

BRUNO VIVAS DE SÁ
MARIA THEREZA ÁVILA DANTAS COELHO
JOSÉ SACCHETTA RAMOS MENDES

**O mestiço no projeto de
formação da identidade
brasileira proposto pela
Escola do Recife**

diálogos com o romantismo alemão



EDUFBA

**O mestiço no projeto de
formação da identidade
brasileira proposto pela
Escola do Recife**

diálogos com o romantismo alemão

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Ângelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

BRUNO VIVAS DE SÁ
MARIA THEREZA ÁVILA DANTAS COELHO
JOSÉ SACCHETTA RAMOS MENDES

**O mestiço no projeto de
formação da identidade
brasileira proposto pela
Escola do Recife**

diálogos com o romantismo alemão

SALVADOR
EDUFBA
2022

2022, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial

Susane Santos Barros

Coordenação gráfica

Edson Sales

Coordenação de produção

Gabriela Nascimento

Capa e projeto gráfico

Gabriel Cayres

Revisão

Clara Soares Morais de Souza

Normalização

Kátia de Oliveira Rodrigues

Sistema Universitário de Bibliotecas – UFBA

S111 Sá, Bruno Vivas de

O mestiço no projeto de formação da identidade brasileira proposto pela Escola do Recife: diálogos com o romantismo alemão / Bruno Vivas de Sá, Maria Thereza Ávila Dantas Coelho, José Sacchetta Ramos Mendes. - Salvador: EDUFBA, 2022.
262 p.

ISBN: 978-65-5630-330-7

1. Mestiços – Brasil - História. 2. Recife, Escola do. 3. Características nacionais – Brasil. 4. Romantismo - Alemanha. 5. Literatura brasileira – filosofia. I. Coelho, Maria Thereza Ávila Dantas. II. Mendes, José Sacchetta Ramos. III. Título: diálogos com o romantismo alemão.

CDU: 82.01(81)

Elaborada por Geovana Soares Lira CRB-5: BA-001975/O

Editora afiliada à



EDITORA DA UFBA

Rua Barão de Jeremoabo s/n – Campus de Ondina

40170-115 – Salvador – Bahia Tel.: +55 71 3283-6164

www.edufba.ufba.br

edufba@ufba.br

Sumário

Prefácio	7
Introdução	13
A Escola do Recife e o romantismo alemão	21
A Escola do Recife: uma poética entre a retórica e a polêmica	65
A filosofia de Tobias Barreto: um réquiem para a metafísica	135
A-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero	187
A Escola do Recife: a identidade como um projeto	237
Considerações finais	249
Referências	253

Prefácio

Hoje em dia tornou-se lugar comum ao se trazer à tona questões de identidade relacioná-las às discussões sobre problemas identitários e às diversas polêmicas e problematizações que daí resultam. Sem trazer à tona essa discussão específica, os autores desse livro conseguem, do jeito deles, expor com simplicidade e bom senso a questão do mestiço, colocando-o no centro de uma interessante discussão sobre a formação da nossa identidade, sem se deixarem contaminar pelos excessos de uma tal problemática. Toco nessa questão porque o estabelecimento dos diversos grupos identitários muitas vezes termina por manter uma perspectiva de desagregação, visto que fica preservada a ideia de separação: cada grupo com as suas demandas específicas e com as suas preocupações voltadas às suas próprias especificidades. É importante ressaltar que essa minha apreciação de maneira alguma representa algum tipo de desconsideração em relação às demandas dos grupos que costumam sofrer toda espécie de preconceito e violência. É apenas uma crítica aos excessos. Retornemos ao mestiço.

Os autores, numa escrita de fôlego, desenvolvem muito bem as suas narrativas, nos apresentando questões relacionadas à nossa formação cultural

que, no mais das vezes, costumam passar despercebidas. Méritos para os autores, que conseguem resgatar questões do passado, apresentando-as como fundamentais para nos situarmos em relação às discussões contemporâneas, trazendo, novamente para essa contenda, a figura do mestiço como mais um elemento a ser de novo problematizado. A ideia dos autores, a princípio, consiste em apresentar o projeto de formação da identidade do povo brasileiro, mostrando de que maneira o romantismo alemão ajudou a divulgá-lo. Atribuem à Escola do Recife um papel fundamental em toda essa história, enfatizando a chamada Geração de 70, protagonizada pelos pensadores Tobias Barreto e Sílvio Romero. Os autores discorrem sobre a curiosa apropriação, pelos sergipanos, das ideias do romantismo alemão, divulgando-as aqui no Brasil. De acordo com os autores, esses dois pensadores pareciam saber que essa discussão deveria ser travada no âmbito filosófico e, para tanto, buscaram organizar um debate sobre o mestiço, partindo das bases teóricas do romantismo alemão que pudessem ser utilizadas para interrogar a estrutura do nosso pensamento. Portanto, para estabelecer a figura do mestiço como elemento de formação da nossa identidade, seria necessária uma reforma do pensamento, tendo como referência a filosofia alemã.

No primeiro capítulo, intitulado “A Escola do Recife e o romantismo alemão”, os autores resgatam a versão germânica do romantismo da Escola do Recife, que se justifica pelo destaque atribuído à importância de uma crítica do conhecimento, na medida em que subverte valores e cria um lugar de fala para elaboração de discursos mestiços. Dizem os autores: “[...] a constituição da identidade do povo brasileiro deveria passar, necessariamente, pela superação do discurso oitocentista da forma de contar histórias”. Nesse sentido, nossos autores apontam para quem interessa a construção de uma narrativa que vem a determinar a identidade do brasileiro; referem-se ao homem branco, detentor da grande maioria das narrativas ocidentais. A identidade é, pois, tida nesse contexto como instrumento ideológico de dominação. Para discutir, neste primeiro capítulo, as ideias de Tobias Barreto e Sílvio Romero, nossos autores utilizam diversos interlocutores, dentre os quais se destacam os filósofos Paul Ricoeur e a sua ideia de ruptura narrativa e Slavoj Žižek, com a sua noção de objeto paralítico. Outros gigantes também são trazidos para a discussão: Eric Hobsbawm, Walter Benjamin, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque

de Holanda, Caio Prado Júnior, José de Alencar, Gonçalves Magalhães, Afrânio Coutinho, Antônio Cândido... esses e outros se fazem presentes nas linhas desse escrito, num interessante vai e vem discursivo/argumentativo.

Após versar sobre o romantismo alemão resgatado pela Escola do Recife, os autores, no segundo capítulo dos seus estudos intitulado “A Escola do Recife: uma poética entre a retórica e a polêmica”, nos propõem contar uma história diferente daquelas já contadas pelos historiadores. Afirmam as suas intenções de ressignificar a ideia de romantismo ao ressaltarem o estilo polêmico da Escola quando essa reescreve a história do Brasil. No entender dos autores, a Escola do Recife lançou os fundamentos de uma crítica da identidade, apontando para um fenômeno de ruptura, ao eleger o mestiço como nosso representante, desvinculando-o de uma certa ideologia carregada de preconceitos: o mestiço, afinal de contas, era o mulato, tido como impuro, infértil...

No terceiro capítulo, “A filosofia de Tobias Barreto: um réquiem para a metafísica”, nossos autores se esforçam, ao meu ver com êxito, para deixar claro que o pensador sergipano, apesar de buscar subsídios no pensamento kantiano, não tinha a intenção de reproduzi-lo. De acordo com os autores, a proposta de Tobias Barreto seria realizar uma revisão crítica do nosso pensamento, começando pela estrutura que o constituiu ao longo de muito tempo. A crítica kantiana, portanto, seria o meio utilizado pelo pensador da Escola do Recife para realizar essa tarefa. A ideia seria aproveitar a crítica como uma via para a melhoria da ciência, ao acrescentar à atividade científica “uma característica reflexiva e uma avaliação sistemática de suas intervenções na sociedade”, como bem dizem nossos autores. Quanto ao pensador sergipano, ele acreditava que essa aproximação ao pensamento alemão poderia nos encaminhar para a nossa própria liberdade de pensamento. Estariam aí, portanto, lançadas as pré-condições para se pensar o estabelecimento de um pensamento mestiço.

A abordagem se volta, no quarto capítulo do livro, para “a-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero”. Os autores, então, passam a versar sobre esse polêmico membro da Escola do Recife, na tentativa de justificar o valor da sua crítica literária, mesmo reconhecendo uma certa incoerência em diversos pontos da obra *História da literatura brasileira*. Para os autores, a crítica

literária de Romero parte do princípio de que toda história da literatura deve levar em consideração a formação de uma elite cultural, que não pode ser desvinculada do contexto político no qual se encontra inserida. Defendem, portanto, que “tornar-se autor faz parte do processo de formação identitária”. Apesar de reconhecerem as críticas de Antônio Cândido e José Veríssimo à obra citada – não acreditavam que Romero tivesse realizado uma crítica literária –, nossos autores propõem uma outra leitura como alternativa à essa crítica.

Passando para o quinto capítulo, ou seja, o capítulo derradeiro do livro, intitulado “A Escola do Recife: a identidade como um projeto”, nossos autores apresentam as suas “conclusões inconclusas” – no bom sentido –, fazendo-nos refletir sobre as controvérsias que foram apresentadas ao longo do escrito. Essa talvez seja a parte mais interessante dessa obra, na medida em que os autores fazem as amarrações necessárias para entendermos os seus posicionamentos acerca da questão da identidade brasileira. Depois de nos colocarem a par das importantes reflexões acerca da polêmica figura do mestiço na nossa cultura, nossos autores conseguiram sintetizar o resultado das suas próprias reflexões, ao afirmarem, por exemplo, que a mistura é condição da cultura e o hibridismo, o seu resultado. O mestiço, portanto, seria a forma através da qual o homem entra em contato com o estranho, ao se aproximar do seu contrário, percebendo que essa estranheza se encontra no mais íntimo do seu próprio ser. Eis uma bela sacada.

Essa aproximação da figura do mestiço a uma certa estranheza do ser fez-me pensar na controversa figura do sofista, que tanto incomodou nossos filósofos na antiguidade. A dificuldade em defini-lo, em aprisioná-lo numa rede conceitual, deixou os filósofos num estado de eterna inquietação, legando essa inquietação para a posteridade. Que ser é esse que tanto incomoda? Tanto o sofista quanto o mestiço são figuras difíceis de serem capturadas, difíceis de serem compreendidas, difíceis de serem ditas, afirmadas. Um certo caráter escorregadio, fugidio e de difícil apreensão presente nelas as tornam um tanto enigmáticas e, ao mesmo tempo, interessantes. Creio que tenha sido por aí, por essa complexa/rica via do enigma, que eu tenha sido fisgado pela figura indefinida do mestiço, afirmado pelos autores como referência/fundamento da identidade brasileira. Figura indefinida? Como

pode ser se é referência e fundamento de algo? Mas é isso. Esse é o mestiço. Que assim seja entendido. Parabenizo, portanto, Bruno Sá, Maria Thereza Coelho e José Sacchetta por lograrem êxito com a sua interessante, instigante, esclarecedora e bem fundamentada empreitada.

Sergio Augusto Franco Fernandes
*Professor associado do Centro
de Artes, Humanidades e Letras
(CAHL) da Universidade Federal do
Recôncavo da Bahia (UFRB)*

Introdução

Neste livro, refletimos sobre o impacto que a Escola do Recife teve no processo de formação da identidade brasileira. Enquanto movimento multifacetado, a Geração de 70 nasceu, cresceu e se constituiu ancorada na Faculdade de Direito do Recife em 1827. Apesar do seu término oficial, no ano de 1914, com a morte do seu último líder Sílvio Romero, seus ensinamentos parecem resistir à passagem do tempo. Muito além de formar profissionais liberais, a Faculdade de Direito do Recife produziu uma legião de intelectuais, políticos e artistas, que marcaram história no Brasil pós-independência. Ainda que não tenha sido objeto de nossa investigação, é muito difícil não notar a influência da Escola espalhada por todo o país. O desenvolvimento espiritual do Brasil está muito relacionado com a base cultural que a Geração de 70 ajudou a estruturar. Da poesia libertária francesa de Víctor Hugo à filosofia alemã de Kant, a Escola do Recife contribuiu para que o Brasil encontrasse sua autonomia política e autoridade intelectual, fazendo frente ao processo de colonização.

As teorias racistas marcaram o entendimento sociológico no século XIX. Nesse paradigma, os brancos eram os responsáveis por fomentar o processo

civilizatório, enquanto negros, índios e mestiços compunham o conjunto de raças subdesenvolvidas, cujo atraso era definido por questões biológicas. As teorias racistas tinham o objetivo de trazer uma explicação científica que justificasse a prática escravagista, deixando claro o seu compromisso com a elite econômica. Nesse cenário, apesar da independência política, o Brasil ainda estaria em relativo atraso intelectual em relação aos povos considerados evoluídos. O nosso caso era ainda mais grave, pois o mestiço não era considerado raça. Devido ao grau de impureza que circulava no sangue do brasileiro, nós éramos uma espécie em extinção.

Após a independência política do Brasil em relação a Portugal, nós faltávamos percorrer um longo caminho até que fôssemos reconhecidos como nação. Afinal, como nossa independência poderia se sustentar se não sabíamos nem quem éramos? Acreditamos que a independência geral dependeria de uma formação cultural consolidada, que representasse o povo brasileiro. Essa conquista parecia ainda mais distante de se realizar, se observarmos que a estrutura do pensamento sociológico oitocentista não oferecia recursos para que escolhêssemos a nossa identidade cultural.

A busca por nossa identidade precisou atravessar o sentimento de não aceitação de si, fazendo com que a elite cultural ainda estivesse presa ao saber produzido na Europa. Depois da independência, em 1822, o Brasil permanecia escravo das amarras simbólicas produzidas pelo conhecimento das ciências sociais, que tinham o hábito de condenar o brasileiro devido à degenerescência moral e ética advinda do processo de miscigenação.

A construção de uma identidade nacional tornou-se, portanto, pauta primordial do debate nacional acerca do destino do Brasil às portas da modernidade que se anunciava com a chegada do século XX. Para isso, era fundamental resolver o antigo problema da ausência de instituições de ensino superior no Brasil. A primeira investida havia sido ainda no século XVII, no reinado de D. José II, sem sucesso. Enquanto a maioria dos países latino-americanos já contavam com universidades desde os tempos coloniais, a primeira instituição de ensino superior brasileira seria fundada apenas em 1827, a Faculdade de Direito do Recife e a Faculdade de Direito do Largo São Francisco, em São Paulo.

Com as faculdades de direito, o Brasil se organizou em torno de duas correntes ideológicas, uma que parte do Sul do país e a outra que se estrutura no Norte-Nordeste. Herdeiros de Lord Byron e liderados pelo espírito boêmio de Fagundes Varela, os intelectuais da Faculdade de Direito do Largo São Francisco denunciavam a ferida profunda deixada pelo movimento da mudança de época. A chegada do modernismo parecia ter um tom melancólico, muito diferente da espera entusiasmada que acompanha a chegada do novo. Em vez disso, a segunda geração romântica tentava criar sentido para sair do breu em que se encontrava.

Antes disso, os indianistas apostavam na figura do índio como representante do povo brasileiro, mantendo uma postura romântica essencialista. Na exclusão do negro como elemento importante na constituição da identidade brasileira, os indianistas se isentam da crítica social. Como o Brasil poderia almejar entrar na modernidade sem a construção de um lugar crítico capaz de pensar a posição do negro para além das narrativas que naturalizavam a desigualdade social como característica da raça? Não adiantava supor uma democracia racial, nascendo com a independência, como num passe de mágica, mas denunciar a ausência dessa como sintoma de um país escravocrata, que manteve a sua base econômica aliada ao trabalho escravo até 1888.

Somente a terceira geração romântica levou em consideração a crítica social como base fundamental da formação identitária do Brasil. Inspirados por Victor Hugo, esses românticos aspiravam os ares revolucionários franceses. Podemos supor que eles desejavam fazer com a monarquia portuguesa o mesmo que os revolucionários fizeram com a Bastilha, na França? Não sabemos. O ponto é que os românticos da terceira geração defendiam mudanças estruturais na sociedade brasileira. Acreditamos que a profundidade dessa proposta afetou a escolha pela faculdade, em vez da universidade, como instituição de ensino superior.

Além da influência francesa, há uma vertente da terceira geração romântica que foi inspirada pela filosofia germânica. Esse fato, pouco narrado pelos críticos literários, foi de extrema importância para o destino do projeto ideológico acerca da identidade brasileira. A discrepância da atenção ofertada pelos críticos às contribuições francesas, em detrimento da alemã, ainda é

alvo de dúvidas e questionamentos: como os críticos não conseguiram perceber o valor da filosofia alemã para a formação da identidade brasileira?

Sem poder evitar a influência das nações europeias, a Escola do Recife utilizou as ferramentas proporcionadas pelo idealismo alemão para subverter o paradigma vigente, mudando a perspectiva que o mundo tinha sobre o brasileiro. Enquanto o mestiço significava desvio, anomalia e doença mental para o pensamento sociológico do século XIX, a Escola do Recife compreendeu que a identidade do povo brasileiro deveria emergir do mestiço. Nada mais moderno do que uma concepção de identidade que escapasse ao lugar-comum do essencialismo identitário. Colocar o mestiço como protagonista do debate cultural do país era fazer do famigerado processo de miscigenação um lugar em que certa dinâmica dialética estivesse no centro de um novo entendimento sobre os processos identitários.

Este livro nasceu de uma dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade (PPGEISU), em que nós destacamos o valor do movimento conhecido como Escola do Recife, que não havia sido destacado, de forma precisa, pelos críticos anteriores. Nomes importantes, como os de Afrânio Coutinho e Antonio Candido, se referiram a Tobias Barreto e Sílvio Romero, líderes da Escola, como intelectuais que falharam em suas propostas. Nós entendemos que o valor da Escola do Recife está em ter deixado de herança a possibilidade de o brasileiro se realizar como povo, para além das interpretações fatalistas propostas pelas teorias racistas da sociologia do século XIX.

O livro é dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo, “A Escola do Recife e o romantismo alemão”, nós situamos a Geração de 70 na história do Brasil, definindo sua importância para a estruturação de uma elite cultural iminentemente brasileira. Antes da inauguração das instituições de ensino superior, o Brasil era narrado apenas pela lente de estudiosos e pesquisadores europeus. Quando tínhamos o privilégio de ter um brasileiro formado em nível superior, ele precisava se formar em universidades europeias, inviabilizando um acesso mais democrático ao ensino superior. Se a implementação das faculdades de direito no Brasil foi um marco de extrema importância para o cenário pós-independência, a Escola do Recife foi um movimento que deu alma à Faculdade de Direito do Recife. O movimento

aglutinou, em torno da faculdade, um grupo de intelectuais e artistas que deixaram marcas profundas e duradouras para o Brasil.

No primeiro capítulo, definimos o marco da inauguração da Geração de 70, bem como o seu término, em 1914, com a morte de Sílvio Romero. Nós descrevemos as diferentes facetas da Escola do Recife com o objetivo de visualizar as transformações pelas quais o movimento passou, do surgimento ao término. Apesar de contarmos a história da Escola do Recife como um movimento amplo, nós focamos em sua relação com autores que fundamentam o romantismo alemão, dentre os quais o principal talvez seja o filósofo Kant. Para percebermos a sutileza que envolve esse recorte, foi necessário enfatizar o papel de Tobias Barreto e Sílvio Romero, fundador e líder da Escola.

Enquanto narramos a história da Geração de 70, buscamos evidenciar que uma história pode ser contada a partir de diversos pontos de vista. Dessa forma, evitamos o perigo da história única. Nosso intuito é preparar o leitor para a compreensão de que os críticos literários que escreveram sobre as contribuições de Tobias Barreto e Sílvio Romero não levaram em consideração um aspecto sem o qual é impossível avaliar a obra de ambos, o lugar da polêmica, próprio do romantismo alemão.

O segundo capítulo, “A Escola do Recife: uma poética entre a retórica e a polêmica”, é justamente o instante em que demonstramos que os líderes da Escola do Recife não falavam do mesmo lugar que os seus críticos. Para isso, nós precisamos definir qual era o lugar da polêmica e o que a diferenciava da retórica, supondo que a mudança de lugar se deu pelo abalo sísmico que o romantismo alemão provocou, marcando uma cisão entre o mundo clássico e o mundo moderno. O conceito de poética, defendido por Paul Ricoeur, foi o instrumento utilizado para compreender a mudança de paradigma implícita na movimentação dos lugares de fala no Ocidente.

Em “A filosofia de Tobias Barreto: um réquiem para a metafísica”, demonstramos a lucidez do filósofo sergipano em não se deixar levar pela ideia de que o positivismo representava o que havia de mais sofisticado no campo da filosofia. Enquanto a onda positivista tomava conta do Brasil, que buscava transmitir ao mundo uma aparência de modernidade ao aderir à tendência positivista, Tobias Barreto fez uso da metafísica para lançar as bases de um novo paradigma através do qual o brasileiro poderia existir para

além das barreiras impostas pela sociologia baseada na raça. Para a maioria, a metafísica representava um artefato de museu, que aludia a um mundo comandado pela narrativa religiosa e mística. A ciência naturalista – e, por isso, baseada em evidências – reivindicava o direito sobre a discursividade moderna quando tentava enterrar a metafísica.

Apesar do total descrédito, Tobias Barreto lança mão da metafísica de Kant para demonstrar que o povo brasileiro iria se constituir como povo no instante em que lhe fosse concedido o direito de pensar sobre si e sobre o seu país. Nesse sentido, Tobias Barreto toma o rumo contrário aos outros movimentos românticos brasileiros: ao invés de eleger um representante, o filósofo sergipano quase define a identidade brasileira como sendo o próprio ato de pensar sobre si e sobre a vida.

O capítulo intitulado “a-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero” foi dedicado a oferecer uma interpretação diferente da que foi construída por críticos literários consagrados, como Afrânio Coutinho e Antonio Candido. Percebido como um intelectual que defendia as ideias do branqueamento racial, prática muito comum no final do século XIX e início do XX, Romero teve o sentido de sua obra quase restrito a um significado superficial em relação à mensagem que o conjunto de sua obra possibilita inferir. Antes do crítico sergipano, a literatura nacional buscava se afirmar a partir da descrição do cenário natural do Brasil. A consolidação de uma discursividade brasileira era quase que sinônima da ideia de se escrever sobre o Brasil, determinando o brasileiro na imagem de um personagem que refletisse a essência de nossa identidade. Além disso, Sílvio Romero parecia ter um pensamento muito sólido acerca da produção escrita feita em solo nacional. A história do Brasil não deveria ser escrita apenas por historiadores e pela elite cultural e econômica do país, mas ela já estava sendo escrita pelo povo nas brincadeiras, nas cirandas, nos festejos e nas cerimônias religiosas. Para Sílvio Romero, a construção de uma discursividade brasileira não deveria começar do zero. Ela deveria fundar seu lugar na coleta, registro, análise e interpretação do que já fazia parte da própria cultura do Brasil.

Em suma, a escrita do Brasil deveria ser realizada por toda e qualquer pessoa que fosse nascida no Brasil e quisesse contar a sua história, contribuindo para a construção de uma narrativa coletiva, que contemplasse tanto

a si quanto o povo. Não era necessário escolher um personagem que mais representasse o povo brasileiro, como tentou o indianismo, pois essa forma de operar no mundo retroalimentava o conjunto de teorias sociológicas que condenava a miscigenação, principal fenômeno no processo de formação de identidade dos países colonizados.

No último capítulo, “A Escola do Recife: a identidade como um projeto”, debatemos a importância de não enxergar a identidade como um conceito acabado. A compreensão da identidade a partir da figura de um representante não resolvia o problema do Brasil, que consistia, basicamente, em reformular os alicerces sociológicos que sustentavam o paradigma da pureza racial como condição para o desenvolvimento dos países. Por isso, não se tratava tanto de definir quem seria o melhor representante para o povo brasileiro – o branco, o negro ou o índio –, mas de fundar um entre-lugar¹, como define Silvano Santiago em *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*, que pudesse superar o essencialismo da pureza racial para o dinamismo do processo de miscigenação, que coloca a identidade como um processo de constante transformação. Ao invés de termos um projeto de identidade, a própria identidade se torna um projeto inacabado para que a nossa referência de povo possa se reorganizar frente ao novo, que advém da mestiçagem.

1 Neste livro, preferiu-se o uso hifenizado dessa palavra, para contemplar a mesma utilização feita pelo escritor citado, Silvano Santiago, ainda que o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 indique “entrelugar” sem hífen.

A Escola do Recife e o romantismo alemão

Resgatar a versão alemã do romantismo da Escola do Recife tem como objetivo destacar a relevância de uma crítica do conhecimento que, a partir da subversão dos valores estabelecidos, inventou um novo lugar de fala capaz de produzir discursos mestiços. Nossa interpretação da leitura dos textos filosóficos de Tobias Barreto e dos escritos críticos de Sílvio Romero destaca que a identidade do brasileiro deveria encontrar no mestiço seu lugar. Com a inauguração da última fase romântica do Brasil, Tobias Barreto e Sílvio Romero projetavam demonstrar que a constituição da identidade do povo brasileiro deveria passar, necessariamente, pela superação do discurso oitocentista da forma de contar histórias.

Quando a interpretação romântica dos primeiros literatos brasileiros elegeu o índio como baluarte da identidade nacional, eles se mantiveram na mesma lógica que embasava os discursos raciais. Nessa perspectiva, essencializar a identidade é uma forma de colonização. A Escola do Recife, em sua versão alemã, faz uma crítica ao conceito de identidade. Ao elegerem o

mestiço como personagem central, Tobias Barreto e Sílvio Romero defendem que definir os elementos que caracterizam a identidade do povo brasileiro é uma forma de aprisionar esse mesmo povo a estereótipos. Em sua crítica à essencialização da identidade, esses autores propõem: nem negro, nem índio, nem branco.

Em *A crise das identidades: a interpretação de mutação*, Claude Dubar (2009) faz uma diferenciação entre as identidades essencialistas e as nominalistas para demarcar a mudança de pensamento sobre os modos de identificação e suas transformações. Se na antiguidade a identidade era compreendida como aquilo que não muda, demarcando a individualidade do ser, do objeto e da natureza, na concepção nominalista há o entendimento de que a identidade é o resultado de processos historicamente variáveis, pois depende de seu contexto para a sua definição.

Nessa direção, uma primeira questão colocamos é: a quem serve construir a narrativa que vai determinar a identidade do brasileiro? O triunfo do homem branco europeu foi submeter o mundo todo à sua narrativa, fazendo das pessoas, dos povos e das nações personagens e cenários de uma peça construída pela branquitude. A identidade, nesse contexto, é um instrumento ideológico de dominação.

Em sua obra *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, Edward Said (1990) argumentou que, quando um povo oprimido, colonizado e explorado reivindica uma identidade, uma cultura ou mesmo quando busca qualquer tipo de reconhecimento, esse povo não rompeu com a dominação, porque, para se livrar do colonizador, se faz imprescindível romper com as amarras ideológicas que os prendem à sua narrativa. Para Said, a identidade faz parte da construção ideológica do colonizador. São muitos séculos de construção da ideia de que o europeu branco é o civilizado; a ideia de evolução é uma coisa genuinamente branca, europeia e ocidental.

Podemos afirmar, então, que a dominação é essencialmente branca e europeia, e que, além da violência imediata que conseguimos captar no ato, há uma outra mais sutil, silenciosa e estrutural. Segundo Byung-Chul Han (2019), em *O que é o poder?*, a realização máxima da dominação é quando o dominado pede ao outro a submissão. A invaginação do poder produz uma violência de dentro para fora. Quando a violência se torna um parasita no

corpo do dominado, temos o fenômeno da ideologia. Atualmente, o conceito de cultura parece ser aceito como uma via de resistência, assim como a identidade. Entretanto, se escutarmos Bauman em seu livro *Europa: uma aventura inacabada*, podemos ter uma compreensão diametralmente oposta da cultura, da identidade e seus artefatos de suposta luta:

Não foi apenas a cultura que veio a ser uma descoberta/invenção europeia. A Europa também inventou a necessidade e a tarefa de cultivar a cultura, pois [...] a Europa foi quem primeiro proclamou que o mundo é feito de cultura. [...] A europeização do mundo refletia o impulso da Europa em refazer o resto do planeta, sem culpa na consciência, de acordo com suas próprias finalidades.

Refazer o mundo segundo o padrão europeu prometia a todos a liberdade de auto-afirmação, mas a um preço mais elevado do que a maioria dos objetivos de revisão estavam dispostos a pagar. (BAUMAN, 2006, p. 16-18)

O conjunto de ideias que temos sobre nós, os outros e o mundo nós chamamos de ideologia e a ideia de uma identidade essencial é uma prisão. A perspectiva germânica do romantismo da Escola do Recife se posiciona como uma crítica estrutural à dominação europeia quando promove uma crítica à identidade, ao fazer do mestiço a sua natureza. Enquanto que as outras versões do romantismo buscavam eleger o seu representante, Tobias Barreto e Sílvio Romero pretendiam destituir a narrativa europeia sobre suas antigas colônias. O mestiço é o esboço dessa crítica porque ele elimina a unidade e a pureza, dois alicerces fundamentais para os processos identitários essencialistas.

Acreditamos que o enfoque no aspecto germânico do romantismo da Escola do Recife pode revelar o entendimento de seus intelectuais, Tobias Barreto e Sílvio Romero em especial, acerca da importância de redirecionar o debate sobre a formação do povo brasileiro, transversalizando essa discussão para fora dos lugares-comuns de fala daquela época. Quando Tobias Barreto se apropriou da metafísica kantiana e do monismo de Noiré e Sílvio Romero, por sua vez, avizinhou-se do conceito de crítica literária germânico, uma reforma do pensamento, e dos seus efeitos discursivos, iria se iniciar no espírito nacional. Antes do romantismo da Escola do Recife, o

interesse pela formação do nosso imaginário era objeto exclusivo da poesia e dos romances épicos da literatura indianista.¹ Com Tobias Barreto e Sílvio Romero, privilegia-se uma concepção romântica que transcende os limites da literatura, no sentido em que o século XIX a compreendia. Pelas lentes do romantismo alemão, a Escola do Recife deu início ao processo de constituir uma identidade nacional que se estendesse para as mais variadas expressões da escrita, a fim de promover uma reforma na estrutura do pensamento daquele século, inserindo o mestiço como lugar de fala no debate intelectual daquele período.

Se, por um lado, Tobias lançou mão do conceito de metafísica como peça fundamental na estrutura do conhecimento, por outro, Sílvio Romero ampliou o conceito de literatura e fez dela expressão da escrita. Tudo que se escrevia era literatura: romances, artigos científicos e filosóficos, teses... Para tornar-se mestiço, o brasileiro haveria de se reinventar (e até hoje esse processo continua).

Aproximar-se do romantismo alemão significava romper com as tradições grega (depois de Sócrates) e latina. Em *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*, Paul Ricoeur (2010a) aborda a ruptura narrativa provocada por Sócrates, Platão e Aristóteles, inaugurando uma nova era na construção e explicação da realidade. A tradição filosófica pós-socrática retirou o discurso mitológico e poético como principal narrativa do mundo. (RICOEUR, 2010a) Com a perspectiva germânica do romantismo, a literatura desfez os nós que a mantinham prisioneira do imperativo aristotélico segundo o qual a filosofia seria a narrativa que revelaria os segredos da natureza. O conceito alemão de crítica literária foi a própria ruptura provocada pelo corte da pena dos irmãos Schlegel, Novalis e seus seguidores. Depois deles, a crítica literária se tornou o meio pelo qual Sílvio Romero fez sua reforma do pensamento, desvinculando-se do paradigma de pureza racial. Tobias Barreto e Sílvio Romero agiram juntos no projeto de pensar o mestiço como um lugar original de produção discursiva.

1 Ver o livro de Eneida Leal Cunha *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade nacional* (2006), na parte em que a autora aborda a obra *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. Nesse capítulo, ela relembra uma passagem de José de Alencar, que concebe a literatura como “a alma da pátria”. (ALENCAR, 1872 apud CUNHA, 2006, p. 100)

Vale a pena ressaltar que supor o mestiço como característica marcante na formação da identidade nacional implica evidenciar que a diferença está no cerne dos discursos que pretendem dar contornos ao povo brasileiro, sem defini-lo, no entanto. Essa diferença, a qual nos referimos para abordar a função do mestiço na identidade brasileira, precisa ser compreendida no mesmo sentido em que Žizek (2008) definiu o “objeto paralático”.² Segundo ele, a tese do livro *A visão em paralaxe* tinha por objetivo definir a lacuna irreduzível a todo processo de investigação filosófica. Por isso, ele, em poucas linhas, é taxativo: “[...] este livro se baseia na decisão estratégica político-filosófica de chamar essa lacuna que separa o Um de si mesmo pela palavra *paralaxe*”. (ŽIZEK, 2008, p. 18)

Žizek desenvolve sua tese do objeto paralático demonstrando que essa fissura que polariza o pensamento já havia sido percebida por outros filósofos, como Kant e Hegel. Entre metafísica, dialética e objeto, a escrita de Žizek nos conduz para os vestígios que evidenciam a preocupação de diversos pensadores na história da filosofia. Essa realidade imperceptível, a qual só sentimos seu efeito como o magnetismo visto através do metal, há muito tentava materializar essa dimensão que, apesar de ser concreta, não é palpável. É nesse sentido que entendemos a presença do mestiço na formação da identidade brasileira, pois acreditamos que possa ter sido esse o pensamento de Tobias Barreto, quando se apropria da metafísica para fazer frente ao positivismo.

Enquanto o positivismo propagava as maravilhas de progresso que o método científico prometia, Tobias Barreto, com a metafísica às mãos, não via com bons olhos o discurso positivista. Por isso, longe de representar uma solução para o projeto de formação da identidade nacional, o mestiço precisa ser a lembrança de que a formação do povo brasileiro deve guardar, no

2 O objeto paralático nada mais é do que a impossibilidade de obter uma compreensão absoluta sobre o objeto – a realidade em última instância. O desenvolvimento do seu raciocínio deixa entrever que essa realidade, supostamente metafísica, é a mais pura tradução do materialismo que, em suma, é dialético: “[...] o materialismo significa que a realidade que vejo nunca é ‘inteira’ – não porque grande parte dela me escapa, mas porque ela contém uma mancha, um ponto obscuro, que indica minha inclusão nela.” (ŽIZEK, 2008, p. 32) Ou na obra recém-lançada *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, quando o filósofo diz a respeito da realidade e dos elementos que a estruturam: “[...] o nome preciso para essa aparência de algo que não tem existência própria, que existe apenas em seus efeitos, como um polo magnético que só existe na medida em que atrai fragmentos de metal que se reúnem em volta dele [...]”. (ŽIZEK, 2013, p. 404)

íntimo de sua estruturação, um coeficiente de realidade indecifrável para a lógica especulativa.

É um erro dos mais graves imaginar que a identidade brasileira tenha seu lugar resguardado com o conceito de mestiço. Talvez o mestiço tenha sido a palavra escolhida por Sílvio Romero para traduzir o caráter misterioso que oferece um grau de incerteza à materialidade da identidade brasileira, a começar pelos dois alicerces do pensamento ocidental que o mestiço arruína: a ideia de unidade, tão pretendida pelos escritores da história, e a de pureza, desejada pelos nossos cientistas.

Nossa pretensão em cravar o mestiço no centro da nossa formação não se apoia em nenhum essencialismo – embora reconheça que a reviravolta na figura do mestiço, promovida pela Escola do Recife, constitui um dos momentos da formação da elite cultural brasileira, autenticando o surgimento de uma nova identidade. Afirmar que a ideia do povo brasileiro passa o conceito de mestiço não garante nenhuma estabilidade pela qual possamos definir com precisão qual o significado da nossa identidade.

O mestiço está gravado na memória da história do Brasil. Toda vez que a identidade brasileira vislumbra a calmaria de uma imagem bem definida, o mulato precisa lembrar ao intelectual brasileiro que nosso percurso histórico é problemático, caótico, polêmico. A mistura implícita no processo de miscigenação nunca é um ato sem consequências críticas. A polêmica que gira em torno do mestiço é o reflexo do encontro entre tendências diferentes que sua constituição sugere. Por isso, o mestiço é uma afronta à ordem de determinada época, pois ele fala sobre conexões antes impossíveis. Enquanto resultado da mistura entre coisas inconciliáveis, o mulato é o efeito dos conflitos que ocorrem no ínterim do encontro.

O mestiço deixou marcas indeléveis em nosso espírito, exigindo que o brasileiro sempre se renove, sem se contentar com os discursos que almejem lhe explicar a natureza. O mestiço, enquanto projeto para o brasileiro, coloca a questão da identidade no seguinte paradoxo: como pode o brasileiro ser singularidade que pretenda a universalidade? Quando afirmamos que a identidade brasileira está fundamentada no conceito de mestiço, pretendemos evidenciar a crucial necessidade do pensador brasileiro em oscilar entre o imperativo que o insira na condição de povo, ao mesmo tempo

em que deixa espaço para a expressão singular do novo, daquele que não está previsto em um dado projeto de nacionalização.

Em *A visão em paralaxe*, Slavoj Žižek apoiou-se em Kant para abordar essa dupla relação entre singular-universal e público-privado, como podemos perceber no trecho a seguir:

A ideia de Kant de uma ‘sociedade civil universal’ (Weltbürgergesellschaft) cosmopolita, que não é uma simples expansão da cidadania do Estado-nação para a cidadania do Estado multinacional global; ela envolve a mudança do princípio de identificação com a substância étnica “orgânica” realizada numa tradição específica para um princípio de identificação radicalmente diferente – aqui, Karatani refere-se à noção de singularidade universal de Deleuze como oposta à tríade individualidade-particularidade-generalidade; essa oposição é a oposição entre Kant e Hegel. Para Hegel, a ‘sociedade civil mundial’ é uma noção abstrata sem conteúdo substancial, à qual falta a mediação de particular e, portanto, a força da realidade total, ou seja, envolve uma identificação abstrata que não apreende substancialmente o sujeito; a única maneira de o indivíduo participar efetivamente da humanidade universal, portanto, é por meio da identificação com um Estado-nação específico: só sou ‘humano’ como alemão, inglês... (ŽIZEK, 2008, p. 21-22)

Nessa perspectiva, o indivíduo carrega consigo a chave para abriremos as portas da dimensão universal. No nosso caso, podemos dizer que o mestiço está dentro de cada brasileiro, que reafirma a mestiçagem como característica principal do nosso povo, quando expressa toda a singularidade que o faz diferente em relação aos outros dentro do seu próprio território, bem como em relação aos elementos que identificam outros povos. Nós só “participamos da dimensão universal da esfera ‘pública’ exatamente como indivíduo singular, extraído da identificação comunal substancial ou até oposto a ela – só se é realmente universal quando se é radicalmente singular, nos interstícios das identidades comuns”. (ŽIZEK, 2008, p. 22)

Acreditamos que a fundação da Escola do Recife possa ter sido um dos primeiros projetos de reforma no pensamento filosófico brasileiro, com o objetivo de estruturar uma concepção de identidade para o povo brasileiro para além das fronteiras da literatura, segundo a compreensão romântica

francesa. O enfoque do nosso estudo no romantismo alemão teve como objetivo demonstrar que a Escola do Recife foi mais do que uma expressão do romantismo francês – os críticos da Escola do Recife classificavam a terceira geração do romantismo brasileiro como a Escola condoreira, em menção à poesia social de Victor Hugo. Realçar a influência do romantismo alemão sobre a Escola do Recife pode nos reconduzir ao intuito inicial do seu fundador e líder acerca do projeto de formação da identidade nacional.

De acordo com Sílvio Romero (2002d), no texto “A Escola Literária do Recife no último quartel do século XIX”, o romantismo da Geração de 70 teve três períodos: condoreiro, entre 1863 e 1868; crítico-filosófico, de 1868 a 1876; e, em 1882, começou o período jurídico-filosófico, findando em 1914 com a morte de Sílvio Romero. Apesar da ausência de Sílvio Romero no ato de fundação, ele é considerado, junto com Tobias Barreto, patrono da Escola. Suas palavras não deixam dúvida:

Tobias me precedeu em Pernambuco pura e simplesmente nos cinco anos de sua *ação poética, primeira fase da escola do Recife, ou período condoreiro* (1863-68). A datar de 1868 em diante, sendo ele ainda aluno da Faculdade e eu também, é que se iniciou a *segunda fase da escola, ou período crítico-filosófico* [...]. Tobias influiu sobre todos que trabalharam ao seu lado, nas três fases de sua vida, pelo *espírito de reação*, pela *intuição crítica*, pelo *temperamento de luta* e não por um complexo de idéias feitas, reduzidas a sistemas. (ROMERO, 2002c, p. 420-421, grifo do autor)

Quando afirmamos que nosso marco teórico valorizou o aspecto germânico do romantismo daquela geração, queremos dizer que o interesse do nosso estudo recaiu sobre o período crítico-filosófico, reconhecendo nessa etapa a fase áurea da formação da identidade brasileira, proposta pela Escola do Recife. A tendência crítica-filosófica não foi só um momento, ela foi transversal ao projeto romântico daqueles intelectuais, principalmente entre Tobias e Sílvio Romero.

Focar nosso estudo no romantismo alemão restringe nossa investigação aos fundadores e líderes da Escola, basicamente. Esse recorte deixa de fora a multiplicidade de pensamentos que compuseram a Geração de 70. Apesar disso, podemos afirmar que, se o romantismo alemão marcou os

pensamentos dos filósofos e críticos sergipanos, é possível supor que ele esteja no âmago da criação da Escola do Recife.

Será preciso lembrar Evaristo de Moraes Filho, em *Medo à utopia: o pensamento social de Tobias Barreto e Sílvio Romero*, para demonstrar a impossibilidade de estudar a Escola do Recife de modo completo, devido à sua diversidade que descamba para a fragmentação, em vez de se traduzir em um movimento de ideologia uniforme.

Era nossa intenção inicial tratar de todos os integrantes, mais ou menos ortodoxos, da chamada Escola do Recife, o que nos levaria muito longe, a dois ou três volumes, tão numerosos são eles e tão prolíficos foram, com abundante produção literária e filosófica. Por isso vamos nos restringir a Tobias Barreto (1839-1889) e a Sílvio Romero (1851-1914), mantendo desse modo uma possível unidade temática, já que se trata de autores unanimemente admitidos como fundadores da Escola. (MORAES FILHO, 1985, p. 41)

Nessa obra, o autor demonstrou que a postura utópica esteve no cerne da perspectiva da Escola do Recife, lançada por Tobias e Sílvio. Em nossa concepção, pensar na influência que o romantismo alemão teve sobre eles é o mesmo que tentar compreender como Tobias e Sílvio se serviram dos instrumentos teóricos fornecidos pela geração alemã, liderada pelos irmãos Schlegel e Novalis, para realizar sua própria reforma no pensamento nacional oitocentista.

Assim como Evaristo de Moraes Filho (1985), nós também acreditamos que a Escola do Recife, principalmente em Tobias e Sílvio, foi um olhar lançado ao futuro. Ela foi um marco, um fenômeno que mostrou que um novo pensamento surgia com a mudança de século. Com a Escola do Recife, trocar do século XIX para o XX não foi só uma mudança no calendário.

É preciso ter a coragem de afirmar o desejo de uma vida futura melhor e mais digna. Em meio ao nevoeiro, em meio ao desmoronar do céu e da terra, aí mesmo, nesse momento e nessa circunstância, é que se revela a hora criadora, a hora filosófica por excelência, para lhe dar conteúdo, 'eis o sonho acordado e sua concentração durável para uma vida mais pura e elevada... Tudo o que existe tem sua estrela utópica no sangue, a filosofia seria sem valor se seu pensamento não formasse a solução que permite atingir o céu de cristal de uma realidade renovada'. Afinal

de contas, só o futuro é revelador do que procurávamos ou do que éramos. (MORAES FILHO, 1985, p. 18)

A visão utópica precisa, necessariamente, ser transversal aos campos do saber e da cultura humana. Nossa hipótese é que, ao buscar reforço no romantismo alemão, Tobias Barreto e Sílvio Romero tinham consciência da necessidade de uma reformulação significativa do pensamento brasileiro; era preciso pensar a formação de nossa identidade para além dos quadros pintados pela letra dos literatos e romancistas que compuseram as fases anteriores do romantismo brasileiro.

Enquanto a primeira etapa do movimento romântico de Pernambuco teve um alcance estritamente literário – a última foi, fundamentalmente, científica –, a etapa crítica-filosófica talvez seja o instante de maior maturidade do pensamento da Escola do Recife, tendo em vista a reviravolta nos padrões do pensamento ocidental até aquela época. Pela crítica, Tobias Barreto e Sílvio Romero puderam ter acesso às estruturas da realidade.

É ingenuidade acreditar que somente depois que a linguagem se tornou objeto do pensamento na modernidade foi possível desbravar as dimensões do pensamento, intervindo nos constructos da realidade. Afirmar que o século XX descobriu as vias de ingresso ao mundo e à realidade porque criou conceitos é crer que, antes de nós, o homem nunca havia se reinventado. Há muito o homem se renova, transcrevendo épocas em história.

A proliferação discursiva não passa de um mecanismo para reinventar a realidade. O século XXI é contornado pelo paradigma que percebe os alicerces que sustentam o mundo, os mecanismos linguísticos e os efeitos discursivos. Nossa intuição suspeita que a Escola do Recife tangencia essa perspectiva. Como podemos pensar a Escola do Recife nos dias atuais?

A partir dos suportes teóricos oferecidos pelo século XIX, Tobias Barreto e Sílvio Romero buscaram intervir nas cadeias discursivas que compunham o pensamento do intelectual brasileiro daquele período. A Escola do Recife, principalmente no que diz respeito ao aspecto crítico-filosófico, foi a consciência do pensador brasileiro de que para conquistar seu lugar de fala e, conseqüentemente, de formação identitária teria de ir além dos limites da literatura em seu sentido restrito.

A independência do país nada significaria se o Brasil não pudesse organizar um pensamento próprio. Em 1822, havíamos rompido com as amarras políticas que nos prendiam à Portugal. Influenciado pelo romantismo que irradiava da Europa para os quatro cantos do mundo, rapidamente começou a se constituir uma elite cultural genuinamente brasileira. A literatura romântica brasileira do século XIX se desenvolveu *pari passu* ao processo de independência política do Brasil em relação à Portugal. Afirmar que o Brasil ficou independente em 1822, com o grito de D. Pedro I às margens do Ipiranga, é apenas uma expressão que ganhou força com o quadro de Pedro Américo, *Independência ou morte*, onde há uma visão romanceada do fato. Reconhecendo que essa obra de arte não reproduz a realidade propriamente dita, devemos também admitir que a visão romântica esteve presente desde a origem do Brasil enquanto nação. Mais do que ter estado presente, foi através do romantismo que a elite cultural brasileira conseguiu vislumbrar uma origem para sua história e uma identidade para seu povo.

Entre outros aspectos que a compõem, é importante destacar que uma nação não é feita apenas de leis, códigos e constituições. Mais do que um sistema jurídico constituído, para haver um país, como salientam Hobsbawm e Ranger (2012), é preciso que haja um povo com seus costumes e tradições. Em *A invenção das tradições*, Eric Hobsbawm e Terence Ranger chamam a atenção para o fato de que o romantismo surgiu entrelaçado à organização de uma nova elite cultural, cuja produção escrita foi responsável pelo rompimento da discursividade que inaugurou a modernidade do pensamento formado pela tradição greco-latina. (HOBSBAWM; RANGER, 2012)

No artigo de Cléria Botelho da Costa, “Justiça e abolicionismo na poesia de Castro Alves”, publicado no ano de 2006 na Revista Projeto História de São Paulo, é possível perceber o valor que a autora confere à literatura como dispositivo de formação da identidade nacional no século XIX. Essa posição se coaduna com o conceito que o crítico literário Antonio Candido (1975) tem sobre o romantismo. Segundo ele, a literatura teve, no plano da arte, a mesma importância que a Independência, no plano político.³ Nas palavras

3 Nessa passagem, já temos uma pequena amostra do posicionamento de Antonio Candido em relação à produção das obras literárias. Essa será uma das problemáticas abordadas neste trabalho para justificar nossa

de Olavo Bilac, citadas por Rio (1963), a literatura não pode ignorar os acontecimentos sociais. Para o autor, a arte não surge de uma inspiração desconectada do cenário social, que atravessa a época da produção artística. Acreditar que o artista está alheio a essa realidade é, no mínimo, uma ingenuidade.

Estender o significado de literatura para todos os textos significa a intenção de investigar o processo de formação de um povo e sua identidade. Um país, uma nação, não é feita apenas de leis, mas de história. Supor que o fenômeno literário vai além dos romances implica admitir uma elite cultural que, ao escrever histórias fictícias, fornece os contornos da formação identitária de um povo. Por essa razão, quando pensamos em elite cultural, devemos ter em mente a união de indivíduos que juntos irão escrever um país; não só sua história, mas sua constituição, seu código civil, tudo isso junto – e cada um em separado – refletindo aquilo que compõe a identidade nacional.

Por ser a escrita uma atividade infinda, um país é obra que está sempre em construção, pois móvel e inconstante é o seu povo, que nada mais é do que aquilo que podemos identificar como sendo um povo. O importante é praticar o exercício reflexivo para que a consciência nunca deixe de lembrar que a maior parcela dessa realidade fica de fora. Um povo ganha feição enquanto se escreve a história, bem como uma história só pode ser escrita quando alguém surge, assume a pena e passa a assinar os textos, nascidos, dali em diante, sob a rubrica de sua autoria. Reunir textos escritos por autores brasileiros foi o empenho inicial dos estudiosos da literatura, que, até então, resumia-se à história da literatura.

Nessa etapa, o principal desafio no processo de consolidação de uma literatura eminentemente brasileira no cenário da literatura universal foi a necessidade dos nossos romancistas de reinventar sua realidade colonial pela escrita, cuja produção esteve associada, até o século XIX, à cultura lusitana.

hipótese de que Candido não compreendeu a crítica romeriana, pelo fato de ocupar uma posição diferente daquela ocupada pelo líder da Escola do Recife. Enquanto Antonio Candido fundamentava sua crítica literária pela aristotélica, Sílvio forjava uma crítica embasada pela crítica literária dos românticos alemães. Além disso, a postura marxista de Antonio Candido não o deixou perceber que a obra, mais do que um espelho da sociedade, estrutura tanto o escritor quanto o leitor. Por isso, se Sílvio Romero posicionou os holofotes da sua crítica no escritor, ele não negligenciou a obra, pois para interrogar o lugar do escritor era preciso partir, antes, da própria obra.

Antes do artigo “Discurso sobre a história da literatura brasileira” – publicado na *Revista Niterói*, no ano de 1836, por Gonçalves Magalhães –, nenhum intelectual brasileiro havia se interessado em realizar um apanhado histórico sobre a literatura escrita do período colonial. (NASCIMENTO, 2010) Nessa produção, Gonçalves Magalhães afirmou que “[...] dos nossos primeiros poetas ignoramos, até a época do seu nascimento nós que damos tanto apreço aos grandes homens que nos honram, desses homens cuja herança é hoje nossa única glória.” (MAGALHÃES, 1836, p. 3)

Nascimento (2010) assinala que, em 1826, o crítico francês Ferdinand Denis considerou a existência de uma literatura brasileira separada da portuguesa em *História literária do Brasil*. O autor defendeu a tese de que o Brasil, para se tornar independente de Portugal, deveria buscar uma série de rupturas que culminariam na independência. Para ele, não bastava separar-se politicamente, o principal corte precisaria ser feito no mundo das letras.

Esse processo de separação literária não foi tão simples.

Para Gama e Castro, colaborador do *Jornal do Commercio* entre os anos de 1838-1842, nos dois artigos que publicara no citado jornal, *Inventores portugueses* e *Satisfação a um escrupuloso*, ele defendera posições contrárias à ideia de que existisse uma literatura autônoma da portuguesa. (NASCIMENTO, 2010, p. 30, grifo do autor)

De acordo com Antonio Candido (2004), em *O romantismo no Brasil*, o cenário literário nacional se dividiu da seguinte forma: de um lado, estava o conjunto de intelectuais que buscavam organizar uma literatura nacional junto com Gonçalves Magalhães, Santiago Nunes, Joaquim Norberto, Varnhagen, Gonçalves Dias, Alexandre Herculano, Januário Cunha Barbosa e José de Alencar; do outro, a resistência contra a formação de uma literatura nacional: Gama e Castro, Fernandes Pinheiro, Abreu e Lima, Sotero dos Reis, Pinheiro Chagas e Castilho. O projeto literário nacionalista da primeira geração romântica foi antecipado por Justiniano José da Rocha, com uma crítica literária sobre o poema “Poesias”, de Gonçalves Magalhães, publicada no segundo número da *Revista da Sociedade Filomática*. Para Nascimento (2010), a explicação para que a Sociedade Filomática não seja reconhecida como o primeiro projeto nacionalista do país reside no fato de que

Os integrantes da *Sociedade Filomática* não ostentavam a legitimidade da autoridade literária de Gonçalves Magalhães; não estavam próximos do poder político como os seus colegas fluminenses; e, nem de longe, estavam empenhados no progresso das letras como os integrantes da Primeira Geração Romântica. (NASCIMENTO, 2010, p. 25)

A revista *Minerva Brasiliense* (1843-1844) foi outro momento importante nessa tarefa de promover uma ruptura na continuidade do domínio cultural português sobre o Brasil, procurando pontos que conectassem a literatura nacional, chamada de literatura colonial, ao projeto nacionalista da primeira geração romântica. Essa revista foi tão decisiva na formação do lugar do escritor brasileiro que o episódio entrou para a história como “a polêmica da *Minerva Brasiliense*”, como afirmou Afrânio Coutinho (1968a) e Candido (1975, 2006). Nesse contexto, está a tese de que a literatura pré-romântica não era brasileira, por ter sido escrita no português de Portugal. O empreendimento da polêmica foi além: estabeleceu uma continuidade entre as histórias, apagando o hiato criado pelo processo de independência.

“A Confederação dos Tamoios”, poema épico que narra a revolta liderada pela tribo tupinambá contra os colonizadores portugueses nos anos de 1556 a 1567, é considerado um dos marcos no romantismo nacional. *Suspiros poéticos e saudades*, obra de 1836, deu início à segunda geração do romantismo.

Com “A Confederação dos Tamoios”, Gonçalves de Magalhães deduziu em qual direção nossa emancipação cultural deveria avançar em relação aos portugueses, pelo menos nesse primeiro estágio do romantismo. Apesar da importância das obras de Gonçalves Magalhães para o romantismo, o crédito de patrono do indianismo é atribuído a Gonçalves Dias.

Outro personagem importante dessa época foi José de Alencar, romancista cearense radicado na corte, que preferiu a prosa à poesia, depois de não concluir o poema épico “Os Filhos de Tupã”, cujo intuito era fazer par com “A Confederação dos Tamoios”. Apesar da sua curta trajetória na estilística poética, a polêmica de José de Alencar com Gonçalves Magalhães se tornou um dos embates mais famosos da literatura do Brasil imperial.

Na ânsia pela independência, a primeira geração romântica elegeu o índio como representante do povo brasileiro. Se o português vinha da Europa e o negro da África, o indígena era filho da América. Essa foi

a conclusão natural tirada pelos indianistas. Acontece que essa concepção do índio como representante do povo brasileiro era infrutífera, diante da mistura que se dava a olhos vistos entre branco, negro e índio. Mesmo entre os puros (brancos, índios e negros), o processo de miscigenação impedia qualquer sinal de pureza, ainda que a cor pudesse indicar alguma diferença étnica.

Diferentemente do que aconteceu em outros países, o “selvagem” fez parte do processo de colonização brasileira. Se nos Estados Unidos o índio estava excluído da construção do Estado colonial, no Brasil ele foi condição para que o estabelecimento de Portugal fosse aqui bem-sucedido. Como afirmou Caio Prado Júnior, na *Formação do Brasil Contemporâneo*: “[...] a mestiçagem que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira, e que constitui sem dúvida o seu traço característico mais profundo e notável foi a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena.” (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 93-94)

A miscigenação está na base da organização social do Brasil. Sem sua prática, o projeto português de colonização não teria se desenvolvido com o êxito esperado.

Além da grande semelhança dos indígenas com os mouros – povo que habitava a região Ibérica na Idade Média –, o despudor das índias que andavam pelas praias da costa brasileira com os seios à mostra atiçou a fantasia do português, que há muito se encontrava amordaçada pelos preceitos morais da Igreja Católica. Atrelado a isso, o próprio português parecia ter uma tendência natural para se misturar com outras culturas. Para Prado Júnior (2000, p. 102), sem a “[...] excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças [...]” a investida de Portugal sobre as novas terras estaria fadada a findar no descobrimento.⁴ O brasileiro da época do descobrimento, fruto da relação entre o homem branco e o indígena, já chegava ao mundo desamparado, tanto pelo branco como pelas rígidas leis tribais.⁵

4 No nosso capítulo 2, “A Escola do Recife: uma poética entre a retórica e a polêmica”, demonstramos que essa especificidade do português pode ser compreendida pelo lugar que Portugal ocupou ao longo da história na formação dos Estados europeus.

5 Ver *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. (FREYRE, 2006)

Com o comércio de escravizados, o negro se inseriu na vida íntima da família brasileira – quanto do imaginário africano não foi transmitido para a cultura europeia através da relação entre as amas de leite e os filhos da sinhá? Ao alimentar o menino, um sem-número de histórias ao som de atabaques cruzam a misteriosa ponte do olhar e fazem ninho no espírito.

Antes de haver o reconhecimento do africano como elemento constituinte da identidade brasileira, a influência do negro em nossa formação era assunto velado, balbuciado no escuro dos corredores das casas-grandes. À noite, só a senzala era testemunha do amor concedido à força entre a negra e seu dono. Isso porque o negro, enquanto escravizado, cumpria função essencial em nossa sociedade. Freyre (2006) realizou uma linda metáfora acerca do encontro entre essas duas culturas. Segundo ele, a negra mastigava a comida com sua própria boca, retirando os ossos, e ao dar-lhe a comida mastigada não só alimentava o corpo, mas quebrava as amarras simbólicas do europeu, que mantinham sua cintura rígida, oferecendo-lhe um molejo característico. Não só na vida íntima: até 1888, a economia do Brasil foi construída pela força do trabalho escravo. Com a escravidão, a presença africana atravessou as mais variadas esferas sociais do país.

Segundo Eneida Cunha (2006), com a ideia de relação harmoniosa entre português e nativo, o movimento indianista encobria outra realidade muito mais caótica:

Construir a identidade nacional, na contingência brasileira daquele momento, pressupõe apagar algo que positivamente existia (a violência da colonização, o sistema escravagista e a multidão de negros que povoavam o país) e, ao mesmo tempo, pressupõe criar algo que positivamente nunca existiu: o consórcio harmonioso entre colonizador e habitante natural da terra, o reconhecimento da resistência heróica das culturas autóctones, a convergência entre valores nativos e valores da civilização ocidental. (CUNHA, 2006, p. 101)

Talvez a melancolia, sentimento típico da geração paulista, tenha sido nossa primeira forma de interpretar a violência causada pela sensação pós-independência. O ato de violência é, a um só tempo, efeito do instante de ruptura discursiva e está no íntimo do discurso que pretende formar a

identidade de um povo. Quando um enunciado vislumbra a ideia de unidade e uniformidade, precisa-se utilizar práticas coercitivas para fazer valer determinada regra ou norma que fundamente um discurso unificante.

Segundo Jacques Derrida (2007, p. 26), “[...] a instauração da Lei não pode, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre ela mesma, ela é uma violência sem fundamento”. Por isso o autor é taxativo ao dizer que não há relação justa, pois justo seria afirmar não que todos os homens são iguais, mas que todos têm igual direito de expressar suas diferenças.

