudalismo não é apenas uma figura de retórica, se por figura de retórica se entende uma imagem gratuita e bela. É uma figura de retórica utilizada para *produzir* um discurso onde exatamente se dá poder ao Senhor para que possa questionar os exageros do estamento burocrático. O que Faoro não chega a compreender é que a metáfora pode ser infeliz, mas não é ingênua. E o que ele não chega ainda a compreender é como ela é *ativada* no momento em que o Estado se torna opressivo e exigente demais. Bastaria que, para isso, colocasse juntos os capítulos IV e X do seu livro. No primeiro, rechaça a teoria feudal, e no outro afirma a importância de um José de Alencar na crítica ao estamento burocrático do Segundo Reinado. Leiamos Alencar, ativado por Faoro: "A nossa aristocracia é burocrática: não que se componha somente de funcionários públicos; mas essa classe forma a sua base, à qual adere, por aliança ou dependência, toda a camada superior da sociedade brasileira" (p. 389). Feudalismo e crítica à burocracia vão *bras dessus, bras dessous*, no discurso alencarino.

O Conhecimento, para quem o dá como não-sabido, é uma tentativa de organizar essa concorrência de práticas discursivas, esse feixe que está a nossa disposição desde que nos interessemos pelo discurso da Cultura Brasileira. Tentativa de discernir cada forma, de movimentá-las, ativando aquela que, no momento, nos parece a mais próxima das necessidades do presente. Assim, cremos, podemos começar a falar de uma atividade política que se dá através do discurso, com o pleno consentimento da Crítica Literária e das Ciências Sociais. É o discurso (o nosso, por exemplo) que avança um presente que se mostra com todo o seu inquestionável desejo de poder, ao mesmo tempo que inventa um passado que lhe serve de profundidade.

Atenção, no entanto. O *sujeito* tanto impõe valores através do seu texto, quanto valores lhe são impostos por aquela forma de discurso que ele passa a movimentar. Tanto aparece o sujeito a descoberto no texto, quanto desaparece nas malhas intertextuais. Retomando um discurso de que se pretende mestre, mas que lhe escapa na sua totalidade, porque já foi escrito e repetido antes dele, o escritor passa a ser um mero elemento também discursivo, diferente portanto do seu desejo individual no ato da inscrição. O escritor só pode ser encontrado numa análise feita por um terceiro do seu próprio discurso. É este terceiro que, movimentando o discurso

de Alencar, diz da sua importância política hoje. Do alto da sua hierarquia econômica, o chefe da empresa privada só ousa manifestar-se contra o Estado quando atacado. E aí pronuncia o discurso do lucro, da liberdade e da democracia. Repitamos: liberdade e democracia não estão dissociadas do lucro empresarial. Alencar, por exemplo, nas *Cartas de Erasmo*: dirigidas ao imperador, para discutir o poder, ao Visconde de Itaboraí, para sugerir soluções para a crise financeira, e ao povo. *Quem repete suas frases hoje?*

"Rasga-se a Constituição, entorna-se sem medida a renda nacional, calcam-se as leis de segurança, ofende-se a propriedade individual, engana-se despejadamente o país zombando da sua boa-fé. (...) A este quadro lastimoso junta-se a crise das duas fontes principais da renda pública. O comércio (...); a agricultura (...)."<sup>28</sup>

(Setembro de 1977)

28. *Cartas de Erasmo. Obra Completa* (Rio, Aguilar, 1965), p. 876 e 880, respectivamente.