A história do Brasil é, basicamente, a resultante da força exercida pelo colonizador contra o povo dominado (negro e indígena). A violência do colonizador foi responsável pela degradação das culturas indígenas e africanas, levando-as quase à extinção. Eneida Cunha (2006), em sua análise de *Viva o povo brasileiro*, levou às últimas consequências os efeitos dessa violência, que nem sempre está explícita na materialização do açoite do feitor. Para a autora,

O consórcio amoroso e a harmonização das relações entre colonizador e coisa colonizada – a terra, os habitantes naturais da terra – são deslocados e atualizados no romance de João Ubaldo Ribeiro de forma a expor, intensa e reiteradamente, o que talvez seja a significação imaginária mais radical na instituição da sociedade brasileira: a violência que os rituais de dominação legitimam e camuflam a ponto de essa mesma violência poder ter sido reposta, em representações e em discursos, como regras de ‘cordialidade’, que cimentariam as relações sociais e históricas entre etnias e seguimentos sociais antagônicos. (CUNHA, 2006, p. 111)

Provavelmente, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda tenham sido os ensaístas sobre o Brasil que mais contribuíram para que a violência citada por Eneida Cunha ganhasse formas discursivas, disfarçando o impacto de sua ação pelas sutilezas que o universo simbólico sugestiona: a suposta democratização racial⁶, proposta por Gilberto Freyre na obra *Casa-grande e*

6 Cabe a nós ressaltar que Gilberto Freyre jamais cunhou tal termo em suas obras. Foi Jessé Souza – no artigo “Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira”, publicado na revista *Estudos Afro-Asiáticos* (SOUZA, 2000) – que indicou ter sido a ideia de democracia racial a principal tese defendida por Freyre em *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Democracia étnica talvez tenha sido o termo mais próximo da democracia racial, que foi cunhado por Freyre em uma palestra ministrada na Universidade Estadual de Indiana em 1944. (FREYRE, 1947)

senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, e a ideia de “homem cordial”, defendida por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. (HOLANDA, 1997)

A definição de homem cordial encontra-se no capítulo 5 da obra citada, que já procura cercar o conceito a partir da relação com dois personagens de Sófocles, Antígona e Creonte. O primeiro metaforiza o homem enquanto produto do círculo familiar; Creonte ilustra aquele que serve ao Estado, à nação. Na peça grega, Creonte e Antígona estão em intenso conflito, representando as forças que atuam no surgimento do homem, demonstrando que seu íntimo é composto por contrários.

A cordialidade que Holanda (1997) compreendeu como característica do brasileiro representou o choque entre instituição familiar e estatal na formação do indivíduo. Acreditamos que a concepção cordial do homem tem duas facetas: existe a definição defendida pelo sociólogo como sendo a humanização dos ritos de passagens, construindo laços sociais com tons afetivos. Contudo, assim como o homem cordial faz do brasileiro um articulador de relações sociais mais humanizadas, essa mesma indefinição que paira o limite do público e privado nos evidencia uma realidade instável e move-dição, aludindo que detrás dessa postura alegre – fazendo ver em todo brasileiro um excelente cicerone – há uma cena coercitiva, violenta: o domínio dos interesses particulares nos assuntos da esfera pública é a prova cabal de que nossa forma de realizar a política se baseia em uma pirâmide hierárquica que é organizada por um jogo de poder que faz do mais forte uma autoridade. Para fortalecer seu conceito de homem cordial, Holanda (1997) alicerçou às metáforas de Creonte e Antígona os conceitos de patrimonialismo e burocracia cunhados por Marx Weber para dar relevo ao desequilíbrio social que a cordialidade representava no seio da vida cotidiana do brasileiro. Na concepção de Holanda, patrimonialismo e burocracia articulam à vida social brasileira, em um processo de institucionalização que versa entre nepotismo e formalismo, personalismo e nível impessoal de relação. O homem cordial não é um homem bom, mas um homem cujas condutas espontâneas governam certa manutenção do quadro social. (HOLANDA, 1997)

Nossa abordagem da Escola do Recife buscou demonstrar que a formulação do conceito de mestiço compartilha dessa violência tão característica

ao processo de unificação de um povo. Seja como anormalidade social, seja como elemento central da constituição da identidade brasileira, o mestiço foi a linha divisória que demarcou o século XIX do pensamento posterior.

Veremos que as medidas de segurança pública desenvolvidas em torno do mestiço, formadas pela articulação entre o discurso científico e os sistemas de policiamento, refletiam o temor do século XIX pelo mestiço. A histeria social causada pelo mestiço era o medo de que ele viesse abalar os alicerces que ordenavam o mundo daquela época. Não basta dizer que o brasileiro é mestiço: isso nada quer dizer em si, pois não há um significado *a priori* para o mestiço. Podemos inferir que o mestiço é uma questão, um dilema, um enigma posto para uma geração.

O miscigenado é a síntese impossível dos diversos. Essa suposta fusão é a própria pergunta que o mestiço, como lugar de fala instituído em momentos de crise, faz para uma época, pois o mestiço é uma contradição diante de uma determinada época, perante uma geração. Por isso, acreditamos que, quando Tobias e Sílvio se apropriam do romantismo alemão para abordar o mestiço, eles parecem ter a consciência dessa realidade paradoxal que envolve a mistura entre os diferentes.

Ao logo deste trabalho, iremos perceber que adotar uma postura polêmica, utilizando como armas metafísica e crítica, implica conceber o mestiço como elemento fugidivo da formação identitária brasileira, fazendo da marca indelével da nossa formação um ponto insondável. É preciso transformar esse elemento obscuro, que faz do mestiço uma imagem fundamentalmente desfocada, em guia do desejo do intelectual brasileiro para redescobrir o Brasil, a cada vez que se dispõe a lê-lo. O Brasil não foi descoberto pelas naus portuguesas no século XVI, mas por aqueles que sentiram a necessidade de interpretá-lo; a descoberta do Brasil começa quando o intelectual brasileiro sente sua falta.⁷ Foi entre a ausência e o desejo de descobri-lo que o pensador brasileiro fez da saudade o sentimento motriz na construção do seu país.

7 Em *Intérpretes do Brasil*, Silvano Santiago chama nossa atenção para essa perspectiva em Oswald de Andrade, que supõe a descoberta do Brasil no ano de 1923. (SANTIAGO, 2002) Como fato histórico, sabemos que o Brasil foi descoberto em 1500. Essa nova data marcada por Oswald evidencia a necessidade de o Brasil ser reinventado para que ele possa ser eternamente descoberto.

Para Silvano Santiago (2002, p. xl), “[...] a cultura brasileira como herdeira da européia se anuncia de maneira extraordinária em Nabuco pela dupla brecha da ausência e se reconforta, como um motor se reconforta ao receber nova carga de combustível, com a dupla (e não unívoca, como em Gonçalves Dias) sensação de saudade.” Assim como a formação da cultura nacional se deu, em parte, pela imitação da cultura europeia pelo intelectual brasileiro, a existência do Brasil começou a ser pensada na Europa pela saudade que essa separação causara. O próprio Oswald de Andrade pôde sentir o país no ateliê Place Clichy, em Paris. (SANTIAGO, 2002)

Essa saudade é interminável e sem lugar: ela pode invadir aquele que a sente quando ele está distante, ou mesmo perto. Essa ideia da saudade como sentimento que fundamenta a construção de um lugar próprio não nasceu com os modernistas brasileiros. Segundo Zizek (2008), ela já estava presente na origem do romantismo alemão. Para o pensador esloveno,

Heidegger não teria razão de citar aprobativamente a definição de filosofia de Novalis como nostalgia do verdadeiro lar perdido? É preciso acrescentar duas coisas aqui. Em primeiro lugar, o próprio Kant é de fato único no tocante a essa questão: em sua filosofia transcendental, a falta de um lar permanente irreduzível; estamos para sempre cindidos, condenados a uma frágil posição entre duas dimensões e a um ‘salto de fé’ sem nenhuma garantia. [...] Será que, para Hegel, esse novo ‘lar’ não é, de certo modo, *a própria falta de um lar*, o movimento próprio da negatividade? (ZIZEK, 2008, p. 21, grifo do autor)

Se o conceito de saudade do lar perdido – pretexto para invenção de um lugar novo – já estava presente nos idealistas alemães, ele também era sensível no projeto de formação da identidade brasileira da Escola do Recife. Mas como sentir saudade daquilo que nunca faltou porque nunca se fez presente? Construir um novo lugar é consequência de não se querer mais o presente tal como ele é. Os centros culturais e econômicos europeus (Itália, França, Inglaterra e Alemanha) não queriam mais ser o reflexo da tradição grega pós-socrática e decidiram romper os laços, ao mesmo tempo em que criavam um novo mundo. (GUINSBURG, 1978) O Brasil também não queria permanecer imagem de Portugal, pois, apesar da independência política, o país ainda mantinha estreitos nós com o espírito lusitano. Mas, para isso,

era preciso formar uma elite cultural. Sem convencer as elites econômicas, o projeto de uma nação brasileira jamais teria saído do papel.

Identidade nacional, hierarquia social e liderança político-econômica iam sendo reconfiguradas e impostas pelos portugueses-abrasileirados à medida que um projeto de *nação*, já no terceiro século colonial, começava a iluminar as cabeças mais revolucionárias, convencendo as elites (não tenhamos ilusões) e, indiretamente, a população das cidades de maior projeção econômica a dar o chute inicial no processo de expulsão do colonizador metropolitano, o português, ou de qualquer outro povo invasor. (SANTIAGO, 2002, p. xvi, grifo do autor)

Se o projeto de nação precisava da participação da elite econômica do país, ele dependia, também, da formação de escritores brasileiros, pois “[...] a maioria dos primeiros textos que foram escritos para descrever terra e homem da nova região leva a assinatura de portugueses”. (SANTIAGO, 2002, p. xvii) O romantismo no Brasil conta com o surgimento de escolas literárias e, ao mesmo tempo, fala sobre a estruturação do lugar do escritor brasileiro nesse cenário de revolução. Podemos dizer que os três períodos românticos, mais do que representarem estilos literários distintos dentro do romantismo, tentam lidar com a instauração da lei que fundaria o Brasil e caracterizaria seu povo, bem como com os efeitos dessa lei (violência, melancolia e saudade, por exemplo), que naturalmente lhe concernem.⁸

Depois do indianismo abrir a fase romântica brasileira, São Paulo iniciou a segunda geração do romantismo brasileiro e teve a Faculdade de Direito São Paulo como lugar de sua origem e divulgação. Apesar de ter sido liderada pela estrela meteórica e fugaz que foi Álvares de Azevedo, Fagundes Varela foi um dileto representante daquele grupo. Lord Byron foi a influência maior dos estudantes da Academia.⁹

Em meados do século XIX, organizava-se uma poesia descrente do mundo, em uma São Paulo intelectual e poeticamente noturna. Se Victor Hugo foi uma

8 Ao longo deste trabalho, veremos que o romantismo foi um movimento que transcendeu a literatura, derramando sua inspiração nas mais variadas esferas da sociedade, desde o Estado, passando pela ciência e indo até a filosofia, com o objetivo de inventar um povo e fundar um país.

9 A Academia foi como ficou conhecida a Faculdade de Direito de São Paulo em seus primórdios. Ela é chamada até hoje de A Velha Academia.

inspiração para o espírito literário da Escola do Recife, o foi igualmente Byron, sobretudo na Sociedade Epicureia.¹⁰ De acordo com Martins e Babuy (1998), a influência de Lord Byron era tamanha que as noites frias de São Paulo se assemelhavam às de Londres, onde ninguém se atrevia a transitar, exceto os jovens alunos da Academia. Subversivos ao ponto de romperem com a tradição considerada ultrapassada, influenciados pela literatura política que lhes interessava por conta do cenário político brasileiro, esses jovens confabulavam nas madrugadas paulistanas, recusando o conforto do lar.

Já é um hábito entre os estudiosos da Escola do Recife definir a última geração do romantismo brasileiro pela influência que a poesia de Hugo, Charles Baudelaire e Quinet exerceram sobre Tobias. Enganam-se historiadores e críticos ao definir o romantismo da Escola do Recife como formado, fundamentalmente, pelo movimento francês. Ele, o romantismo francês, esteve presente somente nos anos que precederam a inauguração da Escola¹¹. Nessa época, segundo Hermes Lima (1963, p. 6), Tobias “[...] preferia a Biblioteca Pública aos professores. Ali passava o melhor do seu tempo, lendo os românticos, deslumbrando-se com Victor Hugo, que é, verdadeiramente, a sua grande, a sua máxima descoberta na Bahia”. Na Bahia, Tobias preparava-se para ingressar na Faculdade de Direito do Recife, em 1868. Lá, na terra de Pedro Ivo, Frei Caneca e tantos outros personagens pró-independência, o pensamento de Tobias vivenciaria uma guinada importante. Ele passaria de poeta a filósofo.

Encontrar Hugo foi o primeiro passo para que Tobias pudesse preparar sua crítica do conhecimento, no que diz respeito ao pensamento brasileiro. Ter descoberto que a poesia poderia servir de arma na luta contra as injustiças sociais foi um rito de passagem para que o mestre da Escola do Recife pudesse perceber que as mesmas denúncias deveriam ser feitas em relação às estruturas do pensamento. Hugo mostrou a Tobias que havia um caminho

10 A Sociedade Epicureia foi um grupo de poetas paulistanos, geralmente bacharéis, de produção estética byroniana.

11 Tendo em vista que 1870 foi o ano inaugural da Escola do Recife, a fase condoreira preparou a crítica de Tobias Barreto para outro tipo de denúncia diferente daquela que apontava as mazelas sociais. Para o mestre da Escola, a poesia francesa serviu de trampolim para a crítica do conhecimento.

na poesia que dava na reforma social. Kant, por sua vez, ensinou-lhe que a metafísica era o caminho para toda crítica do conhecimento.

A terceira geração romântica renovou o conceito de homem, que baliava a noção de identidade difundida até aquele período. A produção literária do início do século XIX quis pensar o índio como representante legítimo do brasileiro. Ainda que esse gesto ilustre o desejo de independência, os literatos da primeira geração romântica não haviam superado a maneira de conceber o processo de formação identitária imposta pelo pensamento europeu. Nomear o indígena como nosso representante é manter-se no mesmo discurso que separa o homem em raças para contar suas histórias.

Essa era a razão pela qual Sílvio Romero condenava tanto o romantismo produzido no país. Os argumentos científicos, provas dos malefícios causados pela miscigenação, eram bem fundamentados pelos discursos médicos e jurídicos. O Brasil era o quintal onde os cientistas europeus faziam suas experiências e colhiam, do modo que lhes aprouvesse, dados que alimentavam suas suspeitas sobre os malefícios do cruzamento biológico. Preocupados com sua condição de mestiço, pobre e condenados a uma formação intelectual limitada pela escassez de centros de divulgação das principais teorias de sua época, a reforma pretendida por Tobias Barreto e Sílvio Romero tinha como objetivo inserir o Brasil nesse debate. Mas, para isso, era preciso dizer quem é o brasileiro.

Toda discussão antropológica daquela época era embasada pelo paradigma da pureza racial.¹² A missão de Tobias Barreto e Sílvio Romero não era seguir caminhos já trilhados, mas escavar estradas no meio do nada. Instrumentados pelo romantismo alemão,¹³ eles abriram as vias de acesso ao horizonte curvo do mestiço, contribuindo, diretamente, na organização de uma nova forma de pensar o homem. Pensar o brasileiro enquanto mestiço foi muito mais do que definir nossa característica como povo. É possível que, inventando o lugar do mestiço, Tobias Barreto e Sílvio Romero tenham fornecido a matéria-prima para se reinventar o homem *ad infinitum*. Tal qual a

12 Nós nos embasamos no conceito de paradigma definido por Thomas Kuhn no livro *A estrutura das revoluções científicas* (2011).

13 Ao tomar posse dos conceitos de metafísica e crítica literária, reformulados pelo romantismo alemão, Tobias Barreto e Sílvio Romero buscaram fazer sua própria reforma.

metafísica, cuja função possibilita a volta do pensamento sobre si, o mestiço ordena que o homem retorne a ele mesmo para renovar a si e aos valores que sustentam o próprio ideal de homem.

O mestiço não se extingue com a discussão racial, marca no discurso científico do século XIX. Para nós, ele precisa ser a presença viva na alma do intelectual brasileiro, que não o deixa esquecer que a herança colonial vai estar em todo e qualquer projeto de formação identitária nacional. O mulato é a prova de que o brasileiro é, a um só tempo, formado por culturas que, mesmo inseridas em um processo sincrético, jamais irão se encontrar bem resolvidas em algum contexto. Estarão sempre em processo de transformação. O processo de miscigenação não dilui as contradições culturais que separam povos distintos em mundos (novo mundo e velho mundo), em prol de uma síntese identitária. É precisamente na mistura cultural que essa dialética se encontra mais destacada.

O encontro entre povos distintos não dá origem a uma nova raça que agrupa elementos distintos, buscando uma convivência harmônica. O mestiço instaura a crise no seio do discurso que tem como propósito unificar uma nação. Talvez, ao se apropriar dos aportes teóricos do romantismo germânico para conceber o mestiço como elemento central na formação do povo brasileiro, Tobias e Sílvio já tivessem a consciência de que a constituição da nossa identidade era um processo contínuo, ininterrupto, que não findaria com a proposta deles.

Nossa leitura da Escola do Recife coincide com a tese que Silvano Santiago defendeu no artigo “Mário, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil”, publicado na revista *Cadernos de Letras* da Universidade Federal Fluminense no ano de 2009. Nele, o autor questiona se os três poetas modernistas não poderiam ser considerados intérpretes do Brasil. Com esse questionamento, Silvano Santiago abriu caminho para novas maneiras de ler o país, cujas fronteiras iam além das limitações dos escritos ensaísticos dos primeiros intérpretes. De acordo com o autor, “Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Carlos Drummond de Andrade poderiam ser considerados intérpretes do Brasil, sendo assim precursores dos cientistas sociais que, nas décadas seguintes, ofereceram as interpretações do Brasil que se tornaram canônicas”. (SANTIAGO, 2009, p. 19)

Mais do que isso, o autor percebeu que as concepções de mundo, implícitas nas poesias deles, indicavam a necessidade de ler o Brasil rotineiramente. Para Mário de Andrade, de acordo com Santiago (2009), a identidade nacional era uma estrutura construída dia a dia; era preciso transmitir nos versos toda brasilidade contida em uma conversa de botequim, ou o suíngue da mulata¹⁴ que samba à revelia, trazendo à flor da pele tudo que é preciso saber sobre o povo brasileiro. Não é à toa que Santiago se pergunta se não havia Gilberto Freyre em Mário de Andrade. Haveria *Raízes do Brasil* em “Pronominais”?¹⁵ Ou “Caio Prado Júnior, de *Formação do Brasil Contemporâneo*, estaria poeticamente previsto na visão de Brasil que Carlos Drummond de Andrade elabora na juventude e, posteriormente, em *O sentimento do mundo*”. (SANTIAGO, 2009, p. 20)

A proposta de Santiago (2009) vai além de perceber, nos poetas modernistas, leituras sobre o Brasil. Melhor dizendo: pensar os Andrades como precursores não pode vir separado da ideia central de que a formação de uma identidade nossa seria papel de todo brasileiro. Na “Evocação do Recife”, Manuel Bandeira (2009, p. 82) é taxativo: “[...] a vida não me chegava pelos jornais nem pelos livros / Vinha da boca do povo da língua errada do povo / Da língua certa do povo”.¹⁶ Os versos de Bandeira dizem tudo: para se ler o Brasil é preciso ir às ruas, ver o povo de perto, ouvir a voz do anonimato e escutar histórias banais, desimportantes, brasileiras.

Se o analfabetismo predominava no meio social em que vivia o artista brasileiro modernista, havia a necessidade de conhecer melhor os contemporâneos e desprovidos de escrita e de conhecimento *livresco, mas não desprovidos de fala e saber*. Os analfabetos são providos de fala, saber e sensualidade. Era preciso saber ouvi-los e vê-los. (SANTIAGO, 2009, p. 32, grifo do autor)

Essa visão de mundo defendida pelos modernistas carrega um tom utópico, irrealizável. É impossível acreditar que a multidão de um povo possa ter espaço

14 Fazemos menção à passagem de Mário de Andrade em *Carnaval carioca*, escrito em 1924.

15 Poema de Oswald de Andrade.

16 São diversos os poemas que Manuel Bandeira dedicou aos eventos da vida cotidiana do brasileiro, tais como aqueles que abordam o Carnaval, por exemplo. (BANDEIRA, 2009)

para expressar a singularidade de cada indivíduo que conjuga seu espírito caótico. Mas o fato de ser impossível não torna a tarefa de compreender o Brasil infrutífera, muito pelo contrário. Se é impossível dizer de forma cabal quem é o brasileiro, isso não pode usurpar o desejo de conhecê-lo e, assim, a nós mesmos.

O trabalho é utópico por ser infindo: cada um e cada geração é responsável por inventar todo dia – e sempre – a si, à identidade do brasileiro e à sua realidade. Por isso, em 1942, olhando para o movimento modernista em retrospectiva, Mário de Andrade (1922 apud SANTIAGO, 2009, p. 33) disse: “[...] eu creio que os modernistas da Semana de Arte Moderna não devemos ser exemplos a ninguém. Mas podemos servir de lição [...]”.

Qual é a principal contribuição daqueles modernistas, a ponto de eles servirem de lição? Em nossa opinião, assim como na de Santiago (2009), os modernistas nos ensinaram que inventar o país é um direito e um dever de todo brasileiro: é nosso dever reivindicar o direito a contar nossa própria história e nossa versão para o Brasil e seu povo. É seguindo essa lição que entendemos nosso trabalho como a escrita de nossa versão para um pedaço específico da história do Brasil, que concerne ao papel da Escola do Recife na modelagem do barro de nossa identidade.

Contar a história da Escola do Recife, olhar para Tobias Barreto – considerando que sua relação com a crítica kantiana foi o suporte para realizar sua própria reforma no pensamento brasileiro, encontrando uma perspectiva que compreenda a crítica literária para além das ideias cristalizadas nos contornos dos discursos traçados por Antonio Candido e Afrânio Coutinho –, pode significar o desvelamento de um lugar mais antigo do que os apontados por Silvano Santiago (2009) no artigo “Mário, Oswald e Carlos: intérpretes do Brasil”. Defendemos a tese de que já havia uma proposta para a identidade nacional, tanto na filosofia de Tobias quanto na crítica de Sílvio.

Tobias Barreto e Sílvio Romero viram no romantismo alemão o caminho mais curto para promover a reforma pretendida pela Escola do Recife. Seria inconcebível pensar em uma transformação social, sem que antes houvesse sido operada uma reorganização do pensamento nacional. Antes de começar a escrever as histórias dos Brasis, era preciso fazer com que ele voltasse sobre si. Como criar uma identidade nacional sem a operação que possibilita ao pensamento ver a si próprio?

Em sua tese de doutorado, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, Walter Benjamin (2011) afirmou que a atividade reflexiva é crucial para compreender o conceito de crítica defendido pelo romantismo alemão. Para ele,

O romantismo fundou sua teoria do conhecimento sobre o conceito de reflexão, porque ele garantia não apenas a imediatez do conhecimento, mas também, e na mesma medida, uma particular infinitude do seu processo. O pensamento reflexivo ganhou assim, para eles, graças a seu caráter inacabável, um significado especialmente sistemático que induz que ele faça de cada reflexão anterior objeto de uma nova reflexão. (BENJAMIN, 2011, p. 32)

A concepção germânica do romantismo parecia oferecer suportes teóricos mediante os quais o pensamento assumiria uma estrutura tal que favoreceria a organização do mestiço sem que fizéssemos dele, no entanto, figura definitiva. Por não se enquadrar em nenhuma categoria antropológica ou étnica, o mestiço deve pertencer a um sistema de pensamento que comporte sua inapreensibilidade.

A ideia de que o pensamento pode se renovar pela atividade reflexiva parece nos sinalizar uma saída para o mestiço quebrar a corrente discursiva que o mantinha como consequência de todos os males sociais. A reflexão deve ser compreendida como o instante de revolta contra toda inércia mental que condiciona o pensamento a seguir em linha reta. Somente um movimento curvo, como o reflexivo, poderia pensar o mestiço para além dos muros dos hospitais psiquiátricos e das instituições prisionais.¹⁷

Para o fundador e também para o líder da Escola do Recife, a formação da identidade nacional não poderia se contentar com uma imagem definitiva sobre si, pois se manter fiel a um pensamento mestiço obrigava ao brasileiro sempre se reinventar, buscando os contrários, alimentando-se do que lhe fosse estranho. A noção de mistura, implícita no mulato, não poderia repousar em conceito algum. Mudar do paradigma da pureza racial para o ponto de vista de mistura, de sincretismo, diz respeito a uma reviravolta tão profunda

17 Veremos que o mestiço era percebido pelo cientista do século XIX como o transgressor por natureza. Por isso, para eles, a miscigenação estava no fundo de toda explicação de delinquência, crime e doença mental. A um só tempo, o mestiço era causa de saúde e segurança públicas.

que reverbera na própria ideia que temos de homem. Antes do mestiço, o homem era definido pelo conceito de unidade: o Eu era uma entidade harmônica, uniforme e acabada.

Ora, essa perspectiva não favorece à miscigenação, que carrega a herança desarmônica gerada pela mistura. O mestiço não era só um desvio patológico; ele era a pura expressão daquilo que não é. Pensar o brasileiro enquanto mestiço não pressupõe uma igualdade racial, disfarce para uma suposta democracia racial. Quando pensamos que o mestiço estrutura o lugar de formação da identidade brasileira, está implícito o caráter paradoxal dessa constituição; se o brasileiro é mestiço, é porque ele é concebido na diferença. É a partir da diferença que pode existir a mistura, que é a condição do mestiço.

Com o surgimento dessa nova forma de pensar sugerida pelo romantismo alemão, advém o nascimento de um novo homem. Em 1797, Fichte, citado por Benjamin (2011, p. 34), já argumentava sobre isso:

Tu tens consciência de ti mesmo; logo distingues necessariamente teu Eu pensante do Eu-pensado no pensamento do Eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante, nesse pensar, tem de ser, por sua vez, objeto de um pensar superior, para poder ser objeto de consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo sujeito, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o estar consciente de si. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar nenhum lugar onde devêssemos nos deter; logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; logo, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva. (FICHTE, 1797 apud BENJAMIN, 2011, p. 34)

A impossibilidade de construir uma consciência definitiva reside na própria incompletude do Eu, comprovada pela crítica romântica alemã. Para os Schlegel, Novalis e companhia, a atividade reflexiva do pensamento era resultado da postura crítica do Eu em relação a si. Segundo Benjamin (2011), Schlegel pensava desse jeito desde longa data: “[...] a faculdade da atividade que volta sobre si mesma, a capacidade de ser Eu do Eu, é o pensar. Este pensamento não tem nenhum outro objetivo senão nós mesmos”. (SCHLEGEL, 1901 apud BENJAMIN, 2011, p. 30) Portanto, a reflexão é sempre crítica, na

medida em que provoca a aparição da diferença no mesmo: ao passar pela crítica, um pensamento jamais sai o mesmo, transformando também o Eu-pensante.

Para aqueles românticos, a reflexão, a reforma do pensamento e o sinal do nascer de um novo homem emergem toda vez que uma atividade reflexiva faz sombra sobre o próprio pensamento. Não podemos supor que a perspectiva germânica do romantismo teve a intenção de organizar um pensamento que compreendesse a figura do mulato. Essa não era uma preocupação deles, assim como a ideia de Tobias Barreto não era forjar uma nova concepção de homem. Enquanto os alemães queriam se desvincular da tradição greco-latina, os fundadores e líderes da Geração de 70 buscavam alternativas discursivas para que o brasileiro pudesse formar sua própria identidade. Apesar do mestiço não ter sido personagem central no pensamento de Tobias Barreto, como havia sido o índio para José de Alencar, a proposta da Escola do Recife filia-se à tese romântica alemã por perceber que o mestiço, para além de um representante, exigia, também, uma reforma do próprio pensamento.

Embora nossos intelectuais não tenham pensado uma filosofia sobre o homem e o pensar, como fizeram os alemães, eles perceberam nesses as condições para que um discurso mestiço pudesse se instituir. Talvez haja uma característica mestiça toda vez que uma reforma do pensamento esteja em jogo, pois o processo da miscigenação é a arte do encontro. Ele guarda em si o aspecto mutante que pode haver do encontro entre mundos distintos.¹⁸ Desse modo, parece ser precipitado afirmar que o romantismo da Escola do Recife se limita à poesia difundida pelos discípulos de Hugo, Musset e Baudelaire.

Quando trouxe a figura do negro e o sistema escravagista para a literatura, o romantismo da terceira geração atacou, a um só tempo, a estrutura de produção da época, questionando seu sistema econômico e a legitimidade do conceito identitário produzido por uma literatura. Castro Alves talvez seja a personalidade mais importante dessa primeira fase romântica da Escola do Recife. O poeta baiano realizou um papel crucial na transformação estética, tendo a poesia como arma de combate. As ondas que traziam a revolução não falavam apenas de ciência, mas de uma nova forma de fazer arte, engajada

18 Ver *O pensamento mestiço* de Serge Gruzinski (2001).

nas questões sociais. Castro Alves soube aproveitar essa brisa para lançar versos que colocariam o Brasil no cenário da revolução, ensinando que “[...] igual ao rifle, à metralhadora e ao punhal, a poesia é também uma arma do povo”. (AMADO, 2010, p. 43) Com Vitor Hugo, aprendeu que o lugar da nova arte era ao lado do povo. Por isso, ao ser surpreendido por tiros quando assistia ao discurso de Antonio de Borges da Fonseca, Castro Alves respondeu com versos. Misturado à multidão, o jovem estudante da Faculdade de Direito do Recife ergueu-se e confrontou a polícia com poesia. Jorge Amado (2010, p. 111) descreveu essa cena como se estivesse a vê-la, fazendo o leitor enxergá-la também: “[...] o som da sua voz, cortada com o silvo de balas, a multidão se congrega novamente, resiste aos que perturbam a reunião e ouve. De sua tribuna o jovem deixa cair sobre o povo espantosos versos: Quando nas praças s’eleva / Do povo a sublime voz... Um raio ilumina a treva”.

Em São Paulo, o poeta também encontraria novos ares, não só para continuar o curso de Direito, como também para renovar sua poesia, mas foi a Faculdade de Direito do Recife o palco em que a voz de Castro Alves levou pela mão o Brasil rumo ao novo século. Jorge Amado (2010, p. 82) assim pincelou esse fato: “É toda Faculdade, é toda gente do Recife, é toda gente do Brasil, que recebe sua carta de alforria [...]. Toda Faculdade vai viver de agora em diante dividindo o tempo entre antes do dia em que Castro Alves declamou ‘O século’ e depois desse dia”. Mais adiante, o escritor faz ouvir a voz do poeta estremecendo os alicerces da faculdade: “[...] sua voz é forte e vibrante, corta toda a sala, atinge cada canto, ressoa em cada inteligência e coração”. (AMADO, 2010, p. 83) A voz de Castro Alves ilumina a faculdade, ao passo que ela e a cidade do Recife lhe servem de palco e tribuna: “O ronco estrídulo, feroz / Às vezes quebra o silêncio / Será do rugido das matas / Ou da plebe a imensa voz?” (ALVES, 1876 apud AMADO, 2010, p. 83) Não é à toa que essa foi a faculdade do primeiro partido abolicionista do Brasil, liderado por Ruy Barbosa e Castro Alves. (AMADO, 2010)

Nas paredes e corredores da faculdade do Recife ainda ficaram gravados os versos de “O livro e a América”, nos quais a voz do poeta é profética e libertária: “[...] Talhado para as grandezas / P’ra crescer, criar, subir, / O Novo Mundo nos músculos / Sente a seiva do porvir [...]”. (ALVES, 2005, p. 73) Mais do que falar sobre a novidade que despontava além do mar, ele revelou o

mais poderoso instrumento de fazer revolução. Castro Alves fez ver que a universidade era a nova instituição que guiaria a nação rumo ao progresso: “[...] Livros... livros à mão cheia... / E manda o povo pensar! / O livro caindo n’alma / É germe – que faz a palma, / É chuva – que faz o mar [...]”. (ALVES, 2005, p. 76)

Apesar de reconhecer a óbvia contribuição dos versos do Poeta dos Escravos para a história da cultura brasileira, o interesse do nosso estudo recaí sobre o romantismo alemão, por ser essa versão uma tentativa de reforma que pretendia pensar todo escrito como fazendo parte da literatura. Enquanto o romantismo francês ainda estava preso à concepção de literatura como um fenômeno das belas artes, o alemão defendia a ideia de que a literatura era tudo aquilo que se manifestava pela escrita. Veremos no capítulo 4, “a-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero”, que parece ser justamente essa conotação que Sílvio Romero pretendeu dar à crítica literária, fazendo do crítico literário aquele que intervém diretamente em todo e qualquer texto, sem que ele tenha, necessariamente, vínculo com o universo das artes. Segundo Benjamin (2011), a reflexão é um estado do pensamento, o qual alcançamos por intermédio da crítica.

Todo conhecimento crítico de uma conformação, enquanto reflexão nela, não é outra coisa senão um grau de consciência mais elevado da mesma, gerado espontaneamente. Esta intensificação da consciência na crítica é, a princípio, infinita; a crítica é, então, o medium no qual a limitação da obra singular liga-se metodicamente à infinitude da arte e, finalmente, é transportada para ela, pois a arte é, como já está claro, infinita enquanto medium-de-reflexão [...]. A crítica preenche sua tarefa na medida em que, quanto mais cerrada for a reflexão, quanto mais rígida a forma da obra, tanto mais múltipla e intensivamente as conduza para fora de si, dissolvendo a reflexão originária numa superior e assim por diante. (BENJAMIN, 2011, p. 76 e 81)

Ao longo do trabalho, demonstramos que a reforma do conceito de crítica literária, por parte do romantismo alemão, foi um claro esforço de se livrar dos efeitos do pensamento grego de Sócrates, Platão e Aristóteles, cuja influência atravessou a formação do pensamento ocidental. (GUINSBURG, 1978) Pela crítica literária, os românticos alemães buscavam organizar uma

poesia progressiva, pois romper com os ensinamentos de Sócrates e seus seguidores significava encontrar pontos de conexões entre poesia e filosofia. Ligar poesia e filosofia foi a bandeira dos românticos discípulos de Schlegel (1997), visando reestruturar o pensamento, ofertando-lhe um novo começo, separado dos antigos. No “Athenaum”, primeira parte de *O dialeto dos fragmentos*, ao definir a poesia romântica, Schlegel (1997) acabou cravando o romantismo como condição *sine que non* em toda expressão artística. Fiquemos com suas palavras:

A poesia romântica é uma poesia universal e progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com a filosofia e a retórica. Quer e também deve mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-da-arte e poesia-da-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade, poetizar o chiste, preencher e saturar as formas da arte com toda espécie de sólida matéria para o cultivo, e as animar pelas pulsões do humor [...]. A poesia romântica é, entre as artes, aquilo que o chiste é para a filosofia, e sociedade, relacionamento, amizade e amor são na vida [...]. O gênero poético romântico ainda está em devir; sua verdadeira essência é mesmo a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada. (SCHLEGEL, 1997, p. 64-65)

Se os críticos de Sílvio Romero afirmavam que sua *História da literatura brasileira* havia sido um fracasso, era porque eles não percebiam que o líder da Escola do Recife falava de um lugar diferente daquele contornado com a tinta de Aristóteles, que pretendeu escrever o mundo a partir da retórica. (RICOEUR, 2010a) Enquanto a maioria dos críticos literários contemporâneos a Sílvio, e também aqueles que o sucederam, focavam sua crítica pela lente da retórica, ele foi na cultura alemã buscar aportes teóricos fundamentais para a reforma que tanto ele quanto Tobias Barreto pretendiam realizar no espírito do intelectual brasileiro. No capítulo 4, procuramos demonstrar que a crítica romeriana é de suma importância para entendermos a formação do lugar de fala do mestiço na fase germânica do romantismo daquela geração. Tobias Barreto e Sílvio Romero constituem os dois alicerces que sustentaram a Escola do Recife como porta-voz do mestiço, enquanto lugar de instauração da identidade nacional.

No capítulo 3, “A filosofia de Tobias Barreto: um réquiem para a metafísica”, buscamos realçar a relação de Tobias Barreto com a metafísica para demonstrar a importância desse conceito na reforma do pensamento que o mestre da Escola do Recife pretendia realizar. Para Tobias Barreto, a substituição da filosofia espiritualista¹⁹ pelo positivismo filosófico não representava necessariamente uma evolução do pensamento, como acreditavam os defensores do método científico.

Com o retorno a Kant, Tobias Barreto pretendia chamar a atenção do intelectual brasileiro para o cuidado em aderir à filosofia de August Comte sem o crivo da crítica. Enquanto o século XIX dava por morta a metafísica, o filósofo sergipano via na crítica kantiana o caminho para a renovação do pensamento brasileiro que deveria seguir se reformulando para melhorar sempre. Defender o mestiço como elemento formador da nossa identidade sugere que o brasileiro se reinvente sempre, pois, assim como há um hiato entre o entendimento e as coisas em si, há também uma distância entre a imagem definitiva da identidade brasileira e o brasileiro. Esse entendimento se coaduna com a posição de Kant, pois, de acordo com Žizek (2013, p. 112),

Esta é a característica que Kant compartilha com a metafísica pré-crítica: as duas posições permanecem no domínio do Entendimento e suas determinações fixas, e a crítica de Kant à metafísica explicita o resultado final da metafísica: à medida que adentramos o domínio do Entendimento, as Coisas-em-si saem do nosso alcance, nosso entendimento é, em última análise, em vão.

Se Tobias Barreto aderiu à crítica kantiana, não foi por acreditar que resolveria os problemas sociais vigentes no Brasil daquela época. Ao invés disso, a metafísica, articulada à própria estrutura do pensamento, seria um potente instrumento para interrogar a realidade, transformando-a.²⁰ De acordo com Žizek (2013), antes de Kant não

19 Filosofia espiritualista era o termo utilizado no século XIX para denominar a filosofia influenciada pela Igreja Católica (filosofia escolástica). Na época de Tobias Barreto, Victor Cousin era o principal expoente dessa filosofia.

20 Se Žizek, em *A visão em paralaxe*, percebeu uma interrelação entre os conceitos de metafísica e objeto a, em *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, ele aponta os limites da crítica kantiana em relação a Hegel. O limite de Kant foi acreditar que a impossibilidade de alcançar essa realidade escondida deve-se ao fato de ela estar além da consciência humana, de ela ser transcendental, por isso insondável. Ela está fora do alcance do poder especulativo da razão. Em Lacan, o objeto é a via de acesso ao Real que não está além do pensamento, mas está inserido na própria estrutura do saber como falta. (ŽIZEK, 2008, 2013)

havia uma crítica da realidade. Ao supor uma realidade transcendental, ele forneceu os elementos básicos da realidade, sem os quais jamais seria possível fundamentar uma crítica.

Tudo começa com Kant e com sua ideia de *constituição transcendental da realidade*. De certo modo, podemos afirmar que foi somente com essa ideia de Kant que a filosofia conquistou seu próprio terreno: antes de Kant, a filosofia era vista basicamente como uma ciência geral do Ser enquanto tal, uma descrição da estrutura universal de toda a realidade, sem nenhuma diferença qualitativa em relação às particularidades. Foi Kant que introduziu a diferença entre a realidade ôntica e seu horizonte ontológico, a rede *a priori* de categorias que determina como compreendemos a realidade, o que nos parece como realidade. (ZIZEK, 2013, p. 18, grifo do autor)

Enganam-se os que pensam que a filosofia kantiana, quando organizou os fundamentos da metafísica, engendrou a realidade em categorias e pressupostos. Seguindo o raciocínio desenvolvido por Zizek (2013), em *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, acreditamos que, ao ter descrito os elementos que estruturam o pensamento, Kant acabou fornecendo o instrumento necessário para questionar a realidade. No instante em que postulou as categorias do pensamento, ele abriu caminho para que o conhecimento, alicerce da realidade, entrasse no alvo da crítica.

Para Zizek (2013, p. 19), supor uma metafísica é a via de acesso para superar as antigas estruturas que organizavam o mundo e, assim por diante, segundo um intenso movimento dialético.

A motivação original para fazer filosofia é metafísica, é dar uma explicação da totalidade da realidade numenal; como tal, essa motivação é ilusória, dita uma tarefa impossível, ao passo que a motivação de Kant é uma crítica de toda metafísica possível. O empenho de Kant, portanto, vem depois: para que haja uma crítica da metafísica, primeiro tem de haver uma metafísica original; para condenar a “ilusão transcendental” metafísica, primeiro deve haver essa ilusão. (ZIZEK, 2013, p. 19)

Por isso, não devemos pensar o retorno de Tobias a Kant como um resquício da religião no pensamento do crítico sergipano, como entendeu Newton

Sucupira.²¹ Pela metafísica, Tobias Barreto poderia questionar não só o domínio do positivismo no espírito do intelectual brasileiro, mas superar a realidade que condenava a mistura racial e cultural, reservando ao mestiço o lugar de desvio social, como veremos no decorrer do trabalho.

A metafísica kantiana supera o platonismo, porque não percebe o mundo como mera aparência das coisas etéreas, cristalizada no mundo das ideias. Para Kant, em vez de o mundo ser percebido como cópias imperfeitas, ele pretendia destrinchar a conjuntura que faz as coisas aparecerem de determinado jeito. Desse modo, através da metafísica, Tobias Barreto poderia questionar qual era o contexto que fazia com que o mestiço fosse pensado no século XIX como deformidade. Com Kant,

A aparência perde essa característica pejorativa: ela designa o modo como as coisas aparecem (são) para nós naquilo que percebemos como realidade, e a tarefa não é tachá-las de 'meras aparências ilusórias' e ultrapassá-las para chegar à realidade transcendente, mas sim algo totalmente diferente, que é discernir as *condições de possibilidade desse aparecer das coisas*, de sua 'gênese transcendental': o que pressupõe tal aparição, o que deve sempre-já ter acontecido para que as coisas apareçam para nós da maneira como aparecem? (ZIZEK, 2013, p. 19, grifo do autor)

A crítica kantiana serviria de pano de fundo nas polêmicas em que Tobias Barreto iria se envolver durante seus anos de produção filosófica. Atrelado a isso, os efeitos que a metafísica poderia causar na estrutura do pensamento, reorganizando a realidade, serviria para explicar a ideia de mestiço enquanto concepção identitária.

Assim como era a metafísica, o mestiço também deveria ser uma variável não identificável na formação do povo brasileiro. Se a crítica percebia que havia uma sombra sobre o pensamento, impossibilitando que sua estrutura se revelasse à luz da razão, o mestiço seria o empecilho contra qualquer tipo de pressuposto que tentasse dizer quem era o brasileiro. Nesse cenário, a

21 Ver capítulo 2.

invenção do povo brasileiro dependeria, necessariamente, da nossa capacidade em reestruturar nosso pensamento.

Reler o vínculo de Tobias Barreto com a filosofia de Kant se justifica em nossa intenção de reconfigurarmos a história da Escola do Recife, a partir da reinvenção de Tobias Barreto. Acreditamos que é muito pouco reduzir a importância do líder da Escola do Recife a um mero divulgador das ideias filosóficas europeias. É possível que haja um motivo para Tobias começar no ecletismo filosófico, pular para o positivismo e depois criar raízes na filosofia alemã. O itinerário do filósofo de Lagarto demarca sucessivas tentativas de polemizar os debates filosóficos nacionais, que cozinham no fogo brando do dialeto teológico. Tobias desfia uma realidade já falida para, com o mesmo fio, coser novos horizontes, prenhes de possibilidades.

Nenhum sistema de pensamento pode ser suficiente para definir a filosofia de Tobias Barreto. Do ecletismo espiritual ao positivismo, ele quis semear na alma do pensador brasileiro ideias alternativas às dos jesuítas, presentes no espírito nacional desde o descobrimento. Contudo, apesar da fama conquistada pela filosofia comtiana, Tobias Barreto não se iludiu, pois pensava que as promessas da filosofia positivista escondiam a intenção de tomar o lugar deixado pela teologia. Era a substituição de um pelo outro. Para ele, ao prometer ordem e progresso, o positivismo assumiria o lugar de detentor da verdade, antes ocupado pelo discurso teológico, que ele tanto combatera. A filosofia positivista propunha alcançar um fim absoluto, inquestionável, cuja inércia da sua certeza pudesse pairar em forma de ordem.

Analisando as produções filosóficas de Tobias Barreto, parece ser plausível afirmar que sua escolha em criar vínculos com a filosofia alemã tem uma justificativa mais profunda do que a de um simples semeador de ideias sem nenhum senso crítico. Associados à crítica e à metafísica, Tobias e Sílvio se distanciaram da ideia de pureza e defenderam a tese de que o mestiço não era um desvio social, com o argumento de que ele era um fenômeno natural previsto nas concepções evolucionistas de Spencer e transformistas de Darwin. A noção de progresso alude a uma sistematização da realidade pelos instrumentos de análise, que alcançaria a essência da realidade por seu intermédio. Não foi à toa que a polêmica se configurou como um traço marcante da Escola do Recife.

Se a intenção era fazer com que o brasileiro se desenvolvesse pelo exercício espiritual, a polêmica seria uma postura condizente com tal desejo. Não fazia mais sentido procurar a verdade em uma verdade enterrada, como fez Comte, sem perceber que a própria essência lhe escorria entre os dedos. A filosofia alemã – a metafísica kantiana e o monismo de Noire, em particular –²² foi uma revelação para Tobias Barreto. Ela parecia ser o sistema de pensamento perfeito pelo qual o mestiço poderia se constituir enquanto lugar de fala. A metafísica era condição para que a crítica realizasse a atividade reflexiva e reorganizasse a própria estrutura do pensamento.

Afora o alemanismo dos seus fundadores, talvez a postura polêmica tenha sido a mais profunda crítica contra a filosofia positivista. O positivismo é um mantenedor do *status quo*; enquanto a polêmica, por sua vez, com seu olhar crítico, lança dúvidas sobre o pensamento inerte, que segue um fluxo contínuo. Em vez de oferecer um acréscimo ao conhecimento, a crise causada pela polêmica demanda que o pensamento se reorganize, alterando sua forma de conhecer as coisas do mundo.

Apesar de não contribuir com o suposto progresso positivista, a postura polêmica é o germe da transformação, que tende sempre a se transformar. Do lugar da polêmica, atravessado pelo romantismo alemão, Tobias Barreto recusava o utilitarismo superficial que a sua época havia feito da ciência. Enquanto o positivismo pensa em termo de progresso, a polêmica acredita no poder da transformação. Acreditamos que uma transformação não pode ser pensada como um retrocesso. Se o positivismo pensava que progresso era evolução, para os polêmicos evoluir significava se transformar.

Observemos que a mescla do romantismo alemão com as teorias inglesas do evolucionismo e transformismo criaram condições favoráveis para o mestiço deixar de ser nota dissonante perante a comunidade científica. O *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha (1984), definiu polêmica como aquilo que é próprio do debate. A palavra polêmica deriva do francês *polémique*, que, por sua vez, adveio do grego *pole-mikós* (relativo à guerra).²³ Já Deonísio da Silva (1997), no livro *De onde vêm*

22 A discussão envolvendo esses filósofos está no capítulo 3.

23 Ver *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. (CUNHA, 1984)

as palavras, além de definir a trajetória do termo, identificou que a polêmica surgiu no Brasil, no ambiente político, em meados do século XIX.²⁴ Por isso, ao adotar a polêmica como forma de diálogo e a crítica como arma de ataque aos valores instituídos, a Escola do Recife preparou-se para a guerra; talvez para uma das maiores guerras já travadas no cenário intelectual brasileiro. A luta contra o pensamento teológico disseminado pelos jesuítas ao longo de quase 300 anos foi só o começo.

Depois de duvidar das promessas do positivismo, que ousava chamar a si próprio como representante da ciência, Tobias e Sílvio se aproximariam do romantismo alemão, com o intuito de reformar as estruturas discursivas que compunham o pensamento oitocentista, para que eles pudessem colocar em prática seu projeto sobre a formação da identidade nacional. A postura polêmica está na origem do romantismo alemão. Tendo a crítica como centro organizador da identidade do povo brasileiro, não poderíamos esperar outra coisa de Tobias e Sílvio que não uma postura polêmica diante do pensamento racial do século XIX.

Como não lembrar das inúmeras batalhas disputadas por Tobias Barreto e Sílvio Romero? Como esquecer do debate entre o filósofo e os padres do Maranhão?²⁵ Como não lembrar da polêmica envolvendo Sílvio Romero e o crítico português Teófilo Braga sobre direitos autorais e sobre o critério nacional e etnológico para o estudo da história da literatura nos países de língua portuguesa?

Em 1879, na *Revista Brasileira*, Sílvio Romero fez duras críticas às obras *Manual de história da literatura portuguesa* e *Cancioneiro e romanceiro geral*, de Teófilo Braga. A polêmica se desenvolveu devido à dificuldade, constatada por Romero, de se publicar no país trabalhos referendados pela etnografia histórica. Em *A poesia popular no Brasil*, Romero fez a seguinte consideração: “[...] em nossa obra, – ainda inédita, – *Cantos e Contos do povo brasileiro*

24 Ver *De onde vêm as palavras*. (SILVA, 1997)

25 Paulo Mercadante e Antônio Paim, na introdução do livro *Estudos de filosofia*, de Barreto (1997), lembraram desse episódio ocorrido no ano de 1883, quando, como paraninfo na Faculdade de Direito do Recife, Barreto defendeu uma concepção do direito como fenômeno da cultura. Isso irritou os padres maranhenses, pois o direito era de exclusividade do discurso teológico: o direito era coisa dos céus.

- recolhidos da tradição, já pronta [...], não tem podido ser publicado por falta de editor”. (ROMERO, 1879 apud PAREDES, 2006, p. 106)

Ainda que tenha começado na Faculdade de Direito do Recife, a Escola do Recife não se limitou a ela. A Geração de 70 foi um instante na vida cultural do país, não só da cidade pernambucana. A energia da Escola circulava, basicamente, entre dois polos: a faculdade e o Teatro Santa Izabel. Nessa conjuntura,

As reuniões, as festas, o recitativo e o teatro constituíam o lado brilhante e artístico da vida social. Uma nova onda poética reanima a esgotada seiva romântica, libertando os espíritos do subjetivismo piegas.

Na crista daquela onda vinham duas figuras de primeira grandeza: Tobias Barreto e Castro Alves. Cada qual possuía o seu bando, a sua facção, a sua côrte [...], os dois chefes eram, todavia, diferentes como origem social, como temperamento, como molde de espírito. Castro, olímpico, belo, ardendo na mais pura flama poética que ainda palpitou em nosso país. Tobias, mestiço, desajustado, mais velho, mais estudioso e preparado que o rival, contrastando com o gênio poético do cantor dos escravos o seu já forte talento de crítico polemista [...]. Naquela cidade pacata, de escassos divertimentos, a Academia e o teatro formavam os dois pólos em que se concentrava a atividade espiritual dos estudantes. (LIMA, 1963, p. 9-10)

A Escola do Recife foi um momento de tomada de consciência do intelectual nacional sobre a própria história que ele traçava, pois sabemos que na atividade da escrita o homem produz o texto à medida que vai se perdendo nos emaranhados das letras e frases. O escritor é produto-produtor da palavra. A escrita é, a um só tempo, objeto confeccionado pela atividade da escrita e o lugar de constituição humana, por excelência. É nela que o homem não apenas se torna humano, mas reinventa seu significado. Essa parece ser uma verdade aceita pela maioria das perspectivas teóricas que compõem o campo da semiótica, a despeito das suas diferenças. Nosso marco teórico versa, então, entre as contribuições da psicanálise²⁶ lacaniana

26 Ver *O seminário*, livros 7, 16, 20 e 23. (LACAN, 1985, 1988, 2007, 2008) *Escrita e psicanálise*. (COSTA; RINALDI, 2007)

sobre a escrita, passando pela semiótica de Umberto Eco²⁷ e Roland Barthes²⁸, indo até a filosofia de Michel Foucault.²⁹

A Escola do Recife foi um instante, segundo a concepção de Gaston Bachelard (2007),³⁰ misto de ruptura e novo começo. O instante é quase sempre uma parada abrupta. A Escola do Recife foi o momento em que o Brasil parou para interrogar sua própria história. Ao voltar para si, o país pode retomar as rédeas do seu destino.

Retornar é o ato de revolta do homem, que, enroscado nos fios do texto, busca um modo de se tornar autor novamente. Reescrever a história significa descobrir novos passados. Não faria sentido apresentar Tobias Barreto e Sílvio Romero por uma ótica diferente da tradição de críticos literários e historiadores da literatura brasileira, se não começássemos por reinventar a forma de contar a história da Escola do Recife. Quando fazemos essa afirmação, temos em mente um novo modo de compreender a própria estruturação histórica, que acarreta o surgimento de novas maneiras de experimentar o tempo e criar realidades.

O ato de contar nossa versão da Escola do Recife é um direito assegurado pela conquista do tempo, alcançada pelo homem através da escrita, o que permite um leque de possibilidades para reescrever a história. A desconfiança da ciência acerca da consistência do tempo enquanto uma entidade absoluta começou com a física.³¹ Porém, no decorrer do século XX, a ideia do tempo como um produto da atividade humana tornou-se verdade para a maioria dos campos de saberes. A dúvida sobre a maleabilidade do tempo logo passou a ser pressuposto, pois transcendeu os contornos rígidos impostos pela escrita descritiva.

27 Ver *Os limites da interpretação*. (ECO, 1990) "Interpretação e história". (ECO, 2005a) "Superinterpretando textos". (ECO, 2005b) "Entre autor e texto". (ECO, 2005c)

28 Ver *O prazer do texto precedido de variações sobre a escrita*. (BARTHES, 2009) *Crítica e verdade*. (BARTHES, 2011)

29 Ver "O que é um autor?" (FOUCAULT, 2001c)

30 "O passado é tão vazio quanto o futuro. O futuro está tão morto quanto o passado. O instante não contém uma duração em seu seio, não impele uma força num sentido ou noutro [...]. A intuição do tempo descontínuo, tomada no aspecto filosófico, ajuda o leitor que quer seguir, nos mais variados domínios das ciências físicas." (BACHELARD, 2007, p. 52-59)

31 Albert Einstein e a Teoria da Relatividade.

É por meio da escrita que se torna possível questionar o dito, como o demonstra Lacan (2009, p. 60): “[...] o próprio escrito, na medida em que se distingue da linguagem, está aí para nos mostrar que, se é do escrito que se interroga a linguagem, é justamente porque o escrito não é linguagem, mas só se constrói, só se fabrica em referência à linguagem”. A linguagem é a matéria do tempo e condição da realidade. Ficção e realidade são confeccionadas com o mesmo tecido da linguagem. Esse fato nos leva a perceber que toda literatura ficcional tem um fundo de realidade, bem como todo fato ocorrido na realidade jamais é recuperado na íntegra sem um acréscimo de imaginação. Toda vez que relembramos o passado, o escrevemos de um novo jeito. Redescobrir o passado e profetizar o futuro não têm outro efeito que não seja ampliar nossa capacidade de abordar o presente.

Essa foi nossa preocupação do capítulo “A Escola do Recife: uma poética entre a retórica e a polêmica”. Esse capítulo destinou-se a ser uma alternativa à escrita descritiva dos primeiros críticos da Escola do Recife, buscando destacar que o aspecto fantasioso da escrita literária não distorce os fatos. Não existe realidade a ser preservada do teor nocivo que a ficção dilui na transparência de sua verdade. Baseados nessa convicção é que defendemos a reconfiguração histórica da Escola do Recife, não como um acontecimento passado, mas como um instante presente. Nesse capítulo 2, Paul Ricoeur (2010a, 2010b, 2010c) foi a principal referência bibliográfica utilizada, pois acreditamos que sua obra *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica* pode ser o meio mediante o qual nós podemos vislumbrar a característica revolucionária da Escola do Recife, ao reformar o conceito de crítica literária pela polêmica.

Quando repetimos uma história já contada, não deixamos de nos apropriar do passado, apenas. Copiar um texto já escrito implica em privar o homem de se apoderar do próprio espaço, pois, como aconselha Bachelard (2008, p. 42), “[...] guarda o passado assim como domina o espaço”. A terra rachada e seca de fruto reflete o homem faminto de ideais e dos bens que a atividade do pensamento pode proporcionar. Quando nada mais parece justificar esse abismo que se forma entre o homem e sua terra, seu espaço, a fé surge como vínculo último que mantém o ser humano ligado à vida. Não podemos deixar de perceber o óbvio: quem não come, não pensa, faltam

nutrientes; não há base sobre a qual o intelecto possa firmar suas raízes. Observemos a lucidez de Tobias Barreto quando aborda essa relação entre as faculdades do corpo e as do espírito, conectadas pelo alimento e pela fé:

O problema a resolver não é achar a melhor forma de governo para todos, porém a melhor forma de viver para cada um; não é tranquilizar as consciências, porém tranquilizar as barrigas. Que importa ao povo que lhe dêem o direito de votar em quem quiser, se ele não tem o direito de comer o que quiser? Que lhe aproveita a liberdade de vir ao templo, quando queira, e orar a Deus como lhe aprouver, se ele não tem o poder de ir ao mercado quando lhe apraz, e comprar o que precisa? (BARRETO, 1878 apud LIMA, 1963, p. 26)

Não há como fortalecer o espírito sem fortificar o corpo. Assim como a fé, enquanto desejo de acreditar, é o fundamento para as demais formações da mente, o valor da comida nos é lembrado por Naomi Wolf (1992, p. 2510-2511) no livro *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*:

O alimento é o símbolo básico do valor social. Aqueles a quem uma sociedade valoriza, ela alimenta bem. O prato cheio, o melhor bocado, querem demonstrar o quanto aquela pessoa merece dos recursos da tribo [...]. A distribuição de alimentos em público envolve a definição de relações de poder, e o alimento compartilhado solidifica a igualdade social. Quando os homens comem pão juntos, brindam à rainha ou matam para o outro o bezerro cevado, eles passaram a ser iguais e depois aliados. A palavra companheiro vem das palavras latinas para 'comer' e 'pão' – aqueles que comem pão juntos.

[...]. Se não podemos comer o mesmo que os homens comem, não podemos ocupar uma posição igual na comunidade. Enquanto for pedido às mulheres que venham para a mesa comum com uma mentalidade de renúncia, essa mesa nunca será redonda, com homens e mulheres sentados juntos, mas continuará sendo a velha e tradicional plataforma hierárquica, provida de uma mesa dobrável para as mulheres na parte inferior. (WOLF, 1992, p. 250-251)

Do homem à mulher, dos chefes que governam um país ao peão que o constrói, o alimento é, radicalmente, o mais destacado fator de hierarquização

social. Como não perceber que essa é a verdadeira fronteira que separa o interior pobre do Brasil da riqueza de sua faixa litorânea? No solo seco do sertão não nasce planta que dá flor, não germina fruto. Terra que não sustenta caule, não consegue erguer faculdades, teatros, centro culturais; quando o solo não dá alimento, nem o homem fica de pé.

O alimento fortifica o solo e faz o homem pensar (quais foram as consequências, para o brasileiro, de ter um pensamento alimentado à base da monocultura?). Onde não nasce flor, não brota universidade. Por isso, no capítulo “A filosofia de Tobias Barreto: um réquiem para a metafísica”, nossa intenção em reinventar o personagem Tobias Barreto foi para demonstrar que a metafísica tem um papel crucial na reforma do pensamento nacional, sendo a dimensão messiânica da realidade,³² marca dessa reforma, fala sobre esse momento de transformação; transformação que está encravada no íntimo do intelectual brasileiro, sendo a fé, a fome, a metafísica e a miscegenação estruturas básicas para nossa existência.

É impossível retirar a fé da constituição do pensamento nacional, pois ela é a própria afirmação da vida, aquilo que sustenta o homem no mundo quando nada mais resta. O fato de Tobias Barreto ter sido contra a predominância da teologia no discurso filosófico do século XIX não significou seu repúdio ao fenômeno da fé como algo que prejudica a lógica racional. Seu posterior elogio à fé, como elemento importantíssimo para a formação da identidade nacional, também nada teve a ver, em nossa opinião, com o resquício de uma educação religiosa transversal à formação filosófica, como pensaram Hermes Lima (1963) e Newton Sucupira (2001). Para nós, essa movimentação do pensamento barretiano evidencia sua preocupação em não cometer os mesmos erros que cometeram os teólogos jesuítas. Por esse motivo, ele teve muitas ressalvas com o positivismo, tão difundido no país, em virtude do francesismo, postura marcante do intelectual brasileiro do século XIX.

32 Nossa releitura sobre Tobias Barreto demonstrou que a defesa da fé como um dos aspectos da cultura aponta para a compreensão de que o pensamento filosófico brasileiro precisa considerar a fé como elemento formador, estrutural, tendo em vista que a ação da Igreja Católica pelos jesuítas foi duradoura e começou desde o nosso nascimento. Em síntese, o sincretismo religioso diz a capacidade de evolução do nosso pensamento.

A Escola do Recife: uma poética entre a retórica e a polêmica

Neste capítulo, contaremos uma história da Escola do Recife, sem que repitamos aquela já narrada pelos estudiosos que se debruçaram sobre o assunto.¹ Com isso, não queremos dizer que vamos escrever a mesma história com outras palavras. Não adianta mudarmos as palavras se nos mantermos no mesmo lugar de enunciação ocupado pelos historiadores de outrora. Mesmo se tentássemos reproduzir a história escrita desses historiadores já consagrados no plano intelectual brasileiro, a exemplo de Antonio Candido, Evaristo de Moraes Filho e Afrânio Coutinho, não teríamos êxito nessa tarefa, pois

[...] entre uma narrativa e um curso de acontecimentos, não há uma relação de reprodução, de reduplicação, de equivalência, e sim uma

1 Até meados do século XX, o campo histórico mantinha distância em relação aos escritos literários, os quais eram descartados pelo caráter ficcional do seu texto, sem se referir, necessariamente, a uma realidade ocorrida. No decorrer deste capítulo, demonstraremos que essa separação entre ambas as escritas parece ser uma herança das filosofias platônica e aristotélica, cujo lugar de fala ainda influencia nosso modo de fazer ciência.

relação metafórica: o leitor é dirigido para o tipo de figura que assimila (*liken*) os acontecimentos narrados a uma forma de narrativa que nossa cultura se tornou familiar. (RICOEUR, 2010c, p. 261, grifo do autor)

Nosso deslocamento deixa para trás o lugar de fala desenhado pela tinta da retórica para contemplar as terras demarcadas pelas linhas imaginárias da poética. Não é tanto uma nova história que vai ser reescrita. Não se trata aqui de descobrir novos fatos. Não corremos o risco de perceber que Tobias Barreto não fora o fundador da Escola do Recife. Não será colocada aqui qualquer dúvida em relação ao intervalo de tempo que corresponde à vida da Escola. De modo nenhum iremos questionar se o romantismo pode ser considerado seu marco inicial e sua característica predominante. Nossa intenção é ressignificar a ideia de romantismo para vislumbrar a importância do estilo polêmico da Escola do Recife na reescrita da história nacional, demonstrando que a estruturação de um novo lugar de fala é transversal à constituição da identidade mestiça. Nesse sentido, a versão alemã do romantismo da Escola do Recife lança as bases para uma crítica da identidade.

Para nós, a Escola inaugurou um novo lugar de fala, no qual se organizou uma nova forma de pensar a existência e escrever a história, sem precisar recorrer à ideia de identidade como fizeram os românticos da primeira geração e os românticos influenciados pela Revolução Francesa, que elegeram o negro como baluarte da justiça social. Pretendemos pensar a Escola do Recife para além de um movimento que divulgou ideias trazidas da Europa. Ao recontar a sua história, situamos a Geração de 70 não mais apenas no século XIX, esse feito já foi garantido pelos historiadores da literatura. Nossa interpretação compreende que a Escola do Recife pode ser lida como um fenômeno de ruptura no discurso que mantinha o Brasil colônia de Portugal, apesar da Independência de 1822. Naqueles idos anos 20, o Brasil havia conseguido sua independência política; a Escola do Recife ilustra um pedaço importante da história de nosso país para a desvinculação ideológica que ela pretendia realizar, ao eleger o mestiço como personagem do Brasil: o impuro, infértil, mulato... Concordamos com o poeta Manuel Bandeira, quando ele divide a poesia brasileira em três etapas:

Pondo-se de parte as pequenas diferenciações individuais, pode-se distribuir a evolução romântica em três momentos capitais: o inicial em que à inspiração religiosa, base da poesia de Magalhães e Porto Alegre, reflexo da de Lamartine, acrescentou Gonçalves Dias a que buscava assunto na vida dos selvagens americanos; o segundo, representado pela escola paulista de Álvares de Azevedo e seus companheiros, onde predominou o sentimento pessimista, o tom desesperado ou cínico de Byron ou Musset; e finalmente o terceiro, o da chamada escola condoreira, de inspiração social, a exemplo de Hugo e Quinet. (BANDEIRA, 1963, p. 66)

Por estar referendada pela retórica, a crítica literária nacional esteve preocupada em demarcar e descrever os estilos literários que fizeram parte das manifestações artísticas do país. Durante certo período de tempo, foi o suficiente esquadrihar o romantismo brasileiro em três gerações: indianistas, byronianos e hugonianos. Até a Geração de 70, predominava na literatura uma tendência indianista, incentivada pelas primeiras e segundas gerações do romantismo, de que a identidade nacional era constituída pelo índio nativo. Contudo, o que esses românticos não sabiam é que, ao se perceber índio, o brasileiro ainda estaria sob o domínio ideológico branco europeu, porque essa nomeação, definir alguém como índio, é uma definição colonial. Os índios não se chamavam índios até o europeu chegar aqui; ele chamou os nativos de índios por se imaginar ter chegado nas Índias. Não é preciso dizer que as Índias também não existem. Por isso, Spivak (2003) se pergunta se o subalterno pode falar, já que tudo à sua volta tem a digital do colonizador. As nossas crenças estão para sempre marcadas pelo processo de evangelização jesuítica. Existe alguma forma de falar sem precisar utilizar as vias construídas pelos colonizadores? O caminho, portanto, não seria negar a história e os efeitos do processo colonizador, mas poder se expressar de outros modos ou desenvolver outras ideias, que apontem para novas direções.

No contexto da literatura do início do século XIX, o negro ainda era compreendido como mercadoria fundamental na manutenção da economia imperial, não sendo concebido como sujeito, portanto. A união da raça branca com a dos “selvagens” foi uma tentativa dos romancistas de ensaiarem os primeiros traços daquilo que, segundo eles, seria a identidade do brasileiro.

Já na São Paulo de Álvares de Azevedo e Fagundes Varela, melancolia e morte foram a tônica da poesia daqueles românticos de clara influência

byroniana. Por detrás da descrença em relação ao mundo, deve-se escutar a denúncia da incapacidade de harmonização do mundo pós-Revolução Francesa e Industrial. Hoje temos condições de perceber que, encadeados, os movimentos românticos refletem o espírito nacional diante do processo de transformações pelo qual o mundo passava. Primeiro, era preciso ter uma identidade, elegeram o elemento indígena; depois, vieram a descrença e o afastamento do mundo, pois a lógica em torno da qual tudo mais ao redor girava em perfeita harmonia não era páreo para a velocidade de transformação das coisas.

A postura adotada pela versão britânica do romantismo depois dessa descoberta é questionável, ainda que tenha sua razão. Na verdade, temos a compreensão de que o romantismo inglês foi sintomático em relação ao próprio processo de reconfiguração de valores que o romantismo proporcionou. A constatação da desarmonia própria da realidade deve-se à condição social que precisa ser transformada em denúncia pelo poder de inventividade, cujo papel é função do movimento romântico. O romantismo, então, indica a direção para uma realidade composta pelos contrários; mais do que composta pelos contrários, o romantismo os valoriza, colocando-os em destaque. Para Schelling (1978), de acordo com Gerd Bornheim (1978, p. 101), a visão romântica acreditava que “[...] a natureza deve ser compreendida, portanto, como uma luta contínua de forças opostas”.

Por último, temos uma concepção romântica com evidentes objetivos de reforma social. Até hoje, a visão romântica da Escola do Recife foi pensada como reflexo da poesia francesa. Não se sabe se foi por uma limitação da época ou pela própria concepção francesa do romantismo, o certo é que, ao mudarmos de perspectiva – saindo do romantismo francês para o alemão –, podemos testemunhar uma mudança de entendimento na proposta da Geração de 70. Nosso objetivo será o de tentar contornar a linha do horizonte que esse novo olhar revela, sem perder de vista nosso próprio deslocamento em relação ao lugar de fala dos primeiros críticos da Escola do Recife. O romantismo não esteve apenas associado às produções no mundo da arte: junto com a poesia de Hugo e companhia, a filosofia positivista se misturava.

Para nós, o pensamento de Tobias encontrou sua maturidade quando ele se desfilou da corrente filosófica francesa para ingressar no universo

filosófico alemão. Acreditamos que, com essa atitude, Tobias talvez estivesse querendo dizer que a ciência não pode acreditar piamente na eficácia dos seus métodos para a melhoria da sociedade. Ele parecia perceber que o positivismo estava cometendo o mesmo erro que a filosofia teológica: ambos almejavam compreender o mundo em sua totalidade, mas cada um com sua perspectiva. O positivismo parecia ser uma teologia às avessas.

Ao ingressar no mundo germânico, Tobias Barreto chamou a atenção para a necessidade de a ciência passar pelo processo reflexivo, momento em que toda sua atividade passa por uma avaliação estrutural, com o intuito de melhorá-la. A reflexão nunca termina de refinar a estrutura do pensamento. Por isso, nas mãos do pensamento filosófico alemão, a ciência deveria ser um projeto eternamente inacabado: reflexão, crítica e metafísica compõem a tríade que fundamenta esse debate reformista. O positivismo tentou eliminar o caráter utópico do pensamento humano com o objetivo de aprisioná-lo na realidade que lhe fosse conveniente. Ao tentar descartar a postura utópica, o positivismo acabou por forjar sua própria utopia, como demonstrou Evaristo de Moraes Filho (1985, p. 24):

Se a ciência, sob a forma de cientificismo, se nega a aceitar qualquer modalidade de utopia, fora dos seus métodos quantitativos e experimentais, por outro lado, é justamente de seus resultados que mais se serve a utopia técnica, num aproveitamento praticamente inesgotável. Mas, em verdade, fora desses extremos, utopia e ciência não se opõem frontalmente, não se negam nem são antitéticas. A ciência moderna impôs-se e progrediu no sentido de um antiutopismo. Mas, como adverte Georges Hahn, de Toulouse, não existe utopismo sem realismo prévio e, sem dúvida, todo realismo conhece por sua vez (ou pelo menos contém) suas possibilidades de utopismo. (MORAES FILHO, 1985, p. 24)

Desde o grito do Ipiranga, o romantismo colocou-se não só como instrumento formador do espírito de nacionalidade, mas enquanto núcleo das nossas possibilidades futuras.² Desde seus primeiros momentos, o projeto da nacionalidade brasileira esteve atravessado pela estética que a literatura

2 Na *Formação da literatura brasileira*, Antonio Candido (1997, p. 15) foi radical: “[...] o romantismo foi por isso tributário do nacionalismo”.

produzida por sua elite cultural confeccionou. “O nacionalismo artístico não pode ser condenado ou louvado em abstrato, pois é fruto de condições históricas, - quase imposição nos momentos em que o Estado se forma e adquire fisionomia nos povos antes desprovidos de autonomia e unidade”. (CANDIDO, 1975, p. 27) A predominância da ideia quase obsessiva dessa elite cultural de encontrar o representante da identidade brasileira é explicada pelo fato de o Brasil ter atravessado um processo de construção como nação.

O Guarani, Iracema e Jucapirama representam a crença daqueles romancistas na possibilidade de descortinar a essência do brasileiro. Em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, no entanto, o escritor carioca Lima Barreto já adverte sobre a impossibilidade de extrair o sumo que garanta uma pureza identitária. Essa ideia é válida tanto para os aspectos culturais, quanto para o conceito de pureza em relação à raça.

Enquanto Sílvio Romero pretendia desconstruir os fundamentos da estrutura histórica de sua época, Antonio Candido e seus contemporâneos jamais se perguntaram sobre a validade dos instrumentos que compunham o fazer histórico do século passado. Isso se explica pela postura teórica assumida por Candido.

O conceito de literatura definido por Afrânio Coutinho (1980) e pelos críticos literários de sua geração estava muito distante da concepção germânica adotada por Sílvio Romero.³ Para Coutinho (1968b, p. 75),

A palavra é o instrumento de comunicação simples, puro, e que só se torna Literatura quando recebe a ação de uma série de artifícios literários, artifícios retóricos, artifícios estilísticos, e quando se incorpora aos gêneros literários; assim é que se torna propriamente literatura. A literatura nasce depois que a palavra se artificializa, se estiliza, adquire a forma de gêneros. De qualquer modo, foi muito importante para a evolução dos estudos literários o que fizeram os retóricos helenísticos de Alexandria: introduzir no estudo literário a consideração da palavra. Com isso eles se aproximaram de outra corrente crítica, a que me vou referir adiante, que é a aristotélica. É a família mais próxima

3 Em *Conceito de literatura brasileira*, Afrânio Coutinho descreve os fatos que permitem afirmar a existência de uma literatura independente de Portugal. Contudo, seu conceito de literatura ainda estava restrito ao campo das belas artes. Sobre literatura alemã, ver *O romantismo* (GUINSBURG, 1978) ou o nosso capítulo 4.

das correntes aristotélicas, porque é a família, é a corrente crítica que estuda a Literatura no plano verbal, estuda a palavra literária, embora sem subir a um plano propriamente literário. (COUTINHO, 1968b, p. 75)

A citação acima sintetiza a concepção literária dos críticos literários discípulos de Antonio Candido e Afrânio Coutinho. Entre os críticos do século passado, o romantismo foi definido como a tomada de consciência do intelectual brasileiro no plano das letras. A literatura é só um aspecto do movimento romântico. O romantismo foi um acontecimento transversal à realidade do século XIX, transformando a relação do homem com o mundo. Se para Antonio Candido, enviesado pela concepção marxista, a literatura deveria ser o reflexo da realidade,⁴ Sílvio Romero acreditava que a literatura tinha a função de reinventá-la. Entre obra e escritor há um hiato que separa a realidade enquanto espelho e a realidade segundo um princípio criativo proposto pelo escritor.

Talvez algumas questões sobre a Escola tenham sido percebidas como paradoxais e certas contribuições como ineficientes pela elite cultural e seus primeiros estudiosos. Pode-se dizer que a polêmica foi o ponto cego da retórica. A retórica evita a polêmica. Tudo que ela quer é um diálogo sem correr riscos. Quem quer construir valores não pode nunca compreender o ponto de vista de quem quis destruir. É bem possível que a poética possa vislumbrar na polêmica o que a retórica não conseguiu, pois, assim como a estilística assumida por Tobias Barreto e Sílvio Romero, a poética também gera conflitos. Desse jogo de lugares, não podemos deixar de lembrar quais eram as concepções sobre a história entre ambas as gerações. Nosso entendimento sobre a Escola do Recife se diferencia dos críticos de outrora, a começar pela compreensão que temos da história propriamente dita.

Os intelectuais que se dedicaram a estudar a Geração de 70 não conseguiram fugir ao lugar da retórica. Basta observar a compreensão de um Antonio Candido ou de um Afrânio Coutinho sobre a presença do romantismo no

4 Antonio Candido (1997, p. 77), em *Formação da literatura brasileira*, afirmou que a obra literária reúne uma série de atributos, ressaltando que “[...] os melhores momentos são, porém, aqueles em que permanece fiel à vocação de *elaborar* conscientemente uma realidade humana, que extrai da observação direta, para com ela construir um sistema imaginário e mais durável”.

Brasil ou sobre a formação da literatura brasileira. Por vislumbrares a Escola desse ponto de vista, acreditaram estar diante do fato concreto quando se deparavam com determinados fragmentos de escrita, os quais eram considerados vestígios da matéria passada. O discurso retórico quase nos convenceu da existência única da Geração de 70, sem a dissidência importante do romantismo com base na filosofia alemã. Apesar de ter sido inventada por Empédocles, foi a retórica aristotélica que deixou impressões definitivas no pensamento ocidental. Inclusive, nossos estudiosos da Escola do Recife parecem organizar sua maneira de pensar a história segundo as leis da retórica, que foi resultado da fragmentação da narrativa⁵ em diversas formas de escrita.

A retórica dividiu a narrativa em duas bandas: de um lado, a poética; do outro, a retórica; ambas separadas pela fronteira abissal que a filosofia fundou, desde a institucionalização da retórica feita por Aristóteles. Paul Ricoeur (2000), em *A metáfora viva*, elegeu a metáfora como forma momentânea e efêmera de recuperar essa impossível vinculação entre retórica e poética. Para nós, como foi para Ricoeur (2000, p. 23), “[...] a metáfora tem um pé em cada domínio”. Dessa forma, podemos concluir que “[...] há, portanto, uma única *estrutura* da metáfora, mas duas *funções*: uma função retórica e outra poética”. (RICOEUR, 2000, p. 23)

Nosso intuito em estudar a Escola do Recife pela ótica da poética está intimamente ligado com a estruturação realizada pela metáfora. De acordo com Ricoeur (2000), a metáfora, enquanto uma função da linguagem, incide com extrema potência na constituição do verbo. O verbo concentra em si a força da existência. Ela cinde a existência em ser ou não ser; é nesse vacilo da existência que aquilo que é e pode não ser transcende a existência única pela proliferação de sentidos que a metáfora organiza.

Ao sair da retórica, torna-se inevitável perguntar “o que é a história?”. Assumir a poética como lugar de enunciação implica interrogar a própria estrutura temporal. Mas não só isso, ela visa atacar diretamente alguns alicerces que mantinham a história como verdade, a realidade como dada e o tempo como impossível de manejar. Será mesmo o tempo linear? Ao

5 De acordo com Ricoeur (2010a, p. 296), “[...] para alcançar o plano da explicação propriamente histórica, o modelo narrativista diversificou-se a ponto de se desintegrar”.

olharmos para trás, nós nos deparamos com um passado? Quando investigamos vestígios e documentos, ficamos mais perto da origem dos acontecimentos? Sabemos que uma pergunta não leva a uma resposta e sim a outra pergunta. Portanto, quando perguntamos o que é a história, outras questões surgem, automaticamente, a ponto de deixar a função da história a perigo: “existe a história?”. O nascimento da história está intimamente relacionado com o dilaceramento da narrativa, provocado pela entrada da retórica nos domínios da filosofia, que definiu o lugar de fala do homem ocidental.

Segundo Paul Ricoeur (2000), a retórica produz uma escrita descritiva do mundo. Mais do que isso: sua intervenção na cultura ocidental foi tão incisiva, que ela promoveu uma cisão profunda entre escrita descritiva e escrita de ficção, a ponto dessas não se reconhecerem entre si. Assim sendo, a missão da poética estaria incompleta se ela se preocupasse apenas em levar a história para o território da imaginação; faltaria convencer os literatos que os romances, epopeias e fábulas também contam histórias. A competência do historiador seria resgatar os fragmentos de escrita, descortinando, assim, um passado nítido, iluminado pela lanterna dos métodos científicos. Seria suficiente afirmar que, de 1870 a 1914, a Faculdade de Direito do Recife fez mais do que formar bacharéis? Para aqueles estudiosos, a marca descritiva da escrita histórica era uma evidência irrefutável do seu poder em fazer ressuscitar do silêncio dos documentos, e dos supostos registros oficiais, o passado através da escrita.

Como não perceber que a institucionalização da retórica na filosofia parece concretizar o projeto platônico de instituir o filósofo como o patrono da sociedade ideal? O filósofo deveria ser, então, na ótica de Platão (2000), o porta-estandarte desse novo mundo. “Premido pela verdade, declarei que não se devia esperar conhecer cidade, governo, nem homem algum perfeitos [...]”, declara Sócrates em tom imperativo, “[...] a não ser estes poucos filósofos, acusados não de perversos, porém de inúteis, fossem obrigados por uma feliz necessidade a se encarregarem do governo de Estado”. (PLATÃO, 2000, p. 209)

No Livro VI, no diálogo com Adimanto, Sócrates compreende que o filósofo é fundador de uma comunidade, enquanto que o poeta é um exemplo de inutilidade: “[...] só expulsando os poetas do Estado ideal poderia este ser protegido contra a intrusão de forças hostis e subversivas”. (CASSIRER, 2003,

p. 91) Aristóteles (2000, p. 146) fecha o ciclo iniciado por Sócrates quando diz que o ser humano é coletivo por natureza: “[...] é evidente que o Estado é uma criação da natureza [...]”, escreveu ele na “Política”, “[...] e que o homem é, por natureza, um animal político”.

O repúdio da filosofia socrática pelo artista se estende à realidade fictícia de modo geral, cuja importância no cenário cultural grego passou a ser de segunda grandeza. Para Sócrates, não era suficiente explicar o mundo pelo mito. Mais do que isso, era preciso definir a estrutura especulativa, através da qual a verdade se manifestaria. A verdade era um objeto real a ser descoberto pelos instrumentos adequados; os filósofos seriam os detentores da razão, condição para a busca da verdade. Antes, não havia distinção entre ficção e realidade, na época de Virgílio e Homero.

Com a especulação aristotélica do tempo, o esforço esteve em distanciar o discurso histórico do mítico, rompendo, assim, com a tradição dos gregos antigos pré-socráticos, que contavam os feitos dos seus heróis por fábulas e epopeias. Apenas recentemente a crítica trouxe à baila a relação da história com os escritos literários. Essa retomada dos aspectos literários na escrita histórica deve representar o reaparecimento dos personagens históricos, bem como a valorização do autor do texto.

O grande mérito de Aristóteles foi elaborar esse vínculo retórico de persuasão e o conceito lógico de verossímil, e construir sobre essa relação todo edifício de uma retórica filosófica [...]. A técnica do ‘bem falar’ continuava a ser uma disciplina parcial, limitada, não só por cima, do lado da filosofia, mas lateralmente, do lado de outros domínios do discurso. Um dos campos que ela deixa fora de si mesma é a poética. Esse desdobramento da retórica e da poética interessa-nos particularmente, na medida em que a metáfora, em Aristóteles, pertence aos dois domínios. (RICOEUR, 2000, p. 23).

Depois das obras *Retórica* e *Poética*, Aristóteles iniciou uma nova fase no pensamento ocidental, um novo lugar de fala, que deixaria marcas indeléveis nas formas de expressões humanas, desde a arte, passando pela filosofia e indo até a ciência. O desaparecimento do narrador e a saída de cena dos personagens – enquanto a razão virava seus holofotes para o acontecimento, em detrimento da história individual – representaram o eclipse da

narrativa e a aurora do relato histórico. A crença na história única se apoia no argumento de uma suposta neutralidade da escrita da história, marcada pelo apagamento do sujeito no lugar de fala. Sobre esse ponto, Paul Ricoeur (2010a, p. 269) alerta:

Não esqueçamos a firmeza com que Aristóteles exclui a *história* de sua problemática de *mythos*. Para ter uma ideia da dimensão do gesto que infringe o interdito aristotélico, devemos entender as razões deste último. Aristóteles não se limita a constatar que a história é 'episódica' demais para satisfazer às exigências da *Poética* [...]. Diz por que a história é episódica: porque relata o que realmente aconteceu; ora, o real, diferentemente do possível que o poeta concebe e que a *peripeteia* ilustra, implica uma contingência que escapa ao controle do poeta. (RICOEUR, 2010a, p. 269, grifo do autor)

Como arte de persuadir, a retórica convenceu filósofos e historiadores acerca da superioridade da escrita neutra em detrimento das literaturas, cujos limites ficaram restritos ao campo da arte, pelo menos até o surgimento do romantismo, em particular o alemão.⁶ A criação da história única foi resultado do afastamento da dimensão ficcional do conceito de realidade, provocando o dilaceramento do corpo narrativo. Enquanto lugar de enunciação, a retórica nos convenceu que o compromisso da história com os acontecimentos passados significava o compromisso de transmitir o fato tal como ocorrido.⁷ Nessa concepção de mundo, o verossímil era associado ao verdadeiro, ou seja, fundamento da realidade. Esse longo período foi o suficiente para que os historiadores apagassem da memória essa antiga tradição de contar os fatos. O desaparecimento do autor foi consequência do traçado aristotélico que, com a tinta da retórica, forjou um lugar de fala que foi utilizado para produzir discursos até os anos 1800. Para Ricoeur (2010c, p. 326),

6 Se a retórica afastou a história das outras narrativas, o movimento romântico, no século XIX, foi responsável pelo movimento de aproximação da história com a literatura, com o objetivo de reinventar a história e entrar na modernidade.

7 De acordo com Ricoeur (2010c, p. 260), "[...] a retórica governa a descrição do campo histórico, assim como a lógica governa a argumentação de valor explicativo".

Essa simulação do passado pela ficção foi obscurecida posteriormente pelas discussões estéticas suscitadas pelo romance realista. A verossimilhança passa a ser confundida com uma modalidade de semelhança ao real que coloca a ficção no próprio plano da história. No tocante a isso, é verdade que se pode ler os grandes romancistas do século XIX como historiadores substitutos, ou melhor, como sociólogos *avant la lettre*: como se o romance ocupasse aqui um lugar ainda vacante no império das ciências humanas. (RICOEUR, 2010c, p. 326, grifo do autor)

O apagamento dos personagens, heróis do acontecimento histórico, coadunou-se com a supervalorização do fator social, enquanto o homem seguia perdendo lugar para o fato histórico. Essa configuração da estrutura histórica apresentava um passado independente do olhar lançado pelo pesquisador. Na escrita descritiva da história, acreditava-se que um acontecimento ocorrido poderia retornar do passado como se fosse uma miragem. Não duvidamos que esse procedimento de reorganização do registro histórico teve um efeito de cerceamento do poder de transformação que o homem pode exercer sobre a realidade.

O lugar anteriormente ocupado por aqueles heróis da ação histórica que Hegel chamava os grandes homens da história mundial passa a ser ocupado por forças sociais cuja ação não poderia ser imputada de maneira distributiva a agentes individuais. A nova história parece estar destituída de personagens. Sem personagens, não poderia continuar sendo uma narrativa. (RICOEUR, 2010a, p. 293)

A maneira de conceber a história, da maioria dos críticos literários brasileiros do século XX, coincide com a compreensão aristotélica de crítica literária, o que implica em uma concepção da história como uma escrita descritiva que atravessa o tempo de forma linear e se distingue da escrita literária. Antonio Candido (2006a) define a literatura como o conjunto de obras de cunho fictício que pode oferecer para o crítico um panorama de aspectos da sociedade, aos quais só é possível ter acesso a partir de uma análise pormenorizada das forças que interagem na composição de uma obra literária. Em outras palavras, uma obra reflete o momento histórico em que ela foi escrita. Contudo, o autor não consegue se desvincular do pensamento que

enxerga literatura separada da história. Por isso, *Formação da literatura brasileira* foi a tentativa de Antonio Candido em construir um método sociológico de análise das obras literárias. Arcadismo e romantismo foram os pontos de partida da análise empreendida por ele para compreender a formação social do Brasil, das primeiras revoltas – desejo primeiro por independência – até o projeto de formação da identidade nacional esboçado pela organização da literatura romântica.

Para o sociólogo moderno, ambas as tendências tiveram a virtude de mostrar que a arte é social nos dois sentidos: depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando a sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais. Isto decorre da própria natureza da obra e independe do grau de consciência que possam ter a respeito os artistas e receptores da arte. (CANDIDO, 2006b, p. 30)

A obra literária era, para Candido, a materialidade dos fatores sociais, podendo indicar a evolução do processo histórico de uma sociedade. Ao definir a presença do romantismo no Brasil como a organização de escolas literárias separadas em três gerações distintas, com clara preocupação de propor um projeto para formação de uma identidade nacional, Antonio Candido não fez jus ao ideal romântico, mantendo-se, assim, na concepção de crítica definida por Aristóteles, que separava a escrita histórica da literária. (CANDIDO, 2004, 2006b)

Diferente de Antonio Candido e Afrânio Coutinho, que definiram como marco do romantismo o ano de 1836, pensamos que o romantismo inaugurou uma nova fase no cenário intelectual nacional. A fundação do romantismo nacional teve várias frentes no desenvolvimento do espírito do povo brasileiro. Existe o marco referente ao romantismo no âmbito da literatura, mas também fez parte do movimento romântico a fundação das primeiras faculdades do país e o surgimento do Estado republicano. Veremos mais adiante que o romantismo é a tomada de consciência histórica da Era Moderna. O movimento romântico foi, em suma, a reaproximação da escrita histórica dos aspectos fictícios da literatura, a fim de reinventarmos a história, adentrando, desse modo, no mundo moderno.

Na era da história, imaginar que os acontecimentos não obedeciam a um curso linear, em que o passado precede o presente e este, por sua vez, o futuro, estava fora de cogitação. A história era vista como uma ciência que intervia nos vestígios e documentos oficiais para chegar às coisas mesmas. Acreditamos que a crítica romeriana deu um passo importante para pensar a história como uma escrita metafórica. Com Sílvio Romero, a história deixou de lado a causalidade determinista dos fatos para uma estrutura formada pela sobredeterminação dos eventos subjetivos sobre os naturais, tornando impossível a compreensão absoluta dos acontecimentos passados.

Nosso estudo insere a discussão sobre a Escola do Recife nos contornos do debate definido pelo pensamento do século XXI. Não podemos nos contentar com uma única leitura sobre ela, cuja versão data da metade do século passado. Pretendemos dar um novo significado para a relação que a Escola teve com a figura do mulato, a partir da visão romântica. Para nós, o romantismo foi mais do que um movimento literário, como parece indicar a escrita descritiva da história. Discordamos da definição de Antonio Candido (2004, p. 77) quando diz que “[...] o nome Romantismo simplifica uma realidade bem mais complexa, como é sempre o caso nas nomenclaturas de períodos literários”. Ainda segundo o autor,

No Brasil, o Romantismo foi responsável por uma notável difusão da poesia, mas é preciso completar dizendo que atuação parecida teve o romance, gênero relativamente informe por comparação, escrito muitas vezes de maneira mais próxima à fala e requerendo menos informação para ser apreciado. (CANDIDO, 2004, p. 86)

Definimos a literatura como tudo aquilo que se estrutura enquanto texto, diferentemente da concepção moderna de literatura defendida por Afrânio Coutinho e Antonio Candido. Em *Literatura e sociedade*, Antonio Candido (2006b, p. 84) pensava que

A literatura é pois um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a. A obra não é produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um

sobre o outro, e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo. (CANDIDO, 2006b, p. 84)

Críticos como Afrânio Coutinho ou Antonio Candido não percebiam que Sílvio Romero falava de outro lugar quando pensava que toda produção intelectual de um povo poderia ser concebida como literatura. Atualmente, podemos entender que entre Sílvio Romero e seus críticos um hiato abismal os separava de tal maneira que eles não conseguiam enxergar que o crítico sergipano não havia errado, apenas falava de um lugar diferente. Enquanto a concepção de literatura partilhada por Coutinho e Candido parece conduzir os críticos para perto dos ensinamentos de Aristóteles, a compreensão literária de Sílvio Romero o leva em direção à crítica literária nascida do romantismo alemão. Por estar referendado pela crítica literária aristotélica, Afrânio Coutinho nem desconfiou que textos jornalísticos, sociológicos, filosóficos ou históricos eram literaturas também.⁸

A literatura não é um conjunto de obras, nem é o autor e nem o leitor – ou público, para usar a palavra de Candido –; ela é cada um desses termos, separadamente, e todos ao mesmo tempo, pois a literatura é o texto. Sair da retórica e entrar na poética implica em deixar os domínios da história descritiva e adentrar na dimensão da linguagem mediante o manejo narrativo. Sair da retórica para a poética implica admitir que o lugar da literatura não é puramente estético; a crítica literária não é sinônimo de crítica de arte. Michel Foucault (2001a, p. 59), em “A linguagem ao infinito”, fala sobre o lugar que a literatura deve ocupar na contemporaneidade:

A literatura começa quando este paradoxo toma o lugar deste dilema: quando o livro não é mais o espaço onde a palavra adquire figura (figuras de estilo, de retórica, e de linguagem), mas o lugar onde os livros são todos retomados e consumidos: lugar sem lugar, pois abriga todos os livros passados neste impossível ‘volume’ [...]. (FOUCAULT, 2001a, p. 59)

8 Ver *Da crítica e da nova crítica*, de Afrânio Coutinho (1975).

A função da crítica literária é a crítica de textos. Quando Sílvio Romero indica uma crítica literária histórica, ele parece ter a consciência de que a crítica deve ir além das fronteiras dos romances e das poesias e se aventurar na análise de outros tantos estilos textuais, entre eles o histórico, como fez o crítico sergipano. Na contramão desse pensamento, Antonio Candido empreendeu sua crítica a Sílvio Romero tomando como ponto de partida a crítica literária como sendo a crítica de obras de literatura, concebendo autor, obra e leitor como entidades separadas. No momento em que analisamos a crítica literária de Sílvio Romero, mediados pela leitura de “O que é um autor?” (FOUCAULT, 2001c), percebemos que a intenção dele em conceber a crítica literária como a crítica dos textos converge com a noção de que a estrutura textual organiza o autor e resguarda o leitor. Como consequência de uma crítica transversal, Sílvio Romero imagina a função do escritor brasileiro como condição para fundar o lugar mestiço da identidade brasileira.

Enquanto Antonio Candido busca um autor carnal, um indivíduo que escreve e que morre para viver em uma biografia, Sílvio Romero tenta encontrar o autor nas entrelinhas em que ele se esconde; pois esse desaparecimento é uma morte metafórica que revela o saber que se forma por detrás do homem.⁹ Para percebermos que o autor não é um indivíduo que circula pelas ruas, basta nos reportarmos à polêmica sobre a real autoria dos escritos de Shakespeare poder ser atribuída à pessoa de Shakespeare. Recentemente, o filme *Anônimo*¹⁰ abordou a polêmica que envolve os textos supostamente escritos por Shakespeare, William Shakespeare e o conde de Essex. Ou basta consultarmos o texto “O que é um autor?” (FOUCAULT, 2001c) para constataremos que o autor é uma função dentro da qual se articulam uma variedade de egos que dialetizam forças no interior dessa função, buscando constituir um lugar?

Portanto, para instituir um lugar mestiço, era preciso intervir nas estruturas dos textos para fundar um lugar próprio de escrita para o autor

9 Em “O que é um autor?”, Michel Foucault (2001c) chama atenção para o fenômeno de desaparecimento do autor, que acontece o tempo todo na estrutura textual. Segundo ele, esse desaparecimento desnuda o saber que o exercício de escrever costura, já que “[...] a morte do homem é um tema que permite revelar a maneira pela qual o conceito de homem funcionou no saber”. (FOUCAULT, 2001a, p. 294)

10 *Anônimo*, filme de 2011, do roteirista John Orloff e do diretor Roland Emmerich.

brasileiro. Só assim um novo saber se inauguraria. Acreditamos que, ao invés de aprisionar os espaços, a função da escrita em recontar a história é a de promover torções na estrutura temporal, a fim de reinventar os espaços que ela circunda. Pensamos que a Escola do Recife pode ser entendida como um fenômeno de corporificação da linguagem que ora se aproxima, ora se distancia... De quê? Do mundo! Pois

[...] o mundo exposto por toda obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como repetiremos várias vezes no curso desta obra: o tempo se torna humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal. (RICOEUR, 2010a, p. 9)

A dimensão linguística guarda o paradoxo de ser a ponte que liga o homem ao mundo e, ao mesmo tempo, o obstáculo que o impede de ver as coisas em estado puro. Para o homem, o mundo só vem de viés, iluminado pela vela da linguagem; a realidade só se faz compreensível com o acréscimo de fantasia que ele deposita sem se dar conta.

Defendemos a tese de que a Escola do Recife, enquanto efeito do romantismo, pode ser considerada um instante de ruptura; ao mesmo tempo, fim e início da história colonial, linha sobre a qual o pesquisador brasileiro, no intuito de definir a identidade do seu povo, equilibra-se até hoje. No que diz respeito ao povo brasileiro, parece ser inócua uma postura que procure defini-lo. A crítica da Escola do Recife reside sobre a impossibilidade de categorizar o povo brasileiro em um enquadre definitivo. Ao inserir a escrita histórica no plano narrativo, o efeito da poética alcançou toda a dimensão da escrita. A leitura da Escola do Recife pela ótica da poética pode revelar que o enfoque de Tobias, no conceito de metafísica, e a obsessão de Sílvia pela crítica parecem indicar que eles tinham consciência da profunda transformação que o conceito de mestiço iria efetuar nas estruturas do pensamento.

Não compartilhamos da opinião de Antonio Candido de que Sílvia Romero tinha uma compreensão determinista da história. (CANDIDO, 2006a) Romero propôs que a história não fosse uma série de acontecimentos encadeados em uma concepção linear do tempo, determinada pelos fenômenos naturais. Esse pensamento ainda era uma herança da compreensão

do mundo dos gregos antigos, quando a história deveria se referir às coisas mesmas. Os críticos da Escola do Recife acreditavam que o surgimento das ciências sociais iria inseri-los, automaticamente, em um registro menos determinista do que o discurso naturalista da Geração de 70.

É possível que Antonio Candido e Afrânio Coutinho tenham sido mais deterministas do que Tobias Barreto e Sílvio Romero. Mesmo fundamentando seus estudos antropológicos pela etnografia, Sílvio Romero pensava a história como uma ciência indeterminada, devido à influência da cultura. De acordo com Paul Ricoeur (2010c), referendado por Collingwood, todo conhecimento é, por excelência, histórico.¹¹

Nos primórdios dos debates sobre a formação identitária do Brasil, Sílvio Romero já havia colocado a impossibilidade de pensar o Brasil como uma nação uniforme, determinada, tendo em vista que o mestiço foi seu elemento fundador. Ou seja, os críticos de Tobias Barreto e Sílvio Romero haviam seguido o caminho já apontado pelos líderes da Escola do Recife como ineficaz.

Embora diferente, o conceito de subalternidade é análogo ao de miscigenação, já que ambos defendem a tese de que toda unidade é ilusória. Não é à toa que Sílvio Romero, na sua concepção de história, acrescentou a ideia de sobredeterminação dos fatores. Tobias e Sílvio pareciam saber o que Paul Ricoeur (2010a, p. 253, grifo do autor) nos ensinaria tempos depois: “O nominalista não vê que para entender fenômenos globais tais como ‘descontentamento social’, ‘instituições econômicas’, é preciso recorrer a ‘*dummy variables*’: a um x qualquer que marque o lugar em potencial de todas as interações ainda inexploradas susceptíveis a ocupar o lugar desse x.”

No cenário brasileiro, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque surgem como os escritores da modernidade na academia. Com a democratização das raças defendida no pensamento de um e a cordialidade inerente ao espírito brasileiro no outro, organizou-se o terreno onde se sustentaria a noção de povo brasileiro. Não é preciso lembrar o valor de Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Villa-Lobos, Tarsila do Amaral e toda a Semana de Arte Moderna na formação do imaginário do ser brasileiro. Ali esteve o

11 Ver *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*, v. 3. (RICOEUR, 2010c, p. 241)

germe da estética nacional. Num outro momento, pode-se citar o Cinema Novo e os concretistas. No plano político, o populismo; no econômico, o sistema patriarcal. Entre lírica, verso e rima, prosa e tinta, tentou-se fazer o Brasil. De *Iracema* a *Macunaíma*, o Brasil tentou esboçar contornos.

Em Tarsila, havia *Pau-Brasil* capaz de fazer floresta e de o seu verde ainda pintar o mar e beber, do limão aguado na aquarela, *A Caipirinha*. De palavras e cores, fizeram-se olhos e bocas do Brasil. Di Cavalcanti pintou mais do que quadro, pintou terra, mar, a pele dos brasileiros. Jorge Amado quis ser Bahia. Graciliano, Alagoas. Castro Alves viu o futuro. Ruy Barbosa foi seu operário. Villa-Lobos fez de clave seu sol. Foi preciso escrever, pintar e criar sons para o Brasil. Depois foi preciso reinventá-lo... De novo, de novo e de novo.

Se na época de Tobias e Sílvio o mestiço desafiou o discurso vigente no século XIX, os estudos subalternos questionam a validade do discurso da unidade nacional pelos estudos sobre as subalternidades. O mestiço representa essa estranha convicção de que a única saída para a configuração de uma unidade é admitindo a diferença em sua composição. Talvez o lema de um povo fundamentado pelo mestiço esteja latente na ideia de que todos têm o igual direito de serem diferentes. Eles denunciam o fracasso da constituição de uma identidade nacional nos países colonizados.

O absurdo da unidade nacional, que eles pretendiam denunciar, já havia sido constatado por Sílvio Romero, quando o mestiço foi eleito o representante da identidade do povo brasileiro, como veremos no capítulo 4. O mestiço foi visto como um mal pelos cientistas do século XIX, porque ele ameaçava a ordem de valores daqueles homens, que sustentava todo seu senso de realidade. O mestiço não apenas rompia com a ideia de pureza; ele foi a certeza de que o conceito de unidade não era viável. O mestiço não era um ponto intermediário entre duas raças; era ele, também, o instante de crise que se situa no entre-lugar da renovação discursiva. A postura polêmica de Tobias Barreto e Sílvio Romero tangenciava a formação desse lugar, o qual, ao tempo em que anunciou o novo, não podia se desvincular da história que queria se livrar.

Em 1982, os debates sobre a história moderna da Índia, influenciados por Ranajit Guha, iniciaram as investigações sobre os estudos que viriam denunciar a insuficiência do discurso da nacionalidade. O Grupo Sul-asiático de

Estudos Subalternos revelou que o fato de a história ser escrita pela elite é um dado conclusivo para se afirmar que o discurso pós-colonialista é a forma mais refinada de dominação. (BERVELEY, 2004) Guha (1983 apud CHAKRABARTY, 2001, p. 8) é incisivo quanto a isso: “[...] nós nos opomos, na realidade, muito à prática acadêmica que prevalece na historiografia... já que fracassou em reconhecer o subalterno como criador do seu próprio destino”.

O que havia começado na Índia espalhou-se pelo mundo, principalmente nos países que, depois de terem sido colônias, buscavam construir sua nacionalidade. (CHAKRABARTY, 2001) O que fica evidente com o surgimento desse campo de saber é que o discurso da unidade política não se mostrou apenas falho, mas descortinou, pouco a pouco, o que havia por detrás dele: “[...] O que fica claro no trabalho do Grupo Sudasiático de Estudos Subalternos é o axioma de que as elites representadas pela burguesia nacional e/ou a administração colonial são responsáveis de haver inventado a ideologia e a realidade do nacionalismo [...]” (BERVELEY; OVIEDO; ARONNA, 1998, p. 3)

Os estudos subalternos revelaram que a história oficial é uma versão escrita pela elite, pelos vencedores. Eles vêm desmascarar essa pretensa sensação de unidade nacional, engrenagem que os intelectuais do início do século passado tanto sonhavam em fazer funcionar. Os estudos subalternos concluem que o discurso pós-colonialista é a forma mais refinada de dominação. Em 1995, um artigo é publicado na América do Norte, na revista *Boundary*, intitulado de “Teorias sem disciplina”, inaugurando as discussões sobre a subalternidade no continente. Antes, em 1992, foi criado o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. As descobertas de Guha não foram novidades para os países latino-americanos, como está expresso no manifesto inaugural: “Os limites da historiografia elitista em relação ao subalterno não constituem uma surpresa teórica para os Estudos Latinoamericanos, que desde muito tempo estão trabalhando com a suposição de que a nação e o nacional são conceitos totalitários de caráter não popular [...]” (BERVELEY; OVIEDO; ARONNA, 1998, p. 2)

Enquanto a historiografia clássica define-se pela separação da escrita literária pela descritiva, pelo apagamento do narrador e dos personagens históricos e pela linearidade temporal, nossa leitura da Escola do Recife compreende realidade e ficção no bojo da escrita histórica. Pregamos o

ressurgimento dos personagens, por isso focamos nas figuras de Tobias Barreto e Sílvio Romero e vislumbramos a origem, não no passado, mas no presente. Trata-se, aqui, de uma inversão de valores; se antes o passado era um fato dado e o futuro um mistério, agora o passado torna-se incompleto, impreciso e, por este motivo, ele retorna, enquanto o futuro não é tão inesperado como se supõe. Ele obedece aos interesses dos escritores da história.

Haveria uma única versão que torne a história uma ciência livre dos supostos equívocos da ficção? Se essa pergunta fosse feita para Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Antonio Candido e Afrânio Coutinho, a resposta deles, provavelmente, seria sim. Mas por que suas conclusões acerca da existência do fato histórico seriam afirmativas? A história foi o mito do século XX. A crença na história se tornou ainda mais presente em países que buscavam uma identidade nacional.¹² “A história, a meu ver, continua histórica na medida em que todos os seus objetos remetem a *entidades de primeira ordem* – povos, nações, civilizações – que trazem a marca indelével do pertencimento participativo dos agentes concretos oriundos da esfera prática e narrativa”. (RICOEUR, 2010a, p. 199-200, grifo do autor)

A crítica sobre a legitimidade da história oficial moderna, iniciada na Índia, passa a ser trabalhada no contexto da América Latina. Analisando as revoluções cubana, mexicana e nicaraguense, pode-se perceber que esses fatos históricos, ao invés de traduzirem a conquista da independência, foram construções discursivas que refletem o paradigma da elite. Com os *Cadernos do cárcere*, Gramsci (1999) foi o primeiro a articular essa questão, quando trabalhou os mecanismos de dominação do discurso hegemônico. As expressões artísticas desses países, especialmente o cinema, não conseguiram emprestar sua voz para os excluídos, uma vez que é o diretor quem segura a câmera,¹³ formatando a realidade segundo sua perspectiva. Acreditamos que, através da poética, pode-se ir além: na ambição de demonstrar que a polêmica foi sinal de que a narrativa nacional havia mudado de

12 Desde sua independência política, o Brasil se esforçava para produzir uma identidade nacional própria, que refletisse a cultura do seu povo, desvinculando-se dos traços colonialistas que o ligavam ao passado português. Esse processo atravessou o século XX e continua a repercutir no espírito dos nossos pensadores.

13 Glauber Rocha foi um dos principais entusiastas do discurso da nacionalização no meio artístico. Dar voz ao excluído era seu lema.

posição, ela pode indicar o caminho para trabalhar a dialética inconciliável colonizado-colonizador.

A linguagem está para nosso século como a história estava para o século passado e a etnologia esteve para a ciência oitocentista. Por isso, mais do que descrever o contexto que cercava a Escola do Recife, demonstraremos que a Escola do Recife é um efeito, não um acontecimento.¹⁴ É possível que uma reforma do nível da realizada pela poética já tenha ocorrido na época da Escola do Recife, à sua maneira. Assim como a crítica da história pretendia reestruturar o lugar de escrita, ao aproximar o relato histórico dos textos ficcionais, a Escola do Recife havia compreendido que a formação da identidade brasileira estava sendo proposta na direção de não misturar raças, culturas, textos científico-filosóficos e literatura. Nesse sentido, Sílvio Romero estava convencido de que esse projeto só poderia ser realizado a partir de uma transformação estrutural.

O deslocamento da retórica para a poética cria uma nova categoria de historiador. Dessa forma, podemos assumir que a compreensão de historiador da Escola do Recife em nada se assemelhava ao historiador encarnado pelos primeiros críticos dela. Diante do fato histórico, devemos manter uma posição crítica, pois o lugar que ocupamos define nossa condição de historiador. Paul Ricoeur (2010c, p. 213), na obra *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*, nos alertou para o cuidado no modo de lidarmos com o vestígio. Segundo ele,

O vestígio é, pois, um dos instrumentos mais enigmáticos mediante o qual a narrativa histórica refigura o tempo. Refigura-o construindo a junção que opera o recobrimento do existencial e do empírico na significância do vestígio. É certo que o historiador, como tal, não sabe o que faz ao constituir signos em vestígios. Fica, no que a eles diz respeito, numa relação de uso. É frequentando os arquivos, consultando documentos, que ele se põe na pista-vestígio do passado tal como ele foi. Mas o que *significa* o vestígio é um problema não de historiador-cientista, mas de historiador-filósofo. (RICOEUR, 2010c, p. 213, grifo do autor)

14 Vale ressaltar que nossa concepção de acontecimento se apoia no pensamento de Paul Ricoeur (2010a), segundo o qual o acontecimento é estruturado por uma narrativa.

Ao enfatizar a necessidade de uma nova categoria de historiador para indagar os objetos que compõem a história, Ricoeur pontuou a importância de o conhecimento histórico preservar uma postura crítica diante do saber que ele produz. A obra *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica* se dedicou em evidenciar que o sentido único do acontecimento se sustenta na crença que o historiador deposita na capacidade do método científico¹⁵ em desnudar o objeto à sua verdade mais íntima. De acordo com seu autor, “[...] o caráter único do acontecimento é, por conseguinte, um mito que deve ser afastado do horizonte científico [...]”. (RICOEUR, 2010a, p. 189) Apesar de ter se livrado de Deus,¹⁶ a ciência não conseguiu se desvincular da idolatria: o fato de Deus ter saído de cena para dar lugar ao homem não garante, necessariamente, uma mudança de perspectiva.¹⁷ Para evitar esse tipo de engano, reflexo da nossa própria imagem, devemos manter sempre a crítica em alerta, em condição de pergunta.¹⁸

O filósofo não pode deixar de se interessar por aquilo que nessa obra é dito precisamente sobre o tempo: não o tempo dos acontecimentos narrados, mais precisamente o tempo tal como é *representado* pelos homens da Idade Média. É engraçado que seja justamente a representação do tempo que, para o historiador, faça o acontecimento. (RICOEUR, 2010a, p. 180-181, grifo do autor)

15 De Galileu a Comte, passando por Bacon, o percurso de institucionalização da ciência passou por um processo de especialização que alcançou a estruturação de métodos de pesquisa científica em condição de trazer à luz da consciência a natureza das coisas. Por isso, Nietzsche (2008b) afirmou que o século XIX foi a vitória do método científico sobre a ciência. A busca pela verdade foi um obstáculo para o caminho que levaria o cientista a refletir sobre as bases que fundamentam os seus métodos de investigação.

16 Referimo-nos ao desenlace do campo do saber da dimensão do divino com a queda da Igreja Católica e a ascensão da filosofia e da ciência. Sabemos que em *Dostoiévski e o parricídio*, Freud busca reverter a conclusão sobre a morte de Deus – metáfora para a transformação que a sociedade ocidental passava ao entrar na modernidade. Para Freud, “se Deus está morto, nada mais é permitido”, uma vez que o tabu que cerca o totemismo silencia o assassinato do pai. (FREUD, 2006c; LACAN, 1992a)

17 Deslocamos a ideia de Deus para o homem na medida em que elegemos um homem para representar a todos. Não podemos propor uma concepção maniqueísta que separe tudo aquilo que seja idealismo na dimensão do mundo espiritual e o materialismo como sendo tudo o que diga respeito aos fenômenos terrestres. Nada impede que um naturalista, por exemplo, seja tão idealista quanto um observador dos acontecimentos metafísicos.

18 Acreditamos que a pergunta seja a representação mais próxima do que seja o efeito da crítica sobre um discurso. No nosso caso, trata-se da crítica do conhecimento, que afunila para a crítica da história. A questão é o ponto de ancoragem entre sujeito e discurso. Em “Função” e “Campo da fala e da linguagem”, Lacan chegou a formular as coisas da seguinte maneira: “[...] o que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta”. (LACAN, 1998, p. 301)

A compreensão temporal do historiador-cientista também é diversa da sensação que o historiador-filósofo tem do tempo-espaço. A ideia da natureza linear do tempo ainda prevalece na alma do pesquisador contemporâneo. O sentido único do tempo não é uma verdade imutável. Linearidade e ordenação dos fatos em passado, depois presente e, mais à frente, futuro não são uma condição natural do tempo. Em vez disso, elas são a resultante da maneira retórica de modelar o tempo e criar espaços. Por isso, promover uma reforma no conceito de história exige reordenação na maneira de trabalhar o tempo e de manejar os espaços, pois “[...] a arte da história reside nesse domínio das alternâncias de tempo”. (RICOEUR, 2010b, p. 119)

Uma escrita descritiva só pode produzir um tempo linear, de cunho cronológico. Em um mundo construído sob os limites da retórica – o mundo do leitor ocidental, cujo pensamento é um produto da filosofia milenar de Aristóteles –, só se poderia reforçar a crença na história única: “[...] a retórica governa a descrição do campo histórico, assim como a lógica governa a argumentação de valor explicativo [...]”. (RICOEUR, 2010c, p. 260) Como não percebermos que o conceito de tempo aristotélico se superpõe à dimensão de espaço euclidiana, que postula a reta como a menor distância entre dois pontos?¹⁹

Livrar-se de Portugal significaria mais do que começar uma história própria. Esse desenlace representaria a entrada do Brasil nos debates filosóficos de primeira grandeza. As notícias cruzavam o Atlântico para trazer a mensagem do progresso, que mais do que influência, tornou-se um lema que o Brasil estampou em sua bandeira. Não é suficiente contentar-se com a afirmativa de que o mérito da Escola do Recife tenha sido o de divulgar as novas ideias que surgiam das revoluções europeias. A Geração de 70 foi mais do que a superfície em que o pensamento europeu refletiu sua luz. Ela foi um intervalo crítico na longa linha contínua que nossa inércia mental traçou desde o descobrimento.²⁰

19 Slavoj Žižek, em *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, defendeu a ideia de que a menor distância entre dois pontos é o círculo, dar a volta em torno do centro. Essa interpretação tangencia o pensamento de que o espaço é composto de lugares de fala. A topologia causou grande reviravolta na estrutura histórica, promovendo uma repercussão sem precedentes na história do pensamento ocidental, pois atingiu diretamente as noções de tempo e realidade. (ŽIŽEK, 2013)

20 Queremos deixar claro que nossa posição não desconhece o histórico de revoltas e revoluções que deixaram marca indelével no espírito do brasileiro. Acontece que esses movimentos buscavam a independência política

Convencionou-se chamar de Escola do Recife um momento de fervor intelectual que surgiu nas dependências da Faculdade de Direito do Recife, anos antes de 1870. Jorge Amado (2010) nos lembra que, em 1868, ano da chegada de Castro Alves à Recife, a faculdade de direito e o Teatro Santa Isabel já se constituíam em centros polarizadores da cultura pernambucana, nordestina e brasileira.²¹ Paim (1997) acredita que o fato de a Faculdade de Direito do Recife ter sido o primeiro centro de ensino superior da região influenciou na formação da Escola.

Do que adianta separar-se de Portugal e escrever uma história independente se mantivermos antigos referenciais? Como começar uma história própria, se ainda ocuparmos velhos lugares? Até a crítica romeriana, o lugar da história era o lugar definido pelo europeu, que compreendia o desenvolvimento dos povos pela hierarquização das raças. No tempo de Sílvio Romero, três teorias racistas dominavam o ambiente acadêmico: a etnológica-biológica, que pregava a poliginia; a histórica, liderada por Goubineau, que pensava as diferenças raciais como uma evolução histórica; e a conhecida como darwinismo social, que explicava a supremacia de uma raça sobre a outra.

Em 1860, as teorias racistas tinham conquistado o beneplácito da ciência e gozavam de plena aceitação por parte de líderes culturais e políticos nos Estados Unidos e Europa. No decurso do século XIX, impuseram-se três escolas principais de teorização racista [...].

Essas três escolas de pensamento racistas, em conjunto, influenciaram todos os brasileiros que se davam ao trabalho de pensar seriamente a questão racial. Como toda a América Latina, o Brasil se mostrava vulnerável a doutrinas racistas provenientes do exterior. (SKIDMORE, 2012, p. 92 e 96)

e econômica de Portugal. É preciso perceber que existe uma diferença entre reforma política e econômica, e uma reforma intelectual. Acreditamos que a Escola do Recife demarca tanto uma nova forma de pensar, como um novo lugar de escrita.

21 Vale ressaltar que, no período da Escola do Recife, não havia Região Nordeste; essa foi inventada no governo de Juscelino Kubichek com a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene). Nesse sentido, pode ser consultada *A invenção do Nordeste e outras artes*, obra de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2009).

O mestiço pôs à prova a discursividade do século XIX, tendo em vista que, em sua órbita, toda pretensão de desenvolver uma causalidade revelou-se infrutífera. Ele foi a constatação de que não existem causas, só efeitos. Ele esteve no centro da transformação que a Escola do Recife pretendia realizar. Com o mestiço, a vertente romântica do Recife parece ter demonstrado que nossa independência não pode ser pensada como um início independente da história pregressa. Desse modo, toda discursividade que pretenda apagar o traço colonial da constituição identitária brasileira estará fadada ao insucesso.

A ideia de mistura, implícita no conceito de miscigenação, parece sugerir que o recuo da linguagem em relação ao estranho teria sido parte do movimento: o que hoje é repulsa, antes era atração. Enquanto mistura, o mestiço pressupõe um encontro entre opostos, entre pontos díspares. O mestiço é resultado da curiosidade especulativa inerente ao espírito investigativo do homem. Podemos afirmar, radicalmente, que a miscigenação foi sinal do encontro entre dois mundos.

Com a poética, pretendemos evidenciar que a polêmica tinha a intenção de quebrar a tábua de valores oitocentista, tal como a Escola do Recife, em nossa opinião. A polêmica visa criar uma atmosfera de questionamento acerca dos saberes estabelecidos. Isso fere os valores científicos do século XIX, porque, para os fundadores do positivismo, a ciência não poderia ser questionada, tendo em vista que, através dela, poderíamos desvendar a verdade das coisas em sua essência. A poética exige que, ao contar um determinado acontecimento, tenhamos uma atitude crítica diante do fato que pretendemos narrar. Isso implica a possibilidade de reinventar a maneira de contar uma história, fugindo ao padrão da escrita descritiva de temporalidade linear. A descontinuidade crítica, segundo Ricoeur (2010a), precisa se ligar à continuidade narrativa para livrar os sentidos das amarras do significado, que os impedem de proliferar. Para o autor, o bom historiador não é aquele que descreve o mesmo passado já antes descrito, mas o que apresenta novas realidades diante do mesmo fato. O historiador da contemporaneidade precisa imaginar o que poderia ter acontecido, na medida em que ele redescobre o tempo perdido nos emaranhados das sintaxes que organizam os acontecimentos.

Ocupar o lugar da poética nos revela a importância do uso dos artifícios da linguagem, como metáfora e metonímia, para refazer os limites da

realidade. No caso da metáfora, é preciso ressaltar que seu esforço em costurar a retórica e a poética pode significar a apropriação de reconfiguração do tempo. A essa nova maneira de contar os fatos, parece ser condição *sine qua non* encontrar um novo lugar para a origem, uma outra forma de concebê-la.

Estaría a origem no passado? Acreditamos que procurar a origem no passado, como se esse fosse desvinculado do presente, foi um dos grandes enganos cometidos pelos historiadores retóricos. Para nós, a Escola do Recife não foi um acontecimento que se esvaiu no tempo passado quando o presente chegou. Ir além da história factual é conceber um determinado acontecimento como efeito linguístico, tornando-o, assim, passível das transmutações do sentido provocadas pela função metafórica.

Por essa razão, acreditamos que o movimento romântico da Escola do Recife foi mais do que uma expressão artística, pois ele não propunha a eleição de um personagem que representasse nossa identidade; tampouco foi melancólico, quanto a vertente inglesa com faceta tupiniquim, e nem esteve alinhado com a literatura social produzida por seus discípulos. Com a Escola do Recife, o conceito de literatura se amplia para além das fronteiras das manifestações artísticas, indicando que a influência do romantismo fez mais do que formar uma escola literária; ela foi responsável pela criação de um novo lugar de escrita, tendo como referência o mestiço.²² Em Sílvio Romero, a literatura dizia respeito a todo fenômeno de escrita.

O fato de Sílvio Romero ter sido um crítico transversal às diversas áreas do conhecimento humano pode ser um indicativo de que o crítico sergipano ambicionava tocar a estrutura do saber. Para nós, a polêmica ao inquirir os valores da época promoveu uma ruptura discursiva, servindo de borda para instaurar um novo lugar de enunciação. Acreditamos que a polêmica poderia ser mais explorada pelos críticos da Escola do Recife.

22 Os estudiosos da Escola do Recife, em geral, interrompem suas análises quando divulgam que a terceira geração do romantismo começou com ela. Não é sem motivo que a Escola do Recife é pensada pela história da literatura. Veremos, no capítulo 4, "a-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero", que a intenção de Sílvio Romero era pensar um novo lugar de escrita. Por terem estabelecido uma baliza analítica diferente da do crítico sergipano, alguns teóricos, como Veríssimo e Candido, pensaram que Sílvio Romero havia falhado ao tentar desenvolver uma crítica literária em sua *História da literatura brasileira*.

Não ter dado ênfase à polêmica pode representar a falta de entendimento daqueles críticos em relação ao lugar de enunciação de Tobias e Sílvio. Todavia, reconhecemos que essa dificuldade pode ser justificada pelo lugar ocupado por eles em relação à Geração de 70. Analisando os textos de Antonio Candido, Afrânio Coutinho, Sylvio Rabello e demais seguidores dessa tradição, podemos supor que eles falam do lugar da retórica aristotélica. Possivelmente, a poética pode evidenciar que a polêmica, melhor que a esfera harmoniosa do diálogo retórico onde as perguntas e respostas são previsíveis, introduz o inesperado na dimensão do discurso. Na Escola,

Tobias Barreto e Sílvio Romero possuíam em alto grau as qualidades de polemista: eram sectários, afirmativos, dogmáticos a seu modo. A polêmica é bem uma vocação. Machado de Assis não teve essa vocação. Nem igualmente Nabuco. Eles eram o oposto a Tobias e a Sílvio como temperamento: plácidos, cheios de ceticismo, indiferentes, até certo ponto, ao destino de suas idéias, a polêmica seria para eles uma contrafação, como para um Sainte Beuve era uma posição detestável. (RABELLO, 1967, p. 91)

O estilo polêmico da Escola do Recife marcou a maneira daqueles intelectuais se posicionarem nos debates intelectuais do século XIX, temperando com um ardor especial as ideias divulgadas por eles. No entanto, a polêmica jamais teve um destaque que seja condizente com sua importância para a valorização do romantismo proposto pelos líderes da Escola do Recife. Ela era percebida como mais uma característica daqueles intelectuais, que buscavam uma identidade própria através de uma reforma no pensamento vigente. Nas mãos de estudiosos como Sylvio Rabello, Antonio Candido e Afrânio Coutinho, a polêmica, enquanto postura, e a crítica, como método de análise, foram pensadas como gênero literário, enquanto que para Sílvio Romero elas eram a crítica do conhecimento. No livro *O itinerário de Sílvio Romero*, Rabello (1967) consegue perceber que Romero não lança mão da crítica como faziam seus contemporâneos. Em suas palavras,

A crítica é o gênero que Sílvio Romero adotou em quase meio século de atividade literária. É certo que a sua obra compreende todo um amplo quadro de problemas de etnografia, de história, de direito, de

sociologia. Mas sempre a crítica é o gênero que teria de dominar sobre todas as atividades do escritor. A ela dedicou a maior parte de sua vida, o melhor da sua capacidade de trabalho – da sua ‘fôrça de organização’, como, certa vez, dissera Tobias Barreto. (RABELLO, 1967, p. 75)

Justamente por ocuparem um lugar de enunciação diferente, os críticos da Escola do Recife não percebiam o que desejavam Tobias e Sílvio com essa postura: trocar o lugar de enunciação, como primeiro passo para uma reforma do pensamento. Na polêmica, o que está em jogo não é provar quem está correto ou quem está errado. O mais importante é apontar as fissuras de um argumento, exigindo que o debatedor melhore suas ideias até não conseguir mais sustentá-las ou, ao fim dessa luta ideológica, assegurá-las de vez.

Como não enxergar que os duelos entre Tobias Barreto e Castro Alves favoreceram o desenvolvimento cultural da cidade do Recife? Eles fundaram jornais que circulavam na Faculdade de Direito do Recife: de um lado, *O Americano*, de Tobias; do outro, com Castro Alves, o jornal *A Luz*. (AMADO, 2010)

A intenção de Tobias Barreto era varrer do país a influência jesuítica que impedia o Brasil de almejar novos voos. Daí vem uma das polêmicas mais famosas que o fundador da Escola do Recife participou: a polêmica com os padres do Maranhão.

Apesar de ter sido contra a filosofia escolástica, Tobias acreditava que a religião deveria ser preservada, participando de modo ativo na regulação da sociedade, justamente por ser ela, a religião, uma das facetas da expressão humana.²³ As polêmicas em que Sílvio Romero se envolvia também entraram para a história da literatura, a exemplo da disputa com Machado de Assis, José Veríssimo e com o crítico português Teófilo Braga. Em síntese, o projeto da Escola do Recife não era tanto escrever uma história e sim reinventar a maneira de escrever a história. Podemos afirmar que, antes de construir uma história diferente, Sílvio se perguntou quem era o historiador que o Brasil produzia.

A veia imaginativa da poética pode ser um caminho para essas aporias; ela só faz sentido se servir para questionar fatos definitivos. A poética deve

23 Ver capítulo 3.

propondo lançar dúvidas sobre um evento histórico. Ela jamais inventa um fato novo, mas o reinventa a partir do momento em que pergunta se ele ocorreu precisamente de um dado jeito.

A Escola do Recife existiu: é um fato! Agora, nos cabe perguntar se a Escola do Recife é isso que contaram seus primeiros historiadores. Será que ela é o que eles contaram e mais alguma coisa? Será que o lugar que escolheram para ela comporta tudo que lhe concerne?

A seguir, levantaremos algumas dúvidas sobre algumas certezas estabelecidas. Será mesmo que o pensamento de Tobias e Sílvio era determinista? O fracasso das ciências naturais enquanto ciência do homem e o posterior surgimento das ciências sociais podem ser suficientes para supor que os críticos do século XX, Antonio Candido e Afrânio Coutinho, ocupassem um lugar privilegiado de enunciação?

A poética pode nos levar a um caminho que permita vislumbrar a Escola do Recife como um fenômeno de ruptura. Antes de ter sido um fato, ela foi o que restou do deslocamento da linguagem, quando essa se distanciou daquela parcela da realidade que não podia dar conta. Ela é aquela perspectiva que insiste em esconder e teme escorrer pelos nossos dedos. Ela, a poética, está para a crítica da história, assim como a crítica está para a análise do conhecimento.

Se, em nosso caso, a poética denuncia as fraturas e incoerências da unidade histórica, a crítica pode nos revelar os paradoxos da estrutura lógica. Acreditamos que Tobias Barreto e Sílvio Romero, ao se aproximarem do romantismo alemão, tinham plena consciência que a reforma do pensamento brasileiro deveria passar pela figura do mestiço. Inspirados pela crítica kantiana, eles fizeram uma crítica à brasileira. Ao perceberem que o mestiço escapava ao discurso dos cientistas de sua época, Tobias e Sílvio se apropriaram do conceito de metafísica e de crítica para fazer frente a esse buraco ao redor do qual a linguagem circula, sem conseguir apreendê-lo a nenhum significado.

Pretendemos escapar à história conhecida, ressitando a Escola do Recife não como um fato ocorrido, mas como um fenômeno de linguagem. Pensar a Escola do Recife como efeito de linguagem é o mesmo que afirmar a impossibilidade de compreendê-la em sua totalidade. Nesse sentido,

acreditamos que a linguagem se desloca em relação ao desconhecido, cuja natureza permanece um mistério para a especulação. Periodicamente, a linguagem faz discurso e ganha contornos mais ou menos definidos, quando está a certa distância desse ponto obscuro em torno do qual a história e todo pensamento gravita e que Lacan (2007) chamou de Real.²⁴

A dimensão do Real entrou em cena quando a estrutura passou a ser reconhecida pela comunidade acadêmica como condição da realidade: há sempre um resto que escapa a qualquer especulação científica. “O real é sem lei”, pontua Lacan, “O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem”. (LACAN, 2007, p. 133) O escrito foi, desde o início dos tempos, a forma com que a humanidade contornou o real.

Nossa pretensão em refazer a história da Escola se justifica na ideia de que o passado não pode ser recuperado, tendo vista que a linguagem é a mediadora do historiador com o passado. Dele, a linguagem só pode extrair alguns poucos sentidos, os quais refletem o entendimento da época que investiga determinado acontecimento, de modo que a história “[...] não é uma ciência propriamente dita, apenas um conhecimento de fé”. (RICOEUR, 2010a, p. 162)

A Escola do Recife deu um passo significativo no debate sobre a construção da identidade nacional ao pensar o mestiço de modo diametralmente oposto ao pensamento da época. Defendemos a tese de que a figura do mestiço foi o momento em que o pensamento do século XIX, no Brasil, mais se aproximou do inominável, ou da Coisa (*das Ding*, em alemão), conceito desenvolvido por Lacan para abordar o inominável. Segundo ele, “[...] o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo [...]”. (LACAN, 1988, p. 61, grifo do autor) Poética e psicanálise nos fornecem suportes para compreender que a atitude de repulsa da ciência oitocentista diante do horror da miscigenação não evidencia que a delinquência e a doença mental tenham sido consequências da mistura, tão condenada pelos antropólogos da época e psiquiatras, como é o caso de Nina Rodrigues e os discípulos de Lombroso.²⁵

24 No seminário XXIII, dedicado ao escritor irlandês James Joyce, Lacan desenvolveu seu conceito de Real como sendo o ponto impossível, infinito, a que toda estrutura da linguagem converge. (LACAN, 2007)

25 Cesare Lombroso (1835-1909) foi um psiquiatra italiano que acreditava na existência do criminoso nato. Segundo ele, alguns aspectos físicos representavam tendências psicológicas. Geralmente essa teoria condenava

O mestiço foi, para esses cientistas, a sombra do caos que desorganiza a ordem do pensamento científico da época; por isso formou-se em torno do mestiço uma série de discursos de policiamento. Diante da figura do mestiço, estranha e feia aos olhos daqueles pesquisadores, proliferavam-se argumentos lógicos contra a mistura racial, fundamentando seus malefícios com indícios teóricos que, de acordo com eles, eram indubitáveis. O cerco parecia se fechar para o mestiço, criando dificuldades para que o Brasil encontrasse um caminho razoável de formação identitária.

Reconhecemos que, sem o legado deixado por essa tradição de escritores, nós não poderíamos almejar novas descobertas. Sabemos que é impossível recontar a mesma história. Isso acontece por uma série de motivos; dentre eles, encontra-se o fato de nós vivermos em uma época diferente e dispormos de novos arcabouços teóricos, os quais nos levam a pensar a Escola do Recife de outro lugar. Enquanto os críticos literários do século XX buscavam descobrir o que havia sido a Escola do Recife, nos perguntamos quais histórias seriam possíveis construir sobre a Escola, evitando, claramente, os caminhos que levariam essa pesquisa a possíveis desvios que descaracterizariam o movimento romântico fundado por Tobias Barreto e liderado por Sílvio Romero.

Ricoeur (2010c, p. 215) nos lembra que

Não basta opor termo a termo as variações imaginativas sobre o tempo à constituição fixa do tempo histórico, ainda é preciso poder dizer para quais aporias *comuns* a constituição variável do tempo fictício e a constituição invariável do tempo histórico trazem uma réplica *diferente*. Sem essa referência comum às aporias da temporalidade, o tempo histórico e as variações imaginativas produzidas pelas fábulas sobre o tempo ficariam sem liame e propriamente incomparáveis. (RICOEUR, 2010c, p. 215, grifo do autor)

A saída para as aporias do tempo proposta pela poética é a via da confrontação: a impossibilidade de conciliação não pode ser um entrave para a reconciliação, conservando seu caráter paradoxal. Mediante uma inversão

ao crime os aspectos físicos que condiziam com as características dos mestiços.

de valores, Ricoeur (2010c) demonstrou que o aspecto negativo, geralmente atribuído ao caráter insolúvel de determinada questão, pode ser percebido em termos produtivos.

O primeiro estágio de nossa confrontação entre as modalidades de refiguração do tempo concernentes respectivamente à história e à ficção consagrou a dissimetria entre os dois grandes modos narrativos. Essa dissimetria resulta essencialmente da diferença entre as soluções dadas por uma e outra às aporias do tempo. [...] Foi por isso que chegamos a dizer várias vezes que resolver poeticamente as aporias não era tanto dissolvê-las, mas despojá-las de seu efeito paralisante e torná-las produtivas. (RICOEUR, 2010c, p. 231)

A poética não irá descobrir novos fatos. Ela somente pode oferecer um sentido novo para uma velha história. Com a poética, esperamos reinventar a Escola do Recife, repensando a relação da história com o passado. Quando estamos tentando descobrir um passado, não é o presente que buscamos reinventar? Entre o passado e o historiador há o muro intransponível da linguagem, através do qual o historiador só consegue ter uma imagem difusa do passado, causada pela projeção de sua própria sombra, tornando impossível recuperar o fato ocorrido sem nenhum risco de estar diante de um quadro pintado pela fantasia.²⁶ A Escola do Recife era o que sugeriam os documentos?

Quais escritos seriam dignos de falar pelos mortos? Ao escrever a história da Geração de 70, faz-se necessário contar histórias pessoais; ressuscitar personagens através dos textos. Quando ressuscitamos os personagens da história, deveríamos nos aproximar mais da escrita épica do que da escrita descritiva, que reduz um líder como um Tobias Barreto, ou um Sílvio Romero, a simples notas biográficas. O processo de desconstrução da história única passa pela compreensão de que a relevância de um acontecimento social depende da força que os escritores da história têm em fazer com que a história descreva os fatos e acontecimentos, segundo a ordem dos seus desejos e vontades.

26 Entendemos o conceito de fantasia como aquele definido pela psicanálise desde Freud. Ela compõe a realidade, pois desde sempre, para Freud, a realidade jamais foi um fato dado e único, mas uma estrutura formada pelo próprio sujeito.

As marcas deixadas nos papéis pareciam ser indícios tão fortes da realidade quanto as camadas que o tempo deixa na superfície da terra. Segundo essa concepção, seria impossível retornar ao passado, mas reconstruir o passado como ele de fato aconteceu só dependeria da habilidade em juntar evidências que, conectadas corretamente, poderiam nos fornecer um retrato fidedigno da realidade.

Contudo, cabe perguntar: quem autentica a validade de um documento como representante material de um determinado fato histórico? A composição dos textos produzidos sobre a Escola parece oferecer um cenário nítido sobre o discurso que ela reuniu ao seu redor. Em seu entorno gravitaram pensadores, filósofos, cientistas e literatos, que pretendiam transformar a realidade de seu país, buscando um ponto de ruptura em relação às antigas estruturas. “Era necessário [...]”, Schwarcz (1993, p. 141) contribui para o debate, “[...] provar ‘para fora e para dentro’ que o Brasil era de fato independente, faltando para tanto não apenas novas leis, mas também nova consciência”.

Quando uma história deve ser reescrita? Para nós, no momento em que a leitura de alguém possa trazer nova compreensão a velhos fatos. É preciso imaginação para pensar o passado, porque o passado é essa estranha mistura entre o que aconteceu e o esforço em imaginar o que poderia ter acontecido. Acreditamos que devemos rearranjar um fato histórico no momento em que o relato passa da dimensão ficcional para uma realidade absoluta e inquestionável. Uma história merece ser recontada quando sua verdade é interrogada, a partir do momento em que o discurso²⁷ institui como real uma sequência de fatos que o historiador intui de vestígios, fragmentos de textos e provas documentais.

Até a segunda metade do século passado, a crítica da história não nutria dúvida em relação ao fato de que a atividade histórica pudesse produzir um conhecimento capaz de nos remeter a um passado real, seguindo o rastro indicado pelos documentos oficiais. Poderíamos espremer desses papéis o sumo do passado sem o prejuízo da memória que o tempo insiste em sedimentar?

27 No *O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*, Lacan (1992) afirmou que o discurso perdura além das gerações quando o argumento que o estrutura não é chamado a prestar contas sobre o seu valor de verdade.

Em uma época em que as antigas estruturas do saber não podem mais abraçar a diversidade que urge nos tempos contemporâneos, retomar a discussão sobre nossa concepção atual da história não coloca em dúvida apenas a maneira como se realiza seu processo de constituição dos fatos, ou seja: coleta de documentos, seleção dos vestígios considerados históricos, dos fragmentos de literatura, poesia e tudo aquilo que realce a paisagem imaginativa da lógica fantasmática. Além disso, a crítica histórica coloca em suspenso a própria noção de realidade quando evidencia que toda metodologia não é suficiente para garantir a certeza dos fatos. Para Ricouer (2010c, p. 236-237),

A questão da representância do passado 'real' pelo conhecimento histórico nasce da simples pergunta: que significa o termo 'real' aplicado ao passado histórico? Que queremos dizer quando dizemos que algo 'realmente' aconteceu?

Essa pergunta é a mais embaraçosa de todas as que a historiografia faz ao pensamento da história. Contudo, embora a resposta seja difícil, a pergunta é inevitável: ela constitui a segunda diferença entre história e ficção, cujas interferências não causariam problema se não se inserissem numa dissimetria fundamental. (RICOUER, 2010c, p. 236-237)

O aspecto fantasioso da realidade está no cerne do pensamento que almeja um novo começo. Para ser mais exato, a imaginação está presente tanto no novo começo quanto na investigação do passado. É com imaginação que tapamos os buracos do esquecimento no tecido da memória. Não foi à toa que o corte discursivo desferido pela lâmina do romantismo tenha provocado uma crise profunda na formação do conhecimento histórico.

Por sua vez, a crítica da história é responsável pelo efeito cascata, que vai desde a noção de realidade até as aporias sobre o tempo colocadas por Aristóteles e Agostinho. Será o tempo o intervalo entre repouso e movimento, como pressupôs Aristóteles? Ou seria uma distensão da alma, como pensava Santo Agostinho?

Desde os gregos antigos (depois de Sócrates), passando pelos escolásticos, o tempo não foi pensado como uma produção humana, efeito da cultura. Como um fenômeno da natureza, o tempo oscilou entre a personificação de

uma entidade, que envolve o ser vivente, e o resultado da distensão espiritual. Até o século XIX, ambas as perspectivas seguiam atravessando gerações sem se cruzarem. O surgimento da poética sinaliza o encontro dessas duas tendências. Para Paul Ricoeur (2010a), o maior fracasso de Aristóteles foi não ter percebido que o tempo também era um fenômeno da alma, como indicou Santo Agostinho.

A conclusão da confrontação entre Agostinho e Aristóteles é clara: não é possível atacar o problema do tempo apenas por uma das extremidades, alma ou o movimento. Apenas a distensão da alma não pode produzir a extensão do tempo; apenas o dinamismo do movimento não pode gerar a dialética do triplo presente [...]. A poética da narrativa contribui para juntar o que a especulação separa. (RICOEUR, 2010c, p. 35-36)

O estilo polêmico dos líderes da Escola é prova suficiente para indicar que eles falavam de um lugar diferente daquele ocupado por críticos como Antonio Candido ou Afrânio Coutinho, por exemplo. Enquanto Tobias e Sílvio tinham como objetivo desfazer pensamentos estabelecidos, desconstruir discursos, desconstruir teorias e quebrar valores, a geração seguinte estava disposta a formar opiniões e fundar novos valores instituídos pela força da história.

Quando Antonio Candido²⁸ afirmou que a Escola foi um momento na vida cultural do Brasil de intensa atividade intelectual, o que isso quis dizer? Quais significados podemos espremer de um enunciado como esse? Será possível pensar a Escola do Recife como um movimento linear e uniforme? Podemos juntar todos no mesmo saco, líderes e seguidores, e afirmar: aí está o que foi a Escola do Recife? Acreditamos que não. Como não há lisura de superfície, a ponto de admitirmos uma unidade, não podemos deitar no conforto da tese de que todos os homens são iguais e que podemos enquadrá-los no mesmo sistema de pensamento.

28 Em seu livro *O método crítico de Sílvio Romero*, Antonio Candido definiu assim aquele momento: “[...] graças a divulgação de novas ideias sobre filosofia e literatura, formou-se no Brasil, no decênio de Setenta, uma geração de tendências eminentemente críticas, animada com o desejo de esquadrihar a cultura nacional e dar-lhe orientação diversa [...]”. (CANDIDO, 2006a, p. 45)

Se destacamos o aspecto germânico do romantismo brasileiro, é para sublinhar a diferença clara entre a proposta de Tobias Barreto e Sílvio Romero em relação aos demais intelectuais que compõem a Geração de 70. Naquele contexto, tínhamos duas propostas de literatura: uma poesia de cunho social e político, caricaturada na figura do escravizado, e a poesia sombria, em tom de funeral, soprada pela boca gélida dos nórdicos de língua inglesa.²⁹ Na poesia, Castro Alves trouxe o escravizado à cena literária e toda consequência social que esse fato repercutia. Na prosa, por sua vez, Graça Aranha e Raul Pompéia contextualizaram o processo de imigração pelo qual o Brasil passava durante os embates abolicionistas. Os estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo produziram uma literatura influenciada profundamente por Lord Byron, o que significa dizer uma literatura descompromissada com as questões político-sociais.

A liberdade, naquele momento, identificava-se com a idéia de autonomia política e administrativa em relação à antiga metrópole. A independência recém-proclamada era ainda muito frágil e a soberania nacional, algo por conquistar [...]. No pensamento da elite que comandava o processo de consolidação da independência, prevaleceu a idéia de que a primeira necessidade na busca de uma consolidação nacional era a elaboração de uma base jurídica, uma lei maior – uma Constituição Política –, onde se enunciassem princípios e objetivos gerais da nação e se concebesse e determinasse uma organização formal do Estado. (MARTINS; BARBUY, 1998, p. 24)

Ainda que os críticos houvessem evidenciado a marca indelével da literatura francesa no projeto da Escola, pensamos que o germanismo esteve mais presente a partir do momento em que ampliou o conceito de literatura do campo das artes para a compreensão de um novo lugar de escrita. Nas cabeças de Tobias e Sílvio, o romantismo alemão fez ninho, pelo simples fato de terem fornecido os instrumentos necessários para que eles pudessem planejar o lugar identitário que o povo brasileiro ocuparia, tendo o mestiço como referência. Por isso, não basta incluir a Geração de

29 É importante ressaltar que a Escola do Recife não se resume ao romantismo francês. Vimos na introdução, além de ser nossa proposta aqui, que o romantismo alemão demarca os limites da proposta da Escola.

70 como os últimos representantes do movimento romântico; eles nem se consideravam românticos. Aliás, segundo Rabello (1967), Sílvio Romero se considerava antirromântico. Do que adianta constatar que a poesia engajada, proposta por Victor Hugo, foi a estética assumida pelos intelectuais da Escola do Recife? Para que demonstrar que há diferença entre os estilos de Castro Alves com os de Álvares de Azevedo e Fagundes Varela? (AMADO, 2010) De nada adianta tudo isso se não podemos perceber a existência de algo análogo à proposta de Tobias Barreto, na literatura, com a reforma filosófica que ele propunha.

Pode-se dizer que é impossível chegar a uma reforma do pensamento sem que haja, concomitantemente, transformações sociais. Não por outro motivo o condorismo teve a campanha antiescravagista como característica principal. Era inconcebível um país almejar as mais altas discussões filosóficas modernas e ainda respirar ares medievais com tendências socioeconômicas ultrapassadas. (PRADO JÚNIOR, 2000)

De um lado, havia a herança intelectual da Igreja Católica transmitida pelos jesuítas; do outro, uma economia que não sabia como manter-se de pé sem o apoio do trabalho escravo. Antes da abolição da escravatura, houve uma reconfiguração no crescimento econômico do Brasil, que provocou um deslocamento da Região Nordeste para o eixo Sul-Sudeste:

A transferência do eixo econômico da região Nordeste para a região Centro-Sul, processo iniciado com a economia mineradora e consolidado às vésperas da independência, implicou significativa diversificação do perfil sócio-econômico colonial, embora mantivesse aparentemente inalterado o latifúndio monocultor regional escravista. (ABREU, 1988, p. 37)

As faculdades de direito, no período pós-colonial, não representavam apenas centros onde o saber era cultivado; elas refletiam o surgimento de um novo Brasil. Enquanto São Paulo formava os futuros políticos do país, Recife se preparou para educar e produzir “homens de *sciencia*”. São Paulo, reconhecendo suas deficiências teóricas, buscava formar não apenas bacharéis, e sim os homens que viriam preparar o projeto de construção do Estado brasileiro para, em seguida, liderá-lo. (ABREU, 1988; SCHAWARCZ, 1993)

Enquanto o enfoque da grade curricular recifense reforçava um Direito Penal fortemente marcado pela Antropologia Criminal, em São Paulo o acento era sobre o ensino do Direito Civil. Já sabemos que, nos primórdios da inauguração das faculdades de direito, havia urgência em criar novos campos de atuação científica e artística, visando preparar o Brasil para as novas formas de relações sociais, econômicas e políticas internacionais que o século XX estava por anunciar.

Epopéias e romances não cansam de mostrar homens que mudam sua condição, sua existência pela intervenção do seu desejo sobre a realidade. Que força humana seria capaz de envergar a linha rígida do tempo? Que instrumento poderia, com um só toque, mudar a paisagem diante dos nossos olhos? Que véu é esse que ilude o olhar sempre que o mundo exterior parece pesar sobre os olhos? A imaginação é a força motriz da existência humana. A escrita histórica de um povo é tão problemática e cercada de incertezas quanto os documentos e relatos que retratam a vida de uma pessoa. A história de um país é uma mescla entre dados de realidade contidos nos documentos oficiais e o trabalho imaginativo que a memória realiza para esconder as fissuras causadas pelo efeito do esquecimento.³⁰

A história de um ser vivo era esse ser mesmo, no interior de toda rede semântica que o ligava ao mundo. A divisão, para nós evidente, entre o que vemos, o que os outros observaram e transmitiram, o que os outros enfim imaginam ou em que crêem ingenuamente, a grande tripartição, aparentemente tão simples e tão imediata, entre *Observação*, o *Documento* e a *Fábula*. E não porque a ciência hesitasse entre uma vocação racional e todo um peso de tradição ingênua, mas por uma razão bem mais precisa e bem mais constringente é que os signos faziam partes das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornam modos de representação. (FOUCAULT, 2002a, p. 176-177, grifo do autor)

De Nietzsche, passando por Freud, Lacan e indo até os desconstrucionistas franceses, realidade e fantasia se emaranham no mesmo objeto, o mundo. Podemos afirmar que sua reciprocidade é tão intrínseca que é impossível

30 De acordo com Paul Ricoeur (2010a, p. 40), “[...] todo o império do narrativo se desenrola aqui virtualmente, desde mais simples poema até a história universal, passando pela história de uma vida inteira.”

distinguir onde termina uma e começa a outra. “A relação entre ficção e história é seguramente mais complexa do que se possa imaginar”. (RICOEUR, 2010c, p. 263)

Não será nossa intenção trabalhar de modo pormenorizado a compreensão atual da noção de realidade. Basta sabermos que existe um sem-número de teorias que nos dão o aval para pensarmos o mundo como um fenômeno estruturalmente formado por realidade e fantasia. Sem levar em consideração as diferenças teóricas que postulam o caráter fantasioso da realidade, pretendemos sinalizar a importância do aspecto imaginativo na formulação do conhecimento histórico. Depois que Freud (2001) demonstrou a força do desejo na constituição da realidade objetiva, ficou provado que o aparelho psíquico é responsável, em grande parte, pela formação do mundo exterior. Não foi sem razão que Lacan (2005) afirmou, no seminário X, *A angústia*, que o espaço é um objeto que está pendurado no olho. Mais precisamente, pode-se afirmar que desde os idealistas românticos, Kant, Goethe, Nietzsche e Freud, essa concepção da realidade esteve em voga no romantismo alemão.³¹

O tempo da retórica é retilíneo; o da poética é curvado pelo poder da imaginação. Enquanto a retórica busca preservar, pela escrita descritiva, uma pretensa continuidade entre os acontecimentos, a poética valoriza o ponto de fratura na linha da história, que a retórica supõe uniforme. Com a poética, buscamos demonstrar que a Escola do Recife, especificamente Tobias Barreto e Sílvio Romero, interveio no registro discursivo, buscando o claro objetivo de reformar o pensamento nacional, cuja circunscrição refletiria o lugar de fala de um povo mestiço, do povo brasileiro. Em vez de eleger um personagem para representar o brasileiro, fundamentado na identidade, os líderes da Escola do Recife defenderam a construção de uma nova narrativa. A busca por uma identidade nas antigas colônias representou o antigo desejo da classe dominante em nomear os dominados como se fossem coisas. A ânsia do ser humano em definir-se a partir da identidade é um evento extremamente recente, datado do século XIX. Em Parmênides, a invenção

³¹ *A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude*, de Nietzsche (2005a), e *A interpretação dos sonhos* (2001), de Freud, são obras capitais quando o assunto é o conceito de realidade.

da identidade tem como objetivo a investigação do homem sobre a natureza das coisas, não sobre si. Portanto, o sonho moderno de se realizar numa identidade essencial não passa de uma evolução na arte de dominar, ou seja, de transformar pessoas em objetos.

Não podemos crer, como acreditou a geração passada, que somente nossa época pode estudar a história, o passado, o tempo e a realidade com a devida precisão por termos inventados a estrutura, o discurso e a linguagem. Nosso estudo não parte desse pressuposto. Muito pelo contrário, supomos que a Escola do Recife já antecipava a ideia de estrutura ao propor uma reforma do pensamento transversal a todos os campos de expressão humana.

Nossa pretensão é inserir a Escola do Recife nessa concepção fluida e flexível do tempo. Para nós, o movimento temporal depende da maneira com que contamos uma história. O passado é uma construção do presente. Por isso, em vez de procurarmos a Escola do Recife no passado, nós a buscaremos no presente, pois sabemos, guiados por Lacan, que “[...] no início não é a origem, mas o lugar”. (LACAN, 2006, p. 12) Nosso intuito não é determinar o discurso da Escola do Recife mediante a objetificação do brasileiro proposta pela ideia essencialista de identidade. Em vez disso, nossa pretensão é compreender o brasileiro como sendo essa dimensão intuída por Freud no “O infamiliar”. (FREUD, 2019)

Ao colocarmos a Escola do Recife nesse lugar – na poética, para fazer alusão à polêmica –, atribuímos a ela uma nova origem. Por ser uma expressão do espírito, o tempo desabrocha da boca daquele que o imagina, pois “[...] não é o passado como tal que é exprimido pelo tempo passado, mas atitude de distensão [...]”. (RICOEUR, 2010b, p. 117) O tempo passado não está fora do homem, sua representatividade depende da maneira como o espírito aborda o espaço, pois a capacidade de dominar o espaço expressa o modo como moldamos o tempo. Em outras palavras, a forma como nos apropriamos do espaço define como interpretaremos a passagem do tempo. Nós retornamos ao passado para explicar o próprio presente.

Acreditamos que a crítica da história deve pensar o passado enquanto um conceito que nos permite circunscrever o lugar de enunciação de uma determinada época. Todavia, quando voltamos nosso olhar para trás, não é só o tempo que procuramos dar conta. A investigação do passado, como

bem salientou Ricoeur (2010c), marca nossa entrada na narrativa.³² “Os tempos que regem o narrar (em francês o *passé simple*, o imperfeito, o mais-que-perfeito e o condicional) não teriam nenhuma função propriamente temporal; serviriam para advertir o leitor: isto é uma narrativa”. (RICOEUR, 2010c, p. 324)

A semiologia não prova somente que a narrativa estrutura a experiência humana, curvando a barra do tempo segundo suas próprias intenções. Do seu manejo depende a própria criação da realidade. Subvertemos o conceito de causalidade quando invertemos o lugar onde devemos procurar a origem. Para nós, não existe a origem como causa de um acontecimento futuro, em cujo presente pretendemos retroceder no tempo para melhor compreender as circunstâncias. Como Walter Benjamin (1984), acreditamos que a origem se fundamenta no presente, haja vista que “[...] as idéias têm uma origem. Mas a origem nada tem a ver com gênese. A origem (*ursprung*) é um salto (*sprung*) em direção ao novo [...]”. (BENJAMIN, 1984, p. 18-19)

Desde o surgimento da linguística, iniciou-se um processo de declínio da história em prol da estrutura. Com essa passagem, o acontecimento não ficaria preso à rigidez da descrição história, que fundamentava seu relato com documentos e indícios a fim de fundar um passado inquestionável. Ao invés disso, o acontecimento poderia ser reorganizado: a história recontada inauguraria uma nova versão do passado. Não é essa a nossa esperança na clínica psicanalítica? Essa transmutação altera, portanto, o sentido que concebemos tempo e espaço. Podemos afirmar que a noção de estrutura mescla realidade e ficção dentro do mesmo transcurso de criação temporal.

Quando o historiador fala a partir da retórica, ele não percebe que não é a intuição científica que lhe dá a imagem do passado, mas a imaginação criativa. Antes de ser escritor, o historiador foi um leitor que, ao tentar compreender o que quis dizer o autor do texto, acabou preenchendo com sua própria imaginação aquela falta criada pelo vazio da impossibilidade do acesso ao autor. O sentido do texto é um misto entre o que o autor quis dizer e o que o leitor pensa ter entendido. Acreditamos que

32 Ver *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. (RICOEUR, 2010b, p. 120)

A ficção não apenas conserva o vestígio do mundo prático sobre o fundo do qual se destaca, mas reorienta o olhar para os aspectos da experiência que ‘inventa’, ou seja, simultaneamente descobre e cria. Dessa perspectiva, os tempos verbais só rompem com as denominações dos tempos vividos, que é o tempo perdido para a linguística textual, para redescobrir esse tempo com recursos gramaticais infinitamente diversos. (RICOEUR, 2010b, p. 128)

O tempo passa e deixa lacunas na memória, o retorno às lembranças marca a impossibilidade do homem em compreender as contingências que determinam sua existência. Só retornamos ao passado para construir uma estrutura forte o suficiente para sustentar o peso do nosso presente. O passado jamais volta inteiro ao presente. Essa impressão é causada pela ilusão de ótica provocada pela incapacidade da leitura em renovar o sentido do texto. Podemos afirmar, como fez Ricoeur (2010c, p. 358, grifo do autor), que “[...] o presente só é novo, no sentido forte da palavra, na medida em que acreditamos que ele *abre* novos caminhos”. Olhar para trás não significa voltar, retroceder. A depender da nossa leitura, podemos ir adiante no momento em que retornamos a um passado.

Para ter um presente, como também aprendemos com Benveniste, é preciso que alguém fale; o presente é então assinalado pela coincidência entre um acontecimento e o discurso que o enuncia; para chegar ao tempo vivido a partir do tempo crônico é portanto preciso passar pelo tempo linguístico, referido ao discurso; é por isso que determinada data, completa e explícita, não pode ser dita nem futura nem passada se ignoramos a data da enunciação que a pronuncia. (RICOEUR, 2010c, p. 184)

Quantas versões têm uma história? Podemos afirmar que existe uma maneira de descortinar o passado, a partir de uma conexão precisa entre vestígios, relatos e documentos? Antonio Candido, Afrânio Coutinho, Lilian Schwarcz e Antonio Paim ainda não haviam se dado o trabalho de levantar essas dúvidas. Iludidos com a suposta precisão dos métodos científicos em acertar em cheio o objeto de investigação do cientista, eles condicionaram a história sobre a Escola do Recife à crença de que, com a ciência do século XX, era possível oferecer garantias sólidas na determinação desse acontecimento histórico.

Quem escreve a história manipula os fatos, criando uma realidade que beneficia os herdeiros da história,³³ ou seja, aqueles que a escrevem e que, antes de tudo, são os que controlam a economia local. O próprio uso da linguagem já implica um assujeitamento primordial entre os homens. O conceito freudiano de inconsciente se fundamenta justamente no fato de o sujeito nascer do efeito que a linguagem lhe causa, acorrentando-o precocemente ao Outro.³⁴ Por isso, Lacan afirmou em suas exposições, principalmente no ano do seminário intitulado *De um outro ao outro*, que o campo do Outro é, por excelência, o lugar da linguagem. No Outro há uma falta no significante por onde o sujeito se representa. A única forma de definir o sujeito, nessa perspectiva, é a partir daquilo que o significante deixa escapar. O historiador-cientista acreditava estar diante do mundo tal como ele é. A certeza do mundo em si não passa da crença na capacidade do método científico em desenterrar, dos mistérios do mundo, o objeto, para depois dissecá-lo até o que ele supõe ser aquilo de mais íntimo e mais essencial ao objeto, o que foi chamado, pelo historiador, de verdade.

É fácil entender por que essa tese é defendida por ocasião de uma comparação entre as ideias de *natureza* humana e de *história* humana. É na natureza que o passado é separado do presente: 'o passado, num processo natural, é um passado ultrapassado e morto'. Na natureza, os instantes morrem e são substituídos por outros. Em contrapartida, o mesmo acontecimento, historicamente conhecido, 'sobrevive no presente' (p. 225). (RICOEUR, 2010c, p. 245, grifo do autor)

Para o historiador-cientista, independente da época sua investigação iria sempre lhe reconduzir a um mesmo passado visitado por todo pesquisador

33 Ao inserir o mestiço no centro da identidade nacional e buscar um novo lugar para o brasileiro, a Escola do Recife implicou a necessidade da elite econômica do Brasil em encontrar um nova narrativa para escrever sua história, que é a condição para fortificar seus interesses políticos.

34 Para abordar a espacialidade do Outro, Lacan (2008) lançou mão de matemas, anagramas, topologia e teoria dos nós. Entre toros, bandas de Moebius e garrafas de Klein, ele se pergunta: "O que é que tem um corpo e não existe?" "resposta – o grande Outro". (LACAN, 1992, p. 68) O lugar do Outro é problemático porque ele não se revela, o Outro é corpo sem rosto, pura e simplesmente. O Outro é Deus. Ele é discurso. Em *Deus e o Gozo D'A Mulher*, sessão do seminário 20, Lacan vislumbrou a feminilidade como uma das facetas do Outro. "Por que não interpelar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino?". (LACAN, 1985, p. 103) Deus, mulher e Estado são nomes do Outro, cujo gozo só se tem acesso enquanto perda, tendo o "objeto a" como referência.

que resolva enveredar pela pesquisa histórica. Para esse tipo de historiador, se não houvesse equivalência entre um passado e o relato que construímos dele, a falha jamais poderia ser do aparato científico utilizado. Ele quase sempre encontrava explicação na incapacidade do próprio historiador em agenciar os elementos que transformam relatos e documentos em fatos históricos. Em suma, a culpa era do historiador, por ter se perdido na condução da pesquisa histórica. O trabalho de investigação era falho, por não buscar um acontecimento que está ali, à espera de alguém para resgatá-lo. Dito de outro modo: quando a crítica era levada a admitir incoerências factuais na estrutura do conhecimento histórico, jamais havia cogitado indagar a própria atividade histórica.

Onde esperamos encontrar os primeiros estudiosos da Escola do Recife? Eram eles historiadores-cientistas ou historiadores-filósofos? A história que a geração passada de historiadores da literatura conhecia foi aquela vazia de imaginação, porque havia expulsado do palco da narrativa os personagens. O início do século XX ainda acreditava que a ciência, a razão, poderia iluminar campos obscuros com a luz do método – a exemplo de Afrânio Coutinho quando citou, em uma palestra proferida em Salvador no início da década de 60, que somente com os aportes teóricos desenvolvidos pelos seus contemporâneos poderíamos ter uma leitura exata da crítica aristotélica.³⁵ A história descritiva foi o pano de fundo onde o discurso sociológico se organizou: a coerência da lógica social do presente era explicada por uma via direta para o passado, aberta pelos vestígios históricos e provas documentais.

No século passado, época de Antonio Candido e Afrânio Coutinho, os estudos sociológicos eram definidos pelos métodos nomotéticos, ou seja, métodos que levam à generalização dos acontecimentos para formar leis. Foi essa modalidade de métodos que esteve por trás da constituição da história como um evento da natureza. A prevalência desse tipo de método nos estudos históricos exemplifica a fragmentação narrativa pelo desvanecimento dos personagens narrativos, marca da presença do método idiográfico.³⁶

35 Ver capítulo 3 e/ou a obra *Crítica e poética* de Afrânio Coutinho (1968b).

36 Diferente do método nomotético, que preza pela formação de leis gerais para explicar os fenômenos do mundo, o método idiográfico regula seu foco para a singularidade dos eventos.

Segundo Paul Ricoeur, em *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica* (2010a, 2010b, 2010c), e Michel Foucault (2002a), na obra *As palavras e as coisas*, a universalização da história, termo utilizado por Hegel, foi fruto do processo de cientificização pelo qual a escrita da história passou desde o século XVII até os idos do século passado. Sabendo da imparcialidade exigida pela ciência, a história adotou a escrita descritiva. Eliminando os heróis em prol dos fatos sociais, a história parece alcançar esse objetivo, já que apaga o indivíduo em favor do acontecimento.³⁷

A relação da história com a narrativa não está diretamente em questão durante a primeira fase do debate, nos anos 40 e 50. Mas a própria possibilidade de derivar a história da narrativa é solapada na base por uma argumentação essencialmente dirigida contra a tese de irreducibilidade da 'compreensão' à 'explicação', que, na filosofia crítica da história do começo do século na Alemanha, prolonga a distinção entre método idiográfico e método nomotético. (RICOEUR, 2010a, p. 185)

Historiadores, sociólogos, demais estudiosos das ciências humanas e artistas das nações recém-independentes buscaram a todo custo formar uma identidade própria, tentando lidar com as forças contrárias presentes em seus respectivos processos de colonização. A vanguarda dos críticos literários e historiadores da literatura, que se detiveram sobre a Escola do Recife e seus intelectuais, conseguiu, em parte, fazer com que os estudos antropológicos e sociais se descolassem da influência das ciências naturais. Todavia, eles não perceberam que a história, assim como a cultura, não era um fenômeno natural. Por não ousarem voltar a lâmina da sua crítica para a história, um dos últimos mitos do pensamento ocidental ainda permanecia intocado: o tempo. O ato de recontar uma história, tão antigo quanto o fogo, não pode ser entendido como a busca pela descrição completa dos fatos, mas deve ser pensado como eterna tentativa de redescoberta do tempo perdido.

37 Por isso, Paul Ricoeur (2010b, p. 109) se questiona: “[...] os acontecimentos podem simplesmente aparecer no horizonte da história sem que ninguém fale de modo algum? A ausência do narrador na narrativa histórica não é resultado de uma estratégia, por meio da qual este se torna ausente da narrativa?”. Em outro momento da obra, ele teme que “[...] talvez, efetivamente, sejamos as testemunhas – e os artesãos – de uma certa morte, a morte da arte de contar, de onde procede a arte de narrar em todas as suas formas [...]”. (RICOEUR, 2010b, p. 49)

Diante dos escombros de um acontecimento, como o historiador pode separar o que é matéria concreta de uma realidade vivida daquilo que não o é? Será que os documentos oficiais descortinam o passado através da neblina de boatos e rumores? Deveríamos nos questionar como ocorre o processo que separa os papéis que podem entrar para a história daqueles que serão atirados à fogueira? A tinta da história é diluída nas cinzas dos livros queimados pelos vencedores.

O trecho a seguir, de Walter Benjamin (1984, p. 88), não poderia ser mais elucidativo: “[...] o soberano representa a história. Ele assegura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro [...]”. À sombra dos textos históricos está o fantasma das obras literárias, a demonstrar o abismo que separa o historiador do fato em si. Para o historiador devoto do método científico, há um passado definitivo, vivido, e que pode ser resgatado pelos documentos deixados pela geração passada. Nessa perspectiva, bastaria montar o quebra-cabeça para ter uma visualização da realidade passada mediante a reconfiguração dos vestígios históricos. Ricoeur (2010b, p. 9) destaca que “a epopeia, o drama, o romance, projetam, ao modo da ficção, maneiras de habitar o mundo que ficam na expectativa de uma retomada pela leitura, capaz por sua vez de fornecer um espaço de confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor.”

Por isso, Paul Ricoeur (2010c) afirmou que o tempo não pode ser considerado uma forma neutra; ele constitui a força de uma história. A forma como cada época constrói um acontecimento histórico reflete o modo como ela se posiciona em relação à alteridade; ou seja, não só ao outro, mas a tudo aquilo que por definição é outro: a tudo aquilo que é desconhecido por definição.

Quando nos deparamos com o abismo do esquecimento, quando somos colocados diante da monstruosidade do desconhecido, que, ao despertar, questiona a própria existência, precisamos voltar ao passado como uma forma de explicar as incoerências e paradoxos. Quando adentramos no mar de desconhecimento à procura de um passado, estamos a descobrir um passado mesmo? Quem queremos ser, quando afirmamos que um passado de fato aconteceu? Os documentos oficiais retiram o passado das ruínas fragmentárias dos escritos ditos sem importância. Na história, busca-se eliminar as incertezas das ruínas deixadas pelo tempo e responder o que aconteceu de fato.

Uma sólida convicção anima aqui o historiador: o que quer que digam do caráter seletivo da coleta, da conservação e da consulta de documentos, de sua relação com as perguntas que lhes formula o historiador, ou até das implicações ideológicas de todas essas manobras – o recurso aos documentos marca uma linha divisória entre história e ficção: diferentemente do romance, as construções do historiador visam a ser reconstruções do passado. Através do documento e mediante a prova documentária, o historiador é submetido *ao que, um dia, foi*. (RICOEUR, 2010c, p. 237, grifo do autor)

A crítica da história vai na contramão da vertente que pensa no passado como um acontecimento já resolvido. Acreditamos que a necessidade de se voltar para o passado parece ser prova suficiente de que ele, o passado, não termina com o processo de decomposição da matéria orgânica. O passado assombra o presente, tal qual o morto perturba os vivos. Paul Ricoeur parece indicar que a compreensão histórica que percebe o passado separado do presente encontra respaldo no olhar que o homem lança sobre o mundo, sobre a natureza mais especificamente. Walter Benjamin (1984, p. 200, grifo do autor), em *O drama barroco alemão*, parece sustentar a mesma opinião:

A palavra *história* está gravada, com os caracteres de transitoriedade, no rosto da natureza. A fisionomia alegórica da natureza-história, posta no palco pelo drama, só está verdadeiramente presente como ruína. Como ruína, a história se fundiu sensorialmente com o cenário. Sob essa forma, a história não constitui um processo de vida eterna, mas de inevitável declínio.

Enquanto o esforço de Aristóteles foi o de pulverizar a narrativa para dividi-la em história e literatura, o romantismo representou o movimento de aproximação entre ambas, indicando uma recomposição da narrativa. Mas,

O que é o Romantismo? Uma escola, uma tendência, uma forma, um fenômeno histórico, um estado de espírito? Provavelmente tudo isto junto e cada um separado [...]. O Romantismo é um fato histórico e, mais do que isso, é o fato histórico que assinala, na história da consciência humana, a relevância na consciência histórica. É, pois, uma forma de pensar que pensou e se pensou historicamente. Com efeito, o Romantismo é antecedido pelo Século das Luzes, que abandonou uma

visão de História que se mantivera pelo menos formalmente, apesar da contestação maquiavélica do Renascimento, desde a instauração do Cristianismo. (GUINSBURG, 1978, p. 13-14)

Nossa tese suspeita de que o romantismo da Geração de 70 não foi somente um movimento literário, como supuseram seus primeiros críticos. Tampouco uma corrente intelectual, transversal às mais variadas áreas da expressão humana, que buscava um novo começo ao se efetivar na história. O romantismo não foi apenas um fenômeno cultural. Talvez ele possa ser interpretado como o instante em que esse afastamento da linguagem em relação ao inominável pode ser visualizado. Não há ruptura propriamente dita, porque nunca houve conectividade perfeita da linguagem com a coisa. O que temos é uma sensação de ruptura. Precisamos lembrar que o mestiço foi personagem principal da história que Tobias e Sílvio pretendiam narrar. Esse fato é crucial se quisermos pensar a Escola do Recife como um discurso, ou seja, um efeito de linguagem. O lugar do brasileiro como sendo o mestiço representa uma ruptura na narrativa eurocêntrica, que buscava internalizar o seu domínio no interior do dominado a partir do conceito de identidade.

Em seu livro *O romantismo*, Guinsburg (1978) demonstrou que o movimento romântico não pode se ater às expressões artísticas, em especial à literatura. Ele rompeu com as antigas tradições greco-latinas de pensamento: o tempo não era mais senhor absoluto da experiência humana, pois se haviam rompido os laços que mantinham a história presa ao discurso teológico. Desvincular-se da tradição significa interromper um curso contínuo que liga um presente a um passado, em uma linearidade de geometria. Faz-se necessário um novo começo, ou seja: contar uma história como se antes não houvesse um passado. Isso é possível porque o romantismo efetuou um corte na estrutura discursiva greco-latina, aproximando-se do mundo oriental.

O Romantismo foi colocado, antes de tudo, como uma quebra em relação aos cânones, às regras, às normas e às convenções clássicas, uma vez que desde a sua irrupção como movimento evidenciou-se uma espécie de decomposição da forma de arte até então vigente, cujas leis dominaram durante séculos o fazer artístico na Europa e que, em essência, constituía a canonização de aspectos fundamentais da arte e da literatura da Antiguidade greco-latina [...]. (ROSENFELD; GUINSBURG, 1978, p. 275)

Precisamos compreender a perspectiva romântica não somente como uma estilística literária, mas enquanto fenômeno, ou seja, um evento que não pode transcender ao estatuto de objeto. Defendemos a tese, já discutida por Guinsburg (1978), de que o romantismo foi um acontecimento de dimensões estruturais, ele agiu diretamente nas ligações sintáticas da língua, promovendo uma reorganização da escrita e do pensamento. Acreditamos que o romantismo causou um efeito de corte na continuidade histórica, provocando, assim, novas experiências temporais, bem como múltiplas percepções da realidade. O romantismo foi a prova mais recente de que a história não é natural e que, como consequência, o tempo e a realidade eram pressupostos que podiam ser questionados.

De acordo com Elia (1978), o romantismo foi a alternativa que uma época encontrou para se renovar, reinventar sua história e construir uma nova era, a moderna. Em “Da morte a uma perspectiva: a busca do passado galês no período romântico”, escrito para o livro organizado por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012), *A invenção das tradições*, o historiador galês Prys Morgan defendeu a tese de que a reinvenção foi a palavra de ordem na reconstrução das tradições do País de Gales:

A Renascença Galesa, ou a restauração da antiguidade, se não foi a mais maciça, foi certamente a mais original. Neste período os patriotas e estudiosos galeses redescobriram as velhas tradições históricas, linguísticas e literárias e criaram um passado que jamais existiu para substituir as tradições inadequadas. (MORGAN, 2012, p. 64)

Nesse contexto de crise, o romantismo foi o caminho que aqueles intelectuais encontraram para reerguer não apenas uma cultura, mas um Estado. (HOBBSBAWM; RANGER, 2012) O crítico literário Reymond afirmou que “O Romantismo vai da arte à história. A tudo envolve, a tudo impregna, como uma atmosfera [...]”. (REYMOND, 1997, p. 115) O romantismo, portanto, foi a semente através da qual a história moderna, separando-se do classicismo grego, pôde se desenvolver, ao ponto de passar a sensação que a tradição, que ela transmite pela sua narrativa, existiu desde sempre. Ainda, com Sílvia Elia (1978, p. 114),

Foi o Romantismo o maior acontecimento espiritual do Ocidente nos tempos modernos. Vários autores já o têm assinalado: não se trata

simplesmente de um movimento literário ou estético e sim da irrupção de uma nova tábua de valores que atingiu todos os domínios do pensamento humano, o artístico como o científico, não só o religioso.

O romantismo buscou se desvincular de toda estilística clássica. Enquanto o classicismo prezava pela razão, a visão romântica mirava o obscuro. Por isso, ele não pode ser definido em uma categoria das manifestações humanas, apesar de produzir efeitos em cada uma delas. Sua incidência na estrutura contorna os limites da narrativa ao reconfigurar os padrões linguísticos, ampliando as possibilidades de dar sentido à realidade. Assim, a visão romântica abrange o campo das artes, ciência e filosofia pelo simples fato de todos esses campos serem atravessados pela linguagem. A linguagem é condição da realidade.³⁸ Antes do romantismo, a língua do pensamento ocidental era o grego; depois dele, passou-se a filosofar em alemão.

Não podemos duvidar da plasticidade do romantismo, que se metamorfoseou na medida em que se espalhava pela Europa, produzindo por onde passava efeitos particulares: na França, concentrou-se no terreno político; na Inglaterra, foi arrastado pelo magnetismo do cientificismo; e na Alemanha, por sua vez, foi filosófico. Sem perder sua característica, o romantismo incorporou elementos da cultura francesa, inglesa e alemã. Apesar das especificidades que assumiu em cada país, sua intenção foi a mesma: problematizar a realidade estabelecida, buscando renovar, desse modo, os antigos padrões clássicos sociais e filosóficos.

Entre o romantismo francês, passando pelo inglês e indo até o germânico, percebe-se nesse percurso mais do que transformações na estrutura do estilo literário em questão. É possível inferir que a experiência romântica possibilitou a descoberta da impossibilidade da linguagem em extrair a essência da realidade pela palavra. Sobre essa transmutação, Victor Hugo (2002, p. 115) pode ser elucidativo:

38 Sílvia Elia (1978, p. 125) afirmou que a realidade moderna foi resultado da transformação cultural proporcionada pelo movimento romântico, que “[...] em linguística também penetrou o mito absorvente, gerando uma nova pauta de valores idiomáticos”.

Na criação, nem tudo é humanamente belo, que o feio existe lado a lado com o belo, o disforme junto do gracioso, o grotesco a par do sublime, o mal simultaneamente com o bem e a sombra com a luz. Perguntará se a razão limitada e relativa do artista deve sobrepor-se à razão infinita e absoluta do criador; se o homem deve corrigir Deus, se uma natureza mutilada será mais bela; se a arte tem o direito de dividir em dois, por assim dizer, o homem, a vida e a criação; se cada coisa funcionará melhor retirando-lhe a força e energia; se, enfim, a condição para ser harmonioso é ser incompleto. (HUGO, 2002, p. 115)

A escrita da história se processa entre o que pode ser representado de um passado e aquilo que está desde sempre perdido. Essa passagem (im)possível entre o tempo passado e o relato histórico liga o passado à dimensão do Real, no sentido psicanalítico do termo, pois tudo que podemos fazer, ao transcrever um acontecimento, é tecer um texto em que realidade e ficção se entrelacem.

Para determinar o lugar de um acontecimento histórico será suficiente indicar o intervalo que durou os seus movimentos? Quais as conclusões que podemos extrair da máxima “a Escola do Recife durou de 1870 a 1914”?³⁹ O que significa dizer que a Geração de 70 foi um movimento literário, filosófico e científico, como posto por Clóvis Beviláqua⁴⁰ (1977) em *História da Faculdade de Direito do Recife*?

No seio de toda sociedade existe uma parcela que resiste a todo discurso que projete uma ideia de unidade. Em última instância, o pensamento de uma época tenta, repetidamente, sem sucesso, cessar essa demanda de representação, que, por ser uma experiência de borda, é tanto interna quanto externa. Não por outra razão Freud defendia a tese de um mal-estar inerente a todo processo cultural.⁴¹ No século XIX, o mestiço foi a denúncia de que a pretensa ideologia racial era uma falácia, pois se fundamentava no

39 Buscando superar as aporias do tempo já citadas, optaremos pela poética enquanto estilística que funda um lugar de enunciação capaz de suspender os impasses propostos pela especulação retórica. Diante desse impasse, Paul Ricoeur propõe uma saída pela poética, o que quer dizer um deslocamento de sentido capaz de mudar não apenas a compreensão que tínhamos do passado, mas nossa própria percepção do tempo.

40 Clóvis Beviláqua foi um seguidor da Escola do Recife, jurista formado pela Faculdade de Direito do Recife, nascido no Ceará, que teve grande importância no cenário jurídico nacional, com destaque para a elaboração do Código Civil de 1899.

41 Ver a obra “O mal-estar na civilização (1930 [1929])”. (FREUD, 2006c)

paradigma da unidade e pureza – concepções herdadas do pensamento Greco-cristão.⁴² Se “[...] o horror é uma veneração invertida [...]” (RICOEUR, 2010c, p. 321), todo sistema coercitivo gerado pela figura do mestiço não passa de uma curiosidade atravessada pelo furo que esse personagem produzia na narrativa europeia do século XIX. O mestiço foi uma experiência extrema na mentalidade daqueles cientistas. Se tivéssemos uma bússola nas mãos, o mestiço seria nossa certeza de que a Escola do Recife se situaria na orla da linguagem. Não só a ideologia racial era uma falácia, mas a própria noção de identidade coletiva não passava de uma tendência conservadora. Ela não é progressista, como se pensa. Castells (2008) defende a ideia de que o conceito de identidade está por trás de movimentos fundamentalistas ao redor do mundo. Esse raciocínio nos ajuda a compreender a ascensão da bancada evangélica na política brasileira após 2016.

No século XIX, o absurdo da miscigenação era o sintoma de uma experiência limítrofe. Se a miscigenação foi uma ameaça contra os bons costumes e foi tida como uma ofensa moral, era porque o mestiço levava o pensamento oitocentista às raias da incompreensão. Talvez Skidmore (2012) tenha dito que o Brasil não era para principiantes pelo mesmo motivo que Lilian Schwarcz (1993) chamou a atenção para não se cometer o erro de categorizar o discurso racial na categoria de pré-científico. Segundo a autora,

Esses obscuros ‘homens de ciência’ que em finais do século XIX, no interior dos seus estabelecimentos em que trabalhavam, tomaram para si a quixotesca tarefa de abrigar uma ciência positiva e determinista, e, utilizando-se dela, liderar e dar saídas para o destino desta nação. Misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários, esses intelectuais irão se mover nos incômodos limites que os modelos lhe deixaram: entre a aceitação das teorias estrangeiras - que condenavam o cruzamento racial - e sua adaptação a um povo a essa altura já muito miscigenado. (SCHWARCZ, 1993, p. 18)

O mestiço era o produto de uma violação contra a natureza, um agente antipureza, antiunidade, anti-identidade. Consequentemente, o Brasil se

42 Ver nosso capítulo 3 e a obra *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*, de Silvano Santiago (2000).

encontrava diante de tal dilema: aceitar ou subverter a ordem europeia de pensamento? É evidente que esse processo não se deu de forma maniqueísta. Nesse momento histórico, é possível perceber avanços e retrocessos durante esse percurso. O recuo histórico realizado neste texto, na medida em que ele não se prende a uma análise linear dos fatos, pode contribuir com uma nova compreensão sobre conceitos tomados como verdades inabaláveis. No fundo, as certezas científicas atuais sobre fatos históricos refletem um pré-conceito sobre uma determinada época. Os pesquisadores do século XXI já têm uma opinião formada sobre o que foi a Escola do Recife e seus intelectuais, principalmente Tobias Barreto e Sílvio Romero. De acordo com Schwarcz (2001, p. 27), por exemplo, “[...] para entender a relevância de Recife no cenário intelectual nacional, não há como deixar de lado a figura de Sílvio Romero, o qual foi o primeiro a afirmar que éramos uma sociedade de raças cruzadas [...]”.

Sob a ótica da poética ricoeuriana, acrescida do aporte teórico da psicanálise, o horror ao mestiço daqueles cientistas ganha novos contornos. Por que temer o desconhecido? Como poderíamos afirmar que o horrendo é ruim, se não houvesse algo de familiar no estranho? Como nos ensina Freud (2006a, p. 238), “[...] o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar [...]”. O estranho é, na verdade, um duplo de nós mesmos.

Quando tudo está dito e feito, a qualidade da estranheza só pode advir do fato de o ‘duplo’ ser uma criação que data de um estádio mental muito primitivo, há muito superado – incidentalmente, um estádio em que o ‘duplo’ tinha um aspecto mais amistoso. O ‘duplo’ converteu-se num objeto de terror, tal como após o colapso da religião, os deuses se transformaram em demônios. (FREUD, 2006a, p. 238)

No âmago dessa realidade incompreensivelmente multiforme, fixamos nosso estudo sobre a Escola do Recife. A experiência do duplo é uma das maiores constatações de que o corte que separa o dentro e o fora é uma criação. Não existe um dentro e um fora, assim como não há fato sem dito.⁴³ Ou seja, os limites do mundo são impostos pela lei da linguagem. Se o

43 Ver *O seminário: livro 16: de um outro ao outro* de Lacan (2008), aula “O fato e o dito”.

homem medieval acreditava que o mundo acabava no horizonte, não era porque não haveria mais mundo para navegar, mas pelo simples fato de que o fim do mundo era o abismo que se apresentava para além das fronteiras do sentido. No século das Cruzadas, era o caminho para o leste que povoava a imaginação do homem ocidental medieval. Em busca da terra prometida, o europeu se encontrou com o mundo árabe. Ao invés de definir-se como branco, negro ou índio, a Escola do Recife de Tobias Barreto e Sílvio Romero quis ser o Outro, a outra coisa em relação à narrativa eurocêntrica. O advento do mestiço, como personagem central do pensamento da Escola, foi uma forma de colocar em xeque a narrativa do colonizador, como quem diz: “não aceito isso que vem do seu discurso, da sua visão de mundo, serei sempre uma outra coisa quando for tentar me definir e, conseqüentemente, me objetificar dentro de sua narrativa”.

Podemos dizer que a origem do ensino superior no mundo ocidental surgiu desse encontro, que data desde os idos do século IV, com a queda de Constantinopla, quando as mensagens dos evangelhos conduziram milhares de fiéis para a remissão dos seus pecados no Oriente, muito antes da peregrinação das Cruzadas. Do século X ao XII, o mundo árabe já havia acumulado um vasto conhecimento sobre astronomia, matemática, teologia, filosofia, medicina e literatura, proporcionando um rico contexto cultural e iniciando um processo de urbanização, orientado por uma nova instituição, a universidade, que articulava ao seu corpo os discursos de manutenção social.

Não foi apenas o caminho para o Oriente que encheu a alma do homem medieval de fantasias, mas as ondas do mar falavam de mistérios guardados pelo horizonte, povoando, com miragens, o olhar. Haveria algo além? Seria mesmo o fim do mundo, como profetizavam os sábios? Ou segredos e riquezas estariam em terras exóticas à espera de serem descobertos? Galeano (2010, p. 31) compreende que “[...] a América era um vasto império do Diabo, de redenção impossível ou duvidosa, mas a fanática missão contra a heresia dos nativos se confundia com o brilho dos tesouros do Novo Mundo”. Expedições cortaram oceanos e fizeram revolução. Um mundo se ergueu aos olhos do europeu, revelando praias e florestas. “Da cunha é que nos veio o melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A higiene do corpo. O milho. O caju. O mingau. O brasileiro de hoje, amante do banho [...] o cabelo brilhante de

loção ou de óleo de coco, reflete a influência de tão remotas avós [...]”, confidência Freyre (2006, p. 163).

As embarcações da Companhia de Jesus eram verdadeiros instrumentos de exploração, rumo ao desconhecido das terras “selvagens” no continente americano. Na busca pela Índia, os descobridores europeus encontraram a América. Foi a partir desse desencontro que ocorreram os primeiros contatos entre os exploradores do Novo Mundo e os nativos que habitavam aquelas terras: “[...] o europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos deixaram-se contaminar pela devassidão [...]”. (FREYRE, 2006, p. 161) Seduzido pelo som do alaúde, ou curioso pelos mistérios do além-mar, o certo é que o homem sempre foi guiado pelo desejo de descoberta que o fez, ora se misturar ao estranho, ora se afastar com uma repulsa que só encontra explicação na necessidade inconsciente que o ser humano tem de alimentar essa busca, cuja justificativa encontra abrigo no simples prazer de descortinar o mundo. É possível que, no século XIX, o mestiço tenha sido a fronteira que o homem moderno precisou atravessar para entrar em uma nova era. A permanência da identidade brasileira como algo indefinido, ou seja, sem pureza ou forma, é a própria resistência do colonizado em ser nomeado pelo colonizador.

Até meados do século XIX, nossa cultura ainda era um laboratório sobre o qual os pesquisadores europeus matavam sua sede de curiosidade, que todo ser humano tem sobre o estranho. O forte impacto que a miscigenação causou na comunidade científica sinalizou os limites de uma época cuja égide era a ideia da pureza biológica. As leis que regiam a natureza passaram a ser utilizadas no estudo das sociedades. No cenário em que a Escola se encontrava, os estudos sociais eram encabeçados por zoólogos, a fisiologia guiava os estudos antropológicos e a história ainda era semente que só brotava nos museus de ciências naturais, principalmente no reinado de D. Pedro II.⁴⁴

44 No livro *As barbas do imperador*: D. Pedro II, um monarca nos trópicos, Lilian Schwarcz (1999) deixou explícita a preocupação de D. Pedro II com a preservação da cultura nacional. Em seu reinado, história e ciências da natureza estavam completamente associadas nos museus etnográficos que ele fundou. Essa ligação da história com a natureza parece ter sido uma iniciativa para dar materialidade à história brasileira a partir da flora que lhe era característica.

Em *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, a antropóloga Lilian Schwarcz (1993) demonstrou como o evolucionismo e o darwinismo formaram o corpo da discussão antropológica e etnológica dos estudiosos a partir de 1870. O período de inauguração dos museus pode ser bem representativo de como o pensamento oitocentista antropológico e etnológico brasileiro se institucionalizou. Segundo Schwarcz (1993, p. 67), “no período que vai de 1870 a 1930, os museus nacionais – o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense de História Natural – desempenharam importante papel como estabelecimentos dedicados à pesquisa etnográfica e ao estudo das chamadas ciências naturais.”

A ideia da história ligada à natureza guardava, certamente, raízes na retórica dos gregos antigos. Foi nessa conjuntura que o conceito de raça ganhou posição de destaque nas discussões sociológicas no século XIX. Acreditava-se que as diferenças entre as sociedades eram reflexo das diferenças naturais, ou seja, para cada raça uma cultura.

Assim, interessa compreender como o argumento racial foi política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de *raça*, que antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise. (SCHWARCZ, 1993, p. 17, grifo do autor)

A lei que separa os animais em espécies também separou o homem em raças. “As raças humanas, enquanto ‘espécies diversas’, deveriam ver na hibridação um fenômeno a ser evitado [...]”. (SCHWARCZ, 1993, 57) Esse foi o raciocínio, articulado ao evolucionismo, que fundamentou a ideologia de uma hierarquização natural entre os homens. A humanidade, portanto, seria dividida em três raças: a branca, a negra e a indígena. Se o cruzamento entre espécies era visto como um fator negativo na visão da biologia, seria igualmente degenerativo o cruzamento entre raças. Vale ressaltar que essa crença era compartilhada pelas tribos indígenas, as quais condenavam todo e qualquer contato com outras raças. (FREYRE, 2006; SCHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 2012)

De acordo com o historiador norte-americano especialista em história do Brasil, Thomas Skidmore, em seu livro *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*, os precursores da etnologia no país, assim como no mundo, migraram do campo da zoologia. Segundo Schwarcz (2001), o sociólogo suíço Louis Agassiz figurou no cenário internacional como um dos principais expoentes do discurso racial, ao lado de Arthur de Gouibineu. A autora destaca que, na perspectiva de Agassiz, o Brasil revelava que a mistura entre as raças apagava as qualidades do branco, do negro e do índio, dando lugar a um tipo híbrido, deficiente em relação à energia e capacidade mental.

O termo “mulato” exemplifica a influência da biologia no campo da antropologia e da etnologia. Segundo o *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, mulato é aquele nascido de pai branco e mãe preta, ou vice-versa. (CUNHA, 1984) Ele deriva da palavra mula, que é um animal reproduzido a partir do cruzamento entre o jumento e a égua. Por ser um animal híbrido, a mula é estéril. O que será denominado por este estudo como paradigma da pureza racial corresponde a essa forma de pensamento que compreendeu o ser humano fragmentado em raças distintas a partir das diferenças biológicas e culturais. Por isso, mais do que uma simples forma de preconceito, o discurso racial foi o modo encontrado pela comunidade científica para estudar os fenômenos sociais. (SCHWARCZ, 1993)

Esta pesquisa sobre a Escola do Recife se torna ainda mais relevante porque pretende lançar um novo olhar sobre a forma com que seus integrantes enxergavam a realidade antropológica do século XIX e como tudo isso influenciou seu projeto de construção identitária. Não podemos mais pensar a Geração de 70 como um evento passado que se distancia do presente. A Escola do Recife deve ir para além da dimensão factual da história. Diferentemente dos críticos que pensavam encontrar o passado em algum lugar anterior ao tempo presente, acreditamos que devemos buscar o passado no tempo presente daquele que investiga determinado evento.

Em nosso entendimento, a Escola do Recife não foi um fato ou um acontecimento findado. Em vez disso, pensamos que a Escola do Recife seja um fenômeno preso aos emaranhados da linguagem que se atualiza toda vez que alguém se arrisca a tecer uma nova narrativa. Toda vez que pensamos

repetir a história contada, contamos uma nova história. Será suficiente dizer que a Escola do Recife surgiu com a terceira geração do romantismo? (NASCIMENTO, 2010) Bastaria afirmar que o romantismo fundado por Tobias Barreto é uma expressão artística conhecida como condorismo? Será que esgotamos o tema Escola do Recife quando descrevemos seu contexto? Podemos afirmar que a independência do Brasil, de Portugal, não pode restringir-se à emancipação política? O que pode nos dizer o ano de 1822? Ele foi o passado das conquistas? Ou estaria ele no presente, ainda a produzir transformações? O que podemos fazer com o fato de que, em 1854, a Academia de Direito de Olinda se transfere para Recife em um ímpeto de antilusitanismo? Basta sabermos que “a idéia era substituir a hegemonia estrangeira - fosse ela francesa ou portuguesa - pela criação de estabelecimento de ensino de porte, como as escolas de direito, que se responsabilizariam pelo desenvolvimento de um pensamento próprio e dariam à nação uma nova constituição”. (SCHWARCZ, 1993, p. 142)

De que serve a certeza de que as faculdades de direito do Recife e São Paulo teriam como propósito a reestruturação do cenário intelectual, político e econômico, se não pudermos renovar nossa ideia sobre o assunto? Sempre que reinventamos o passado, criamos um presente. De acordo com Lilian Schwarcz, esse era o contexto que envolvia o espírito nacional à época da Escola:

[...] Enquanto na Escola do Recife um modelo claramente determinista dominava, em São Paulo um liberalismo de fachada, cartão de visita para questões de cunho oficial, convivia com um discurso racial, prontamente acionado quando se tratava de defender hierarquias, explicar desigualdades [...]. (SCHWARCZ, 1993, p. 186)

As palavras de Lilian Schwarcz são suficientes para definir aquela geração de intelectuais? Na dúvida, continuamos a perguntar: o que foi a Escola do Recife? Uma investigação científica não pode se contentar com uma pesquisa que se limite a situar a Escola do Recife no contexto de transformações e efervescência cultural pelas quais o Brasil atravessava no século XIX. Vale pontuar que nossa intenção não é desfazer da história já contada pelos grandes nomes da historiografia nacional. Sem a contribuição de um

Antonio Candido (2006a), Afrânio Coutinho (1968a; 1968b; 1980), Antonio Paim (1997), ou mesmo uma Lilian Schwarcz (1993), não poderíamos sequer lançar o nosso olhar sobre os acontecimentos pós-independência, provocando o surgimento de novos significados. É preciso deixar claro que nossa proposta em recontar a história da Escola não exclui a história que procura localizar a Geração de 70 em uma série de acontecimentos.

Apesar de termos cravado a existência da Escola do Recife no intervalo que compreende a década de 70 do século XIX e o ano de 1914, precisamos compreender a formação desse movimento, que se reuniu em torno da Faculdade de Direito do Recife, levando em consideração as circunstâncias que cercaram a fundação das instituições de ensino superior no país.⁴⁵ O que fazemos com a certeza de que as instituições de ensino superior no período colonial eram verdadeiros centros culturais? Como nos ensina Antonio Paim (1997, p. 47):

[...] a Faculdade de Direito da capital pernambucana, por ser à época o único estabelecimento de ensino superior no Nordeste, recebia alunos de diversas províncias daquela região. Essa circunstância permitiu a irradiação das idéias da Escola do Recife formando-se alguns núcleos dos seus partidários no Ceará, em Sergipe e na Bahia. (PAIM, 1997, p. 47)

Mais do que influenciar o surgimento de novos centros de ensino superior, a Faculdade de Direito do Recife, assim como a de São Paulo, representou um momento de mudança na mentalidade do Brasil em relação às nações europeias, ao passo que a independência espiritual do Brasil dependia da nova filosofia e da nova ciência que brotava da Europa para florir em terras brasileiras, fertilizando as cabeças dos nossos intelectuais com ideias progressistas. Quanto mais o Brasil se aproximava de países como Inglaterra, França e Alemanha, mais se afastava do passado que ligava sua história a Portugal. Uma possível explicação para o atraso do ensino superior brasileiro foi o fato de

45 Não conseguimos encontrar uma bibliografia que nos revelasse os motivos da escolha do governo brasileiro pela faculdade, e não pela universidade, para representar o nosso ensino superior. Desconfiamos, porém, que a preferência pela faculdade encontre explicação no fato de a instituição universitária ter sido filha da Idade Média e a faculdade ter sido o símbolo da transformação social promovida por Napoleão. Naquele período, tudo que o Brasil queria era se afastar daquilo que lembrasse um retorno às antigas estruturas de poder.

Portugal não ter acompanhado a onda revolucionária que revirou a Europa a partir do Renascimento. Fechado em si e imerso em guerras, esse país foi um caso à parte nesse processo. (JANOTTI, 1992; SHIGUNOV NETO; MACIEL, 2008)

A pressão do papado para que Portugal aderisse ao projeto das Cruzadas foi uma das principais causas do seu atraso social e cultural em relação ao restante dos países europeus. “Antes do século XIII, [...]”, escreve o historiador Aldo Janotti (1992, p. 115), “[...] Portugal não se afigurava como um país europeu propriamente dito. Situado na extrema periferia da Europa Ocidental, o país tinha a desvantagem de dificilmente poder comunicar-se com a Europa [...]”. Segundo Janotti (1992, p. 113), ninguém melhor do que Manuel Rodrigues Lapa, eminente professor português, para ilustrar essa característica do espírito lusitano, quando diz: “[...] sempre que nos fechamos em nós mesmos, fomos ridículos e medíocres. A nenhum povo faz tanta falta o ar da Europa como ao povo português [...]”.

A abertura das primeiras faculdades de direito do país no ano de 1827 significou esse processo de mudanças. De acordo com Sérgio Abreu (1988, p. 81), no livro *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*, “[...] a Academia de Direito de São Paulo, assim como a de Olinda, tem suas raízes atadas à independência política [...]”. Depois de se tornar independente, havia a necessidade de o país se organizar por intermédio de instituições próprias. Desse modo, ambas as faculdades tiveram como principal função, segundo Abreu (1988), reforçar o individualismo político e o liberalismo econômico, os quais foram os dois principais alicerces dos movimentos sociais que buscavam a autonomia política brasileira. Para isso, era necessário construir uma nova elite intelectual formada não mais na antiga metrópole lusitana. Sem um ensino superior próprio, o Brasil ainda dependeria de Portugal.

Se a polêmica foi a atitude tomada pela Escola do Recife, a crítica foi sua arma de combate contra os valores estabelecidos pela filosofia positivista, signo dos novos tempos. Crítica e polêmica só funcionam juntas. Ao se apossar da crítica, fica evidente a influência do pensamento kantiano para a Escola do Recife. Contudo, não podemos acreditar, com isso, que o propósito de Tobias Barreto tenha sido o de difundir a filosofia do pensador alemão.⁴⁶

46 Ver capítulo 2.

A filosofia de Kant foi mais um dos suportes teóricos que a Escola do Recife utilizou para formar o pensamento de caráter misantrópico vislumbrado pela visão que o seu romantismo lançou sobre a figura do mestiço.

Defendemos a ideia de que, mesmo na escassez de livros e outros recursos, a Escola do Recife conseguiu formar um discurso contundente sobre a reforma cultural que propunha mediante a metafísica kantiana, o monismo de Noiré e a crítica literária dos irmãos Schlegel. “[...] A crítica, contudo, não pode se limitar a registrar, na sua contingência, o nascimento das obras singulares. Sua função específica é discernir um estilo de desenvolvimento, uma ordem em movimento, que transforma essa sequência de acontecimentos numa herança significativa.” (RICOEUR, 2010b, p. 24)

Desde Kant, podemos perceber o empenho dos pensadores e filósofos ocidentais em definir um lugar inexplorável por excelência. Enquanto ele forjou a metafísica para reformar o conhecimento filosófico fundamentado na razão, Tobias e Sílvio articularam o mestiço à sua crítica do pensamento filosófico nacional. A poética, por sua vez, desafiou a forma de contar a história, danificando os alicerces que a sustentavam na base: ela, a poética, postulou que o conhecimento total do passado é impossível. Por isso, Ricoeur encontrou correlação entre a compreensão do passado e a crítica kantiana. A crítica do conhecimento desenvolvida por Kant questionava a razão que embasa todo conhecimento, inclusive a noção que formamos sobre a história.

[...] O passado realmente vivido pela humanidade pode apenas ser postulado, tal como o número kantiano na origem do fenômeno empiricamente conhecido. Além disso, se a vivência passada nos fosse acessível, não seria objeto de conhecimento, pois quando era presente, esse passado era como nosso presente, confuso, multiforme, ininteligível. (RICOEUR, 2010a, p. 163)

Assim sendo, o passado articula-se a uma alteridade absoluta, tornando-se redutível à representação deste. Depois de Kant reformular o conceito de metafísica⁴⁷ para abordar essa dimensão misteriosa da linguagem, Lacan

47 Até Kant, o conceito de metafísica continuava sendo embasado pelo ensinamento aristotélico.

talhou um objeto⁴⁸ para marcar definitivamente a impossibilidade de a linguagem abraçar todos os sentidos que o mundo possa ter e demarcar o lugar da falta como condição do sujeito da linguagem. Pelo fato de habitarmos a linguagem, não podemos alcançar as coisas em si. A história é uma construção da linguagem: quando contamos a história, não temos o fato. Lacan inventou o Outro para marcar a nossa alienação fundamental à linguagem, que se materializa na crença de que há sentidos na e para a vida, explicações plausíveis para tudo o que ocorre, em algum lugar. Talvez a história integre o Outro da modernidade, porque ela, para a modernidade, era um lugar de certezas. Duvidar da história seria questionar os fatos. Por mais que nos aproximemos, ele, o fato, sempre permanecerá estranho. Nosso entendimento do real baseia-se no mesmo conceito sustentado pela psicanálise desde Freud,⁴⁹ mas definido de modo preciso por Lacan. Para ele, a linguagem gravita em torno do real. Lacan retoma o conceito de pulsão de morte desenvolvido por Freud para afirmar que o real é impossível:

[...] a pulsão de morte é o real na medida em que ele só pode ser pensado como impossível. Quer dizer que, sempre que ele mostra a ponta do nariz, ele é impensável. Abordar esse impossível não poderia constituir uma esperança, posto que é impensável, é a morte – e o fato de a morte não poder ser pensada é o fundamento do real. (LACAN, 2007, p. 121)

Não é apenas a morte que é impensável. Tudo aquilo cuja experiência é impossível traduz-se em Real: onde a lei é ausente – o sentido é o radical da lei –, faz-se presente a dimensão do Real enquanto *nonsense*. Para nós, a dimensão do Real ganha importância no momento em que buscamos traçar esse deslocamento da linguagem diante do desconhecido. O Real é o polo magnético que puxa a linguagem para seu entorno ao mesmo tempo em que a expulsa quando ela está perto demais. Quando percebemos a presença do Real? Quando, ao investigar o discurso, percebemos que algo permanece

48 "Objeto a".

49 Quando Freud (2006b) postulou o conceito de pulsão de morte, ele pretendeu fazer alusão à região limítrofe entre o simbólico e o real.

inexplorado e inexplicável na argumentação. Acreditamos que a Escola do Recife foi uma expressão da linguagem que se materializou em uma determinada forma discursiva.

O discurso psicanalítico inventou o “objeto a” como efeito do percurso do Outro e das marcas da linguagem no sujeito. É nesse rastro que o sujeito vem aparecer, denunciando a sua falta na estrutura discursiva, implicando uma violência constituinte no ajustamento da linguagem entre o sujeito e o Outro. É o Outro quem escreve o sujeito na história porque a linguagem o determina. O historiador é escrito pelo Outro na medida em que a época, a cultura e os valores de seu tempo o determinam. A incursão freudiana abriu as portas e as janelas da dimensão do Outro. Ao inserir a escuta no cenário clínico, Freud enveredou pelos rastros da fala e não pôde deixar de perceber que existe uma dissimetria em seu campo, que faz referência ao encontro da linguagem com o sujeito. “[...] O sujeito do discurso não se sabe como sujeito que sustenta o discurso. Que ele não saiba o que diz ainda passa, sempre se o supriu. Mas o que diz Freud é que ele não sabe quem o diz [...]”. (LACAN, 1992, p. 73) Freud viu que “[...] a fala sempre ultrapassa o falante, o falante é um falado [...]”. (LACAN, 2009, p. 73)

Fundamentados pela ideia lacaniana de histericização⁵⁰ discursiva, nossa hipótese é a de que barroco e romantismo são instantes da estética cultural em que é possível vislumbrar os contornos desse movimento, quase sempre efêmero, da linguagem. Lacan elegeu a histeria como discurso do sujeito porque nela é possível encontrar o incômodo, a insatisfação que

50 *O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise* foi um marco no ensinamento de Jacques Lacan, pois foi nele que, pela primeira vez, os quatro discursos foram mais bem definidos. (LACAN, 1992) Há o discurso do universitário, do senhor, do analista e o da histórica. Poderíamos analisar um a um, caso quiséssemos compreender os motivos que levaram Lacan a eleger esses quatro nomes como fundamentais para o funcionamento da sociedade. Contudo, essa não é uma tarefa que deva ser feita em uma nota de rodapé. A despeito disso, guiados pelo objetivo do nosso estudo, poderíamos nos perguntar: Por que Lacan fez do discurso da histórica o lugar do sujeito por excelência? Se desejarmos investigar a história da histeria, veremos que ela permaneceu indefinível até Freud. O diálogo entre ela, a histórica, e Freud não foi tranquilo. Cheia de idas e vindas, marcada por incertezas e questões, a histórica ensinou a Freud que o ser humano não pode ser enquadrado, de forma cabal, em um saber. Ainda que queimem os corpos, aprisionem pulsos e calcanhares a grilhões, o corpo, para a histeria-sujeito, sempre será sinal de revolta. A histórica denuncia que a anatomia não dá conta do corpo. (FREUD, 2006d) O corpo é o quadro em que o sujeito se pinta e o pensador tenta compreendê-lo. Por isso, em 1933, fase final da sua produção, Freud aconselha que consultemos os poetas se quisermos saber mais sobre a feminilidade, pois a ciência ainda estava longe de dar respostas. (FREUD, 2006d)

move o sujeito em direção à vida. A histérica evidencia que o sujeito jamais pode ser representado pela cadeia discursiva. Haverá sempre um resto irreduzível ao saber produzido pelo mestre eleito por ela. Sua função é conduzir o mestre ao saber. De acordo com Lacan, a histérica demanda por um mestre para mostrar as falhas do saber que ele ostenta sobre os sintomas – o inexplicável – que ela apresenta. A histeria conduz o mestre ao saber, na medida em que ela própria é a manifestação do irrepresentável que incita o homem a buscar explicações. Desse modo, a histericização do discurso significa o momento em que a dissimetria entre linguagem e mundo fica explícita na impossibilidade em saber tudo.⁵¹ Supor que há um processo de histericização discursiva no barroco e no romantismo implica dizer que, para nós, eles são muito mais do que expressões artísticas.

A crença no caráter comunicativo da linguagem foi mais uma ideia herdada da convicção dos gregos antigos no poder do diálogo em ligar os homens entre si e, por sua vez, o homem com o mundo: “[...] a linguagem segmentada não está mais a serviço da mera comunicação, e como objeto recém-nascido, afirma sua dignidade lado a lado com os deuses, rios, virtudes, e outras formas naturais que atravessaram, fulgurante, a fronteira do alegórico”. (BENJAMIN, 1984, p. 230)

Ainda que a linguagem seja condição para a existência de qualquer realidade, ela é incapaz de trazer à tona o mundo tal como ele é. A coisa em si é inapreensível. Ela jamais permitiu ao homem desvendar, à luz de sua tocha, o rosto do seu semelhante ou o caminho certo que irá lhe conduzir a um passado de fatos seguros e determinados. Sempre haverá um ponto irreduzível a qualquer investida do homem. Essa realidade impossível de apurar é causada pela própria sombra criada pela linguagem quando o homem se debruça sobre o mundo.

Na contramão das teorias da comunicação, Lacan defende a tese de que o mal-entendido está na raiz da estrutura linguística. Em uma conversa, não podemos garantir que a outra pessoa consiga entender exatamente aquilo que queremos que ela entenda quando nos pronunciamos. Desse modo, a linguagem não é apenas o lugar da comunicação, tendo em vista que nos

51 Lacan afirma haver um furo no saber, que é descoberto pela histérica. (LACAN, 1992)

apropriamos dela na medida em que nos perdemos nela enquanto objeto. (LACAN, 1998) “Quando digo *emprego da linguagem* [...]”, escreve Lacan, “[...] não quero dizer que a empreguemos. A linguagem nos emprega, e é por aí que aquilo goza [...]”. (LACAN, 1992, p. 69) O gozo está na repetição interminável em se contar a mesma história. Não é essa a estrutura da queixa na clínica psicanalítica? O gozo é o mais ainda, lacaniano. Nesse sentido, este trabalho é uma forma de gozo porque nele voltamos a contar uma história já contada por muitos antes de nós, mas que ainda não revelou tudo. Também não estamos aqui para contar o que resta, já que nossa tese é que há um resto irreduzível a todo tipo de investida. Nos fiamos na hipótese psicanalítica de que a repetição pode levar a uma nova história.

Acreditamos que a compreensão do romantismo apresentada aqui ganha contornos mais nítidos quando percebemos que ele é consequência de um percurso da linguagem iniciado na expansão marítima pós-renascimento. Etimologicamente, a origem da palavra “barroco” remete a uma superfície irregular. A ideia de irregularidade e deformidade intrínseca nos faz pensar que a palavra “barroco” se refere a algo mais do que uma expressão artística. Em vez disso, podemos afirmar que o barroco está na origem da formação cultural e espiritual latino-americana. Não bastava navegar em direção ao Novo Mundo, era necessário um lugar de mediação entre dois mundos completamente divergentes; o barroco foi essa ponte.

Barroco e romantismo articulados podem explicar a formação do mestiço, que fez parte de um processo iniciado no século XVI, com a expansão marítima europeia, até o romantismo da Escola do Recife, cuja função foi a de traçar os contornos finais do pensamento que fundamentaria a constituição do discurso mestiço como característico da identidade nacional. O surgimento de ambas as estéticas coincide com o momento em que o mundo passava por profundas transições que afetariam a forma do homem perceber as coisas. Barroco e romantismo recriaram a realidade. De um lado, a organização da arte do grotesco – como também é conhecido o barroco – foi uma ponte que intermediou o encontro entre dois mundos distintos. O barroco foi a via de acesso à impossível conciliação entre duas realidades conectadas por um abismo, que, ao invés de levar o homem ao entendimento, o fez seguir pela estrada da imaginação, como forma de aproximar-se do

inconcebível. De acordo com Walter Benjamin (1984, p. 104), “a linguagem formal do drama barroco, em seu processo de formação pode perfeitamente ser vista como um desenvolvimento das necessidades contemplativas inerentes à situação teológica da época”.

Mas o que é o barroco, afinal? Para Benjamin (1984, p. 200), “[...] o que jaz em ruínas, o fragmento significativo, o estilhaço: essa é a matéria mais nobre da criação barroca. [...]”. A dimensão trágica do barroco é um reflexo dessa condição tão extrema, que só pode ser representada pela crise que um encontro dessa natureza desencadeia. Serge Gruzinski (2001), em *O pensamento mestiço*, resgatou os *Memoriales* do padre Motolinía para ilustrar os efeitos do choque entre o homem europeu e o “selvagem” americano. Sem outros referenciais para abordar uma realidade tão catastrófica,

[...] o monge tira suas imagens e interpretações do Êxodo e do Apocalipse. Sua retórica da catástrofe e do castigo destina-se, em primeiro lugar, a fixar os acontecimentos da Conquista numa perspectiva metafísica e providencialista. As lembranças das pragas do Egito, a evocação do segundo, do sexto e do sétimo anjos do Apocalipse conferem um alcance universal e ressaltam a singularidade do acontecimento. Águas pútridas, rios de sangue, espíritos imundos surgindo da goela do dragão e da Besta, raios e trovões, paralelos históricos com a queda de Jerusalém e a sua destruição por Tito: tudo é lembrado para traduzir a confusão dos tempos, pintar os estragos da doença e da guerra, descrever a perversão das relações sociais e o reino irrestrito do ouro e da prata. (GRUZINSKI, 2001, p. 67-68)

Em 1521, a Cidade do México estava coberta pela destruição, seus habitantes apodreciam em epidemias de virulência tamanha, que varria regiões inteiras. Na opinião de Gruzinski (2001, p. 64), “[...] se nem todas as mestiçagens nascem necessariamente de uma conquista, as desencadeadas pela expansão colonial iniciam-se invariavelmente sobre os escombros de uma derrota”. Por isso, Walter Benjamin (1984, p. 38) afirmou que “[...] a morte é o conteúdo mais geral da alegoria barroca [...]”. Nessa conjuntura, o barroco foi muito mais do que uma estética. Ele foi um escudo, uma forma de se organizar frente ao caos oriundo do processo de descobrimento e exploração da expansão marítima. No barroco, “[...] a morte trágica tem um duplo sentido:

anular o velho direito dos deuses, e sacrificar o herói, precursor de uma humanidade futura, ao deus desconhecido [...]”. (BENJAMIN, 1984, p. 130)

O mestiço era, então, esse novo homem, profeta de uma nova humanidade, cujo projeto, sempre inacabado, inspiraria um clima de histeria na sociedade brasileira do século XIX. O sistema de policiamento formado ao redor do mestiço pode ser compreendido como sinal de que seus elementos já estavam tão bem fundamentados que se podia fazer discurso sobre ele, ainda que centralizado por uma concepção patológica. Somente com a Escola do Recife, principalmente em sua etapa crítico-filosófica, o mestiço seria pensado como elemento estruturante da identidade nacional. Do descobrimento à conquista, a visão trágica foi a tônica do continente americano no período da invasão do homem europeu, o qual logo deu início ao que Gruzinski (2001) chamou de “miscigenação biológica”, para em seguida começar a “miscigenação espiritual”, processo que dura até os dias atuais, constituindo a marca dos países colonizados.

Nossa intenção aqui não é descrever e analisar todas as etapas do projeto de colonização do Velho sobre o Novo Mundo. Essa tarefa já foi cumprida por Serge Gruzinski (2001), elegantemente, diga-se de passagem. Se ousamos ir até a antessala dessa discussão, foi para evidenciar que o significado do trágico no barroco tem dois sentidos, os quais são típicos desses momentos de transições. Quando a linguagem chega a certa distância do real, o irrepresentável se manifesta como uma impossibilidade de traçar as coordenadas lógicas que guiam o homem dentro de um contexto, dentro de uma época. Por isso, não podemos supor que, dentro do dinamismo da miscigenação, o barroco venha antes do romantismo. O magnetismo presente nessas “zonas estranhas”⁵² contorce o vetor do pensamento, que tende à linha reta, e reorganiza o modo de perceber o mundo. Desse modo, barroco e romantismo são origens do mestiço, o qual só pode ser compreendido a partir dessa articulação que deve sempre ser repensada com o passar do tempo para que ela tenha sentido para a geração seguinte.

52 Conceito utilizado por Serge Gruzinski para se referir ao instante pós-crise, quando começou a se desenvolver certa organização nessas sociedades conquistadas.

Nossa exposição acerca da Escola do Recife não pretendeu ser mais completa do que aquela de caráter descritivo. Contudo, pensar a versão romântica dos intelectuais do Recife como um efeito linguístico pode trazer nova compreensão, provocada pelo processo de miscigenação na constituição da nossa discursividade moderna.

Romantismo e barroco podem ser pensados como rupturas. Eles são dois pontos opostos que coincidem na torção provocada pelo tempo curvo da imaginação poética ou podem ser ligados pela frágil ponte da linguagem. Juntos, romantismo e barroco são o início do elemento mestiço, pois a origem, enquanto começo, reivindica o surgimento do novo: “[...] as idéias têm uma origem. Mas origem nada tem a ver com gênese. A origem (Ursprung) é um salto (Sprung) em direção ao novo [...]”. (BENJAMIN, 1984, p. 18-19)

Para nós, o romantismo da Escola do Recife fechou um ciclo iniciado, nos primórdios da conquista, com o barroco e que ainda está longe de ter um fim. Do apocalipse total descrito por Motolinía à crítica literária de Sílvio Romero, passando pela filosofia de Tobias Barreto, o homem saiu da tragédia (morte certa) provocada pelo choque da conquista para salvar-se na mistura e, desse sincretismo, renovar-se, retirando o sumo de sua existência. Ao nos situarmos entre o barroco e o romantismo, podemos visualizar essa atividade da linguagem de modo completo. Assim como o romantismo, o jogo de forças opostas está em jogo. Até Walter Benjamin, o barroco era visto como uma expressão artística menor. Pode ser que a reinterpretação benjaminiana do barroco esteja em consonância com o esforço em distanciar-se da concepção grega de tragédia.⁵³

Sem a mediação da estilística barroca, seria impossível o encontro do europeu com o “selvagem”. A conquista de novos horizontes dependia dessa aproximação, cuja figura da tragédia, tão característica do barroco, seria a única forma de representação para o encontro de dois mundos inconciliáveis, pois a tragédia é um fator linguístico.⁵⁴

53 Talvez Nietzsche tenha sido o ápice dessa transformação. Para Benjamin (1984, p. 125-126), “Nietzsche pagou um preço alto por seu projeto de emancipar a tragédia dos lugares-comuns com que os comentadores a desfiguravam”.

54 Ver *Origem do drama barroco alemão*. (BENJAMIN, 1984, p. 141)

Não acreditamos em uma literatura colonial independente da literatura metropolitana. Defendemos a tese de uma literatura barroca, pois a estética produzida na América, do século XVI em diante, não dizia respeito apenas ao contexto do Novo Mundo separado do Velho. Há ali um encontro, a literatura colonial é, radicalmente, uma literatura mestiça. Quando falamos em literatura barroca, precisamos compreender que ambas as culturas, “selvagem” e europeia, se transformaram a partir desse encontro.⁵⁵ Por isso, acreditamos que o recuo ao barroco, ou seja, ao século XVI, pode ter um caráter elucidativo na compreensão da formação da identidade do povo brasileiro. O estudo do mestiço é insuficiente, se só consideramos o movimento linguístico de ruptura provocado pelo romantismo.

Precisamos ampliar nossa perspectiva ao barroco, tendo em vista que o mestiço foi consequência da miscigenação biológica. Como resultado dessa mistura entre os corpos, o mestiço precisou inventar seus símbolos, sua história, costurando sua cultura com os restos da incompatibilidade entre o mundo europeu e o indígena. Ao renovar nossa compreensão sobre o barroco, podemos ressituar o lugar do mestiço como figura central no entendimento da formação do povo brasileiro. A reinterpretação do barroco é condição para uma mudança de perspectiva sobre o mestiço, o qual esteve desde sempre ligado à dimensão biológica. Acreditamos que a figura do mestiço irá aparecer no horizonte do debate acerca da formação identitária de uma nação sempre que houver um projeto de unidade subjacente ao seu discurso.

55 Ver Afrânio Coutinho (1980), *Conceito de literatura brasileira*.

A filosofia de Tobias Barreto: um réquiem para a metafísica

Partiremos da associação de Tobias Barreto à crítica kantiana para evidenciar a ideia da reforma do pensamento nacional incutida no período romântico da Escola do Recife, ao lançar mão da filosofia alemã. Cientes do discurso que classifica a Geração de 70 como a expressão da poesia francesa, almejamos demonstrar que a principal proposta de Tobias Barreto, como fundador da última versão romântica brasileira, teria sido uma revisão crítica do nosso pensamento, a começar pela estrutura que o constituiu ao longo dos séculos. Antes dele, o Brasil jamais havia passado por uma análise crítica dessa natureza. Tobias parece ter visto na crítica kantiana o caminho para a realização dessa tarefa, pois a concepção transcendental da filosofia tem como objetivo formar uma metafísica mais consistente após cada análise crítica que a atividade reflexiva proporcionaria. De acordo com Kant (2000, p. 66, grifo do autor), em sua “Crítica da razão pura”,

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo, arquiteticamente,

isto é, a partir de princípios, com plena garantia de completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que esta Crítica já não se denomina ela mesma filosofia transcendental repousa simplesmente no fato de que, para ser um sistema completo, precisaria conter também uma análise detalhada de todo conhecimento humano *a priori*.

Tudo leva a crer que Tobias Barreto parecia ter consciência do engano da ciência em supor o alcance às coisas mesmas por intermédio do método. Por isso, ele mantinha ressalvas diante do positivismo. Faltava a Comte (2000) o senso crítico presente na filosofia transcendental de Kant (2000). Faltava ao espírito positivista um retorno às suas próprias convicções para avaliar a solidez das suas certezas. Era preciso que o método científico passasse por uma rigorosa análise crítica. Com a crítica, não era a intenção de Kant (2000) substituir a ciência pela filosofia. Ele reconhecia o valor da ciência no espírito humano. Ao invés disso, a crítica seria o caminho para melhorar a ciência, pois ela acrescentaria à atividade científica uma característica reflexiva e uma avaliação sistemática de suas intervenções na sociedade. Kant (2000, p. 47, grifo do autor) afirma que

A crítica não é contraposta ao *procedimento dogmático* da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao *dogmatismo*, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade*.

Portanto, a proposta de Tobias Barreto era indagar como o pensamento filosófico brasileiro havia chegado aonde chegou. No entanto, ao mesmo tempo em que pede explicações à teologia e ao positivismo, Tobias Barreto descortinou as certezas teóricas que escondiam as falhas das filosofias com tendências extremistas.

Tomando como perspectiva o romantismo alemão para investigar a proposta de Tobias Barreto, será possível realizar uma leitura do legado deixado

pelo fundador da Escola do Recife que possibilite nova interpretação? Haveria uma nova maneira de compreender a articulação metafísica, monismo e pensamento brasileiro?

A falta de variação estilística para contar a história de Tobias parece ter encarcerado os fatos em um tipo de escrita, cuja impressão nos leva a crer que tudo que concerne à sua vida já foi dito em um levantamento biográfico. Acontece que a sua produção filosófica pode ser um documento tão revelador quanto os textos que detalham o percurso histórico do indivíduo Tobias Barreto. Sabemos onde ele nasceu, quando iniciou seus estudos; temos consciência do seu trajeto intelectual e do seu estilo polêmico. Pode-se dizer que os primeiros estudiosos da vida e obra do chefe da Escola do Recife traçaram com precisão o percurso cronológico que abrange sua vida, no que concerne a sua formação e seus escritos poéticos e acadêmicos.

De acordo com Mercadante e Paim (1977) e Paim (1997), o pensamento de Tobias Barreto pode ser dividido em dois momentos: o primeiro diz respeito ao seu rompimento com o ecletismo espiritualista e sua posterior adesão ao positivismo, período que corresponde aos anos de 1868 a 1874. Entre 1875 e 1882 estão os escritos que demarcam sua aproximação da filosofia alemã. Nessa época, Tobias apodera-se da metafísica kantiana ao monismo haeckeliano, que seria substituído, posteriormente, pela teoria monista do filósofo holandês Ludwig Noire. Não estamos interessados no aspecto ontológico da vida de Tobias Barreto. Em vez disso, queremos entender como o que já foi descrito por Hermes Lima (1963) e Newton Sucupira (2001) pode nos ajudar a repensar o próprio Tobias. Sabemos que existiu uma pessoa chamada Tobias Barreto, que, tal qual um andarilho, caminhou do espiritualismo ao positivismo e, deste, à filosofia alemã. Mas o que podemos fazer com essas informações? Informar, apenas?

Quando falamos em Tobias Barreto estamos estudando o homem em si? Será que descrever sua biografia é suficiente para trazer o homem de volta? Em outras palavras: a certeza do seu nascimento ter sido em sete de junho de 1839 bastaria para que não houvesse equívoco sobre quem estamos falando? O que podemos inferir ao saber que seu pai era escrivão, que fez sua educação básica com o professor Manuel Joaquim de Oliveira Campos e estudou latim com o padre Domingos Quirino antes de ir a Pernambuco para matricular-se

na Faculdade de Direito do Recife em 1862? Essas datas garantem alguma coisa? Por maior que seja a semelhança entre aquilo que se escreve e o fato ocorrido, sempre haverá um hiato incalculável entre o dito e o fato porque não há fato em si. A figura de Tobias Barreto desliza entre o homem inalcançável e o personagem que podemos criar sem perder de vista certos limites, os quais, se ultrapassados, descaracterizariam o pensador.¹

Repensar a relação de Tobias Barreto com a metafísica, enquanto suporte para reestruturar o pensamento brasileiro, é buscar uma interpretação que permita sentir que seu discurso ainda produz efeito em pleno século XXI. Muito embora ele tenha vivido no século XIX, o pensamento de Tobias pertence a todas as épocas.

A necessidade de renovar a maneira de ler sua obra deve ser o ponto de partida para que o estudioso recicle seus textos e, deles, extraia novos frutos, pois, no momento em que aprendemos a reler uma obra, nós podemos reinventar o mundo. Devemos nos contentar com a análise descritiva da trajetória filosófica? Ou deveríamos tentar descobrir novas versões do fenômeno Tobias Barreto pela inflexão de sentido que a variação estilística pode proporcionar? A escrita descritiva de perspectiva linear seria a única maneira de retratar a biografia de alguém? Teríamos a liberdade de romper com o impulso em linha reta do tempo que impossibilita novas leituras de velhos fatos? Será difícil enxergar que sua opção pela metafísica em detrimento do positivismo foi uma atitude, se não extemporânea, muito rara no seu tempo? Para nós, esse simples gesto contém a síntese de uma postura crítica que buscava, mais do que uma identidade, uma forma própria de pensar. Logo cedo, Tobias percebeu que a metafísica poderia ser o veículo através do qual ele poderia tocar a matéria do pensamento.

Com o surgimento da linguística, semiótica, psicanálise e todos os segmentos do saber que se dedicam a estudar o discurso e a narrativa, nós

1 Aqui, nos referimos ao limite, sempre difícil de distinguir, entre o que a comunidade científica define como sendo textos e documentos para compreender a vida do indivíduo Tobias Barreto e o caráter fictício causado pela incerteza própria da estrutura textual. É nessa linha, entre o Tobias considerado real e as possibilidades de reinventá-lo, que nosso estudo pretendeu focar, na meditação que o líder da Escola fez acerca do idealismo alemão. Até o nosso estudo, o encontro de Tobias Barreto com a metafísica era percebido como um retrocesso no pensamento do filósofo, que deixava ver, com esse gesto, a influência que a educação religiosa exerceu sobre seu espírito em Itaparica.

compreendemos que o texto não possui uma estrutura rígida, como é abordado no capítulo 4. Depositamos atenção especial no aspecto germânico do romantismo nacional, por percebermos que a reforma iniciada por ele descortinou as variações discursivas que compõem o pensamento, cuja estrutura é atravessada por pontos obscuros, ambiguidades e discordâncias lógicas, que são levadas em consideração quando a metafísica entra em cena.

Inserir a metafísica no debate filosófico daquela época implicava em assumir que a estrutura do pensamento é repleta de fissuras. A crítica evidenciaria os cortes inerentes à constituição do edifício científico, demonstrando que a busca pelo saber jamais termina: a crítica, ao invés de aniquilar com a ciência, serviria para constatar que ela, a ciência, está sempre em construção. Na opinião de Kant (2000, p. 45, grifo do autor),

Nesta importante mudança no campo da ciência e na *perda* que a razão especulativa tem que sofrer na posse que até agora se arrogou, tudo o que diz respeito à geral ocupação humana e ao proveito que o mundo tirou das teorias da razão pura permanece no mesmo estado vantajoso de outrora, e a perda atinge só o *monopólio das escolas*, mas de modo algum o *interesse dos homens*.

Por isso, o conhecimento produzido pelo exercício especulativo deve ser submetido à crítica reflexiva. Pode ser que buscar por uma ruptura no corpo do discurso instituído seja o início de uma nova história, que é, por excelência, inventada. Nossa intenção com este estudo é redescobrir uma nova faceta dessa relação Tobias-metafísica já desgastada pela tinta dos estudiosos de outrora. Tobias Barreto é um personagem descrito pelos seus estudiosos, mas que há muito não é reinventado. Para nós, esse retorno de Tobias Barreto para a crítica kantiana, em um contexto em que a metafísica era considerada moribunda pelo positivismo, indica a consciência de um homem que estava além do seu tempo. Ele foi muito mais do que um divulgador de ideias e teorias filosóficas europeias.

Tobias, mais do que um disseminador de ideias, foi um indivíduo preocupado com o lugar de formação do pensamento brasileiro. Mais do que um eco da teologia, a metafísica converge com a concepção mestiça da identidade nacional, pois ela é, por excelência, uma afronta aos valores estabelecidos.

Somente pela crítica do conhecimento o mulato poderia se soltar das amarras simbólicas que o significavam como perigo social. Sua emergência é o próprio sinal da crise, que precisa perder o seu significado negativizado pela filosofia positivista e retomar um sentido de construção e transformação. A filosofia de Tobias Barreto nos conduziria para o surgimento de um novo homem, cujo pensamento fragmentário seria condição para que seu espírito se renovasse. Não se sabe bem se surge um novo homem de fato ou se surgiria um novo jeito de olhá-lo.

No capítulo 2 foi trabalhada a tese de que a análise descritiva da história tem um caráter cronológico-linear e é um paradigma a ser revisto, permitindo a participação de outros discursos na construção da narrativa histórica. A análise descritiva é apenas uma perspectiva mediante a qual podemos perceber determinado objeto. Nosso capítulo sobre a Escola do Recife buscou demonstrar que os estudos sobre a Escola, Tobias e Sílvio são, geralmente, organizados pela escrita descritiva. Todo objeto é um fenômeno multifacetado: ampliar a nossa percepção dele depende da nossa capacidade de produção discursiva, de conhecer nossos objetivos e escolher nossos métodos com senso crítico. São os efeitos estilísticos da escrita que abrem nossa consciência para uma nova forma de conceber o mesmo objeto, evidenciando que nada permanece, tudo “é-vento”.² É importante ressaltar que uma proposta não é melhor do que a outra. A predominância de uma delas é sinal do dinamismo próprio da escrita, compondo uma realidade caleidoscópica, mestiça. A escrita fragmentária, característica indelével dos primeiros românticos alemães, e presente na filosofia nietzschiana, realçou a importância do leitor como agente no processo de leitura, dilatando as fronteiras da compreensão textual.³

Nietzsche acreditava que o aforismo era uma estilística que possibilitava a emergência dessa ruptura.

Nos demais escritos meus, a forma aforística é que cria dificuldades; dificuldades que se relacionam a essa forma que não se toma muito

2 Esse neologismo foi criado para aludir ao caráter transitório que cerca todo acontecimento.

3 Aqui, fazemos referência clara a *O dialeto dos fragmentos* de Schlegel (1997). Para ser mais atual, Umberto Eco: *Obra aberta* (1991) e *Os limites da interpretação* (1990, 2011).

a sério hoje. Um aforismo velado não pode ‘ser decifrado’ à primeira leitura; pelo contrário, é então que começa sua interpretação, o que requer uma arte de interpretação. No terceiro capítulo deste livro, apresento um exemplo de ‘interpretação’; esse capítulo é o comentário de um aforismo. É verdade que, para praticar a leitura como ‘arte’, é necessário, antes de mais nada, possuir uma faculdade hoje muito esquecida (por isso há de passar muito tempo antes dos meus escritos serem ‘legíveis’), uma faculdade que exige qualidades bovinas e não as de um homem moderno, ou seja, a ruminação. (NIETZSCHE, 2009, p. 23)

Talvez a falha do movimento antropofágico tenha sido a ânsia de alguns discípulos quererem engolir tudo de vez sem mastigar antes. Será que nossa literatura já mastigou suficientemente bem Tobias Barreto? Antes de assimilá-lo, nós preferimos mastigar um pouco mais, como aconselhou Nietzsche (2009) em *A genealogia da moral*. O próprio Tobias parecia ter uma concepção lógica dos fenômenos da realidade diferente daquela encerrada na causa-efeito, bem como na ideia de essência como elemento constituinte da matéria:

Desde Platão, que tinha os olhos fitos nas ideias preexistentes, *universalia ante rem*, até a qualquer tomista de hoje, que vive a meditar no *ens e na essentia*, é a mesma história, a mesma prisão imaginária. O homem não é um *pitecóide*, mas um *peruóide*. Tem razão contra Darwin e seus sectários o professor Fortlage: a ser exata a teoria transformística, não é só do macaco que o homem procede, porém de outros animais. (BARRETO, 2004, p. 22, grifo do autor)

Sem desmerecer as contribuições imprescindíveis de Newton Sucupira ou Hermes Lima para o estudo da vida e obra do mestre da Escola do Recife, não podemos acreditar que conhecer a linearidade dos fatos em que a vida de Tobias Barreto se desenrolou seja suficiente. Sabemos que o mestre da Escola manteve, durante certo período, um diálogo estreito com o positivismo. Antônio Paim (1997, p. 11) nos indica que 1869 foi um marco no rompimento de Tobias: “[...] em 1869, aluno do último ano da Faculdade, Tobias Barreto publicou alguns trabalhos que constituem um importante marco na sua evolução filosófica, já que assinalam o rompimento com o ecletismo

espiritualista”. O que isso pode significar? Não é suficiente destacar os fatos históricos; é preciso contorcê-los, modificá-los até reconfigurarmos seu sentido, até reinventarmos os fatos. Estamos cientes dos perigos que envolvem o exercício da prática interpretativa.

Apenas para reforçar o que já foi colocado acima, não pretendemos discordar das interpretações de Hermes Lima sobre a vida de Tobias, em *Tobias Barreto (a época e o homem)*, tampouco de outros estudiosos, como Newton Sucupira. Pretendemos ir adiante, dar um passo além e correr os riscos que envolvem o desafio de refazer as fronteiras de entendimento acerca da produção de Tobias Barreto.

Certamente, os pesquisadores de outros tempos correram os riscos pertinentes à época deles. Talvez seja o momento de reinventarmos a nós e ao nosso passado, porque a maneira como olhamos para os nossos antepassados traduz quem nós somos. Por isso, quando olhamos para Tobias Barreto, quem pretendemos ser?

Todo cuidado é pouco, porém, tendo em vista que nossa escolha coloca o rigor desta pesquisa em perigo iminente. É fato que utilizamos, como referência, os autores citados para o debate que pretendemos desenvolver neste estudo. Eles foram de fundamental importância para que nossa hipótese ganhasse consistência de tese. Através deles, tivemos condições de questionar os valores estabelecidos acerca da Escola do Recife e seus líderes. Não podemos deixar passar despercebido, por exemplo, essa frase de Tobias: “[...] voltar a Kant é progredir [...]” (BARRETO, 1977a, p. 286)

Por que voltar a Kant é progredir? Progredir não seria avançar? Quando Tobias propõe um retorno a Kant, ele se coloca contra a filosofia positivista tanto por conceber a metafísica (considerada morta por muitos) como condição para o progresso, quanto por subverter o pensamento que pressupunha o progresso associado à ideia de avanço. Às vezes, para avançar é preciso voltar atrás.

Em seu livro *Tobias Barreto e a filosofia alemã*, Newton Sucupira fez uma análise minuciosa da relação que o líder da Escola do Recife mantinha com esse grande centro da cultura ocidental moderna. O autor estabeleceu como método de pesquisa a investigação das obras citadas nos textos escritos por Tobias em comparação com os livros e artigos presentes em sua biblioteca.

Newton Sucupira descobriu que Tobias Barreto não citou livros que possuía, como os de Noiré. Citou livros que não leu; plagiou passagens de artigos de autores que falavam sobre Kant, Hegel, Haeckel e outros.

Segundo Sucupira, parece ter sido Hartmann quem induziu Tobias Barreto a imaginar Kant enquanto monista; ou que foi Du Bois-Reymond que ofereceu “[...] a Tobias os argumentos que ele julgava aptos a fundamentar sua recusa do mecanicismo como princípio universal de explicação da realidade em todos os seus aspectos [...]”. (SUCUPIRA, 2001, p. 210) O esforço de Sucupira para provar o percurso de leituras realizado por Tobias Barreto não é suficiente para provar deslizes teóricos que o mestre da Escola do Recife tenha cometido, porventura. Será preciso ler um livro inteiro para estar apto a uma crítica fecunda e livre de equívocos? Para abordar esse tema, Zizek (2013) nos remete ao livro de Pierre Bayard, *Como falar de livro que não lemos?* De acordo com o filósofo esloveno, as melhores críticas são processadas por críticos que não leram o livro-alvo até o fim.

[...] O mesmo princípio de ‘menos é mais’ vale para a leitura do corpo de um livro: no excelente *Como falar de livros que não lemos?* Pierre Bayard mostra (usando uma linha de raciocínio irônica que no fim acaba sendo bastante séria) que, para formular um *insight* ou a realização de um livro, em geral é melhor *não* lê-lo inteiro - dados demais simplesmente embaçam nossa visão. Por exemplo, muitos ensaios sobre *Ulisses*, de Joyce - e com frequência os melhores - foram escritos por estudiosos que não leram o livro inteiro; e o mesmo vale para Kant ou Hegel, pois um conhecimento extremamente minucioso produz uma entediante exegese especializada, em vez de nos fornecer *insights*. (ZIZEK, 2013, p. 124, grifo do autor)

Talvez esse seja o caso da análise de Newton Sucupira que, por ser muito pormenorizada, acabou por tornar-se entediante. Apesar das possíveis incoerências proporcionadas pelas leituras de Tobias Barreto, quais seriam as interpretações que seu percurso filosófico deixa entrever? Entre citações sem leituras, plágios e omissões, qual foi o *insight* de Tobias Barreto em relação à contribuição da filosofia alemã para o pensamento nacional? Nossa hipótese é que Tobias Barreto conseguiu, do jeito que pôde, encontrar formas para abordar as estruturas do nosso pensamento para promover

a transformação que ele pretendia no espírito do intelectual brasileiro. Será mesmo que Tobias Barreto confundiu Kant com um monista? Sucupira não explicou como chegou a essa conclusão. Por não concordarmos com sua opinião, preferimos seguir o conselho que Hermes Lima nos dá sobre Tobias, monista incontestado, porém de livre pensamento:

[...] êle era monista, sim, porém não reduzia tudo a explicações mecânicas. Ao passo que Haeckel condenava o kantismo, era justamente em Kant, sobre cuja filosofia ninguém antes dele escreveu tão completa e lucidamente em língua portuguesa, que Tobias ia encontrar os elementos necessários à correção do sistema haeckeliano. (LIMA, 1963, p. 92)

O comentário de Hermes Lima já nos faz suspeitar da afirmação de Sucupira. Tobias Barreto teria mesmo se equivocado? O fato de Tobias Barreto ter encontrado em Kant elementos para corrigir o monismo haeckeliano é prova suficiente para afirmar que o intelectual sergipano confundiu Kant com um monista? Ou seria mesmo Kant um monista que passou despercebido para Sucupira? Além do mais, o que Sucupira parece não perceber é que o julgamento sobre os erros epistemológicos que Tobias Barreto possa ter cometido contra Kant, Hegel, Noiré, Haeckel ou Schopenhauer talvez seja assunto para uma geração posterior de pensadores brasileiros. Sob a ótica da psicanálise lacaniana, que em última instância nunca deixou de ser freudiana, Kant se avizinha muito da concepção monista. Principalmente na explanação de Lacan em seu seminário realizado nos anos 1959-1960, que foi intitulado *O seminário: livro 7: a ética da psicanálise*, essa contribuição encontra-se na aula “Da lei moral” mais especificamente. (LACAN, 1988)

Newton Sucupira (2001) parece estar mais empenhado em desmistificar um Tobias Barreto enaltecido indevidamente pelos seus contemporâneos do Recife, da faculdade e da Escola, do que em empreender nova leitura sobre o tema. Apesar disso, seus estudos não deixam de ter evidente contribuição, principalmente pelo fato de ter destrinchado os fios que compõem a complexa relação que Tobias manteve com a cultura alemã. Depois de indicar as incoerências teóricas no pensamento do filósofo sergipano e sinalizar os erros epistemológicos entre os filósofos alemães e determinados conceitos, Newton Sucupira parece satisfeito em concluir que “[...] o pensador

sergipano foi uma vítima das estreitezas dos horizontes culturais de seu ambiente e do próprio sistema de ensino dominante no Império, os quais impuseram barreiras intransponíveis aos vôos de sua admirável inteligência.” (SUCUPIRA, 2001, p. 52)

No Segundo Reinado, o ecletismo espiritual francês era a filosofia oficial do Brasil. Mesmo depois do Renascimento, no século XVI, e das Revoluções Industrial e Francesa, o pensamento filosófico brasileiro permanecia preso às antigas questões filosóficas alimentadas pelo discurso escolástico. Não partilhamos da ideia de que Tobias Barreto foi vítima do seu meio, como supõe Sucupira (2001). Preferimos tomar outro caminho e seguir em direção diametralmente oposta. Nossa leitura sobre o suposto abuso, apontado por Sucupira (2001), que Tobias Barreto fez da metafísica kantiana e do monismo de Noiré não busca argumentos em um fracasso determinado pelas condições estruturais de uma Sergipe sem centros culturais. Esse tipo de raciocínio endossa a tese de que o solo partido é uma vontade divina, conduzindo o sertanejo a um êxodo sem precedente, dando contornos definitivos à hierarquia entre regiões que compõem o Brasil moderno. Se a terra seca é um entrave ao nascimento da flor, assim como a falta de trigo impede a manufatura do pão, ela não impossibilita o surgimento do mais forte espírito.

Tobias é, literal e metaforicamente, filho do sertão. Se o semiárido castiga o corpo, ele alimenta o espírito... É adubo para o novo homem. O homem supera a si mesmo em condições adversas à própria superação. Tobias Barreto encontrou uma forma para abrir caminho a uma nova espiritualidade para o intelectual brasileiro, em um contexto de extrema escassez cultural. Enquanto a Europa já gozava de uma tradição intelectual vastíssima, os filósofos brasileiros tateavam o mundo filosófico ora com o cajado da teologia, ora com a muleta da metodologia científica forjada pelo positivismo. Em um país em que o primeiro livro foi impresso em 1808,⁴ Tobias Barreto buscou, no meio de fragmentos e ruínas, uma maneira para ir além.

Segundo Nietzsche (2011b), o que podemos amar no homem é o fato dele ser um misto de passagem e de declínio. O aparecimento do sertão, a secura do seu solo e a formação do clima semiárido são fenômenos que

4 Ver *Intérpretes do Brasil*. (SANTIAGO, 2002)

indicam a falência dos valores da nação brasileira preocupada somente com o desenvolvimento da faixa de terra litorânea. Euclides da Cunha (2002, p. 43), na obra *Os sertões*, nos ensina que “[...] a natureza não cria normalmente os desertos. Combate-os, repulsa-os. Desdobram-se, lacunas inexplicáveis. Às vezes sob as linhas astronômicas definidoras da exuberância máxima da vida”.

Com o objetivo de fortalecer sua argumentação, Euclides da Cunha (2002) recorreu ao exemplo do Império Romano e sua maneira de proceder para evitar o empobrecimento das terras que conquistava. Em *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, o antropólogo Darcy Ribeiro reforça a tese de que a divisão territorial do Brasil entre o interior sertanejo e o litoral não se restringe à realidade espacial apenas: “[...] na verdade, a sociedade sertaneja do interior distanciou-se não só espacial, mas também social e culturalmente da gente litorânea, estabelecendo-se uma defasagem que as opõe como se fossem povos distintos [...]”. (RIBEIRO, 1995, p. 335).

Desgarrado da terra pelo descaso político, que concentrou a evolução econômica do país na zona litorânea e nas Regiões Sul-Sudeste do país, só restavam aos mestiços do interior transformar sua condição no quadro nacional a partir de uma revolução imbuída de caráter messiânico, cujo gesto lembra a violência que tanto marcou o estilo do cangaço. Nas palavras de José Américo de Lima (1997, p. 11-31),

Aqui não é próprio falar em paisagem, porque tal expressão sumiu, no decorrer do tempo, significado especialmente ameno, usada com frequência para indicar verdes campinas salpicadas de chalés mimosos sob o azul do céu mosqueado de algodão. [...].

Nestes confins, o termo paisagem soa com ironia, ausência de caridade ou inadequação de linguagem. Porque o fogo se acendeu na ira do senhor e ardeu sobre o sertão. [...].

Multidões de sertanejos, outrora passivamente entregues à fatalidade atávica, esperando paciente o correr dos dias angustiantes, despertaram, inopinadas, para um novo alvorecer [...]. (LIMA, 1997, p. 11-31)

Essa postura revolucionária do sertanejo, que busca retornar à terra e, com isso, fundar novos valores converge com a necessidade de reverter a

compreensão que o século XIX tinha a respeito da figura do mestiço. O mestiço foi o começo da ruína dos valores que sustentavam o saber oitocentista. Ele habitava a zona limítrofe que separa a normalidade da anormalidade e personifica uma série variada de tipos humanos considerados monstruosidades⁵ pela sociedade. O mestiço, tipo tão difuso quanto a variedade geográfica permite, é, a um só tempo, retrocesso e ponto de transformação social. É figura tão diversa quanto pode conceber nossa imaginação.

No caso de Tobias, o termo mestiço possui duas faces: uma singular e outra universal. A singular foi o aparecimento do próprio Tobias Barreto no cenário intelectual brasileiro, enquanto destacado da massa da sociedade que respirava o ar de uma filosofia medieval e de uma ciência de cunho positivista, tão dogmática quanto a filosofia dos escolásticos, julgada pelos positivistas como repressora. No que diz respeito à faceta universal, o caráter obscuro do termo mestiço potencializa a capacidade de recriação e indefinição da identidade nacional, que está sempre se renovando em um rearranjo estrutural, proporcionando, pela natureza fragmentária, a impossibilidade de sua representatividade, a qual é inerente à sua constituição.

Preocupado com sua condição mestiça e com o futuro da constituição de um pensamento genuinamente brasileiro, a filosofia de Tobias Barreto se confunde com a formação de um entre-lugar como alternativa para essa nova discursividade mestiça. Ser mestiço, em *lato sensu*, deve representar sempre ameaça para uma sociedade, pois ele carrega consigo a semente da desarmonia que o encontro dos opostos causa. O mestiço é o precipício que separa o antigo do novo.

No século XIX, a produção cultural de povos mestiços representava um declínio em relação às outras culturas. A lei que separa os animais em espécies também separou o homem em raças. “As raças humanas, enquanto ‘espécies diversas’, deveriam ver na hibridação um fenômeno a ser evitado [...]”. (SCHWARCZ, 1993, p. 57) Naquele período, as estratégias de intervenção na esfera pública da saúde mental eram reguladas pela representação do mestiço como perigo social. Para Poliakov (1974), Francis Galton contribuiu de maneira decisiva nesse processo de reformulação, quando criou o

5 A exemplo do louco, gênio e mestiço.

conceito de eugenia para argumentar que todo aspecto subjetivo, bem como as características físicas, é herdado.

As ciências naturais já haviam organizado um discurso consistente sobre os perigos da miscigenação. Como já foi visto, “[...] os *estudos antropológicos* nascem diretamente vinculados às ciências físicas e biológicas [...]”. (SCHWARCZ, 1993, p. 53) A Sociedade Antropológica de Paris foi inaugurada pelo famoso craniologista Paul Broca em 1859. Essa seria a base para a estruturação do direito driminal. “[...] Tratava-se de trazer critérios científicos para a prática do direito, tendo como porta de entrada a cadeira do direito criminal e a ajuda de disciplinas como a geologia, biologia [...]. Para alguns teóricos, o tipo físico do criminoso era tão previsível que seria possível delimitá-lo de forma objetiva”. (SCHWARCZ, 1993, p. 166)

Cesare Lombroso, principal expoente da antropologia criminal no mundo, “[...] argumentava ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário [...]”. (SCHWARCZ, 1993, p. 49) Ele subdividia sua classificação em elementos anatômicos, fisiológicos, psicológicos e sociológicos. É preciso ter em mente que toda análise estava submetida à lógica da biologia e da física. A larga utilização de teorias como a frenologia e craniologia na determinação do criminoso não influenciou apenas o campo do direito, mas o campo da saúde mental também. Se Lombroso e Broca foram os maiores estudiosos da frenologia, a nível internacional, o médico maranhense Nina Rodrigues tornou-se um grande nome da psiquiatria no Brasil.

Defensor da ideologia do branqueamento, Nina Rodrigues foi contra o cruzamento das raças, alegando o transtorno mental como um dos aspectos da degenerescência. Eis um trecho do pai da medicina legal no país, da *Gazeta Médica da Bahia*: “[...] para um povo de população heterogênea como o brasileiro, a identificação craniológica das raças adquire em medicina legal uma importancia máxima [...]”. (RODRIGUES, 1902 apud SCHWARCZ, 1993, p. 210)

Segundo essa concepção, “[...] um homem é grande, nobre e virtuoso não pelas ações, mas pelo seu sangue [...]”. (CASSIRER, 2003, p. 278) Diante disso, formaram-se dois polos de debate sobre a miscigenação: de um lado, os que defendiam que a degeneração subjetiva e física decorre desse processo; do outro, os que acreditavam que a mestiçagem poderia representar o germe da

autonomia cultural e da transformação de colônias em países, de colonizados em povo.

De acordo com Chaves (2003), no depoimento do médico baiano Juliano Moreira pode-se ter noção da orientação dos higienistas. Todo esforço em demonstrar a periculosidade da mistura biológica não trouxe à tona uma evidência irrefutável dos males da miscigenação. Conforme Juliano Moreira, nada provava a suspeita dos cientistas e das instituições de segurança pública. Em vez disso, esse fenômeno parece nos sinalizar outros horizontes de investigação.

A crise e o clima caótico nascidos do encontro entre os diferentes podem ter sido sentidos como o final dos tempos para aqueles que os vivenciavam. Na realidade, esse ambiente de confusão, causado pela fusão de mundos antes percebidos antagônicos, sinaliza momentos de transformação que separam a história em épocas. O fenômeno da mestiçagem revela os limites do pensamento oitocentista: seu surgimento representa o sinal dos tempos. Sua ameaça não é legítima, muito embora seja real.

Inventou-se que o efeito do clima tropical e o resultado do cruzamento biológico seria a loucura, o crime e toda sorte de desvio, porque o mestiço ameaçava os valores daquela época. O mestiço foi e sempre será visto por seus contemporâneos como um fenômeno da decadência, do declínio moral e mental, ou como preferiu Nietzsche (2008b), da *décadence*.⁶ Todavia, Nietzsche (2008b, p. 44) adverte que a tomada de consciência na decadência é que “[...] o que se considerou até hoje como suas causas são suas consequências [...]”. O mestiço não era causador da degenerescência mental e moral. O fato de se estruturar ao seu redor esse discurso de vigilância pública era sinal de que os valores morais estavam a perigo.

Em uma época em que a filosofia dominante no país era o ecletismo espiritualista de Vitor Cousin,⁷ entre outras correntes que seguiam tendên-

6 Nietzsche compreende que a decadência precisa estar incluída em toda lógica de progresso social. Aliás, sua filosofia da afirmação é um sim para a união desarmoniosa entre os opostos. A *décadence* ilustra um momento de desvalorização e destruição dos valores vigentes. A lógica da transmutação dos valores compreende um retorno à terra: depois de ter subido a alturas metafísicas, dá-se a queda que conduz o homem de volta à terra para dali renascer.

7 Vitor Cousin foi um filósofo francês que ainda compreendia a filosofia como um campo de investigação sobre a realidade divina. Mesmo com a revolução industrial e francesa, alguns pensadores europeus ainda resistiam

cia parecida, quando o autodidatismo era regra geral para os que ousavam se aventurar no terreno árido da filosofia, Tobias Barreto adentrou pela terra devastada por uma filosofia preocupada com o mundo do além. Mesmo com poucos recursos, ele foi adiante, abrindo caminho no meio de tantas incertezas sobre o desenvolvimento intelectual do país, diante do cerco que se formava em torno do mestiço. Dos fragmentos de teorias e sistemas caídos da Europa que catava pelo caminho, Tobias ia fazendo costuras de sentido até formar a base de uma lógica argumentativa que pudesse sustentar um pensamento mestiço.

O que provam as evidências realçadas por Sucupira (2001) em seu belo estudo? O que pode significar o fato de Tobias Barreto ter considerado Ludwig Noiré um filósofo muito maior do que iria consagrar o tempo vindouro?

Somente o fundador da Escola do Recife enxergou no modesto professor do Ginásio de Mainz excepcionais qualidades de filósofo e preciosos elementos doutrinários capazes de corrigir e completar o sistema de Haeckel [...]. O mestre do Recife, sem lastro científico para emitir juízo abalizado, atribuía ao professor de Zoologia da Universidade de Iena autoridade científica muito acima da apreciação que dele fazia a comunidade científica alemã. (SUCUPIRA, 2001, p. 179 e 182)

Quais leituras podemos realizar sobre esses relatos? Quais são as atitudes que devemos ter diante do “[...] equívoco epistemológico do mestre sergipano, em não reconhecer distinção da natureza entre as concepções teóricas da natureza e da filosofia [...]”? (SUCUPIRA, 2001, p. 189) Tobias Barreto fracassou? Talvez ele tenha sido um dos principais pontos de partida para nossa independência intelectual. Os erros que ele cometeu são secundários, diante do propósito de inserir a geração futura, fundamentalmente mulata, no cenário científico e filosófico internacional.

Sem a pretensão de justificar as impropriedades teóricas cometidas por Tobias Barreto, seu pensamento sincrético, resultado da colcha de retalhos teórica que compõe a força argumentativa dos seus textos, talvez seja

a essa mudança. No Brasil, os principais expoentes do ecletismo espiritual foram Gonçalves Magalhães e Soriano Sousa, com os quais Tobias Barreto manteve intenso duelo filosófico.

a verdadeira expressão da identidade de um pensador mestiço: a sua narrativa. As identidades essenciais são para as coisas; lugar de gente é na história. Enquanto a filosofia positivista afastava a fé dos limites do debate filosófico, Tobias Barreto parecia ter consciência do benefício do sincretismo entre filosofia e fé para manifestar sua ideia do pensamento brasileiro. A fé está no cerne do espírito do povo brasileiro, inclusive da sua dimensão intelectual. A fé não é de propriedade da religião, a fé é um fenômeno humano que faz nascer a crença em algo, sustento de toda e qualquer realidade.

Nesse ponto, nossa contribuição pode ser de alguma valia para o estudo de Tobias Barreto. Nossa intenção é desnudá-lo do rótulo que o discurso acadêmico o revestiu até os dias de hoje. Não nos interessa pensar Tobias Barreto enquanto sociólogo, filósofo, poeta ou qualquer outra atividade que traduza certa utilidade para uma época. Imaginar Tobias enquanto um personagem que pode ser reinventado significa buscar desvincular o líder da Escola do Recife da ideia de um Tobias Barreto domesticado por um sistema discursivo, fazendo surgir um Tobias impronunciável, vindo das entranhas.

No princípio... era a *fome* e o *amor*. Estes dois agulhões da ferocidade animal, que Schiller disse, bem que com algum exagero, ainda hoje serem os únicos sustentáculos do edifício do mundo, é de crer que fossem realmente as forças originárias de toda cultura humana [...]. (BARRETO, 1977c, p. 29, grifo do autor)

O vínculo de Tobias Barreto com a crítica kantiana significou o esforço de tentar inserir o intelectual brasileiro em uma nova maneira de discutir os assuntos filosóficos, cujo efeito pode servir de passagem para uma nova forma de compreender o homem, marcado por uma postura mestiça da realidade: em vez da identidade essencial, a narrativa. A imagem múltipla e indefinida que o mestiço confere à identidade nacional se emparelha com a compreensão kantiana do sujeito. De acordo com Žižek (2013, p. 130), “[...] a função básica do sujeito transcendental kantiano é representar continuamente a síntese transcendental da apercepção, transformar em Um a multitudine de impressões sensíveis [...]”.

Acreditamos que, ao procurar demonstrar os equívocos teóricos de Tobias Barreto, Sucupira (2001) reafirmou com força redobrada esse traço furtivo que tanto caracteriza o processo de mestiçagem. Se Tobias transgrediu leis filosóficas inquebrantáveis, apagando fronteiras que nos deixavam seguros quanto aos limites de cada território – onde termina Kant e começa Noiré, por exemplo –, essa postura cultivada pelo filósofo sergipano foi a materialização da reforma que ele pretendia realizar no pensamento brasileiro. Dessa forma, o chefe da Escola do Recife não esteve distante do efeito que a miscigenação deve provocar na maneira de como nos relacionarmos com os outros.

Zaratustra ensinou aos seus discípulos a dar a cada um deles o que é seu.⁸ Nosso Tobias Barreto poderia ter dito assim: “tomo de cada qual o que é meu, pois sou essa falsa unidade formada dos fragmentos que constituem meu ser. Por isso, tomo Kant, Noiré, Haeckel e outros mais. Faço de mim um pensamento multifragmentado”.

A adesão de Tobias Barreto à filosofia germânica indica a compreensão que o líder da Escola do Recife tinha acerca da capacidade daqueles românticos em reinventar seu próprio pensamento através de uma filosofia que levasse em consideração a necessidade de renovação inerente ao espírito moderno. Por conceber o devir no cerne do pensamento moderno, Tobias se associou ao romantismo germânico, tendo em vista seu próprio projeto de reforma espiritual para o intelectual brasileiro. A passagem a seguir pode sintetizar o efeito do alemanismo no espírito do mestre da Escola:

[...] Eu creio já tê-lo afirmado algures: o mundo intelectual alemão é alguma coisa de semelhante ao mundo de Heráclito. Este filósofo que foi o primeiro evolucionista, o que porém não obsta que os senhores positivistas queiram por ventura também reduzi-lo a um discípulo de Comte em cuja cabeça aliás nunca fez ninho a ideia de evolução, dizia, como é sabido: não se passa duas vezes o mesmo rio. Assim

8 Silvano Santiago (2000, p. 21) nos ensinou, em *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*, que “[...]o escritor latino-americano brinca com os signos de um outro escritor, de uma outra obra [...]”. No primeiro livro da obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2011b, p. 66) escreveu um diálogo de Zaratustra e seus discípulos na parte “A picada da víbora”: “[...] mas como desejaria eu ser justo no fundo do ser? Como posso eu dar a cada um o que é seu? Que me baste isto: dou a cada um o que é meu [...]”.

poderá dizer que na Alemanha... não se lê duas vezes a mesma obra. Lê-se a primeira vez um livro de teorias, e a segunda já se lê um livro de história. Tal é a marcha constante, a rapidez cometária do processo de criação e transformação das ideias [...]. (BARRETO, 1977b, p. 324, grifo do autor)

A presença germânica seria tão profunda em Tobias Barreto a ponto de podermos concebê-la como eixo central na reforma do pensamento nacional no século XIX? Haveria alguma leitura que nos conduzisse nessa direção? Quais os riscos de uma empreitada dessa natureza? Como eliminar os riscos que podem nos afastar de uma interpretação possível de Tobias, no que diz respeito à filosofia alemã?

Essas perguntas nos introduzem a uma das questões centrais de Umberto Eco, em *Obra Aberta*: como equilibrar a liberdade interpretativa com a necessidade de se manter fiel à obra, que é também via de acesso à vida do pensador sergipano? Para pensar que a produção filosófica realizada por Tobias tenha servido de alicerce para articular a figura do mestiço à organização de um novo pensamento, teria sido necessária a formulação do conceito de mestiço por parte de Tobias Barreto? Ou o simples fato do mestre da Escola do Recife ter sido um mestiço já é condição suficiente para afirmar que sua filosofia é uma via de acesso para uma nova forma de pensar? Afinal, como afirmou Hermes Lima (1963, p. 3), “[...] Tobias pertenceu à ‘fulgurante plebe’, ao grupo de homens de origem social humilde e mestiça, que, através das academias, invadiu a vida pública e a vida intelectual do Brasil, anunciando a sociedade diferente que vinha surgindo”.

Os valores que antes alicerçavam as certezas do homem corriam o perigo de cair, caso fossem alvo da pena de Tobias. Nem teologia, nem ciência, muito menos a filosofia podia escapar aos duros golpes de sua crítica. As instituições precisavam renovar o olhar que lançavam para o mundo. Talvez a filosofia de Tobias Barreto tenha sido um desses momentos em que testemunhamos o nascer de um novo homem, de um novo pensar, sinalizando que o mundo se transformava. Não bastava cultivar homens para as funções sociais. Não poderiam ser suficientes, para uma nação, meros cidadãos.

A cepa rija da organização física e psíquica humana tem sido e continua a ser desbastadas, para dela se fazerem, ou *soldados*, ou *devotos* ou simples *trabalhadores*, ou mesmo *sábios*, *literatos*, *poetas*, *artistas*... porém nunca e nunca para se formar o *homem*, o homem *social*, no mais amplo e compreensivo sentido da palavra, mais ou menos adequado àquele ideal, que Napoleão tinha em mente, quando disse Goethe: *voilà un homme*. (BARRETO, 1977b, p. 84-85, grifo do autor)

Tobias foi um filósofo crítico da sociologia, ciência que ele considerava não passar apenas de uma frase.⁹ A ideia de sociedade e sua concepção de homem se assemelham muito às de Nietzsche, as quais são, em suma, um protesto contra a humanidade, a sociedade e os nomes que pretendam significar aquilo que é global. Toda palavra, cujo intuito seja o de refletir o que podemos entender como multidão, apaga o sentido do homem que se ergue acima dos homens. Mesmo no que diz respeito ao processo evolutivo das espécies, o interesse do fundador da Escola do Recife parece desconfiar de tudo que possa padronizar o comportamento humano. O enfoque do olhar da filosofia de Tobias no desvio pode ser indicativo de um pensamento que considera o papel da mutação fundamental no processo de adaptação entre as espécies. De acordo com esse autor, “[...] O desenvolvimento da série, geração, tronco, povo, raça ou espécie, tanto mais completa, quanto pela herança se conserva a *palingênese*, isto é, o renascimento, e tanto menos completa, quanto pela adaptação se introduz a *cenogênese*, quero dizer, o desvio ou falseamento da evolução.” (BARRETO, 1977c, p. 42)

Enquanto mestiço, poderia Tobias Barreto ser considerado porta-voz dessa nova forma de filosofar que estava surgindo no espírito do pensador brasileiro? Como localizar a crítica kantiana e sua metafísica entre o autor Tobias Barreto, a figura do mestiço e o surgimento de um novo homem que emergiria dessa articulação?

A constituição da identidade do povo brasileiro dependeria da transmutação do mestiço de uma figura que representava um perigo social iminente para um lugar de fala capaz de fomentar novos discursos, condizente com o nascimento de uma nova época, simbolizada pelo novo século que chegava.

9 Ver “Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas”, texto de 1887 (BARRETO, 1977c).

Por ser mestiço, seria Tobias Barreto uma personificação da própria reforma que ele pretendia realizar no pensamento nacional através do debate filosófico? Ou o mestiço seria uma metáfora para a estrutura do pensamento que a crítica kantiana sugeria através da metafísica?

Acreditamos que o mestiço seja análogo à formação de um pensamento estruturado a partir da interpretação crítica que Tobias promoveu do idealismo alemão. Em *A metáfora viva*, Paul Ricoeur (2000) afirma que a metáfora pode desempenhar três funções: puramente estética, semântica ou de referência. Nosso interesse recai na função de referência da metáfora, cujo enfoque no sentido da frase questiona a verdade que sustenta um discurso. No nosso caso, o que pensamos quando alguém diz Tobias Barreto? Quem ele é? O que é? Um pensador, um filósofo, um crítico? Ou um mestiço que, pelo fato de sê-lo, dispensaria a formulação de uma concepção sobre o mestiço? Nesse sentido, pretendemos renovar a leitura sobre o autor Tobias Barreto.

Em Aristóteles, a metáfora era exclusiva do estudo da retórica e da poética. Com o declínio dessas artes da argumentação e da escrita, a função da metáfora se desloca para a dimensão da palavra, para só em seguida ser pensada como método interpretativo. Antes, a ação metafórica estava restrita aos efeitos de sentido da frase. Ao ocupar uma posição de referência discursiva, a metáfora se incorporou aos mecanismos da linguagem. Ricoeur (2000, p. 228) destaca que “[...] A metáfora do espaço interior do discurso deve ser tratada como toda figura: ela denota a distância entre a letra e o sentido virtual, e conota todo um regime cultural, o de um homem que privilegia na literatura contemporânea a sua função auto-significante.”

Jacques Bouveresse (2005), em *Prodígios e vertigens da analogia*, lembra-nos dos cuidados que devemos ter para não cometermos imposturas ao realizar determinadas aproximações entre conceitos, teorias e campos. Assim, como queremos realizar aqui,

A honestidade obriga, é verdade, a observar que é no mínimo difícil traçar um limite preciso entre o que é da ordem da impostura teórica ou pseudoteórica e o que pertence essencialmente à poesia [...]. A indulgência de muitos cientistas para com a Teoria das Cores de Goethe decorre do fato de tratarem-na como uma espécie de construção poética grandiosa, cuja beleza também eles conseguem apreciar, ao passo

que seu autor a considerava certamente científica. Temo que esse modo de proceder não faça, na verdade, justiça nem à ciência, nem à poesia. (BOUVERESSE, 2005, p. 55)

Até que ponto a relação entre o pensamento de Tobias Barreto, a crítica kantiana e a metafísica articulada à figura do mestiço pode ser considerada uma interpretação válida para desenvolver aquilo que acreditamos ter sido o esforço do mestre da Escola do Recife para produzir uma reforma no espírito do pensador brasileiro? Precisaria Tobias Barreto ter escrito uma concepção de homem que abarcasse o mestiço para que sua filosofia fizesse jus a uma compreensão mestiça da realidade? Ou seu próprio pensamento bastaria para entendermos que elas se equivalem em virtude do caráter misantrópico e transgressor do mestiço?

Tobias Barreto foi uma rara exceção entre os pensadores da sua época. O declínio da Igreja Católica, enquanto instituição mantenedora do quadro social, a Revolução Industrial e o desenvolvimento científico fizeram muitos pensadores se enganarem quanto à validade do conceito de metáfora. É possível que Nietzsche tenha sido mais um a supor que a metafísica deveria ser enterrada junto com os restos dos discursos que pregavam o além-mundo.

[...] a metafísica tem um domínio seu, tem um domínio próprio, onde ela nada produz de positivo, é verdade, mas donde também não pode ser expelida; e Kant mesmo já dissera que à razão humana, em uma espécie dos seus conhecimentos, coube em partilha o singular desatino de ser atormentada por questões, de que ela não pode abrir mão, porque são lhe impostas pela natureza, mas que também não podem ser por elas resolvidas, porque estão acima da sua capacidade.

É necessário nessa *espécie de conhecimento*, nesse meio que constitui, por assim dizer, a atmosfera da razão, que a metafísica se move e há de sempre mover-se, a despeito de todas as pretensões em contrário. (BARRETO, 1977b, p. 350, grifo do autor)

A intenção deste estudo é reforçar o que já foi estabelecido por outros autores acerca do dinamismo do pensamento barretiano e seu vínculo com a necessidade de produzir uma reforma na estrutura do sistema filosófico brasileiro daquele período. No entanto, diferente dos outros, acreditamos que

a preocupação em estabelecer um novo lugar de pensamento está no cerne dos seus interesses. Tobias não foi um divulgador, apenas. Entre o positivismo e o idealismo alemão, ele revirou pilhas de teorias, fez recortes, a fim de encontrar alguma coisa que validasse o lugar do brasileiro. Acabou encontrando metafísica e monismo.¹⁰ Segundo ele, “[...] não há domínio algum da atividade intelectual, em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo, como o domínio filosófico”. (BARRETO, 1977c, p. 141)

Por que as promessas de progresso do positivismo não empolgaram Tobias? Muito pelo contrário, durante um longo período, ele se dedicou a questionar a infalibilidade da filosofia de Comte. A aproximação de Tobias do positivismo foi seu afastamento da filosofia espiritualista francesa. Nesse processo, Tobias Barreto não teve a intenção de evidenciar a falência das instituições religiosas, nem formular teorias que comprovassem a inferioridade da fé na esfera psíquica. A questão para o mestiço de Sergipe foi outra. O escrito *Sobre a religião natural de Jules Simon*, de 1869, pode contribuir com a discussão. Nessa obra, ele se expressou assim:

Propondo-se desenvolver com os dados da filosofia o complexo de verdades essenciais à religião, torna, por assim dizer, mais vivas e brilhantes as lâmpadas que iluminam o sacrário das humanas crenças, Jules Simon não se julgou dispensado de abrir aos olhos do leitor algumas páginas relativas às diversas provas da existência de Deus que os mais notáveis filósofos têm apadrinhado com o seu nome. (BARRETO, 1977a, p. 129)

A adesão de Tobias Barreto ao positivismo, e posteriormente ao idealismo alemão, precisa ser entendida a partir do contexto do debate filosófico brasileiro em meados do século XIX. Até D. Pedro II, a influência da Igreja Católica era maciça, desde o ensino básico até o superior. Se em 1822 o Brasil havia conquistado sua independência política, nas últimas décadas do século ele ainda se encontrava refém do ecletismo espiritualista, cuja influência era quase que exclusivamente francesa.

10 A metafísica obrigava ao conhecimento se renovar sempre, favorecendo a manifestação mestiça. O monismo buscava eliminar de vez o dualismo teológico mente-corpo.

O mundo filosófico, não menos que o mundo moral e político, também conta seus ridículos. A parte cômica da filosofia pertence hoje aos diretos descendentes de Cousin. O espiritualismo de Franck, Simon, Caro, Amédée de Margerie, e muitos outros, que não passa de um estéril e misérrimo comentário do *credo católico*, é um dos trejeitos de repugnância que ainda faz o século XIX, diante da taça cheia de novas e acérrimas verdades, que lhe oferece a mão dos grandes pensadores. (BARRETO, 1977a, p. 185, grifo do autor)

A influência da Igreja Católica foi sentida no Brasil pelos padres da Companhia de Jesus, ou *Societas Iesu*, em latim. Criada pelo padre e santo Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus surgiu 40 anos antes da União Ibérica, acontecimento ocorrido em 1580, unificando Portugal e Espanha. O antropólogo Darcy Ribeiro (1995) defendeu que “[...] a causa primeira da expansão ultramarina, e portanto dos descobrimentos, fora a precoce unificação nacional de Portugal e da Espanha, movidos por uma revolução tecnológica que lhes deu acesso ao mundo inteiro com suas naus armadas, gestando uma nova civilização”. (RIBEIRO, 1995, p. 67)

Portanto, a influência católica esteve presente no Brasil desde os tempos da terra nativa, quando a evangelização foi um dos principais instrumentos na abertura de caminhos à civilização, mata adentro. Parte da história do Brasil – do seu descobrimento à colonização – confunde-se com a história da Companhia de Jesus. Do século XVI ao XVIII, os colégios jesuíticos foram as únicas instituições de educação no país. Antes de existir centros especializados em ensino superior, a teologia dominava o cenário intelectual. No período em que os jesuítas iniciaram sua pedagogia da evangelização, no século XVI, a Europa já se encontrava em clima de reforma cultural, com o Renascimento, e científica, com o surgimento da física, biologia e química, sendo a matemática uma linguagem transversal aos campos.

No Brasil, devido à influência portuguesa, o projeto pedagógico e o sistema de ensino jesuítico atravessaram toda a vida do nativo, desde a tenra infância até a idade adulta. A proposta do *Ratio Studiorum* ia desde o curso secundário (seis anos) até os cursos superiores em Teologia e Filosofia. (SHIGUNOV NETO; MACIEL, 2008) Os autores indicam que o processo de catequese era marcado pelo ensino em humanidades, campo formado pelo

aprendizado em artes, composição oral e escrita. O sistema de ensino jesuítico, portanto, começava a intervir na terna infância, momento em que a existência era mole, maleável e quase tão suscetível à deformação quanto a frágil sociedade colonial. (FREYRE, 2006)

Nosso atraso cultural se deve ao fato de Portugal ter sido um país à parte, em relação ao restante dos países europeus. Segundo Freyre (2006, p. 265), o português era “[...] figura vaga, falta-lhe o contorno ou a cor que a individualize [...]. O tipo contemporizador. Nem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis”. De acordo com o autor de *Origens da universidade: a singularidade do caso português* (JANNOTI, 1992), a situação lusitana foi peculiar: não conseguindo Portugal se integrar às transformações que sacudiam o mundo europeu, em território americano sob sua conquista, não teve dificuldades em se sentir em seu domínio, ainda que separado pelo Atlântico de sua terra de origem. O projeto de colonização português diferiu de todos os outros realizados pelas demais potências europeias. “Os portugueses não trazem para o Brasil [...]”, escreve Freyre (2006, p. 90), “[...] nem separatismos políticos, como os espanhóis para o seu domínio americano, nem divergências religiosas, como os ingleses e franceses para as suas colônias”.

Diferentemente da maioria dos impérios que se preocupavam com a contaminação religiosa que o contato com o homem nativo poderia provocar no europeu, abalando toda certeza religiosa que havia em sua noção de espiritualidade, o possível cruzamento racial entre o indígena e o homem branco não foi uma ameaça ao projeto de colonização lusitano. O português considerava seu irmão aquele que fosse de fé católica. Portugal temia os acontecimentos reformistas que atravessavam o continente, provocando dissidências religiosas. O principal caso foi o do rei Henrique VIII, que rompeu relações políticas com a Igreja Católica, inaugurando uma nova religião, o protestantismo, uma das principais causas do movimento reformista. Por isso, o perigo político, em certa medida, estava no herege. O envio dos jesuítas ao Brasil foi uma tentativa de conter o avanço do protestantismo, que transbordava da Europa, ameaçando desembarcar no Novo Mundo. Além disso, havia o perigo interno, já que a concepção espiritualista indígena não pedia para o monoteísmo, mas para a devoção plural. A palavra “Tupã”, por

exemplo, que diz respeito à entidade maior entre os índios, significa, também, a voz que ecoa, originando diversas divindades.

O movimento de expulsão da teologia do espírito filosófico moderno teve início com a Revolução Francesa e com o Iluminismo. Talvez a filosofia de Nietzsche (2011a) seja a mais radical expressão dessa tendência. Assim como Nietzsche (2011a, p. 20) buscou desvincular a filosofia alemã de “uma teologia insidiosa”, Tobias Barreto procurava inserir o Brasil no cenário científico e filosófico internacional. Para isso, ele tentava desvincular o espírito nacional da influência secular do ensino jesuítico. Naquele momento, mais importante do que descobrir se o positivismo era melhor ou pior do que o idealismo alemão era divulgar que existiam correntes filosóficas diferentes daquelas preconizadas por nossos colonizadores. Atrelado a isso, podemos acrescentar a profunda desconfiança de Tobias acerca das ideias de David Hume, segundo o qual um livro só teria valor se estivesse expresso na linguagem matemática.

O célebre David Hume disse uma vez: Quando entrardes em uma biblioteca e pegardes de qualquer livro, perguntai primeiro: este livro trata de números?

Este livro trata de fatos observados, e de leis induzidas?

Se a isto vos responderem negativamente, então queimai o livro, porque não pode conter senão rabulices e sofisticarias. (BARRETO, 1977c, p. 7)

De acordo com o intelectual sergipano, o mérito do naturalista inglês foi ter despertado a crítica de Kant.¹¹ Tobias lutava contra mais de três séculos de domínio da Igreja Católica no Brasil. Em 1869, o líder da Escola do Recife já criticava com veemência a condição da filosofia brasileira, no texto “A propósito de uma teoria de São Tomás de Aquino”. Com o claro objetivo de reformar o pensamento filosófico brasileiro do século XIX, lançava mão

11 Em 1881, Tobias Barreto escreveu um texto intitulado “Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir”, no qual ele fez a seguinte afirmação: “É um fato histórico, uma notícia comum aos homens competentes, que os maiores golpes recebidos pela metafísica vieram da mão de Hume, ao qual, quando outras glórias lhe faltassem, bastaria o mérito imenso de ter provocado a crítica de Kant [...]”. (BARRETO, 1977b, p. 348, grifo do autor)

do positivismo por ora, da metafísica kantiana e do monismo de Haeckel, depois de Noiré. O pensador sergipano não era apenas um filtro através do qual a cultura europeia era apresentada aos acadêmicos do Brasil. Em relação à mesma, Tobias mantinha um julgamento crítico, fazendo dela um instrumento da mudança que ele visava realizar na proposta filosófica brasileira. Ele tinha consciência que os alicerces do evolucionismo e do transformismo, sobre os quais se sustentava a ciência inglesa, tinham sua origem em tempos muito mais remotos.

Já é costume, geralmente aceito, prender a ideia de evolução ao nome de Darwin. *Evolucionismo e darwinismo* soam a muitos ouvidos, como perfeitos sinônimos. Isto, porém, não é de todo razoável.

A teoria evolucionista surgiu bem antes do *darwinismo*. Os dois são conceitos precípuos, que entram na ideia de evolução, os conceitos de *transformação e melhoramento*, já eram bem comuns de espíritos notáveis, anteriores ao grande naturalista inglês. (BARRETO, 1977c, p. 14, grifo do autor)

Para Tobias, Heráclito foi um legítimo representante do pensamento evolucionista. Enquanto o dualismo filosófico ainda representava a presença do discurso teológico, o monismo, mais do que ruptura, era um divisor de águas na história do conhecimento ocidental. Nem espiritualismo, nem materialismo... Nem tanto o conceito, nem tampouco a experiência. Quando Tobias Barreto (1977c) defendeu a intervenção conjunta da filosofia e do empirismo, nós chegamos ao alicerce da ciência monista. Foi na tentativa de superar o dualismo teológico, abundante na filosofia nacional, que Tobias cometeu as imprudências destacadas por Sucupira (2001). Tobias “[...] rejeitava o dualismo do espírito e matéria em filosofia e, em particular, o dualismo de Descartes, filósofo que estava frequentemente na mira de suas críticas [...]”. (SUCUPIRA, 2001, p. 195)

Embora a Escola do Recife tenha terminado oficialmente com a morte de Sílvio Romero, em 1914, podemos afirmar que o movimento criado por Tobias Barreto foi bem-sucedido. O valor da Escola do Recife e de seu fundador, conseqüentemente, foi ter aberto a mentalidade do intelectual brasileiro

para um universo filosófico, científico, literário, cultural, enfim, maior do que seus contemporâneos poderiam imaginar.

É preciso destacar a figura de Tobias Barreto do restante da Escola, pela serenidade e lucidez que o intelectual de Sergipe manteve diante da novidade que lhe caía nas mãos. Ao contrário dos seus discípulos, ele se manteve cético diante das promessas com o positivismo e com o desenvolvimento das ciências naturais de origem inglesa. Depois de combater o ecletismo espiritualista, Tobias passou a atacar severamente o positivismo, encarando com desconfiança a filosofia de August Comte, que parecia servir como uma luva, adaptando-se muito bem ao clima de modernização pós-independência que o Brasil passava. (FREYRE, 2004; PRADO JÚNIOR, 2012) Antonio Paim (1997) classificou como culturalista o pensamento de Tobias. Segundo o autor,

O culturalismo de Tobias Barreto corresponde àquela parcela de sua obra em que se propõe refutar a ideia positivista de física social, isto é, a hipótese de uma disciplina dedicada ao estudo da sociedade, segundo os mesmos pressupostos da física newtoniana e em conformidade com o entendimento que à época se tinha da ciência, que se supunha centrado na indução.

Para alcançar semelhante objetivo, Tobias Barreto dirá que não pode haver ciência da sociedade considerada como totalidade, do mesmo modo que não há uma ciência da natureza mas estudos científicos dos fenômenos físicos, químicos ou biológicos. Assim, apenas certos segmentos da atividade social podem ser estudados pela ciência. (PAIM, 1997, p. 53)

O pós-independência esboçava um novo Brasil, mais moderno, mais industrial, mais urbano. Tinha-se até o pensamento que iria revestir coqueiro, praia e Mata Atlântica com cimento. Pouco a pouco, a filosofia de August Comte foi sendo absorvida pela comunidade acadêmica brasileira até se tornar matéria obrigatória entre os intelectuais da época. A influência de sua filosofia foi tão decisiva que sua máxima “Ordem e Progresso” encontra-se estampada na bandeira nacional.

O clima do século XIX ofereceu condições para que o positivismo se desenvolvesse. Ele foi o apogeu das revoluções europeias do século XVIII. Depois da Revolução Industrial, a ciência passou ao status de instituição

que, perpassada pelo avanço tecnológico, levaria a sociedade ao progresso. Em *A era das revoluções: Europa 1789-1848*, Eric Hobsbawm (2010) demonstrou como esse processo se deu. A configuração do cenário europeu no século XIX foi consequência das Revoluções Francesa e Britânica, sendo que o acento na tecnologia foi inglês; enquanto o amadurecimento das ciências naturais se deu pelo cultivo dos discípulos do enciclopedismo. O depoimento de Hobsbawm (2010, p. 61) é esclarecedor:

Qualquer um que tenha sido a razão do avanço britânico, ele não se deveu à superioridade tecnológica e científica. Nas ciências naturais os franceses estavam seguramente à frente dos ingleses, vantagem que a Revolução Francesa veio acentuar de forma marcante, pelo menos na matemática e na física, pois incentivou as ciências na França enquanto a reação suspeitava delas na Inglaterra. Até mesmo nas ciências sociais [...].

O positivismo foi o ápice do conhecimento científico aplicado ao desenvolvimento social, que vem da ordem proporcionada pelo método científico, como queria seu criador. (COMTE, 2000) A intenção do positivismo não foi só assumir apenas a posição de filosofia oficial. Comte (2000) pretendia afundar a metafísica, como havia feito com o ecletismo espiritual. Para o positivista francês, a metafísica era um campo tão estéril como o era a filosofia, que tinha como pretensão buscar desvendar a face divina, essa era sua verdade. Em síntese, Comte buscou a supremacia de uma filosofia natural em detrimento de uma filosofia metafísica. Entretanto, tal qual a teologia, que insistia na busca pela revelação de Deus, Comte buscava fazer de sua filosofia uma doutrina. (COMTE, 2000)

Tobias se filiou à corrente positivista com o objetivo de fazer frente ao predomínio da teologia na filosofia. Contudo, ele não foi, em momento algum, um seguidor declarado. O pesquisador Paim (1997, p. 11) pode contribuir nesse sentido: “Tobias Barreto combate a pretensão daqueles que desejam restaurar a subordinação da filosofia à teologia, vigente na Idade Média [...]. O propósito do pensador sergipano consiste em demonstrar a impossibilidade de uma ciência de Deus”.

É possível encontrar passagens em seus escritos que podem revelar sua afeição pela doutrina de Comte (2000), a qual, *a posteriori*, revelou-se

circunstancial. De acordo com Paim (1997), já em 1881, Tobias Barreto mantinha uma desconfiança intelectual acerca da corrente filosófica positivista. Ele não acreditava que a metafísica estivesse morta, como supunha o positivismo. Indo na contramão dos seguidores do positivismo, Tobias Barreto não partilhava da ideia contida na Lei dos Três Estados, cuja definição se baseava em uma hierarquização do pensamento estruturado a partir do desenvolvimento mental. Segundo Comte, o desenvolvimento histórico da inteligência demonstra que a teologia é o primeiro estágio desse processo, seguido da metafísica, que seria superado, finalmente, pelo positivismo científico. Tobias Barreto comentou essa ideia do filósofo francês no escrito “A religião perante a psicologia”, publicado em 1870 no jornal *O Americano*, criado por ele. O artigo, no entanto, foi escrito em companhia de Franklin Távora (1842-1888). Eis o excerto: “Se Comte admite três momentos sucessivos, é que para ele a metafísica não tem positividade, não oferece garantia contra os assaltos da dúvida, não passa de um fascículo de abstrações e inverificáveis hipóteses [...]”. (BARRETO, 1977a, p. 179) Depois desse trabalho, somente logo o pensamento de Tobias Barreto entra em uma nova fase: o rompimento com o positivismo. De acordo com ele, em “Recordação de Kant”,

[...] Augusto Comte ainda não se tinha feito notar. A revolução que ele produziu ou pretendeu produzir contra as teorias filosóficas vigentes, só depois de sua morte principiou a tomar um certo incremento.

De modo que justamente ao mesmo tempo em que na França – de 1857 em diante – a filosofia especulativa ou metafísica entrou a ser posta no número das coisas peremptoriamente acabadas, já a Alemanha havia atravessado o período de desconsideração e menosprezo das indagações filosóficas, e tratava agora de estabelecer uma nova aliança duradoura entre a mesma filosofia e as ciências naturais. (BARRETO, 1977c, p. 148)

O advento do positivismo aumentou a intolerância não só com a teologia, mas colocou em xeque toda a utilidade que a metafísica poderia ter para disponibilizar em favor da sociedade. Somente os conhecimentos originados da física, química ou biologia eram dignos de nota acadêmica. O método indutivo foi o sustentáculo dessa ciência, cuja promessa de progresso estava baseada na ideia de ordem que seus pressupostos sugeriam, deixando a

metafísica de lado no que diz respeito aos assuntos da objetividade científica. Dito de outra maneira, a intolerância à teologia, por parte do positivismo, fez com que fosse proibida, no terreno cultivado por Comte, qualquer menção a assuntos que tivessem um teor transcendental em seu conteúdo. Nessa conjuntura, misto de confusão entre o limite dos assuntos da igreja e os da ciência, Tobias Barreto buscou o caminho do meio. Segundo ele, os caminhos que devem levar à Deus não devem ser traçados com o objetivo de buscar verdades e origens. Tobias Barreto parecia bastante consciente da importância em não substituir o espírito religioso pelo científico para não incorrer no erro dos filósofos medievos, convictos que o papel do conhecimento era provar a existência de Deus. Sua luta em prol da metafísica foi um sinal de que Tobias olhava para o positivismo com ressalvas.

Com o positivismo, a ciência caminhava na mesma direção do discurso teológico, mudavam-se somente os nomes. Não eram os métodos científicos de investigação mais eficientes do que os escolásticos. Por isso, logo depois de filiar-se ao positivismo, ele escreveu alguns textos que enalteciam a doutrina de Comte, como no texto de 1868, em que defendeu a tese de que o positivismo conseguiu corrigir o erro da metafísica em tentar fazer da ciência um caminho pra compreender Deus: “[...] é crível mesmo que todos os desatinos metafísicos e teológicos sejam a fatal consequência de querer-se conter a divindade no círculo das investigações científicas”. (BARRETO, 1977a, p. 69) Pode-se dizer que o positivismo talvez tenha sido o principal balizador da sua crítica à religião. Porém, mesmo diante de toda novidade que o positivismo apresentava ao espírito brasileiro, Tobias Barreto ainda se mantinha crítico, como podemos perceber no escrito “Teologia e Teodicéia não são ciências”:

Se as ciências em geral não dão o conhecimento pleno de tudo o que procuram indagar, dão o conhecimento de muita coisa. Progressivas e perspectivas todas elas como já disse alguém, têm em parte de tese e parte de hipótese. Esse estado crepuscular de dúvida e hipótese vai, com o tempo, tornando-se claridade. (BARRETO, 1977a, p. 88, grifo do autor)

No trecho acima, parece estar evidente que o pensamento de Tobias já começava a se dividir entre positivismo e metafísica. Se no início de sua

produção intelectual a disputa ia contra o predomínio secular da Igreja Católica no pensamento filosófico nacional, depois o Tobias metafísico travou dura batalha contra a pretensão da ciência em instituir um método de investigação que fotografasse a realidade em suas múltiplas perspectivas, de forma absoluta e inquestionável. Não adiantava voltar o olhar para o mundo, se ainda mantivéssemos a antiga crença em uma verdade a ser descoberta: “[...] a sociologia tem a pretensão de incorporar-se às ciências naturais e, mediante o emprego do mesmo método que as assinala, obter iguais resultados. Mas esquece que não existe uma ciência da *natureza*, como ela pretende ser uma ciência da *sociedade*?” (BARRETO, 1977c, p. 132-133)

A ciência se torna melhor para o homem não quando pensa ter descoberto alguma verdade escondida; tampouco o acúmulo de saber é seu tesouro. A ciência evolui na medida em que reflete sobre sua própria prática. Não adiantava acumular conhecimentos sem um exercício reflexivo que nos fizesse pensar sobre o conhecer.¹² Para Tobias, era o exercício repetitivo da reflexão filosófica a pedra responsável por amolar a lâmina do instrumento científico e cada vez afiá-la mais, *ad infinitum*.

Parece ser esse o sentido que o fundador da Escola atribuiu ao conceito de metafísica. Ela garantia que uma parcela da realidade fosse inacessível ao conhecimento. Não é sem razão que ele afirmava que “[...] ser objeto de ciência não é o mesmo que ser objeto de conhecimento [...]”. (BARRETO, 1977a, p. 80) Por isso que, em “A religião perante a psicologia”, ele afirma que “[...] a psicologia não pode ser a expressão completa da vida íntima em todas as suas gradações; é uma imagem mutilada, é um busto do espírito humano [...]”. (BARRETO, 1977a, p. 184) Ou em “A ciência da alma ainda e sempre contestada”, artigo de 1871, quando ele critica Lévêque:

O método aplicável a qualquer ciência, incumbida de estudar e explicar uma ordem de fenômenos, se resume em duas operações: observar e induzir. Os fatos da vida interna podem ser observados de modo capaz de fornecer matéria científica? Para os que afirmam, não há dificuldade

12 Na *Crítica da razão pura*, Kant (2000, p. 43, grifo do autor) escreveu que “[...] será sempre preciso ressaltar que, se não podemos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelos menos que poder *pensá-los*”.

em provar que a consciência nos dá o conhecimento interior da mesma forma que os sentidos nos franqueiam os domínios do mundo externo. O que em última análise quer dizer somente que a consciência é a consciência. (BARRETO, 1977a, p. 198)

Do mesmo modo que retornar a Kant é progredir, tornar a Tobias pode ser suficiente para visualizarmos que uma leitura sobre a crítica à religião feita por ele, encerrada na máxima de Sucupira¹³ e outros estudiosos, é, atualmente, incipiente e já não satisfaz nossa curiosidade. Localizar na infância a explicação de um comportamento da vida adulta é o mesmo raciocínio: fia-se na crença de que investigar o passado pode tornar o presente mais compreensível. Situar a Escola do Recife no século XIX, dizer quem foram seu fundador (líder) e integrantes e quais foram suas principais ideias são indícios de que tudo o que podemos fazer é repetir uma história já contada?

Vimos, no capítulo 2, que a Escola se renova a cada vez que mudamos nossa forma de escrever. Talvez possamos refazer Tobias Barreto, na medida em que transformamos esse personagem. Não pode ser suficiente afirmar que Tobias foi um disseminador do alemanismo no Brasil. Sua filosofia quis ser germânica na proporção que essa tendência pudesse renovar o pensamento do intelectual brasileiro. Quem sabe um tom poético possa sintetizar essa hipótese: em Tobias a metafísica faz corpo.

É preciso levar em consideração a metafísica no momento em que nos propomos a interpretar essa relação de Tobias Barreto com a religião, de um modo diferente daquele escolhido por Newton Sucupira (2001) e Hermes Lima (1963). A metafísica é o meio termo que separa a ciência e a religião. Com a crítica kantiana, Tobias percebeu que o saber científico deveria respeitar certos limites que a filosofia positivista desconhecia, ou não respeitava. Se a metafísica marcava uma região desconhecida para o método especulativo, era porque a estrutura do pensamento não era passível de se revelar por

13 Em *Tobias Barreto e a filosofia alemã*, Newton Sucupira (2001) parece não conseguir ir adiante e interpreta a relação do filósofo com a metafísica como um resquício do seu passado religioso, uma espécie de respeito, fraqueza do pensamento até. Desse modo, Sucupira repete a conclusão de muitos filósofos e intelectuais da modernidade, que no desespero para matar Deus, como quis Nietzsche, cometeram o engano de desconsiderar essa camada escura da subjetividade, que impede a investigação completa do espírito humano. Nessa perspectiva, a religião tem seu lugar na formação do sujeito, na mesma proporção que tem a ciência como fenômeno da cultura.

inteira ao conhecimento. Desse modo, a dimensão religiosa poderia recuperar uma importância na formação do espírito, perdida após a ascensão do positivismo. O próprio Tobias nos recorda o valor que o sentimento religioso tem na constituição do sujeito:

Um homem herda de seus pais uma crença feita sobre Deus e as coisas de além-túmulo. Esta crença divide-se em duas partes: uma parte mental, que se compõe de juízos, raciocínios, afirmações ou negações categóricas, e outra emocional, que se compõe de aspirações e estretecimentos, de dores e prazeres, de esperanças do céu e terrores do inferno. (BARRETO, 1977c, p. 43)

Segundo Hermes Lima (1963), Tobias acreditava que esse sentimento religioso era o que restava da lembrança dos seus avós. No entanto, duvidamos que a crítica à religião de Tobias Barreto tenha somente essa perspectiva. A falência da Igreja Católica não representava o fim do sentimento religioso, mas o inverso. A ruína do discurso teológico não significava apenas a ascensão da ciência, indicava também a necessidade de reformular a ideia de religião. Em nossa opinião, esse é o diferencial do pensamento tobiano, o qual buscava uma compreensão de filosofia que abarcasse a fé. Possivelmente, a metafísica lhe serviu como elemento estruturante. Ele queria refazer os limites entre fé e ciência pela crítica do conhecimento, enquanto função da filosofia. Tobias Barreto não foi apenas o crítico de uma corrente filosófica. Ele estava preocupado em dirigir sua crítica para as bases que fundamentavam nossa forma de pensar.

Seguimos a mesma linha de pensamento de tantos outros intelectuais brasileiros que estudaram o processo conturbado da formação identitária do nosso povo, tais como Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e Glauber Rocha. Acreditamos que essa reivindicação coincide com uma tomada de consciência, que não é possível ser feita sem esse excesso, sem violência. Em Glauber Rocha, violência e fé compõem a paisagem revolucionária brasileira. Para ele, “[...] somente pela violência e pelo horror o colonizador pode compreender a força da cultura que ele explora [...]”. (ROCHA, 1962 apud BENTES, 1997, p. 28) Em carta para Alfredo Guevara, datada de 1971, Glauber diz que é preciso eleger agentes de transformação que representem

os personagens criados a partir dos efeitos do mecanismo de exploração: “[...] precisamos dos santos e orixás para fazer nossa revolução, que há de ser sangrenta, messiânica, mística, apocalíptica e decisiva para a crise política do século XX”. (GLAUBER, 1971 apud BENTES, 1997, p. 34) O pensamento glauberiano é fortemente marcado pela filosofia de Nietzsche.

Nesse sentido, Glauber defende a tese de que é preciso fazer com que o brasileiro, nordestino, sertanejo, mulato, retorne à terra, pois “[...] o homem está no mundo, vê, sente, mas não sabe como agir [...]”. (BENTES, 1997, p. 30) Em *O Dragão da maldade contra o santo guerreiro*, essas questões se encontram muito bem definidas. Segundo Bentes, esse é um filme sobre “[...] os desterritorializados, os descrentes, destituídos de qualquer crença, personagens que vagam pelo mundo procurando uma nova terra, um novo corpo [...]”. (BENTES, 1997, p. 31)

A maioria dos críticos à religião, imbuídos por um discurso positivista, só enxergavam a fé como ópio, em virtude do intenso duelo travado por ambas as instituições: Igreja Católica e ciência. Na perspectiva desses críticos, a fé falsearia a verdadeira lógica que governa o mundo. Essa verdade deveria ser encontrada na natureza, na própria terra, não no além-mundo. Contudo, a fé pode ter outra faceta: se, por um lado, ela é o ópio do povo, por outro, ela é a força motriz na criação de novos valores. A fé é a crença naquilo que não se explica, é o credo naquilo que não tem fundamento. Ela seria a linha divisória entre o conhecido e o desconhecido. A fé renova o conhecimento na medida em que é o ponto de encontro do homem com o Real.¹⁴ Não existe tanta diferença entre saber e fé. O cientista não sabe, mas o conhecimento começa no ato de fé que o pesquisador tem nos fatos que seus métodos lhe revelam, da mesma forma que o religioso alimenta sua fé, toda vez que os acontecimentos e a vida aparecem para mostrar a força da existência, que desemboca no *nonsense*.

Lacan (2008), no seminário *De um Outro ao outro*, discursa sobre a diferença entre o pensamento de Hegel e o de Freud. De certo modo, a dialética

14 Entendemos como Real a instância articulada por Lacan em seus seminários, principalmente aquele em que o psicanalista francês elege o escritor irlandês como objeto de estudo. Em Lacan, o real é o abismo entre o simbólico e a realidade, é o impossível. O Real é a dimensão obscura em torno da qual todo fato humano, ou seja, simbólico, gravita. (LACAN, 2007)

hegeliana, pela essência do enunciado “eu sei o que penso”, encontra-se, em seu término, em um lugar ideal onde ambas as partes coabitam, produzindo, assim, um homem livre de angústias. Por assumir tal posição, Hegel cai nas armadilhas do paradigma vigente, em que o saber contém a verdade. O “eu não sei” freudiano mantém a estrutura dialética como constituinte do homem, que, depois do inconsciente, passou a estar dividido. Lacan destaca que, em relação a Descartes, Hegel avança quando diz que o homem não pode pensar que está onde quer, porque “estou onde quero?” não pode ser enunciado por ninguém: “Hegel revela que a liberdade de pensamento não existe nenhuma [...]”. (LACAN, 2008, p. 264) Continuando seu raciocínio sobre o pensamento desse filósofo, Lacan coloca que “[...] Será preciso o tempo da história para que, no final, eu pense no lugar certo, no lugar em que terei me tornado saber”. (LACAN, 2008, p. 264)

Dessa forma, não foi suficiente separar a fé do saber, tendo em vista que a vontade de verdade¹⁵ mudou apenas de instituição: o caminho para a verdade não era mais Deus, mas a lógica. O idealismo franco-alemão, vigente até então, fica desnudo diante da descoberta freudiana, que não hesitou em constatar que a fissura é a gênese do sujeito. “[...] A divisão do sujeito não é certamente outra coisa senão a ambigüidade radical que se vincula ao próprio termo verdade [...]”. (LACAN, 1992, p. 188) A verdade nada mais é do que um valor que serve para manter uma determinada ideologia, desde que ela não precise dar explicações à crítica.

Afirmar que a verdade é isso ou aquilo nada quer dizer, se não nos concentrarmos em sua utilidade para sustentar certos valores. Aquele que domina a verdade tem o poder de determinar o bem e o mal. O cúmulo da fé não é crer em Deus. Não podemos encarcerar a fé no domínio do divino. Ela é, em sua máxima expressão, fé na vida. Mesmo quando tudo diz não, quando o solo racha, o gado morre... Mesmo com o mundo em ruínas, é da fé que vem a força para tudo reconstruir: casa, terra, valores e mundo. Por isso que na estética mestiça de um Glauber Rocha, fé e violência são fatores

¹⁵ Nietzsche nos alerta sobre a necessidade de o filósofo elevar-se para além do desejo de verdade, que tanto iludiu a ciência, a ponto de ela criar seu método de investigação.

tão importantes: é preciso romper, rasgar; mas há que se ter fé, que é a força motriz do homem.

O mestiço é o ponto de encontro com o desconhecido. Ele é o ponto de guinada que separa o velho do novo, haja vista que o novo é, desde sempre, um encontro fortuito e crítico entre realidades díspares. Por isso, o mestiço arruína com valores estabelecidos, ao mesmo tempo em que se faz cicerone dos novos tempos. Podemos supor que a presença do mestiço é o sinal de renovação dos valores. Se ele derruba conceitos, é porque divide o mundo em épocas.

Em vez de aniquilar com o fenômeno da fé, a ciência poderia percebê-la sob outro olhar. Não se trata de aniquilar valores para atravessarmos gerações. A mudança de um tempo para outro precisa ser a passagem da palavra de um significado antigo para um novo. Não adianta eliminar a fé da mentalidade humana, se um novo conceito é talhado com a matéria de antigos significados. Ao contrário: é preciso reinventar a fé, pois é desse modo que passamos para contemporaneidade. É transportando a fé para o domínio do mundo que o homem mata Deus. Assim falou Zaratustra para seus fiéis:

Permanecei fiéis à terra, irmãos, com o poder de vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro.

Não deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada!

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano. [...].

Que vosso espírito e vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!

Sabendo purifica-se o corpo; tentando com o saber ele se eleva; para o homem do conhecimento, todos os instintos se tornam sagrados; para o elevado, a alma se torna alegre. (NIETZSCHE, 2011b, p. 74)

A fé precisa sinalizar o ressurgimento do sentido, quando não há mais matéria onde o homem possa escorar suas certezas. Ela precisa ser o retorno à terra, quando não há mais vida ao redor, fazendo o homem renascer das

vísceras da terra, exigindo o retorno da vida em todo seu esplendor. Acreditamos que a filosofia de Tobias Barreto pode ser compreendida como uma reforma do pensamento nacional, com vistas a uma reinvenção da maneira do intelectual brasileiro conceber o mundo que o cerca, a partir da crítica kantiana. É possível que essa reforma do pensamento se resuma em buscar novas formas de leituras para antigos fenômenos.

A partir do momento em que a metafísica mantém parte da realidade fora do alcance da consciência, abre-se um sem-número de possibilidades de se compreender o mesmo. Talvez a filosofia de Tobias seja materialização de um pensamento que, para se constituir próprio e singular, seja passível de erros epistemológicos, incoerências teóricas e falsos julgamentos, os quais podem estar presentes em uma estrutura mestiça do pensar. Portanto, quando Newton Sucupira aponta essa característica na produção intelectual de Tobias, esse se coaduna com a postura violenta, que causa ruptura e não respeita as regras estabelecidas pelo saber científico, retrato do pensamento mestiço.

A liberdade da filosofia, bandeira da filosofia de Tobias, não significava o direito de avançar em busca de uma verdade a ser desvelada. Tobias parece nos conduzir para uma reforma religiosa: como campo do não-saber, a fé pode ser o elemento renovador do saber na medida que lhe lembra os limites do saber. Para o mestre do Recife, a religião era mais um fato da cultura: “[...] os que vão à igreja, que é um teatro sagrado, como os que vão ao teatro, que é uma igreja profana, pensam e tratam sobretudo, de embelecer a si mesmos [...]”. (BARRETO, 1977b, p. 435) Tobias foi um profundo crítico da Igreja¹⁶ e sua filosofia, mas um defensor da fé da religião como parte do espírito humano, e do brasileiro, em particular. Entre fé e saber se distendia um abismo sobre o qual Tobias pretendia construir sua ponte. Não se tratava de abolir Deus do espírito, e sim demonstrar que era improfícua a pergunta sobre sua existência.

É irrisório! Ou se contemple o espetáculo do universo ou se examine o mais humilde e insignificante objeto da natureza, Deus se esconde muitas vezes por detrás de um. Porquê Deus é uma vasta pergunta que

16 Ver Tobias Barreto e a polêmica com os padres do Maranhão. (MONTELLO, 1978)

ainda não teve resposta, porque tem sido feita aos abismos mudos. Será bom que a filosofia não se gaste com tão loucas tentativas [...]. (BARRETO, 1977a, p. 155)

A compreensão de Tobias sobre a crítica à religião se assemelha com a postura jeovista, por se opor aos filósofos que se interessavam por uma representação de Deus. O jeovismo é uma doutrina que não busca a revelação do fenômeno divino. Em vez disso, realça a face enigmática do divino, como parece sugerir a proposição: “eu sou aquele que sou”.¹⁷

Seja no debate religioso, ou no filosófico, a crítica de Tobias parece condenar essa sede de verdade que outrora alimentou a busca dos teólogos e tentava seduzir a ciência. O ponto de interseção entre religião e ciência, fé e saber, reside nesse elemento opaco, inconsciente e metafísico. O olhar investigativo que não relaciona o conceito de inconsciente, metafísica e monismo à crítica à religião de Tobias Barreto não chega nem perto de imaginar o horizonte reflexivo que sua produção filosófica pode nos agraciar. O indivíduo é, para ele, um fenômeno complexo e nenhuma teorização pode fechar a discussão sobre sua natureza.

O astrônomo sabe, e pode representar-se na imaginação a marcha regular dos fenômenos siderais. O médico sabe que, em presença deste ou daquele sintoma, dá-se na economia um ou outro desarranjo; o qual lhe é possível figurar na própria mente. Não é assim com o psicólogo: ele gira em uma esfera tenebrosa, em uma região de espectros e visões inconscientes. Existe mesmo uma ordem de fatos subjetivos, quase quotidianos, dos quais a psicologia não tira menor partido. (BARRETO, 1977a, p. 225)

Foi da mescla da metafísica com o monismo que Tobias Barreto extraiu a matéria-prima de sua crítica, ora contra o dualismo, herança dos teólogos, ora contra a arrogância do positivismo em querer dominar a realidade pela intervenção do método. Por isso, Tobias Barreto abandonou o monismo haeckeliano e se filiou ao monismo filosófico de Noiré. Enquanto Haeckel era, fundamentalmente, mecanicista, o monismo de Noiré conservava o aspecto

17 Dizer do Deus do Jeovismo.

místico, metafísico, que ele, Tobias Barreto, pensava ser crucial em sua concepção de mundo. Aliado à metafísica, o monismo filosófico “[...] logo assegura que o simples mecanismo não é suficiente para dar razão dos produtos orgânicos, isto é, que em relação à forma dos organismos há sempre um resto mecanicamente inexplicável [...]”. (BARRETO, 1977b, p. 70) Talvez Tobias tenha se enganado em pensar um Kant monista, como supõe Sucupira; opinião que nós partilhamos, inclusive. Mas essa constatação não pode mais ser suficiente para nós. É preciso ir em frente, lançando novas perguntas sobre esse engano.

Tobias Barreto projeta no filósofo alemão uma postura que mantém um diálogo crítico interessante entre a tradição filosófica espiritualista, a metafísica, a fé e o saber. Em nossa opinião, Tobias indicou um caminho para pensar um saber em que fé se articulasse à metafísica sem ter aquela conotação teológica. Tudo indica que o líder da Escola do Recife encontrou no monismo terra fértil para plantar essa ideia. Há uma distância abismal que separa a metafísica de qualquer significado que possa remeter a algo além do mundo, em referência à filosofia escolástica. A metafísica foi pensada por Tobias como o elemento obscuro na estrutura do conhecimento capaz de renová-lo pela reflexão crítica.¹⁸ No artigo “Guizot e a escola espiritualista do século XIX”, publicado no ano de 1868 no jornal *A Regeneração*, Tobias Barreto parece já ter clareza que a função da metafísica não deveria ser provar a existência de Deus.

Nossa interpretação compreende a mais alta manifestação do mulato como força que vem dessa nova forma de pensar, inerente à filosofia de Tobias Barreto.

O cultivo da fé e do saber científico no mesmo solo representam o colorido das nossas expressões culturais, sendo a mais viva característica do intelectual brasileiro. Fé, saber e violência são vértices da cultura e estão no bojo de nossa formação nacional. A fé é mancha inextinguível do saber brasileiro. Fé e saber são axiomas da nossa identidade cultural e a violência,

18 Essa interpretação barretiana não é enganosa. Essa perspectiva estava de acordo com o pensamento dos primeiros românticos alemães, incluindo os irmãos Schlegel, como nos demonstra Walter Benjamin (2011) em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*.

nossa postura, herança do passado colonial. Talvez o Brasil seja um desses lugares em que a sabedoria científica, se não divide espaço, disputa lugar com a sabedoria popular. Possivelmente, Descartes foi um dos primeiros pensadores responsáveis pelo esforço sem precedentes de separar, com uma violência na história do pensamento ocidental, a fé do saber.

Entendemos que o afã em destituir a Igreja Católica do lugar de instituição mantenedora do conhecimento pode ter feito com que os novos pensadores e pesquisadores da natureza não percebessem que a fé compõe o saber. Ao invés de seguir seus contemporâneos, Tobias Barreto pondera e duvida do julgamento feito pelos discípulos de Comte (2000). Ele reconhece a religião como um fenômeno cultural, assim como o científico, seu complementar.

A verdade não é o único pão de que o espírito se alimenta; a verdade não é a única medida das coisas. Quando este paradoxo penetrar em nossas crenças, acabar-se-ão muitas lutas, porque a lógica saberá conter-se, e não quererá dar leis nos domínios alheios [...]. (BARRETO, 1977a, p. 189)

Não compartilhamos da opinião de Sucupira quanto à incapacidade de Tobias Barreto em superar esse estágio primitivo do pensamento humano. Quando pensa assim, Sucupira não passa de um discípulo de Comte (2000), pois, segundo o filósofo francês, três momentos dividem a evolução do espírito humano: teológico, metafísico e científico. Ou seja, ele reconhece que o estado científico é o mais evoluído. Foi nessa hierarquização do pensamento que o fundador da Escola do Recife encontrou a insuficiência de Comte.

A rejeição do positivismo foi o resultado da busca por uma solução que se propunha a si mesmo já nos primórdios do seu contato com a doutrina de Augusto Comte, isto é a determinação dos limites em que se poderia aceitar a metafísica, entendido esta como a discussão de problemas propriamente filosóficos. Tobias Barreto irá sugerir que o verdadeiro objeto da filosofia, que não pode ser arrebatado por nenhuma ciência, é a crítica do conhecimento. (MERCADANTE; PAIM, 1977, p. 31)

Seria mesmo a metafísica um sinal de que as relações da filosofia com a teologia não haviam sido cortadas pela raiz, sendo a metafísica um mal persistente no espírito científico? A religião deveria ser considerada um estágio

menor do processo evolutivo humano? Para Tobias, não. Para ele, a filosofia deveria reunir em seu entorno todas as dimensões da cultura, como um ímã que cria um campo eletromagnético ao seu redor. A sede da filosofia não poderia ser alimentada pela verdade, e sim motivada pelo fenômeno da experiência. Para o fundador da Escola do Recife,

A filosofia quer e deve ser livre; a liberdade é para ela mais que um distintivo, é sua própria vida, pois que constitui seu poder.

Se há presentemente, a esta hora da civilização, um fenômeno ao mesmo tempo lastimável e ridículo, é por certo o espaço que ainda fazem espíritos apoucados, para sufocar o filósofo no fundo do seu pensamento e dizer a razão: cala-te, louca! Seria com efeito bom para eles que a razão guardasse silêncio. (BARRETO, 1977a, p. 67)

Tendo a liberdade como pressuposto, a filosofia deveria ser o meio através do qual o homem alcançaria sua máxima capacidade de expressão. Na citação de Tobias, parece estar claro que não é a filosofia quem precisa prestar contas à razão, mas o inverso. Se a razão instituiu determinados padrões de condutas sociais, cabe à filosofia questioná-los de modo crítico.

No instante em que a razão discrimina o mestiço como causa para os males sociais que assolavam a sociedade oitocentista, essa concepção só pode ser contornada quando a filosofia toma a palavra para si e, a partir de um discurso sólido, pede à razão explicações sobre o fundamento das leis que ela autentica. Nesse sentido, Chauí (2000, p. 14, grifo nosso) contribui, instruindo que

Kant afirma a necessidade de se formular uma filosofia moral pura, despida, portanto, de tudo que seja empírico. Repetia, assim, no que diz respeito à ação humana, as linhas mestras do projeto que formulara ao abordar o problema do conhecimento. Dentro dessa perspectiva, a moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis; a ação moralmente boa seria a que obedecesse unicamente à lei moral em si mesma. Esta somente seria estabelecida pela razão, o que leva a conceber a liberdade como postulado necessário da vida moral. A vida moral somente é possível, para Kant, na medida em que a razão estabeleça, por si só, aquilo que se deva obedecer no terreno da conduta. (CHAUÍ, 2000, p. 14, grifo nosso)

Nesse caso, o mestiço deveria romper com a conduta moral vigente pelo intermédio da filosofia para fundar novas formas de se relacionar. Paradoxalmente, foi na própria filosofia, que abordava o funcionamento da lei, que Tobias Barreto encontrou as vias de acesso para formular seu entendimento do que o homem deveria ser. No instante em que o projeto da Escola do Recife quis repensar o lugar do mestiço no cenário científico, transformando-o de anormalidade a principal componente na organização da identidade do brasileiro, ele questionou os valores que regulavam a sociedade oitocentista de modo geral.

Não podemos compartilhar do entendimento que concebe a metafísica como herdeira da tradição judaico-cristã, pois foi através da crítica kantiana que Tobias Barreto pretendeu realizar sua própria reforma, buscando inserir o intelectual brasileiro no que havia de mais elevado no debate filosófico europeu. Com os ensinamentos de Kant (2000), Tobias buscava investigar os fundamentos e pressupostos que estruturavam o pensamento nacional. Antes dele, nosso pensamento seguiu atravessando descobrimento e independência, sem nunca ter passado pelo crivo da crítica filosófica.

No que diz respeito à filosofia kantiana, ainda segundo Chauí (2000, p. 8, grifo do autor),

Kant pretendeu solucionar esses problemas mediante uma revolução (comparável à de Copérnico na astronomia) no modo de encarar a relação do conhecimento e seu objeto. A revolução consistiria em, em vez de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto, mostrar que o objeto se regula pela faculdade de conhecer. A filosofia deveria investigar a possível existência de certos princípios *a priori*, que seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos. Estes, por sua vez, deveriam ser encontrados nas duas formas de conhecimento, que seriam a sensibilidade e o conhecimento.

Podemos pensar que a mudança de lugar do mestiço dependeria unicamente da nossa capacidade em reverter esse quadro, mediante a intervenção da crítica nas categorias da sensibilidade e do conhecimento. Mesmo sem referir-se diretamente ao mestiço, acreditamos que a filosofia de Tobias Barreto cumpriu a tarefa de deslocar sua figura da posição de perigo social para elemento fundador de uma nova forma de pensar. Por isso, tendo Tobias

Barreto como exemplo, a metafísica não poderia ser o reflexo de um mundo que estava em ruína, após a ascensão do método científico, filho do Iluminismo e da Revolução Industrial. Nas mãos de Tobias Barreto, a metafísica se tornou a alternativa para fazer o novo surgir da figura do mestiço.

Assim como a metafísica pode conceber a novidade, o método científico pode propagar antigos valores. Ainda que a ciência quisesse derrubar os valores teológicos, ela parecia conservar a mesma filosofia doutrinária tão combatida. Como não havia Deus algum guiando o homem rumo à felicidade, não haveria também verdade alguma a ser descoberta. Por isso, não adianta substituir o cristianismo pela ciência. Não é sem motivo que Nietzsche afirma ser o século XIX não a vitória da ciência, mas do método científico.¹⁹ Toda vez que uma prática se solidifica no seio de uma sociedade com a promessa de tornar a vida melhor, é dada a hora de superá-la.²⁰

Toda beleza e sublimidade que emprestamos às coisas reais e imaginadas, quero exigir de volta como propriedade e produto do homem: como sua mais bela apologia. O homem como poeta, como pensador, como Deus, como amor, como poder: oh para além da sua régia generosidade, com a qual ele contemplou as coisas, a fim de *empobrecer* a si mesmo e *se sentir miserável!* Este foi até agora o seu maior altruísmo, que ele admirasse, adorasse e soubesse ocultar de si mesmo que era *ele*, precisamente, quem criava aquilo que, em seguida, punha-se a admirar. (NIETZSCHE, 2008b, p. 95, grifo do autor)

De anomalia, o mestiço precisava ser a compreensão de que sua aparição reavivava o fenômeno humano em todo seu esplendor por ser ele, o mestiço, também, uma manifestação da natureza. O perigo iminente que o mestiço parecia causar no âmago do homem oitocentista representava o véu que separava o século XIX da nova forma de se perceber o homem e, consequentemente, enxergar a realidade.

19 Ver *A vontade de poder*, fragmento 466. (NIETZSCHE, 2008b)

20 Em seu artigo “Deus, Homem, super-homem”, Roberto Machado (1994) lembra a crítica feita a Sócrates no *Crepúsculo dos ídolos* por ele formular uma ética fundamentada em uma pretensa razão filosófica como caminho para a virtude que conduz à felicidade: “[...]tento compreender de que idiosincrasia teria podido surgir a equação socrática: razão=virtude=felicidade a mais bizarra equação que possa haver e que tem contra ela, em particular, todos os instintos dos antigos helenos [...]”. (NIETZSCHE, 2008a, p. 29)

Antes de Nietzsche, nenhum filósofo moderno havia questionado o que era o bem e o mal. Qual seria a utilidade da verdade? A quem a razão serve? Será mesmo que a moral, seja ela científica ou religiosa, poderia cumprir a promessa de felicidade? Ao interrogar a quem serviria a manutenção desses valores, Nietzsche apontou sua crítica para os monólitos que sustentavam a filosofia, a ciência e, em última instância, a moral que rege a boa conduta social e conduz a um suposto bem-estar.

Em *A genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009), o filósofo alemão busca mapear o ponto de mutação, que transformou antigos valores nos costumes que a modernidade cultiva. Nietzsche empreendeu uma profunda pesquisa etimológica acerca dos binômios bem-mal e bom-mau na tentativa de desvendar os interesses que influenciam suas designações. Ao tornar-se alvo do discurso científico e do poder judiciário, o mestiço também colocou em xeque os valores denunciados pela filosofia nietzschiana. Por ser uma ameaça aos bons costumes, cercaram o mestiço de teorias e práticas para frear seu ímpeto. No entanto, toda estratégia de enclausuramento não foi suficiente para conter a força do novo incutida nele.

No primeiro tratado de sua crítica da moralidade, Nietzsche cita Herbert Spencer para ir na contramão da corrente teórica que postulava a origem do bem e do bom ligada ao que era útil. Em síntese: tudo que era valoroso era útil.

Para mim é evidente em primeiro lugar que essa teoria procura e fixa a origem de emergência do conceito 'bom' num lugar que não está: o juízo 'bom' não emana daqueles a quem se prodigalizou a 'bondade'. Foram os próprios 'bons', os homens nobres, os poderosos, aqueles que ocupam uma posição de destaque e têm a alma enlevada que julgaram e fixaram a si e a seu agir como 'bom', ou seja, 'de primeira ordem', em oposição a tudo que é baixo, mesquinho, comum e plebeu. Foi esse *pathos da distância* que os levou a arrogar-se por primeiros o direito de criar valores, de forjar nomes de valores: que lhes importa a utilidade! (NIETZSCHE, 2009, p. 29, grifo do autor)

Nietzsche (2009) não para por aí. Ele é mais radical ainda ao perceber o fenômeno da linguagem não como um ato inocente e isento de segundas intenções. Muito pelo contrário, quanto mais pesquisava a origem desses

juízos de valores nas mais variadas línguas, mais ele se deparava com o exercício de dominação que paira no terreno das palavras.

O direito de dar nomes vai tão longe que se pode considerar a própria origem da linguagem como um ato de autoridade que emana daqueles que dominam; eles dizem: 'Aí está o que é isto e o que é aquilo', apõem seu selo sobre todas as coisas e todos os acontecimentos por meio de um som e, de alguma forma, se apoderam desse fato. (NIETZSCHE, 2009, p. 29)

É da prática de dominação, inerente à constituição dos valores, que as sociedades tiram a força para alimentar a dinâmica que divide o decurso histórico em épocas. Nietzsche (2009) percebe que, nas culturas antigas,²¹ o termo “bondade” parece estar vinculado a tudo que refletia a virilidade humana – alegria, vida, guerra, luz –, enquanto a maldade significava simplicidade, humildade e feiura. A moral, longe de designar a utilidade de alguma coisa, demarcava fronteiras hierárquicas. Para fundamentar sua crítica contra os valores cristãos e, por conseguinte, sua crítica aos pressupostos científico e filosófico, Nietzsche (2009) precisava demarcar essa inversão radical dos valores, fazendo do bom não mais o vistoso e viril. Essa reviravolta chamada por ele “vingança supremamente espiritual” ou “a vingança dos ressentidos” parece gritar que

[...] só os miseráveis são bons, os pobres, os impotentes, os pequenos são bons, e ainda aqueles que sofrem, os necessitados, os enfermos, os doentes, os feios são os únicos seres piedosos, os únicos abençoados por Deus, só para eles existe a bem-aventurança - quanto aos outros, os nobres e poderosos, são por toda eternidade os maus, os cruéis, os concupiscentes, os insaciáveis, os ímpios, são por toda eternidade os réprobos, os malditos, os condenados [...] Todos sabem quem foi que acolheu a herança dessa reviravolta de valores judaica [...]. (NIETZSCHE, 2009, p. 37)

Desde o surgimento do cristianismo, esse processo vem se espalhando pela filosofia, ciência, arte até enraizar-se de vez no espírito do homem

21 Entender por cultura antiga os povos célticos, gaélicos, latinos e gregos.

moderno, a ponto de constituir marca indelével do seu pensamento. Seja na religião, na ciência, na filosofia ou na arte, não se busca mais o contato com a terra, com a vida, ou seja, a ideologia cristã afastou a experiência humana dos sentidos do corpo. É contra esse homem que Nietzsche ergue a lâmina afiada de sua crítica. Não poderia mais ser possível sustentar uma moral que pregue como pecaminosa a curiosidade humana de conhecer o mundo.

O mestiço é a manifestação tanto da natureza quanto da cultura. Ele não poderia ser considerado uma coisa ruim em si mesmo. Acreditamos que a censura que enclausurou o mestiço em manuais de saúde e em sistemas de policiamentos é análoga àquela que fez do corpo uma zona proibida aos anseios da curiosidade, impedindo não só o contato com o mundo, mas limitando nossas possibilidades de existência. O mestiço foi uma ode à diferença na era da igualdade. Ele foi e é o desejo pelo desconhecido, pelo novo, em uma época em que o desconhecido e o novo eram sinônimos de perigo. O corpo, enquanto lugar da doença²², converge com o paradigma que abomina o surgimento do novo causado pelo encontro entre realidades diversas. Enquanto produto da mistura, o mestiço é a coroação da diferença coabitando o mesmo espaço, obrigando ao homem sempre transformar sua realidade sem jamais se contentar com a passividade da harmonia.

Assim como a filosofia de Nietzsche é uma afirmação da vida, homenageando o retorno do homem aos valores da terra, traduzindo-se em um elogio ao corpo, o mestiço também o é. Se na concepção nietzschiana é no mundo que o homem se redime (NIETZSCHE, 2005b), para a Escola do Recife é na figura do mestiço que o brasileiro conquista sua identidade e, ao mesmo tempo, sua liberdade de renovação.

Segundo Scarlett Marton (1994, p. 9-10), no artigo “Por uma filosofia dionisíaca”, “[...] não basta substituir os antigos valores por outros, gerados a partir do mesmo solo que os anteriores; é necessário suprimir o solo mesmo a partir do qual eles foram colocados, para então engendrar novos valores”. Nessa desmontagem dos princípios estabelecidos para analisar as circunstâncias da sua invenção, Nietzsche descobriu a existência de uma força que

22 Sobre a invenção da doença, ver *A ordem médica: poder e impotência do discurso médico*. (CLAVREUL, 1983)

insiste em subverter a lei do tempo, que, sem tomar conhecimento, atravessa todos os obstáculos do caminho em direção ao fim.

A lei do eterno retorno reivindica a volta da vida em estado puro. A intenção de Nietzsche não foi criar novos valores, que seriam melhores do que os antigos valores cristãos. Ele supera esse paradigma que pregava o essencialismo e assume a condição multiforme da realidade. Não existe nada de definitivo e estável no mundo para afirmarmos com tanta certeza a existência de uma realidade *a priori*. Nietzsche parece chamar nossa atenção para o dinamismo intrínseco ao processo de inversão de valores.

De acordo com essa perspectiva, a alternância entre destruição e invenção é mais importante do que a emergência de novos valores. Nietzsche parece estar preocupado em traçar a trajetória que vai do surgimento de novos valores, passa pela cristalização desses, indo até o niilismo que provoca a queda dos antigos alicerces que sustentavam o mundo. Não são os valores espelhos da vida, como pensavam os antigos filósofos da moral.

Podemos supor uma sociedade sincrética, ou uma sociedade híbrida. Porém, segundo o raciocínio que pretendemos seguir, não é possível a representação definitiva de uma sociedade mestiça. Qual seria a cara do povo brasileiro? Por que ainda não conseguimos perceber que esse caráter transitório do mestiço é o que nos assegura nosso poder de criação? Ela é a “vontade de potência” que obriga a sair da posição cômoda da crença na imagem do homem idealizado.²³ Em vez de buscarmos uma identidade estática, devemos seguir o conselho de Nietzsche (2007, p. 113, grifo do autor) e tentar manter, pelo maior espaço de tempo possível, as condições que proporcionem esse estado de transição:

O homem de uma era de dissolução e mestiçagem de raças traz no seu organismo, exatamente por isso, a herança de uma ascendência múltipla, ou seja, instintos e escalas de valor opostos, e mais que opostos, que lutam entre si e raras vezes o deixam descansar - este homem das

23 Aqui, fazemos alusão ao conceito de vontade de potência trabalhado por Nietzsche (2008b), presente principalmente nos seus escritos póstumos, no qual se encontra elaborada a ideia de uma força intrínseca à vida que, mesmo em meio ao caos provocado pela força de destruição, busca se recriar. Acreditamos que acontece o mesmo com a estrutura da identidade cultural, que deve ter o seu percentual, seu resto de mecanicamente inexplicável, para que ela possa se recriar eternamente.

culturas tardias e das luzes refratadas será, de modo geral, um homem mais débil. Seu desejo mais profundo será o de que cesse a guerra que ele mesmo *representa*.

Compreendemos que o fenômeno da miscigenação é um estado transitório que marca a passagem de uma forma de se representar para outra. Mesmo com a superação do pensamento racial, pelo menos no terreno científico, o conceito de mestiço não perdeu seu poder de recriar as estruturas do processo da identidade de um povo. Na medida em que é um desvio, não se pode pensar no mestiço em termos de humanidade.

Qualquer homem de elite aspira instintivamente à sua torre de marfim e reclusão, em que esteja *livre* da massa, dos muitos, da maioria, em que se pode esquecer a regra 'homem', sendo ele mesmo a sua exceção. A não ser que se trate do caso particular em que, obedecendo a um instinto mais virulento ainda, vá direto a essa regra, sendo ele mesmo cognoscente, no sentido grandiloquente dessa palavra. (NIETZSCHE, 2007, p. 36, grifo do autor)

O mestiço é sempre horizonte em direção ao qual o homem lança seu olhar no intuito de se renovar. Para o homem superar a si mesmo é necessário que ele atravesse um abismo chamado mestiço: ele é a coisa, o monstro, o estranho ao homem que separa o homem dele mesmo. O fenômeno da mestiçagem sempre haverá de colocar em xeque as certezas de uma geração. No fragmento 377 de *A gaia ciência*, Nietzsche (2005b, p. 230) lembra que a mistura de raças está na origem da formação do homem moderno:

Nós, sem pátria, somos de origem muito diversas, somos de raças muito misturadas para sermos 'homens modernos'; somos, portanto, pouco tentados a participar nessas auto-afirmações étnicas e nessa indecência racial, que se exibem na Alemanha como se fossem um emblema alemão; parecem duplamente falsas e inconvenientes na pátria do 'sentido histórico'.

O mestiço emerge em meio ao caos dos destroços de antigos valores para reinventar a vida com cacos e cinzas. A vida é essa possibilidade eterna e finita que o homem tem de criar realidades que produzam novas formas

de vivências. Porém, isso só é possível quando um homem, do tipo que abre novos caminhos dentro dos limites da realidade, se ergue em meio à figura disforme da multidão para anunciar o novo. É justamente por trazer o novo em sua língua que ele é desprezado pelos homens defensores dos valores da sociedade.

Como lembra Rosa Maria Dias (1994, p. 36), em Nietzsche “[...] cria-se não porque falte alguma coisa à existência, mas porque não há vida sem criação”. Forma e destruição são as duas faces da vida, que destrói aquilo que ela mesma construiu para alimentar sua sede de criação. Dionísio e Apolo são faces da natureza:

As festas de Dionísio não firmam apenas a ligação entre os homens, elas também reconciliam homem e natureza [...]. Esse é o mundo totalmente encantado, a natureza celebra a sua festa de reconciliação com o homem. O mito diz que Apolo reuniu novamente Dionísio despedaçado. Essa é a imagem de Dionísio recriado por Apolo, são de seu despedaçamento asiático. (NIETZSCHE, 2005a, p. 8 e 15)

Dionísio é a reafirmação dos sentidos como fonte de toda configuração da realidade. Embriaguez e dança são metáforas para representar o estado de hipnose do homem diante do espetáculo de imagens proporcionado pela metamorfose do estético. Tanto mais eficiente esse jogo ilusório, que seduz os sentidos, quanto mais disfarça a certeza da morte e a incerteza de tudo aquilo que nos cerca e sustenta nossas crenças. Por essa razão, Nietzsche (2005a, p. 18) afirma que “[...] o verdadeiro fim é ocultado por uma quimera: em direção a essa quimera estendemos a mão, ao mesmo tempo que aquele fim é alcançado pela natureza por meio dessa ilusão”. Não existe nada além do véu, a coisa em si não há. A estética nietzschiana não separa ilusão e realidade, pois reconhece que a fantasia é condição *sine qua non* na constituição de todo e qualquer ponto de vista. O ápice da tragédia consiste justamente em aceitar essa ilusão por não restar nada mais.

Segundo Nietzsche (2008a, 104), a natureza ordena com uma voz imperativa: “Sê tal como eu própria sou! Entre a metamorfose perpétua das aparências, sou a essência primordial, a eterna criadora, a impulsão da vida eternamente coativa, saciando-se eternamente nesta variabilidade da aparência”.

A mestiçagem é o próprio ponto de mutação da realidade, cuja essência da transformação está no encontro do velho com o novo. A princípio, visto do horizonte, o novo causa medo pela sensação de estranheza. Toda vez que o novo desponta às vistas de uma época, tende-se a enxergá-lo pelo olhar míope do velho, cuja distorção faz surgir o fenômeno da monstruosidade. À medida que esse ser disforme se aproxima, o medo do desconhecido cresce dentro da sociedade, pois, mesmo surgindo do além, mesmo vindo de lá, o novo nasce dentro de cada sociedade. Quando um homem dessa grandeza quebra as cascas dos antigos valores, que acorrentavam seu espírito, nós somos testemunhas do giro característico da transformação que reinventa a realidade.

O nascer e o morrer mal se distinguem, se é que alguma distinção existe entre o momento expressivo no qual o elemento divino de uma nacionalidade, o verdadeiro espírito de um povo, se faz homem, e o não menos soberbo momento em que esse homem se faz Deus! ... Nós hoje testemunhamos, sobre a garantia de três séculos de admiração e preito incessante, a esplêndida confirmação de uma destas apoteoses [...].

Não basta dizer que a gratidão é a virtude da posteridade; é mister acrescentar que só a posteridade, somente ela, pode pagar o tributo devido ao mérito dos grandes homens [...].

A luz do gênio é sempre incômoda aos olhos dos que de perto e face a face a contemplam. (BARRETO, 2004, p. 53-55)

Podemos dizer que a aurora do novo homem, seja na representação do mulato, do louco ou do gênio, é sempre o estado crepuscular de uma era. Ao se virar para a luz da cultura alemã, Tobias Barreto fez sombra nas antigas estruturas do pensamento filosófico brasileiro. Ele parecia convencido de que o caminho para a Alemanha poderia nos conduzir para a nossa própria liberdade de pensamento. Enquanto o romantismo inglês procurou reinventar a ciência e o francês, um novo Estado, o alemão causou uma ruptura no discurso tradicional para escrever sua própria história. Vale lembrar que Tobias não reproduziu o pensamento alemão.

De modo crítico, Tobias incorporou os elementos da filosofia germânica ao edifício do seu pensamento, que guardava as marcas dos mais variados

campos da cultura. Nesse processo de ruptura, Nietzsche buscou recriar o vínculo entre filosofia e arte, antes cortados pela tradição platônica. Tobias fez o mesmo e foi além, ao perceber que o espírito religioso não poderia se perder nos escombros da teologia. Sobre essa relação arte-filosofia, ele afirmou: “[...] não conheço ramo algum de atividade e indagação humanas onde a filosofia monística possa encontrar maior riqueza de argumentos em seu favor, do que no domínio da música [...]”. (BARRETO, 1977b, p. 75)

A tentativa de formar uma filosofia atravessada pela dimensão cultural foi o esboço tobiano de inaugurar um pensamento mestiço – levado à cabo por Sílvio Romero, que procurou fundar um novo lugar de escrita. Não há como imaginar uma nova estética sem pensar em um novo lugar para o escritor brasileiro.

A-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero

Neste capítulo, defendemos a tese de que a preocupação de Sílvio Romero não era desenvolver uma crítica literária nos moldes da retórica platônica e aristotélica, nem realizar uma história da literatura, como se ela fosse a história dos romancistas e poetas de um povo. Veremos que a crítica literária romeriana parte do princípio de que uma história da literatura deve considerar a formação da elite cultural do país, ou seja, o homem letrado que fala pela elite econômica que almeja tomar o poder. A formação do lugar do escritor brasileiro não pode ser pensada desvinculada do aspecto político em que esse gesto está implicado.

Questionar o lugar do escritor brasileiro significa, também, uma reivindicação por uma função na sociedade de determinada classe. “[...] a procura de uma ‘identidade brasileira’ ou de uma ‘memória’ brasileira que seja sua essência verdadeira é um falso problema [...] a pergunta fundamental seria: quem é o artífice desta identidade e desta memória que se querem

nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem?”. (ORTIZ, 1994, p. 139)

Tornar-se autor faz parte do processo de formação identitária, tanto quanto a elite econômica é força propulsora para levar tal projeto a cabo. Antonio Candido e José Veríssimo acreditavam que Sílvio Romero não havia conseguido realizar uma crítica literária. Não podemos garantir que a *História da literatura brasileira* (ROMERO, 2002a) não tenha pontos incoerentes, ou que, no mínimo, não necessite de revisões – a exemplo do lugar de destaque que ele atribuiu a Tobias Barreto, considerado superior a Castro Alves, entre outros arroubos da emoção que o polemista Sílvio Romero não conseguiu distinguir da atividade reflexiva. Esse é um fato muito simples de ser reconhecido, mas, certamente, um estudo mais detido poderia oferecer outra leitura como alternativa às críticas feitas por estudiosos como Antonio Candido (1975, 1997, 2004, 2006a, 2006b) e Afrânio Coutinho (1968a, 1968b, 1980).

Dizer que Sílvio Romero não conseguiu realizar uma crítica literária é lugar-comum entre seus principais críticos. Antonio Candido (2006a), por exemplo, acreditava que Sílvio errou ao produzir uma crítica literária centrada no escritor. Para Candido, o crítico sergipano deveria ter enfatizado as obras escritas, não quem as escreveu.

Como Candido era marxista, fazia sentido que ele raciocinasse a literatura nesses termos: qual seria a importância de um autor¹ diante da história cuja composição era feita de obras? A associação de Antonio Candido a essa perspectiva marxista, conhecida como marxismo ocidental, não passou despercebida para Roberto Schwarz (1992) no artigo “Originalidade da crítica de Antonio Candido”. Para ele, Antonio Candido buscou “[...] demonstrar pelo exemplo a legitimidade e até a necessidade do trânsito entre estética e reflexão social, um vaivém de esquerda [...]”. (SCHWARZ, 1992, p. 31)

Pelo fato de a história ser uma entidade absoluta para estudiosos de tendências marxistas, a história social que uma obra literária poderia fornecer era, sem sombra de dúvidas, mais importante do que uma história pessoal.

1 Entenda-se aqui a biografia de alguém, pois, para Antonio Candido, o autor era um indivíduo que ocupava um lugar social. O autor era um papel social, secundário em relação à obra, que era a materialidade da história, pois as obras eram “[...] o compacto heterogêneo de relações histórico-sociais que a forma sempre articula, e que faz da historicidade, a ser decifrada pela crítica, a substância mesma das obras”. (SCHWARZ, 1992, p. 36)

É possível que a principal diferença entre Sílvio Romero e seus críticos seja a forma como eles compreendem a história. Enquanto para Antonio Candido a história é uma entidade à qual deve se assujeitar a análise crítica, para Sílvio Romero a história é uma produção; ou seja, ela não depende só da materialidade das obras, mas daquele que a escreve.

Ao se preocupar com o lugar do escritor, Sílvio Romero não deixa de lado o texto, uma vez que o escritor não é apenas aquele que escreve a história, como se escritor e escrita pudessem ser pensados separadamente. O escritor determina a forma de escrever a história. Ele é a função do escrito que impõe como o texto deve se estruturar. A crítica de Sílvio Romero completa a de Antonio Candido e vice-versa. Refletir sobre a função social da obra é tão importante quanto analisar a função do escritor, lugar onde os discursos se organizam.

Nossa intenção é demonstrar que Sílvio Romero não é um autor tão determinista como acreditava Antonio Candido. Nossa leitura pretende demonstrar que muitos aspectos da crítica de Candido precisam ser revistos, pois eles revelam que o crítico carioca encontra-se em um lugar de enunciação diferente do que foi ocupado por Sílvio.

Trazer a atenção do leitor para a concepção germânica do romantismo não fala somente sobre o projeto da Escola do Recife, mas do lugar em que Tobias Barreto e Sílvio Romero pronunciaram suas propostas. A maneira de conceber a história pode indicar de onde um autor fala. A fé na história avizinha-se mais da retórica, enquanto o romantismo alemão, por buscar uma reinvenção da história pela polêmica, aproximou-se da poética. O caráter filosófico do romantismo alemão, que pretendia organizar um pensamento original, articulando poesia e filosofia, foi sentido de modo mais contundente na concepção de crítica literária.²

Nosso retorno a Sílvio Romero se justifica na hipótese de que ele, ao se aproximar do romantismo alemão, não estava mais considerando os padrões aristotélicos de crítica literária. Enquanto a retórica compreendia uma crítica literária presa ao campo das belas artes, o romantismo alemão ampliou o conceito de literatura para todo fenômeno de escrita, fazendo da crítica

2 Para os gregos pós-socráticos, a crítica literária era do domínio das belas artes. No romantismo alemão, por sua vez, a crítica literária abrange toda forma de escrita, não só a poesia e o romance, mas a história e a ciência.

instrumento de intervenção discursiva. Ela, a crítica, ao deslizar pela superfície do texto, poderia ser uma grande arma na reforma do conhecimento cuja manifestação se dá, quase que exclusivamente, pela escrita.

É possível que a percepção dos críticos de Sílvio Romero esteja num ponto cego causado pela dissimetria entre ele e seus críticos.³ O entendimento de literatura defendido por Sílvio propôs uma reforma estrutural para fundar um novo lugar de escrita, demarcando um lugar outro onde o brasileiro pudesse produzir narrativas brasileiras, fora dos estereótipos raciais que definiam como a história deveria ser escrita.

Como vimos até aqui, a Escola do Recife parece ter surgido com um projeto de formação da identidade brasileira estruturada por discursos mestiços, escapando ao conceito de identidade como essência e unidade. Se Tobias Barreto se preocupou em organizar o pensamento para que sua estrutura favorecesse a mestiçagem, Sílvio Romero buscou investigar o efeito desse pensamento. A escrita é um desses efeitos.

Demonstraremos que seu esforço em reinventar a crítica literária foi reflexo do seu empenho em compreender a miscigenação como um processo multirreferencial. A crítica literária proposta por Sílvio Romero se deu em sintonia com o processo de nacionalização dos estados europeus, em meados do século XVI, que demarcou a função do escritor como fundamental na constituição de uma nova discursividade: para mudar a história é preciso questionar o lugar do escritor: quem escreve? O escritor não havia sido interrogado em seu lugar de construtor de textos.

De certo modo, o mesmo processo ficcional que constitui uma obra literária também atravessa o decurso que compreende a invenção territorial. Segundo Eric Hobsbawm (2008), em *Nações e nacionalismo desde 1870*, os critérios para a formação do Estado moderno são: 1) ter uma origem histórica; 2) uma elite cultural longamente estabelecida que possuísse um vernáculo administrativo e literário escrito; 3) um poder de conquista. Certamente, o segundo quesito citado pelo historiador britânico assegura os outros. O que

3 No livro *Conceito de literatura brasileira*, Afrânio Coutinho (1980) só enxerga como literatura nacional os escritos poéticos e românticos, aludindo, claramente, à perspectiva aristotélica de crítica literária.

é a história senão narrativa? História, literatura e ciências são todas efeito da narrativa. Blanchot (2005, p. 8) nos ensina que

A narrativa não é o relato de um acontecimento, mas o próprio acontecimento, o acesso a esse conhecimento, o lugar onde ele é chamado para acontecer, acontecimento ainda por vir e cujo poder de atração permite que a narrativa possa esperar, também ela, realizar-se [...]. A narrativa é movimento em direção a um ponto, não apenas desconhecido, ignorado, estranho, mas tal que parece não haver, de antemão e fora desse movimento, nenhuma espécie de realidade, e tão imperioso que é só dele que a narrativa extrai sua atração, de modo que ela não pode nem mesmo 'começar' antes de o haver alcançado; e, no entanto, é somente a narrativa e seu movimento imprevisível que fornecem o espaço onde o ponto se torna real, poderoso e atraente [...].

Somente a escrita pode retornar à narrativa e interrogar esse ponto obscuro em torno do qual ela gravita – que Lacan chamou de objeto a; e Žižek, objeto paralítico. A formação dos Estados modernos europeus só foi possível pela organização de uma nova forma de escrita, destacando rupturas na superfície do discurso, que são evidenciadas pelas múltiplas interpretações que a leitura de um texto possibilita. Esses hiatos são vias de acesso para o desconhecido, a estranheza impossível de traduzir para a qual converge toda narrativa. O trajeto da narrativa é, justamente, retornar a esse ponto para contorná-lo repetidas vezes, toda vez que se inicia um trabalho de leitura.

Retornar a Sílvia Romero não pode se resumir em encontrar o mesmo Sílvia descrito pelos críticos de outrora. Acreditamos que a ideia de retorno pode nos conduzir a uma redescoberta do crítico de Sergipe. Por isso, no movimento de “retorno a”, está implícita uma postura crítica em relação ao que parece estar resolvido. Quando retornamos a Sílvia Romero, pretendemos questionar o discurso produzido pelos críticos de Sílvia com o objetivo de repensar as falhas da crítica romeriana apontadas por eles. Para nós, essas falhas são supostas no momento em que compreendemos que Sílvia Romero ocupa um lugar diferente do lugar da crítica de Antonio Candido e Afrânio Coutinho.

Em *A visão em paralaxe*, Žižek (2008) segue a esteira trilhada por Kant, Hegel, Marx e Lacan para defender a condição paralítica do objeto. Respaldados por essa concepção do objeto, nosso retorno ao objeto Sílvia Romero

tem a pretensão de encontrar uma nova leitura sobre ele, buscando uma diferença no próprio objeto. O objeto paralático aproxima-se da definição lacaniana de objeto *a*. De acordo com Žizek (2008), o objeto paralático não pode ser percebido pela diferença entre dois objetos. O objeto paralático é ele mesmo a diferença.

Ele é essa diferença aparente, perceptível na mudança de perspectiva do observador. Essa modalidade de objeto só pode ser percebida pela mudança de posição do observador, que parece redescobrir a superfície de um objeto já visitado e analisado. Trata-se do mesmo objeto. Esse efeito é causado pelo lugar que o observador ocupa ao investigar a realidade: conhecer um objeto em sua plenitude é impossível. Há um sem-número de objetos dentro do mesmo objeto.

O objeto *a* aproxima-se, portanto, do objeto transcendental kantiano, já que representa o X desconhecido [...]. Assim, o objeto *a* pode ser definido como objeto paralático puro: não somente seus contornos mudam com a mudança da posição do sujeito, como ele só existe - *sua presença só pode ser discernida - quando a paisagem é olhada de determinado ponto de vista* [...]. Objeto *a* é a própria causa da lacuna paralática, aquele X insondável que sempre escapa à compreensão simbólica e, portanto, causa a multiplicidade de pontos de vista simbólicos. (ŽIZEK, 2008, p. 32-33, grifo do autor)

Como vimos no capítulo 2, possivelmente, a última grande transformação dessa ordem talvez tenha sido o movimento romântico. Guinsburg (1978), em *O romantismo*, discute a transversalidade desse fenômeno, iniciado no século XVI, com o Renascimento, mas estruturado nas revoluções Francesa e Industrial. Ele esteve no bojo das transformações políticas, econômicas, culturais e filosóficas de uma era.

Talvez, o romantismo sempre tenha estado presente nos momentos em que o mundo precisou se reinventar, tendo a sombra do desenvolvimento como a linha de corte que separa as épocas. O romantismo foi um movimento que reinventou a realidade, alterando sua estética e atualizando as possibilidades de experiência. Ele reverberou na literatura, pintura, música, política, ciência e filosofia. É difícil conceituar o romantismo.

Imprecisões à parte, o romantismo é um fato histórico, pois se constituiu como ruptura, instaurando no espírito moderno a própria consciência

histórica. Entendemos por consciência histórica a convicção de que a história pode ser reescrita, nossas origens podem ser reinventadas. A essa certeza, a modernidade chamou de romantismo. Ele marca a compreensão dos fatos a partir da perspectiva histórica.

Barthes (2006, p. 29) sacramenta a ligação entre romance e história:

Romance e História mantiveram estreitas relações no primeiro século que assistiu ao seu maior desenvolvimento. A sua ligação profunda, que permite compreender simultaneamente Balzac e Michelet, é, num e noutro, a construção de um universo autárquico, que fabrica ele próprio as suas dimensões e os seus limites, e neles dispõe o seu tempo, o seu espaço, a sua população, a sua coleção de objetos e mitos.

Esta esfericidade das grandes obras do século XIX exprimiu-se através dos longos recitativos do Romance e da História, espécies de projeções planas de um mudo curvo e unido [...]. (BARTHES, 2006, p. 29)

Corte e escrita são um mesmo movimento. O traçado que contorna um novo lugar, uma nova forma de ser no mundo, é o mesmo traço que rompe com a inércia da narrativa. Lacan (2008) nos ensina que o conceito preciso de revolução é retornar ao mesmo ponto.⁴ A separação é resultado do próprio retorno que a escrita promove às fraturas da estrutura discursiva, que não deixa de produzir um lugar inacessível, um furo irredutível, ao tentar contorná-las, produzindo à volta sua própria narrativa. Lacan vai além e nos ensina que a escrita, ao retornar, coloca a experiência humana no limite da linguagem, sua condição enigmática faz surgir, no horizonte dessa experiência, o inexplicável. (LACAN, 2007)

4 Essa ideia rompe com a crença tradicional que liga a evolução a um curso linear. Nessa perspectiva, o fato ocorrido não pode ser transformado. A existência estaria acorrentada a um passado imutável, condenando o ser humano a uma história determinada. A condição retilínea do tempo aprisiona o homem em uma realidade que produz estratificações sociais claras. Ora, segundo os padrões da estética grega antiga, o mestiço não teria oportunidade de se expressar por quebrar com as duas premissas básicas do pensamento ocidental: unidade e pureza. A ideia do "retorno a" deve significar o movimento humano em direção a uma reapropriação do passado, que sempre é um protesto no presente. Não só de reapropriação, mas de reinvenção. Refazer o passado talvez seja um caminho para que o homem possa tomar posse do seu próprio destino. Vimos no capítulo 2 que a história é um produto cultural. Assim como houve um discurso que incentivava o homem a retomar as propriedades privadas e dividi-las em partes iguais, o romantismo foi o instante em que o homem se apossou da própria história.

No seminário XX – *mais, ainda* –, Lacan define a função do escrito como aquilo que não é para ser lido, e sim interpretado, afirmando que o escrito é enigmático. (LACAN, 1985, 2007) Desse modo, toda leitura exige que o leitor se posicione diante das incoerências inerentes à estrutura textual. Ao afirmar que o escrito não era para ser lido, Lacan almejava se afastar da tradição clássica do texto, que pensava haver uma compreensão única desse. Em cada linha, o leitor era capaz de extrair parte da verdade até possuí-la por completo, ao findar o último parágrafo. O escrito não é para ser lido, porque ele deve ser interpretado. Um texto exige que o leitor se coloque. Ou essas obscuridades do texto seriam as próprias sombras projetadas pela leitura? Michel Foucault (2002b) tem um palpite sobre a concepção lacaniana do texto:

Ele queria que o leitor se descobrisse, ele próprio, como sujeito de desejo através dessa leitura. Lacan queria que a obscuridade dos seus escritos fosse a própria complexidade do sujeito e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a ser realizado sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2002b, p. 330-331)

A função da letra nos evidencia a impossibilidade de se escrever o que há no escrever: escreve-se insistentemente para espantar o vazio. Em psicanálise, o escrito é a tentativa desesperada da letra em contornar o vazio da folha em branco. A impossibilidade de tal tarefa exige que a letra se repita incessantemente.

O movimento que traça a letra no branco da página não é outra coisa senão o movimento parcial da pulsão, contornando o objeto, girando em torno daquilo que representa o vazio da Coisa. A letra que faz escrita não pára, está sempre demandando a produção de outra, mais outra, e assim sucessivamente... (AZEVEDO, 2007, p. 55)

Para se desvincular desse ensinamento milenar, era necessário fundar novos lugares de escrita, segundo Harold Bloom (2010). Para ele, os fundadores da discursividade moderna tinham como objetivo se desvincular da tradição judaico-cristã, que é embasada pelo legado greco-romano. Em *A invenção das tradições*, Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012) afirmam que as tradições, por mais antigas que pareçam, são fenômenos recentes, remontam ao século XIX. Acreditamos que Sílvio Romero, possivelmente,

deveria ter consciência da importância do escritor na formação de um povo. Segundo Michel Foucault (2001c), um autor inaugura um discurso quando, a partir de sua obra, pensamentos heterogêneos ao seu são produzidos. Para o filósofo francês, esse fenômeno começou no século XIX, na Europa.

Parece que se viu aparecer, durante o século XIX, na Europa, tipos de autores bastante singulares e que não poderiam ser confundidos nem com os 'grandes' autores literários, nem com os autores de textos religiosos canônicos, nem com os fundadores das ciências. Vamos chamá-los, de uma maneira um pouco arbitrária, de 'fundadores de discursividade'. (FOUCAULT, 2001c, p. 280)

Em vez de pensarmos em Sílvio Romero como sociólogo, crítico literário, antropólogo e historiador, preferimos vislumbrar um Sílvio Romero escritor de textos, fundador de um novo discurso. Acreditamos que o principal objetivo da crítica romeriana foi estabelecer as coordenadas de fala do mestiço.

Antonio Candido (2002a) não viu com espanto o fato de Sílvio Romero ter influenciado tanto os radicais, como Otávio Brandão, quanto as teorias tão conservadoras, como as de Oliveira Viana, ou tenha, ainda, contribuído para a formação do conceito de cultura popular por Mário de Andrade, além de ter ajudado Gilberto Freyre a conceber o conceito das classes dominantes. Antonio Candido (1975, 1997) sabia que o Brasil precisava romper com a narrativa que o mantinha preso a Portugal, assim como a Europa se desvinculou da continuidade histórica que a aprisionava aos antigos gregos.

Antes do movimento romântico, a cultura europeia era uma continuação dos antigos. É evidente que as coisas não permaneceram inalteradas, muito havia sido produzido até o surgimento do romantismo. Com o Renascimento italiano, iniciou-se uma nova fase no espírito do homem. Nessa época, o homem já havia deixado para trás a Era Medieval para adentrar no Neoclassicismo. O Renascimento foi ruptura e retorno. Ainda que a humanidade tenha "saído das trevas",⁵ ela não conseguiu se desvincular de um pas-

5 Nós sabemos que a Idade das Trevas, expressão utilizada para abordar o período medieval, é bastante controversa, pois havia bastante atividade cultural naquele período, tornando inviável a utilização da palavra treva para significar aquela era. Nosso intuito em optar por essa designação reside na intenção de aludir à característica dominante da filosofia brasileira no século XIX.

sado ainda mais remoto. O retorno ao legado deixado por Sócrates e seus discípulos voltava a existir na alma do homem após o período medieval.

É possível que essa retomada do legado greco-latino tenha sido o recurso para que esse novo homem pudesse manter seu mundo estruturado. O romantismo, por sua vez, quis soltar-se das amarras do classicismo que prendiam o homem a uma falsa sensação de linearidade temporal. Depois do romantismo, novos centros se formaram, concentrando novos lugares de fala em seu entorno. Antes, a língua da filosofia era o grego. Da ciência, o italiano. Legislava-se em latim. Depois, o alemão se tornou o dialeto oficial da filosofia. A Inglaterra, porta-voz da ciência; e o código civil romano foi substituído pelo francês.

De acordo com o crítico literário estadunidense Harold Bloom (2010), essa passagem começou a ser esboçada com a fundação do cânone ocidental, cuja origem, segundo sua compreensão, começou com William Shakespeare. Antes disso, Homero, Virgílio, Platão, Aristóteles. Depois vieram Dante, Cervantes, Montaigne, Goethe, Nietzsche e Freud. Eles são a ruptura. Seguindo a esteira deles, Sílvio Romero.

Mudar o foco da obra literária para o escritor indicava o desejo de Sílvio Romero pensar a formação do escritor brasileiro como condição para estruturação da nossa identidade. Não bastava descrever e analisar as obras. Era preciso indagá-las, pressioná-las, pô-las em dúvidas, premidas pela pressão da polêmica, exigindo que o escritor exercitasse seus argumentos, afixasse sua escrita. Em consequência, o escritor brasileiro haveria de se desenvolver.

Aos olhos de seus contemporâneos, não era incomum que Sílvio Romero fosse visto como um pensador contraditório. Antonio Candido aborda essa questão em *O método crítico de Sílvio Romero*. Nele, podemos encontrar, por exemplo, a seguinte citação: “[...] o prosseguimento da nossa análise mostrará que Sílvio nem sempre conseguiu unidade entre suas tendências por vezes contraditórias [...]”. (CANDIDO, 2006a, p. 99)

Sylvio Rabello também questiona a falta de sensibilidade do crítico sergipano frente a autores e obras de primeira grandeza:

A sua incapacidade de sentir e de compreender autores e obras do mais puro gosto artístico, como as obras de certos poetas e de certos

humanistas, é a prova de quanto era limitada sua intuição crítica [...]. Enquanto Sílvio Romero teve tão amplo conceito de crítica, exercendo-a foi um crítico que não conseguiu distinguir seu próprio quadro. (RABELLO, 1967, p. 76 e 79)

Umberto Eco (1990) lembra que a potência interpretativa está presente quando o sentido literal é resguardado. Por isso, Lacan afirmou que um escrito deve ser entendido ao pé da letra.⁶ O fato de a escrita histórica do século XIX girar em torno do pensamento racial obrigou que Sílvio Romero partisse da concepção étnica para efetuar sua crítica literária. Afinal, a etnografia guiava o pensamento vanguardista da antropologia no século XIX. Sílvio Romero não poderia iniciar sua crítica sem considerar a questão racial, que era a via de acesso para que o povo brasileiro fosse reconhecido pela ciência. Ele parecia ter consciência do impacto que sua teoria da miscigenação⁷ teria sobre o paradigma da pureza. O mestiço era o sinal do novo. Por isso, faz sentido escrever “a-letra mestiça da crítica de Sílvio Romero” e “*Os limites do pensamento brasileiro no século XIX*”.

O conceito de mestiçagem exigiu uma reviravolta dos valores naquele século, ou uma transvaloração dos valores, segundo Nietzsche (2008b). Na perspectiva de Santiago (2000, p. 16, grifo do autor),

O renascimento colonialista engendra por sua vez uma nova sociedade, a dos mestiços, cuja principal característica é o fato de que a noção de unidade sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o europeu e o elemento autóctone - uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, abertura do único caminho possível que poderia levar à descolonização. Caminho percorrido ao inverso do percorrido pelos colonos [...]. A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza* [...].

6 Lacan, precisamente no seminário XX – *mais, ainda* –, e no seminário sobre *A carta roubada*, define o escrito como um efeito discursivo, que só se revela pela letra. Ela, a letra, é a gramática do discurso e o escrito marca a repetição na tentativa de contornar certo limite.

7 Ver *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*, de Thomas Skidmore (2012), e *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* de Lília Schwarcz (1993).

A unidade e a pureza são dois termos caros para o pensamento filosófico ocidental, desde a Idade Média.⁸ Com a teoria da mestiçagem, podemos supor que Sílvio Romero provocou uma revolução no pensamento científico nacional de sua época. Ele subverteu a compreensão da constituição humana baseada na norma para a hipótese da existência baseada no desvio. Segundo Silvano Santiago (2000, p. 16), a América Latina retira da impureza e da fragmentação o sumo daquilo que seria sua maneira de “[...] instituir seu lugar no mapa da civilização ocidental [...]”.

Não foi preciso esperar que o discurso virasse produto do conhecimento para que o homem retornasse a ele para interrogá-lo. Os paradigmas mudam sem que tenhamos plena consciência dos seus efeitos. Somente pela escrita é possível questionar a realidade, visando transformá-la. Lacan postula a escrita como ponte da travessia impossível entre dois mundos. Para falar desse limite que separa o simbólico do real, ele se viu obrigado a criar um novo termo que pudesse fazer alusão ao que divide dois campos completamente distintos: “[...] entre o saber (simbólico) e o gozo (real), a letra faz litoral, como ponto de virada sempre buscado no movimento de repetição que constitui o inconsciente, transforma-se em literal [...]”. (RINALDI, 2007, p. 277)

É a letra que faz litoral na medida em que seu traço contorna o furo do saber para, desse pedaço de terra, fazer literal. A teoria do escrito de Lacan, eternizada no neologismo “litureterra”,⁹ possibilita que visualizemos a relação que Sílvio Romero estabeleceu entre escrita e o lugar do mestiço na historiografia brasileira. Sílvio Romero parecia ter consciência de que o mestiço despontava como uma novidade para os limites do pensamento de sua época. Não foi à toa, como vimos no capítulo 2, que se formou, ao redor do

8 Em *Origens da Universidade: a singularidade do caso português*, Aldo Janotti (1992) nos ensina que a universidade foi inventada no século XII pela Igreja Católica, em Paris e Bolonha. A interpretação das obras de Platão e Aristóteles, por exemplo, é totalmente enviesada pela perspectiva eclesial, marcando profundamente todo desenvolvimento filosófico posterior.

9 Litureterra justifica-se pela mudança de postura na forma de abordar o escrito. Ao invés de se apoiar em *littera*, como fizeram os inventores da literatura, Lacan (2009) buscou sustentação em “lino”, “litureterra” e “luturatus” para dar consistência ao que estava por criar. Se Blanchot (2005) diz que a literatura começa com o escrito, litureterra é a constatação de que a essência do escrito é o traço, é o rabisco, a rasura, o apagar: “[...] a Litureterra trata-se de uma dimensão de letra ligado ao traço, ao risco, à mancha e ao que é apagado [...]”. (AZEVEDO, 2007, p. 42)

mestiço, um sistema de policiamento. O mestiço ameaçava o bom funcionamento do saber oitocentista.

A crítica literária de Sílvio Romero supôs a instauração de uma nova letra para dar conta dessa parcela de Real que derramava do mestiço, ameaçando afogar o paradigma racial, causando pânico aos cientistas daquele tempo. Inaugurado o lugar do mestiço, sua letra, fincada em solo, tremula ao vento novos discursos corporificados na atividade da escrita. Se somos fiéis ao conceito de escrita formulado por Lacan “pós-literaterra”, devemos reconhecer que a escrita mestiça provém da repetição da letra primeira, aquela que não cansa nunca de se escrever.¹⁰

É da repetição da letra mestiça que o brasileiro faz seu discurso e dá forma a uma nova narrativa de mundo. O psicanalista Darmon (2004) diz que a letra se desprende do sentido, caindo no *nonsense*, o que permite seu uso em matemática. Em *Escrita e psicanálise*, Costa e Rinaldi (2007, p. 139) reforça essa ideia quando diz que “[...] a matemática é uma forma particular de escrita, na medida em que ela representa uma região extremamente limítrofe dessa inscrição do simbólico no real [...]”.

O escrito foi, desde o início dos tempos, a forma com que o homem contornou o real e modelou a realidade. Seu papel é alimentar essa busca no jogo de sedução que o escrito provoca naquele que busca interpretá-lo. O texto mantém uma relação de exibicionismo/voyeurismo com o outro, pois o que quer um escrito senão dar-se ao olhar? Acreditamos que esse erotismo inerente ao processo de leitura seja consequência dessa relação instável que a escrita mantém com os domínios do simbólico e do real.

É justamente pelo fato de não podermos ter uma compreensão completa do texto, que o escrito não é para ser lido. Dele, só podemos formar algumas interpretações, enquanto que um mar de leituras possíveis deságua no oceano difuso do real. A impossibilidade de ver a verdade por debaixo da roupagem de palavras deriva da própria função da linguagem: ao tentar nomear tudo, ela acaba sempre se deparando com o muro do inominável.

O real é um buraco negro onde a luz do significado sucumbe, restando à linguagem reconhecer esse horizonte inatingível, contornando seu mistério

¹⁰ Ver *O seminário: livro 20: mais, ainda*. (LACAN, 1985)

pelo efeito da escrita. A leitura é fagulha da relação erótica que o olhar mantém com o texto. Ela não procura compreender, ela quer descobrir o que se quis dizer com aquilo que está escrito. Na tentativa de descobrir quais eram as intenções do autor ao escrever um texto, o leitor acaba por produzir seus próprios sentidos.

Sendo o texto objeto organizado pela atividade de interpretação, orientados por Eco (2005a), podemos assumir que ele é uma dimensão aberta para o intérprete produzir suas interpretações. Para o semiótico italiano, “Qualquer texto, pretendendo afirmar algo unívoco, é um universo abortado, isto é, a obra de um Demiurgo desastrado (que tentou dizer que ‘isso é isso’ e fez surgir, ao contrário, uma cadeia ininterrupta de transferências, em que ‘isso’ não é ‘isso’) [...]”. (ECO, 2005a, p. 45)

Essa característica do texto nos revela uma realidade textual diferente das teorias que defendem o estatuto da linguagem como instrumento feito para comunicar. A noção do texto como objeto do exercício interpretativo abre vias para percebermos que, entre texto e leitor, uma relação erótica é estabelecida, pois o leitor deseja desvelar o segredo que o texto esconde. Por isso o texto tem essa superfície escorregadia, que escapa à fixidez do significado único.

De acordo com Barthes (2009, p. 131, grifo do autor), “[...] o texto que escreve tem de me dar a prova *de que me deseja*. Essa prova existe: é a escrita”. Em *O prazer do texto precedido de variações sobre a escrita*, ele afirma que “[...] a escrita tem servido por vezes (sempre?) para esconder o que lhe foi confiado [...]”. (BARTHES, 2009, p. 39) É justamente essa natureza dupla da escrita que flutua entre o esconder e o revelar que serve de catalisador da relação erótica texto-leitura, pois a leitura é, em fundamento, interpretação. É por essa via que o desejo deixa rastro.

Não podemos admitir que um texto guardasse uma verdade universal à espera de uma leitura competente capaz de trazê-la à luz, como pensavam os cientistas do século XIX. Barthes, Eco, Foucault e Lacan parecem compartilhar a ideia de que a estrutura textual é aberta. (ECO, 1991)

Na verdade, é a ilusão da unidade que se desfaz. Nem texto, nem obra, autor e leitor podem ser designados, a polifonia é sua natureza. O que seria uma obra senão fragmentos de textos para os quais o autor busca um sentido entre eles, oferecendo ao leitor uma sensação de unidade? A ideia de

retorno defendida por Foucault (2001c) parece fazer alusão ao conceito de texto desenvolvido por Umberto Eco.¹¹ Na perspectiva do semiótico italiano, a relação do autor e seu texto é dissimétrica, pois a abertura inerente à obra não permite uma relação segura, sem ruídos entre texto e leitor. Em “A trajetória do pragmatista”, Rorty (2005) afirma que fazer uma leitura de um texto é ler atravessado pela leitura de outros textos. Ler um texto é fazê-lo cortado por outras leituras, nossas vivências, obsessões, nossa visão de mundo, enfim. “[...] Todo ato de leitura é uma transação difícil entre a competência do leitor (o conhecimento de mundo compartilhado pelo leitor) e o tipo de competência que um dado texto postula para ser lido de maneira econômica [...]”. (ECO, 1990, p. 84)

Em Sílvio Romero (2002a, p. 64) encontramos a definição do autor como uma função social, como podemos supor no fragmento abaixo:

Todo escritor brasileiro de nossos dias atuais tem a seu cargo um duplo problema e há de preencher uma dupla função: deve saber do que vai pelo mundo culto, isto é, entre aquelas nações europeias que imediatamente influenciam a inteligência nacional, e incumbe-lhe também não perder de mira que escreve para um povo que se forma, que tem suas tendências próprias, que pode tomar uma feição, um ascendente original.

Umberto Eco (2005b), em *Interpretação e superinterpretação*, sugere que o autor deva ser visto como uma função, não social, mas do texto. Não cabe mais, como era comum no século XX, tentar descobrir o autor em traços da personalidade da pessoa que escreveu o texto.¹² Segundo Foucault (2001c), o autor é uma função ligada ao escrito. Quando Umberto Eco (2005b) discute a relação entre autor e texto, ele define que o autor empírico não deve servir

11 A ideia do texto enquanto estrutura oferece à obra uma natureza aberta, ou seja, sujeita a modificações causadas pelo processo de leitura. Para Eco (1991), uma obra é aberta porque de uma leitura só se opera uma interpretação. As teorias contemporâneas parecem ter percebido que um texto não tem apenas um significado. O sentido do texto se prolifera toda vez que o leitor busca compreendê-lo. Um texto tem tantos significados quanto possa produzir o trabalho imaginativo do leitor. Por isso, o que se espera de uma leitura não é uma compreensão, mas uma atividade interpretativa.

12 Em “O que é um autor?”, Michel Foucault (2001c, p. 290) afirma que em seus próprios trabalhos foi “[...] levado a mostrar que Rancine não é sozinho único e verdadeiro autor das tragédias rancianas [...]”. Na época de Shakespeare, muitos dramaturgos encomendavam peças a terceiros. Quando abordou o tema da intenção do autor empírico, Umberto Eco (2005a, 2005b) lembrou algumas interpretações feitas sobre livros seus, como *O nome da rosa* e *O pêndulo de Foucault*, as quais ele sequer havia imaginado na época em que os escreveu.

para demonstrar as incoerências de uma interpretação, mas deve estar ali como prova de que o hiato entre o autor empírico e o texto é real, revelando que entre a intenção do autor e a do leitor existe a intenção do texto. Assim, Eco (2005b, p. 76) define a intenção do texto:

Como a intenção do texto é basicamente a de produzir um leitor-modelo capaz de fazer conjeturas sobre ele, a iniciativa do leitor-modelo consiste em imaginar um autor-modelo que não é empírico e que, no fim, coincide com a intenção do texto [...], o texto é um objeto que a interpretação constrói no decorrer do esforço circular de validar-se com base no que acaba sendo seu resultado.

Para o autor, o leitor-modelo é um artifício criado pelo escritor com o objetivo de estruturar um texto, imaginando se alguém poderá descobrir seu sentido. Por sua vez, para o leitor, o autor-modelo também é uma estratégia textual, que inicia o processo de interpretação.

Nossa intenção é estudar o escritor Sílvio Romero como um crítico, cuja escrita transitou em uma zona limítrofe de discurso, em uma região em que o paradoxo parece ser sua mais autêntica expressão. Sílvio Romero sofreu muitas críticas no terreno da literatura. Concordamos com seus opositores no que diz respeito à sua veneração desmedida a Tobias Barreto, por exemplo, colocando-o, inclusive, como poeta superior a Castro Alves. (AMADO, 2010)

Por influência do positivismo, Sílvio Romero acreditava na morte da metafísica como condição para o avanço científico. Diante do positivismo, mantemos o mesmo ceticismo sustentado por Tobias.¹³ Apesar dessas discordâncias, não partilhamos da opinião de Antonio Candido (2006a) de que Sílvio Romero havia falhado como crítico literário por vários motivos, mas, entre eles, o mais importante: ter mudado o enfoque da crítica literária da obra para o autor.

O que Candido percebeu como fracasso, acreditamos ter sido o ponto de guinada teórica que Sílvio efetuou para transformar o conceito de literatura, com a ajuda do conceito de crítica proposto pelos românticos alemães. Havia um motivo para o líder da Escola do Recife ter feito isso. Ao fazer do escritor objeto da sua crítica, ele procurava construir uma nova espécie de

¹³ Ver capítulo 3.

escritor. Ao tornar o escritor objeto da literatura, ele buscou os fundamentos da narrativa nacional, que não deveria ser ilustrativa, mas estrutural, discursiva. De acordo com Roland Barthes (2011), a literatura só faz sentido se levarmos em conta o efeito que provoca no escritor, exigindo que ele sempre esteja a postos quando o texto interrogar sua existência:¹⁴

O escritor é um homem que absorve radicalmente o *porquê* do mundo num *como escrever* [...]. Qual o sentido das coisas? Em suma, é no próprio momento em que o trabalho do escritor se torna seu próprio fim que ele reencontra um caráter mediador: o escritor concebe a literatura como fim, o mundo lha devolve como meio; e é nessa *decepção* infinita que o escritor reencontra o mundo, um mundo como uma pergunta, nunca, *definitivamente*, como uma resposta. (BARTHES, 2011, p. 33, grifo do autor)

Antonio Candido (2006a) e seus contemporâneos, a exemplo de Afrânio Coutinho (1968a, 1968b), pensavam que a crítica deveria manter seu foco na obra. “[...] Em literatura, a importância maior deve caber à obra. A literatura é um conjunto de obras, não de fatores, nem de autores.” (CANDIDO, 2006a, p. 178)

Na época de Candido e Coutinho, a influência marxista marcou a interpretação das obras que abordam o Brasil de modo peculiar. A passagem da crítica daqueles estudiosos para a crítica contemporânea precisou passar pelo entendimento de que as obras e textos sobre o Brasil deveriam servir de farol, não de espelho. Na perspectiva de Santiago (2002, p. xv), “os muitos livros que temos e que envolvem, de maneira descritiva, ensaística ou ficcional, o território chamado Brasil e o povo chamado brasileiro, sempre serviram de *farol* (e não de *espelho*, como quer uma teoria mimética apegada à relação estreita entre realidade e discurso).”

Ao conceber a obra como matéria da história, os críticos brasileiros compartilhavam da teoria mimética, citada por Silvano Santiago no trecho acima. Ao longo da sua produção como crítico literário, Antonio Candido construiu seu pensamento em torno da ideia de que a obra deveria ser norteadada pela

14 Nessa compreensão de Barthes (2011), o escritor é obrigado a sempre se renovar, reinventando sua existência diante do caráter enigmático do texto. Essa ideia se coaduna com o aspecto indefinível da figura mestiça, podendo ser um caminho para pensar a identidade nacional como um processo sempre em formação.

dimensão social, individual e textual, sendo que o aspecto social teria prioridade sobre os outros.

Seja em *O método crítico de Sílvio Romero* (2006a), *Romantismo no Brasil* (2004), *Literatura e sociedade* (2006b) ou em *Formação da literatura brasileira* (1997), a obra mais famosa de Antonio Candido, a importância da obra se destaca em relação aos outros atributos que compõem a análise crítica. *A Formação da literatura brasileira*, pelo

[...] fato de ser este livro de história literária implica a convicção de que o ponto de vista histórico é um dos modos legítimos de estudar literatura, pressupondo que as obras se articulam no tempo, de modo a se poder discernir uma certa determinação na maneira por que são produzidas e incorporadas ao patrimônio da civilização. (CANDIDO, 1975, p. 30)

Será que podemos dizer com segurança qual o limite que separa autor e obra para conceber uma crítica literária fundamentada na tríade auto-obra-público, como desejou Antonio Candido?

Buscando descobrir quem era o autor de determinado texto, acabamos por ampliar as possibilidades de leitura que o texto pode fornecer. Isso porque o próprio entendimento sobre a função do autor admite a multiplicidade de sujeitos que compõem a identidade do autor. (FOUCAULT, 2001c)

Quando propomos um retorno a Sílvio Romero, precisamos considerar que se trata do retorno às fissuras de sentido, as quais nos conduzem a uma reinvenção de Sílvio Romero, assim como Michel Foucault compreendeu no texto “O que é um autor?”. De acordo com Foucault (2001c, p. 285),

Retorna-se a um certo vazio que o esquecimento evitou ou mascarou, que recobriu com uma falsa ou má plenitude e o retorno deve redescobrir essa lacuna e essa falta; daí o perpétuo jogo que caracteriza os retornos à instauração discursiva – jogo que consiste em dizer por um lado: isso aí estava, bastaria ler, tudo se encontra aí, seria preciso que os olhos estivessem bem fechados e os ouvidos bem tapados para que não seja visto nem ouvido; e, inversamente: não, não está nesta palavra aqui, nem naquela palavra ali, nenhuma das palavras visíveis e legíveis diz do que se trata agora, trata-se antes do dito através das palavras, em seu espaçamento, na distância que as separa. Resulta que, naturalmente, esse retorno, que faz parte do próprio discurso, não cessa de modificá-lo.

Ao repensar o conceito de crítica literária, Romero transformaria a crítica em um instrumento de análise de todo e qualquer texto – uma vez que ciência, filosofia e história são, antes de tudo, literaturas. A compreensão ampliada da literatura por parte dos românticos alemães permitiu a Sílvio pensar a crítica para além dos ditames da retórica, utilizando-a como instrumento de intervenção estrutural. Essa perspectiva aproxima Sílvio Romero do conceito de crítica que Roland Barthes sustenta em *Crítica e verdade*, e de Michel Foucault, no texto “O Mallarmé de J.-P. Richard”.¹⁵ (FOUCAULT, 2001b)

A crítica literária do século XX, essencialmente retórica, não conseguiu compreender o sentido que Sílvio Romero pretendeu dar à crítica. Sua ideia de crítica literária está definida no excerto abaixo, retirado do capítulo “Fatores da literatura brasileira”:

Cumprе declarar, por último, que a divisão proposta não se guia exclusivamente pelos fatos literários, porque para mim a expressão literatura tem a amplitude que lhe dão os críticos e historiadores alemães. Compreende todas as manifestações da inteligência de um povo: política, arte, criações populares, ciências... e não, como era de costume supor-se no Brasil, somente as intituladas *belas-artes*, que afinal cifravam-se quase exclusivamente na *poesia!* (ROMERO, 2002a, p. 61, grifo do autor)

Até o romantismo alemão, que foi uma vertente muito mais filosófica do movimento romântico, a crítica literária pertencia ao campo das artes, cujo distanciamento das outras áreas da expressão humana foi a principal herança deixada pelos gregos pós-socráticos. (NIETZSCHE, 2005a) A proposta do idealismo alemão era reformar seu pensamento pela articulação da filosofia com a arte. Foi misturando filosofia e poesia que a Alemanha rompeu com aquela antiga concepção grega de literatura.

15 Segundo Barthes (2011, p. 160), “[...] o objeto da crítica é muito diferente; não é o ‘mundo’, é um discurso, o discurso de um outro; a crítica é um discurso sobre o discurso”. Segundo Foucault (2001b, p. 188-189), a crítica que J. P. Richard fez de Mallarmé subverte o conceito de crítica literária: “[...] o que surge, na linha sempre reta do seu discurso, é uma nova dimensão da crítica literária. Dimensão quase desconhecida até ele (salvo, sem dúvida, por Starobinski), e que se poderia opor tanto ao ‘Eu’ literário quanto a subjetividade psicológica, designando-o somente como *sujeito falante*. Sabe-se das dificuldades que ela opõe (ou propõe) às teorias lógicas, linguísticas e psicanalíticas; e, no entanto, é em direção a ela que todas as três, por diversos caminhos e a propósito de diferentes problemas, começam a retornar atualmente.”. Sílvio Romero já havia feito isso, só que as ciências humanas, carros-chefes do pensamento de sua época, eram a história e a antropologia, incluindo a etnografia.

No rastro do alemanismo, veio a Escola do Recife, tentando se inspirar nesse discurso da mistura para dar corpo ao caráter mestiço da identidade nacional. Tobias Barreto e Sílvio Romero pareciam querer conduzir o efeito daquela ruptura discursiva em direção à produção de uma fissura que também pudesse separar o Brasil de Portugal, não só no plano político, mas espiritual, possibilitando a invenção de um novo lugar onde o brasileiro pensasse à moda mestiça. Acreditamos que uma das maiores preocupações de Sílvio Romero tenha sido subverter tanto o conceito de crítica quanto o de literatura, para que o debate sobre a constituição de uma identidade nacional alcançasse um nível de importância em que o escritor ocupasse o primeiro plano na aplicação de tal projeto.

Mais importante do que eleger símbolos que representassem o povo brasileiro, Sílvio Romero parecia compreender a necessidade de ruptura na continuidade histórica, que condenava o brasileiro às doenças mentais, ao crime e infertilidade não só no plano biológico, mas cultural. Sílvio Romero parecia fazer ideia de que sua intervenção não poderia se limitar a uma área do conhecimento, mas deveria tangenciar suas diferentes dimensões, visando uma reforma de amplitude paradigmática. Será que Sílvio Romero não soube se posicionar? Em qual lugar esperavam encontrá-lo seus contemporâneos e comentadores? Onde podemos encontrar Sílvio Romero? A dificuldade de caracterizar sua obra é própria da pluralidade de interpretações que seu pensamento proporciona. Testemunha desse caráter peripatético e multirreferencial, Rabello (1967, p. 51) ressalva:

Já agora Sílvio Romero procurava sair do positivismo. Em pouco mais de três anos sentia-se cansado do seu espírito compressor, embora reconhecesse nele a boa direção dos princípios objetivos. Acreditava que, como sistema, tinha o positivismo encerrado a carreira: era incompleto e inconsequente. Duas grandes contribuições deixaram, entretanto, à ciência que vinha sendo elaborada – a morte da metafísica e a expulsão do conceito de absoluto das relações humanas. Chegava a vez de Darwin e Haeckel, completando os vazios que Comte não conseguira preencher [...]. Sílvio Romero toma, então do século da ciência, duas fórmulas que julgava de grande fecundidade: o pensamento livre e o critério relativista.

Com a mesma facilidade que transitou pelos mais variados campos, Sílvio Romero também lançou mão das teorias francesas, inglesas e alemãs,

enquanto elas provassem sua utilidade no desenvolvimento do seu projeto, incorporando parte delas aos fragmentos de outras, deixando pelo caminho aquilo que não passava pela peneira da crítica. Em vez de procurar em Sílvio Romero indícios que possam predizer suas tendências ideológicas, pode ser valioso tentar compreender sua aproximação às diferentes correntes filosóficas, como ilustração para pensar o desenvolvimento das suas próprias ideias.

O que pode significar o seu aprofundamento na filosofia comtiana e seu desenlace posterior? Como era sua relação com Spencer, Darwin e a filosofia alemã? A busca por uma definição do pensamento de Sílvio Romero está fadada ao insucesso, a começar pelo retrocesso ao conceito de unidade e harmonia contra o qual ele sempre demonstrou desconfiança, por estar na base que fundamenta o paradigma da pureza racial. Para ele, o indianismo incorria no erro de tentar garantir a identidade nacional a partir de elementos da cultura indígena que os românticos elegiam como símbolos de nossa essência cultural. Em suas palavras: “[...] a chamada poesia indiana é uma poesia biforme, que não é brasileira nem indígena [...]”. (ROMERO, 2002b, p. 53)

Sílvio Romero sabia que o processo de miscigenação não era de exclusividade do campo da biologia. Ele precisava encontrar uma abordagem transversal. O mestiço pode ser considerado um fenômeno de borda, que fez furo no saber oitocentista. Podemos pensar no mulato como uma das formas assumidas pelo objeto *a*, haja vista que o mestiço era pensado em termos de negatividade e “[...] o objeto *a* vem funcionar em relação a essa perda [...]”. (LACAN, 1985, p. 41) O mestiço foi a monstruosidade dos anos 1800. Diante do fato da mestiçagem, só havia o discurso que condenava a mistura racial. Ao redor desse discurso, teorias científicas foram elaboradas para sustentar práticas que prendiam o mestiço em um circuito lógico-causal, que o condenavam ao crime, à loucura e toda série de desvio. (SCHWARCZ, 1993; SKIDMORE, 2012)

Em *Os anormais*, Foucault (2002c) busca compreender a invenção da loucura e sua vinculação com o crime. É no horizonte aberto pelo conceito de monstruosidade, demonstrado por Foucault, que o mestiço foi pensado pelos cientistas do século XIX. Cada época teve seu próprio representante da monstruosidade, a exemplo dos irmãos siameses, que foram personagens principais da literatura nos séculos XVI e XVII. É “[...] impressionante

ver que, na época do Renascimento, há uma forma de monstruosidade que foi particularmente privilegiada na literatura geral, mas também nos livros de medicina e de direito, nos livros religiosos também: os irmãos siameses [...]”. (FOUCAULT, 2002c, p. 83) Na Idade Clássica, do fim do século XVIII até início do XIX, foi a vez dos hermafroditas.

O mestiço era um elemento estranho em uma cultura que só compreendia a identidade a partir do conceito de unidade e pureza. Como todos os desvios citados acima, o mestiço guardava em si uma parcela não identificável, algum segredo íntimo. Lacan (1988) havia definido o conceito de Coisa no seminário VII, *Á ética da psicanálise*, para marcar a falta fundamental na experiência humana com seu desejo. A Coisa marca o lugar limite, fronteira impossível de atravessar. Ela é aquela parcela que nunca se revela, mantendo um segredo irreduzível a qualquer tipo de especulação. (LACAN, 1988) Hermafrodita, louco e mestiço, todos guardam em si esse segredo irreduzível ao fenômeno da falta de objeto. Em relação a eles: falta “a-saber”.¹⁶ A Coisa alude ao irrepresentável; e o irrepresentável, de certo modo, toca o real. O Real é impossível por uma questão de lógica: não se pode desvendar a essência de objeto algum, há sempre um resto que escapa; este resto faz alusão ao Real. (LACAN, 2007)

Essa obscuridade se justifica no fato de que projetamos sombra no texto durante a leitura. Essa sombra é efeito da interpretação. Em Žižek (2008, p. 32), podemos perceber o caráter fugidio da materialidade do objeto, em nosso caso o texto: “[...] o materialismo significa que a realidade que vejo nunca é ‘inteira’ – não é porque grande parte dela me escapa, mas porque ela contém uma mancha, um ponto obscuro, que indica minha inclusão nela”.

O fenômeno da miscigenação exigia uma mudança de perspectiva em relação à forma de compreensão vigente até o século XIX. Mas como abordar esse fato novo? Sílvio Romero tinha às mãos os desgastados instrumentos das ciências naturais, que eram aplicados aos estudos da sociedade. Era preciso partir de algum lugar, no entanto. Ele interpretou o processo de miscigenação pela ótica da mesma corrente filosófica que embasava o argumento científico da pureza racial. Ele apenas mudou sua perspectiva em relação ao

¹⁶ Criamos esse neologismo, a-saber, para abordar essa dimensão da realidade que permanece inalcançável a toda investida do pensamento.

evolucionismo, a fim de encontrar uma interpretação que validasse, cientificamente, os efeitos da miscigenação na constituição do povo brasileiro enquanto potencializadores de narrativas sobre o mundo não perpassadas pela ideia de identidades essencializadoras.

É evidente que uma subversão de valor dessa ordem não poderia ser concebida sem a compreensão de que a crítica tem uma função meio antropofágica: digerir a cultura que consumimos. Nesse ponto, Santiago (2000) relembra a perspectiva de Paul Valéry, segundo a qual nada mais original e intrínseco a si que se alimentar dos outros, porém é preciso digeri-los.

Retornamos a Sílvio Romero para investigar se faz sentido pensá-lo como um escritor que provocou profunda revolução científica com seu conceito de mestiçagem. O conceito de letra desenvolvido por Lacan pode nos ajudar a entender o efeito do mestiço no saber oitocentista. Em seu retorno a Freud, Lacan (2009) percebeu que a invenção do inconsciente exigiria uma subversão do conceito de objeto.¹⁷ No intuito de articular a letra ao objeto a, o psicanalista francês criou o neologismo “a-letra”, assim como falaria de “a-língua”. O objeto a é o que garante a dinâmica dos discursos, pois ele atualiza uma ausência crucial para que a estrutura discursiva possa se renovar. Traçada a borda do vazio, o objeto a é a falta constituinte do sujeito. Do vazio à falha estrutural, “[...] o certo é que o discurso está implicado na hiância, e que, como não existe metalinguagem, não pode sair dela [...]”. (LACAN, 2009, p. 101) Dessa falha fundamental, originam-se grande parte das teorias que pensam o texto como uma superfície irregular e fragmentária, tornando-o suscetível de tantas leituras quantas forem possíveis. A abertura do texto implica o leitor como operário na construção do sentido de uma obra, que se renova cada vez que é revisitada. Por isso, o “retorno a” implica a sua redescoberta.

A iniciativa de reinventar a função da crítica e ampliar o entendimento da literatura para além das fronteiras do campo das belas artes parece afirmar

17 Freud pensava que a angústia simbolizava a falta do objeto desejado. Sua conclusão lógica foi resultado de uma tradição filosófica que compreendia o objeto a partir da presença, da materialidade e, sobretudo, da sua delimitação espacial. Não queremos, com isso, desmerecer o avanço de Freud. O próximo passo seria dado por Lacan. A releitura lacaniana concebeu a angústia como relacionada à presença do objeto. A invenção do objeto a – a qual Lacan julgava ser sua contribuição mais preciosa para a psicanálise – fez com que o psicanalista francês repensasse os limites da espacialidade, pois a geometria euclidiana não era capaz de representar o objeto a. Por isso Lacan lançou mão da topologia.

a importância da quebra discursiva como condição para fundar uma nova narrativa, que seria escrita por uma nova espécie de escritor. A crítica romeriana acreditava que a forma de expressão do mestiço não era respaldada pela continuidade e linearidade, tão características do lugar de fala formado pelo pensamento greco-latino com releitura teológica. Até o século XIX, a ideia de identidade era fundamentada pela perspectiva da unidade, enquanto o paradigma da pureza buscava disfarçar as forças contraditórias que constituem o homem e marcam a impossibilidade harmônica da natureza.

A geografia da América Latina “[...] deve ser uma geografia de assimilação e de agressividade, de aprendizagem e de reação, de falsa obediência [...]”. (SANTIAGO, 2000, p. 16) Não se trata aqui do simples fato de ter mulatos escrevendo, mas de manejar a estrutura discursiva com o intuito de recriar sua narrativa através dos fragmentos obtidos pelo exercício crítico. O mestiço foi um fenômeno de borda, que circunscreveu as insuficiências do saber oitocentista ao questionar os paradigmas de unidade e pureza.

Sílvio Romero parecia ter consciência, como sugerem seus textos, de que o elemento formador do espírito nacional não poderia se assentar na unidade. O conceito de mestiço veio fundar a compreensão da diferença radical. Como conceber uma identidade dessa natureza, caótica? Acreditamos que é impossível. A teoria da mestiçagem renovou a questão do lugar do homem em relação à natureza que, até a crítica de Sílvio Romero, estava muito bem estabelecida entre ariano, índio e negro. Desse modo, tentar responder qual o lugar do mestiço implica em tentar analisar de que lugar Sílvio Romero fala. A letra de Sílvio Romero parece nos conduzir para uma região limítrofe, a qual Silvano Santiago (2000) chamou de entre-lugar.¹⁸ O mestiço inaugura um lugar que seria uma característica não somente do povo brasileiro, mas de toda a América Latina. Em Sílvio Romero, o mestiço é um produto efeito da sobredeterminação dos fatores fisiológico, étnico e histórico. (ROMERO, 2002a) Ele é a manifestação de cada um desses elementos, mas não pertence a nenhum deles.

18 O conceito de entre-lugar definido por Silvano Santiago (2000) em *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural* deriva da concepção deleuziana de simulacro adaptada à nossa história de colonização. “[...] A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental, graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo”. (SANTIAGO, 2000, p. 16)

Supomos que a atitude de reformar a crítica literária demonstra a percepção que Sílvio Romero tinha sobre a miscigenação. Mais do que eleger símbolos, imaginando uma pretensa harmonia do homem branco com a natureza, era preciso inventar uma escrita. Na concepção de Antonio Candido (2006, p. 190, grifo do autor), “[...] hoje, só podemos conceber como científica a crítica que se esforça por adotar um método *literário* científico, um método específico, baseado nos seus recursos internos”. A dificuldade em definir a crítica é disfarçada ao reduzi-la a um método exclusivo da literatura. Sílvio Romero desvincula a crítica dos limites da estética e a dilui em todas as dimensões do espírito. Parece que o sentido que Sílvio Romero buscava oferecer à crítica reside na necessidade de submeter a sociedade brasileira a um exame detalhado, sendo o texto o objeto eleito para realizar essa investigação.

Segundo seus comentadores, tentando fazer crítica literária, Sílvio Romero não passou de um pesquisador que não conseguia se situar nem como crítico, nem como literato. Buscando realizar estudos culturais, não soube se colocar como sociólogo, confundindo esse papel com o de historiador. (CANDIDO, 2006) Alguns críticos, entre eles Laudelino Freire, não compreendiam que, antes de abordar os fatos da literatura, suas respectivas escolas e autores, buscava-se introduzir na discussão o elemento mestiço, cuja presença transformou as formas de compreensão em seu limite, a tal ponto que foi necessário repensar a função do escritor. Por isso, o ilustre crítico, conterrâneo de Sílvio Romero, creditou uma suposta falta de nexos entre o primeiro volume da *História da literatura brasileira* e o resto da obra à divergência existente entre historiador e crítico em Sílvio Romero.

Mais do que realizar pesquisas na literatura, nos estudos sobre o folclore, na antropologia, história, filosofia e tantos outros campos, Sílvio Romero parecia saber que o mestiço iria reivindicar seu lugar. O mestiço reverberou para além dos muros da biologia, ressoou nas paredes do paradigma científico do século XIX, deixando marcas permanentes em sua estrutura. Nossa suspeita é que o efeito da obra de Sílvio Romero se prolonga além da literatura, história ou sociologia. A crítica de Sílvio Romero pode ser considerada um marco, por ter pensado o mestiço como a urgência de se criar um novo lugar de fala para o brasileiro se manifestar.

Para dar consistência ao mestiço, mais do que símbolos indígenas e dramas sociais, como a escravatura, era preciso buscar novos cânones. Por essa razão, Sílvio bebeu da cultura alemã e inglesa, descartando o ecletismo francês que entorpecia o intelecto nacional. A reivindicação dos críticos literários brasileiros da primeira metade do século XX para que a crítica voltasse a ser de exclusividade da literatura parece ilustrar o ressurgimento da retórica como o lugar preciso para o debate literário.

A percepção de Sílvio Romero acerca da função que deveria exercer a crítica sobre um conceito de literatura, que é da amplidão da escrita, não é ultrapassada – como pressupunham os estudiosos da sua obra. De modo geral, entre os estudiosos do seu tempo e da geração seguinte, Sílvio Romero parece ter seu lugar estabelecido nos campos da crítica literária, antropologia, sociologia e filosofia: “[...] filosofia, etnologia, folclore e política são campos que, nesta primeira fase, explorou, ao lado da literatura [...]”. (CANDIDO, 2006, p. 85) É evidente que muitos dos seus argumentos, análises e conclusões não podem mais se sustentar, tendo em vista o acelerado desenvolvimento das ciências sociais, humanas, psicanálise, semiótica e semiologia. Hoje, temos o discurso como produto discutido e trabalhado pelos mais variados campos do saber.

A crítica permitiu que Sílvio Romero transitasse entre os campos da antropologia e história com o objetivo de evidenciar o surgimento de uma nova forma de compreender o homem. Por isso, sua ideia de naturalismo diz respeito à perspectiva que compreende a cultura e os demais fatos do espírito como naturais à condição humana. Em consequência disso, não podemos confundir o entendimento que nós temos sobre o pensamento de Darwin e o sentido que Sílvio Romero atribuiu ao evolucionismo para interpretar os fenômenos sociais. Não se trata de transferir os métodos da biologia para as ciências morais.¹⁹ Sílvio Romero parecia saber disso, se levamos em consideração o fragmento a seguir: “[...] Quando, pois, se diz, como diariamente se repete, que o darwinismo se pode aplicar, como de fato tem-se aplicado, à linguística, à história, à ciência social, ao direito, à crítica, é mister compreender que o

19 No século XIX, ciências morais era outro termo utilizado para se referir às ciências sociais.

que se aplica a tudo isto é a filosofia darwiniana, e não os métodos e processos especiais da biologia [...]”. (ROMERO, 2002c, p. 223)

Para isso, seria preciso reinventar a forma de escrever a história. É possível que, pensando nisso, Sílvio tenha dedicado boa parte da sua *História da literatura brasileira* a fornecer uma nova perspectiva histórica em que pudesse articular sua teoria da mestiçagem. Basicamente, o estudo sobre nossa literatura ainda estava sendo escrito por intelectuais estrangeiros, os quais fundamentavam suas narrativas nos mesmos elementos. A história era sempre escrita sob a ótica portuguesa, duradoura no período colonial. Da primeira versão romântica à terceira, a elite cultural brasileira se desenvolveu conjuntamente com a elite política brasileira, dando contornos ao lugar que essa iria ocupar na pós-independência. As concepções indianista, byroniana, hugoniana – movimento pré Escola do Recife, propriamente dito – e o idealismo alemão marcam o processo evolutivo da independência do Brasil, considerando a constituição dos seus escritores. Em *Formação da literatura brasileira*, Antonio Candido (1975, p. 303) afirma que “O Romantismo no Brasil foi o episódio do grande processo de tomada de consciência nacional, constituindo um aspecto do movimento de independência. Afirmar a autonomia no setor literário significava cortar mais um liame da mãe Pátria [...]”.

Precisamos renovar nossas perguntas acerca da postura de Sílvio Romero como crítico, pois, como ensina Umberto Eco (2005c, p. 96), a pergunta que deve ser feita é: “[...] o texto está aí. O melhor seria perguntarmos se essa associação faz sentido [...]”. O retorno ao sentido de Sílvio Romero não significa um retorno ao sentido real, mas ao sentido enquanto uma resultante lógica da análise dos seus textos. Lacan (1985) adverte que o sentido é sempre sentido aparente.

Devemos precisar como Sílvio Romero utilizou as teorias em vigor no seu tempo para alcançar a dimensão do discurso e contornar esse furo no saber oitocentista que o mestiço representava para o paradigma da pureza e da unidade. Para o crítico, ter um pensamento próprio é construir um discurso camaleônico, a partir da digestão feita das teorias, literaturas e filosofias que coloriam o cenário intelectual brasileiro. Nessa conjuntura, só há duas posturas: copiamos o que vem de fora ou lançamos mão desse material

com senso crítico. Até a crítica romeriana, o debate filosófico percebia o Brasil formado pela assimilação do que vem de fora, sem oferecer resistência.

Sílvio Romero não via problema na presença de filosofias estrangeiras no Brasil, desde que sua apropriação não fosse feita sem o crivo da crítica reflexiva. O crucial para ele era que o Brasil fosse coabitado por uma diversidade de teorias para que, desse turbilhão, o país pudesse colher um pensamento original. Por isso, buscou compreender essa presença estrangeira de forma a favorecer seu pensamento quanto à constituição de uma nacionalidade. Além disso, acreditava que quanto mais o meio fosse heterogêneo, maiores seriam as chances de um pensamento original surgir, como bem salienta Antonio Candido (2006a, p. 73): “[...] a nossa originalidade depende do enriquecimento cultural do meio, porque o talento não encontra, nos meios pobres, o húmus fertilizante [...]”.

Em sua análise crítica a respeito das condições em que a literatura nacional se desenvolveu, Sílvio Romero reconhece que o Brasil se encontrava em uma situação decadente, frente ao continente europeu em seus mais variados níveis. A esse respeito, no capítulo “Relações econômicas: as instituições políticas e sociais da colônia, do império e da república” da obra *História da literatura brasileira*, tratando sobre a relação de proporcionalidade entre a economia e o desenvolvimento intelectual, Sílvio Romero observa que

O estado de riqueza ou pauperismo de um povo influi diretamente na formação de sua literatura. As nações sem descanso, ocupadas exclusivamente em adquirir o indispensável à vida, não podem ter uma cultura que exige uma classe de indivíduos que estejam resguardados da obrigação penível de conquistar o pão quotidiano. (ROMERO, 2002a, p. 139)

A importância do Brasil no cenário científico era quase nula, haja visto o dilema em torno do mestiço, deixando em risco o reconhecimento do brasileiro enquanto povo diante da comunidade científica internacional, enraizada no paradigma da pureza. Quando o país tinha algum destaque, não passava de um reconhecimento baseado na capacidade de os cientistas brasileiros reproduzirem a cultura europeia, sem nenhum senso crítico.

Com uma filosofia ainda fortemente influenciada pela Igreja Católica, resquício do domínio jesuítico que durou até o século XVIII, e uma formação

espiritual predominantemente francesa,²⁰ em diversas passagens de sua produção Sílvio Romero dá sinais de preocupação com a situação cultural do país, a exemplo do escrito “A rotina”, contido em *A literatura brasileira e a crítica moderna*, de 1880. Nessa oportunidade, ele se expressa assim: “[...] sentem alguns a necessidade de reformas na ordem intelectual, literária e científica do país, como apregoam muitos igual necessidade na órbita política e social. É que existe ali alguma coisa de árido e estéril, que não mata a sede de cabeças um tanto exigentes [...]”. (ROMERO, 2002b, p. 61) Nessa conjuntura,

O Brasil exhibe a mais perfeita amostra da última hipótese; sua vida intelectual é simples e pobre [...]. Nas terras sem tradições mentais arraigadas e fecundas, onde o povo não tem ainda a consciência clara de si mesmo, nem uma vista certa do presente e uma intuição provável do futuro, - os homens são caprichosos, mudam de feições quase sempre. É que não há luta de idéias, a única que sabe classificar personagens. (ROMERO, 2002b, p. 87)

Foi de fundamental importância que o solo brasileiro fosse irrigado com todo tipo de conhecimento, fosse ele oriundo da Europa ou tivesse sido ele cultivado no próprio continente americano a partir do encontro de três povos, originando uma cultura mista. A crítica romeriana teve como característica a pretensão de vislumbrar a cultura brasileira como o resultado caótico do choque entre diferentes culturas, ou raças, se utilizarmos um termo de sua época. Sem recorrer a extremismos, buscando sempre o caminho do meio, pois acreditava que as ideias absolutas eram herança das antigas especulações pré-científicas, como eram a alquimia e a astrologia, Sílvio Romero acreditava que “[...] a ideia mais persistente, que uma das mais robustas edificações filosóficas, a de Hegel, trouxe ao mundo, vem a ser o caráter relativo da verdade [...]”. (ROMERO, 2002c, p. 41) O gênio de Sílvio Romero consistiu em ir além de uma compreensão unilateral quando procurou pensar o país constituído por uma força externa, mas também por

20 Em “Poesia contemporânea”, Sílvio Romero (2002c, p. 27) percebe que “[...] a Revolução Francesa era parca de idéias; a história francesa dos últimos oitenta anos prova-o de sobejo; sem muita inocência, não pode ser tinta em que a poesia vá molhar seu papel”. Nem o positivismo, outrora sua bússola intelectual, espaça à crítica: “[...] o positivismo, com ter um motivo profundo para sua aparição e com valer mais agora do que os desvarios revolucionários, está acabado como sistema [...]”. (ROMERO, 2002c, p. 27).

uma interna, simbolizada pela sua preocupação com os estudos folclóricos. Somente um pensamento miscigenado poderia fortalecer a própria teoria da miscigenação.

Sílvio Romero insistia para que a crítica fosse um instrumento móvel, transitando entre os textos, promovendo rearranjos e transformações na própria estrutura do texto, que passou pelo crivo da crítica. Em conformidade com o pensamento oitocentista, as ciências humanas pensavam o homem como um quadro fixo e estável: o mulato era uma figura instável, dinâmica e errante. Enquanto a pureza guiava o pensamento europeu, o mestiço era o símbolo do pecado, que contaminava o espírito. Acreditamos que a revolução proporcionada pela crítica romeriana teve proporções paradigmáticas. Um novo paradigma começava a se organizar.

[...] Quando, pela primeira vez no desenvolvimento de uma ciência da natureza, um indivíduo ou grupo produz uma síntese capaz de atrair a maioria dos praticantes de ciência da geração seguinte, as escolas mais antigas começam a desaparecer gradualmente. Seu desaparecimento é em parte causado pela conversão de seus adeptos ao novo paradigma. (KUHN, 2011, p. 39)

Com um pouco de esforço, é possível imaginar a mística que a proximidade de uma nova era exercia sobre a mentalidade daqueles intelectuais. Podemos imaginar Sílvio Romero, um mestiço condenado pela ciência europeia a toda sorte de degenerescência, em um país ainda dominado por uma filosofia eclesiástica, uma ciência parca e uma literatura sem originalidade. No contexto em que viveu Sílvio Romero, o Brasil possuía três instituições de ensino superior: a Faculdade de Medicina da Bahia e as faculdades de direito do Recife e São Paulo. Em pleno século XIX, ainda era possível sentir no terreno da filosofia a influência secular dos jesuítas na formação do pensamento nacional, do descobrimento à colonização. Enquanto a Europa passava por revoluções políticas, econômicas e filosóficas, os debates acadêmicos no Brasil oitocentista não haviam conseguido superar as especulações teológicas.²¹

21 Até a reforma do Marquês de Pombal, em 1750, os colégios jesuíticos eram as únicas instituições de ensino no país. Em "O Marquês de Pombal e a civilização brasileira", Sílvio Romero reconhece o valor do jurista português lhe rendendo a seguinte homenagem: "[...] Pombal é um desses que, trabalhando para o seu país,

Nessa conjuntura, podemos imaginar a inquietação de Sílvio Romero, que buscava uma saída original para o pensamento científico brasileiro.

A esse respeito, Antonio Candido instrui que

Este esforço correspondia a uma posição existencial dramática do intelectual brasileiro, que, num contexto dominado pela obsessão biológica do século, perguntava ansiosamente a quantas ficaria, ele, fruto de um povo misturado, marcado pelo medo da alegada inferioridade racial, que no entanto aceitava como postulado científico. (CANDIDO, 2002, p. 33)

A tendência era que o colonialismo intelectual substituísse o antigo colonialismo jurídico. Não havia como negar o fato de que o processo de colonização havia deixado marcas profundas no espírito nacional: o que parecia ser absurdo para Sílvio Romero era a inércia desse caráter colonialista, que persistia mesmo depois de 1822. Na constituição da identidade do povo brasileiro, a cultura do colonizador é estruturante. A atitude de imitar a metrópole foi, durante muito tempo, o alicerce sobre o qual se organizou a atividade intelectual no Brasil. (ROMERO, 2002a) Ciente disso, a ideia de Sílvio Romero não era fechar nossos portos para as teorias das nações europeias. Ele sabia que era impossível expulsar do país a ideologia estrangeira que se espalhava e se diluía na arte, filosofia, ciência e política. O resultado da mistura era o que lhe interessava.

Retornar a Sílvio Romero é redescobri-lo, buscando analisar a coerência entre sua concepção de crítica literária e o processo de miscigenação. O que pretendia Sílvio Romero quando afirmava que essas forças contraditórias eram produtos naturais do meio físico e social? De acordo com Candido (2002a, p. 23), “Sílvio tinha consciência do perigo reducionista, consistente no seu tempo em assimilar os fatos da cultura espiritual aos fatos da natureza [...]”. Quando Sílvio Romero emparelha sua teoria crítica às ciências

desprende forças em esfera tão alta, encarou problemas tão gerais, que seus feitos interessam a causa do gênero humano [...]”. (ROMERO, 2002c, p. 192) Em “Seu ponto de partida”, uma das partes do livro *O Romantismo no Brasil*, Sílvio Romero afirma que “[...] a mocidade brasileira de então, como a de hoje, era uma mocidade dita *religiosa*, educada pelo regime *católico*, e a que se vedava toda a possibilidade de *desvario* no sentido que chamam *livre* [...]”. (ROMERO, 2004, p. 79, grifo do autor)

naturais, ele procura demonstrar que o conceito de naturalismo não precisa estar ligado, necessariamente, aos fenômenos da natureza. Ele se define como um efeito de analogia. Assim como os organismos vivos, a sociedade também pode ser pensada de modo orgânico. Desse modo, ela está sujeita às leis da evolução e do transformismo. Segundo ele,

As línguas são entidades biológicas, são organismos *sui generis*, obedecem também às leis da seleção natural. A hereditariedade e a adaptação darwinianas nelas se verificam pasmosamente.

A hibridação linguística, ou, melhor, o *mestiçamento* linguístico – deixa de ser um *pecado* – para ser um fenômeno natural. (ROMERO, 2002c, p. 105, grifo do autor)

Nos dias de hoje, parece absurdo pensar na língua como um órgão. Não resta dúvida que essa concepção tenha respaldo apenas no contexto do século XIX. Todavia, o risco da análise que busca reduzir um pensamento a uma classificação é deixar escapar a ideia que determinado pensador tentou dar forma com os instrumentos disponíveis no seu tempo. No nosso caso: o que queria Sílvio Romero quando pensou ser a sociedade guiada pelas mesmas leis que a natureza? O que implica pensar que na sociedade existe uma seleção natural que guia seu desenvolvimento para a transformação evolutiva?

Não resta dúvida sobre a importância da filosofia inglesa na fundamentação do discurso a favor da miscigenação: o mestiço era um produto dessa evolução que caminha sempre para frente e nunca é a mesma. Afora as possíveis classificações, o pensamento de Sílvio Romero é errático, pouco importa saber que o intelectual sergipano tenha passado por essa diversidade de teorias científicas e correntes filosóficas se não tivermos a atenção para o fato de que a análise de sua trajetória pode ser tão rica quanto a tentativa de classificar sua obra.

Essa perspectiva pode tentar revelar qual poderia ser o raciocínio de Sílvio Romero, tendo como referência o trânsito. Ele não se prendeu a teoria alguma; mesmo em relação a Spencer²², sua postura é crítica: “[...] de todas as teorias

22 Alguns estudiosos defendem a tese de que o pensamento de Sílvio Romero é uma adaptação da filosofia de Herbert Spencer. Sua teoria da sobrevivência do mais apto, legado que havia adquirido do evolucionismo

propostas a de Spencer é a que mais se aproxima do alvo, por mais lacunosa que ainda seja.” (ROMERO, 2002a, p. 72) Convencido de que o Brasil não haveria como produzir um pensamento independente da influência da cultura europeia, Sílvio Romero percebe o processo de filtragem das diversas literaturas, teorias científicas e correntes filosóficas como uma alternativa à imitação. A crítica seria essa aparelhagem em que as diferentes ideologias seriam processadas, repartidas, analisadas, contornadas e costuradas umas com as outras, até que se produzisse um espírito a partir da fragmentação, cuja continuidade subjetiva só pudesse ser percebida como uma colcha de retalhos.

Por que Sílvio Romero fez uso da crítica? Qual o significado de sua aproximação com a cultura alemã? O que queria Sílvio Romero ao tentar desvincular a crítica da tradição dos gregos pós-socráticos? Por que Sílvio Romero precisou ampliar o conceito de literatura? O paradoxo parece ser o seguinte: como podemos ser um povo com um pensamento original, sendo que quase toda nossa história pregressa se resume a um processo de assimilação da cultura europeia sem o mínimo de exercício reflexivo?

Devemos procurar o sentido que levou Sílvio Romero a subverter o conceito de crítica e literatura na articulação desses termos à sua teoria da miscigenação. Em *Sílvio Romero: crítico e historiador da literatura*, Antonio Candido (2002a) parece indicar alguma direção. É da hipótese contida na citação a seguir, que este estudo parte para trilhar seus próprios caminhos de pesquisa: “[...] No século XIX ocorreu o que se pode chamar de crise dos instrumentos analíticos propriamente ditos, devido ao fim da Retórica (tornada bastante mecânica) e ao advento da visão histórica, que deslocou o procedimento analítico para outros rumos [...]”. (CANDIDO, 2002a, p. 31)

Às portas do novo século, o pensamento ocidental ainda embasava sua ciência em alicerces milenares, que já mostravam rachaduras. Era preciso reinventar a crítica e a literatura. As revoluções culturais românticas deram a

darwiniano, foi utilizada por Sílvio Romero em sua pesquisa cultural. É preciso estarmos atentos, contudo, à interpretação que o crítico sergipano faz dessa filosofia. É evidente que tentar descobrir o sentido que Sílvio Romero atribui a Spencer é uma questão bastante problemática. Apesar disso, podemos supor, por exemplo, que sua leitura da cultura brasileira não se dava a partir de uma ótica única. Em vez disso, devido ao filtro da crítica, ele buscava pensar o espírito nacional por intermédio de múltiplas perspectivas, tendo como objetivo sustentar sua teoria da mestiçagem moral.

Sílvio Romero múltiplas perspectivas para que ele pudesse costurar um discurso que margeasse o fenômeno da miscigenação. Do romantismo alemão, Sílvio Romero se apropriou do conceito de crítica, literatura e fragmento. A crítica teria uma função de corte, pois todo texto está sujeito à fragmentação, segundo o romantismo alemão. Conforme Roland Barthes, em *O prazer do texto precedido de variações sobre a escrita*, “[...] a crítica incide sempre sobre os textos de prazer, nunca sobre os textos de fruição”. (BARTHES, 2009, p. 144, grifo do autor) Em Barthes (2009), os textos de prazer são fragmentários, cindidos, constituídos de fraturas onde a crítica pode operar; os textos de fruição são textos contínuos, sem falhas em seu corpo.

Com o aporte teórico psicanalítico, vimos como a natureza erótica do texto nos possibilita sempre retornarmos a uma obra para ressignificá-la. A concepção fragmentária do texto, surgida com os irmãos Schlegel (1997), permitiu a Sílvio Romero fazer manejos teóricos ainda inexplorados. Sua interpretação do transformismo de Darwin e do evolucionismo de Spencer provocou uma guinada de sentido na abordagem sobre o mestiço: o que antes era perigoso, com Sílvio Romero se tornou uma consequência natural.

O resultado desse sincretismo é o seguinte argumento: a compreensão da crítica literária do romantismo alemão possibilita o surgimento do novo através desse, pois o processo de reflexão é, teoricamente, infinito. (BENJAMIN, 2011) A intervenção crítica só é possível porque a fragmentação é condição da estrutura textual. Não é à toa que os irmãos Schlegel (1997), fundadores do romantismo alemão, escreveram *O dialeto dos fragmentos* para afirmar o caráter fragmentário da unidade do Eu, que tem na reflexão o movimento eterno de desenvolvimento. Será que não é evidente o valor do romantismo alemão na organização da identidade mestiça?

Sobre o romantismo alemão, Guinsburg (1978) chama a atenção de que o processo de reforma pelo qual passou a Alemanha se constituiu em dois fatos: um afastamento da cultura latina e, depois, um posterior encontro. O afastamento foi importante para que o povo alemão pudesse se diferenciar. Porém, mais importante foi o reencontro, o retorno da cultura alemã ao ponto de onde partira. A própria Alemanha era fruto da miscigenação. A ideia de texto alemã e o fenômeno da miscigenação possuíam no fator fragmentação um elemento em comum.

Outro argumento resultante do referido sincretismo é o de que não é possível confundir a interpretação que Sílvio Romero teve do pensamento inglês com o hábito de aplicar os métodos das ciências naturais na investigação dos estudos antropológicos. No texto que dedica a Luís Murat,²³ ele é enfático:

Geralmente se repete haver sido o progresso das ciências físicas e naturais em nosso tempo o propulsor, o estimulante mais enérgico dos estudos históricos. Corre este dito por um axioma, uma verdade incontestável.

Não passa, porém, de um grande erro que deve ser extirpado dos espíritos. Primeiramente, não é verdade ter sido vantajoso para as ciências morais o preconizado emprego das ciências inferiores. Todas as tentativas de aplicar processos e fórmulas da matemática, da mecânica, da física à política, ao direito, à crítica, à estética, à moral, hão sido outros tantos *charivaris* de insânia e de ridículo. (ROMERO, 2002d, p. 74, grifo do autor)

Sua ideia de sociedade não tangenciava o pensamento do psiquiatra italiano Cesare Lombroso, que embasava o exame criminal, por exemplo, e condenava o mestiço logo de saída, uma vez que as teorias craniológicas previam uma pretensa propensão ao crime naquele determinado tipo físico. Segundo Schwarcz (1993), a própria Faculdade de Direito do Recife ainda mantinha à época da Escola esses referenciais teóricos que alertavam contra os males da miscigenação. Sílvio Romero não era defensor desse pensamento. Pode-se dizer que a Escola do Recife foi um movimento de resistência dentro da própria faculdade tradicionalista. Em “A nova concepção do Direito no Brasil”, texto de 1894, Sílvio Romero parece acreditar que o louco e/ou criminoso apresentam sinais de parentesco com o gênio, sinalizando que sua postura parece ser oposta à dos seus contemporâneos. Eis as palavras do próprio crítico:

A anatomia e a fisiologia eram chamadas a depor: crânios, braços, mãos, cabelos, olhos, faces, orelhas, tudo no criminoso foi medido, pesado, esquadrinhado, e em tudo se via o reflexo irrecusável das heranças atávicas [...]. Com pouco esforço, comparando o homem prístino com o selvagem atual, foi possível provar que a *criminalidade* não é *selvageria*.

23 Ver Luiz Murat no livro *Sílvio Romero: autores brasileiros*. (ROMERO, 2002d)

As duas coisas guardam tal distância, que toda a antropologia italiana bem esticada não dá para encher.

Foi mister abandonar a teoria do *atavismo*.

Mas, então, que fica sendo o *criminoso nato*: Ainda um ser à parte, tendo vivos sinais de parentesco com o *gênio* e o *louco* [...]. O labutar constante do homem, em bem ou mal, não será na máxima parte hoje em dia um resultado complicadíssimo de fatores históricos e sociais? A *cultura* será ainda e sempre uma simples cópia da *natura*? (ROMERO, 2002c, p. 266, grifo do autor)

Em 1895, Romero escreveu “A nova concepção do Direito no Brasil”, em que parece estar sinalizado que o avanço das ciências sociais, segundo o crítico sergipano, só seria possível caso essas abandonassem a pretensão de se explicarem pelos métodos de outras ciências. É preciso ficar claro que a noção de naturalismo em Sílvio Romero deve ser compreendida no nível da interpretação; tratava-se de uma questão filosófica. Assim como havia uma seleção biológica, deveria ser natural haver, também, uma seleção espiritual. Nossa cultura seria o resultado dessa seleção, que poderia ocorrer de forma inconsciente ou consciente.

Em “O culturalismo sociológico em Sílvio Romero”, Gisela Bandeira não deixa de lembrar os conceitos de imitação e mimetismo, que Sílvio Romero lançou mão para explicar ambas as formas de seleção. Vejamos o que ela diz a esse respeito:

Essa reelaboração pressupõe uma ruptura teórica com horizonte da crítica oitocentista. Em Romero, o mimetismo implica uma forte significação etnológica e psicológica, já que resultaria da formação racial e do caráter nacional brasileiros: a mistura de três raças desprovidas de espírito inventivo - o latino, o negro e o índio - produziria a tendência ‘imitativa’ manifesta na sociedade e na cultura locais. (BANDEIRA, 2002, p. 21)

De acordo com o crítico, “[...] o Brasil vai vivendo uma vida de combinações sem critério, de contrafações sem alcance, que lhe podem ser fatais [...]”. (ROMERO, 2002b, p. 90) Se a imitação simbolizava uma seleção sem critério, em Sílvio Romero a crítica ganha lugar de destaque para superar essa condição. Diante da inevitável seleção natural atuante, tanto na evolução

dos organismos quanto na formação espiritual de um povo, Sílvio Romero acreditava que a crítica deveria ser a maneira através da qual o povo brasileiro poderia ter algum tipo de controle diante do processo seletivo, cuja lei sempre caminhava em direção à evolução e ao transformismo. Portanto, caberia à crítica realizar o processo de filtragem do conhecimento produzido pela Europa e importado por nós, mesclado à cultura popular. O que Sílvio propunha era uma darwinização da crítica:

A literatura no Brasil, a literatura em toda América, tem sido um processo de adaptação de idéias européias às sociedades do continente. Esta adaptação nos tempos coloniais foi mais ou menos inconsciente; hoje tende a tornar-se compreensiva e deliberadamente feita. Da imitação tumultuária, do antigo servilismo mental, queremos passar à escolha, à seleção literária e científica. A darwinização da crítica é uma realidade tão grande quanto é a da biologia [...]. (ROMERO, 2002a, p. 63)

Para ele, a “[...] crítica é um método de análise intelectual que faz parte da lógica e se aplica à história do pensamento [...]”. (CANDIDO, 2006a, p. 154, grifo do autor) Parte do embaraço em classificar o pensamento romeriano está na incapacidade em dar materialidade suficientemente sólida para conceituar a crítica. A palavra crítica está espalhada por toda a obra de Sílvio Romero (2002b), mas somente no texto “Da crítica e sua exata definição” foi que o crítico sergipano procurou abordar diretamente o problema da crítica. Logo de saída, ele apresenta a impossibilidade de sua definição:

Afirmo desde logo: apesar de prender as suas primeiras raízes em Aristóteles e haver passado através de Plotino e Quintiliano, quero dizer, apesar de seus dois mil duzentos e noventa anos de idade, não existem dois críticos que a definam do mesmo modo e formem dela o mesmo conceito. (ROMERO, 2002b, p. 371)

Incertezas à parte, Sílvio Romero parecia convicto de que a crítica não pertence mais ao campo das belas artes apenas. Em vez disso, o termo crítica pode ser aplicado aos mais variados campos da cultura. Isso “[...] porque a crítica é apenas um processo, um método, um *controle*, que se deve aplicar às criações do espírito, em todos os ramos de sua atividade [...]”. (ROMERO, 2002b, p. 391) A intenção de Sílvio Romero era demonstrar a importância da

crítica enquanto método de reforma social. Em seus *Estudos de literatura contemporânea*, ele afirma que

A crítica só tem, só pode ter algum valor quando é geral, quando é compreensiva de um tipo de totalidade, quando deixa de ser um capítulo de suposta estética, mais ou menos contestável, e passa a ser um capítulo de história; porque a crítica só pode definir aquela parte da Lógica aplicada na qual se estudam as leis que presidem à origem e desenvolvimento de um povo das criações espirituais do homem e se verifica a sua boa ou má aplicação por parte dos autores. (ROMERO, 2002c, p. 406)

É interessante que os críticos de Sílvio Romero tenham baseado seus argumentos para indicar as incoerências do intelectual sergipano, enquanto crítico, no arcabouço teórico que o próprio Sílvio já havia declarado como falido. Para ele,

O mais alentado erro das indagações críticas tem sido a inveterada mania de considerar nossa literatura por um sistema todo exterior. Preocupados das regras e métodos da velha retórica européia, os nossos analistas não visto na literatura brasileira uma sucessão de momentos de *mera coquetice nacional*, em que nós outros temos tomado o instrumento das imitações e começado a copiar ao acaso o pensamento estrangeiro. (ROMERO, 2002c, p. 91, grifo do autor)

Pode-se dizer que o pensamento de Sílvio Romero foi, por vezes, mal interpretado, porque seus comentadores balizavam sua crítica em cânones como Platão e Aristóteles, enquanto ele já havia reconhecido o surgimento dos novos escritores da modernidade, principalmente os alemães. Em *História da literatura brasileira*, sua principal obra, Sílvio Romero é enfático ao atribuir à cultura alemã a força de espírito capaz de corrigir a debilidade latina:

Dali partiu, em tempos anteriores, o renascimento da matemática e da astronomia pela escola de João Gemund, Purbach, Nicolau Pfyirt, Copérnico e Kepler. Dali vieram o cálculo infinitesimal e integral de Leibniz e Newton, a hipótese, que Laplace pôs em cálculo, a termodinâmica de Meyer e Joule e a análise espectral de Bunsen e Kirchoff, duas concepções que dominavam a física moderna, a teoria celular de Schwann e Virchow, a intuição evolutiva do mundo, desenvolvida por

Oken e Häckel, a psicofísica de Weber e Fechner, sem falar em criações científicas, como a linguística, a crítica religiosa, a mitografia, e nos imensos trabalhos de erudição histórica, arqueológica e etnográfica, não esquecendo a renovação da biologia por Darwin, a da filosofia por Spencer. (ROMERO, 2002a, p. 147)

Acreditamos que nosso retorno a Sílvia Romero pode oferecer uma interpretação acerca do seu trabalho teórico, que diverge da opinião formada por críticos literários da sua época e da geração seguinte, como Antonio Candido (2004, 2006a, 2006b) e Afrânio Coutinho (1968a, 1968b, 1980). Essa renovação é possível devido a esse objeto irreduzível, que impede explanação completa de uma superfície. Existe uma tradição de críticos literários que condenam a atitude que Sílvia Romero teve de transformar a crítica em um instrumento de intervenção social – mais do que isso: a crítica deveria ser a condição necessária na formação do espírito mestiço.

O pensador sergipano compreendia que a crítica deveria se desvincular dos laços que a mantinham presa aos domínios da poética e da retórica, condição que perdurara desde os gregos antigos. Em Sílvia Romero (2002b), a crítica deveria ir além da análise da obra de arte para fins estéticos, a crítica seria a condição necessária para realizar uma interpretação da história.

A crítica moderna não é a antiga crítica literária; é uma disciplina científica que se aplica a todas as manifestações da humanidade. Seu domínio não é a literatura em sentido restrito, a beletrística em linguagem alemã: - a poesia, o romance e o drama. Seu domínio é a totalidade das criações da inteligência humana. Seu método é o histórico-comparativo e por isso ela se chama crítica histórica. (ROMERO, 2002b, p. 345)

Quando Antonio Candido parece demonstrar a ineficiência de Sílvia Romero enquanto crítico literário, ele está preso à tradição de Platão e Aristóteles, que encarceram a crítica nos domínios da arte; bem como a literatura nos parâmetros da poética. Por isso, em *O romantismo no Brasil*, Antonio Candido não conseguiu compreender que a perspectiva de Sílvia Romero ia além de uma crítica voltada para os fenômenos literários.

Sílvia Romero errou quanto às sugestões que fez para a renovação literária, mas seus escritos valem como 'sintoma', para usar seu conceito,

de um esgotamento da estética romântica, visível durante os anos 70, quando surgem novas correntes que no decênio seguinte desaguarão no Parnasianismo, enquanto o romance entrará pela nova moda naturalista. O Romantismo propriamente dito acabara, depois de haver consolidado a literatura no Brasil. (CANDIDO, 2004, p. 77)

Não acreditamos que Sílvio Romero tenha errado quanto a uma renovação literária. Mais do que uma crítica sobre o movimento literário que o precedeu, a crítica romeriana duvidava de um projeto para a formação da identidade brasileira que não superasse os limites da literatura. A nosso ver, Sílvio Romero não almejava um novo estilo literário para substituir o romantismo. Em vez disso, ele ansiava por um entendimento da literatura para além dos estilos literários. Dito de outra forma, para haver um verdadeiro projeto de formação da identidade brasileira era preciso mais do que escrever romances que tentassem definir temas nacionais.

Em *O método crítico de Sílvio Romero*, Antonio Candido (2006a) dividiu a crítica em quatro categorias: a) história da literatura e disciplinas afins, b) investigação metódica das criações literárias, relacionando a personalidade do autor com o tempo em que escreveu, c) teoria da literatura, estudo sistemático do fenômeno literário, d) a crítica como instrumento de interpretação de uma obra. Afrânio Coutinho (1968b), em *Crítica e poética*, pôde ilustrar qual o sentido que os críticos literários tinham sobre a crítica no século XX. O autor atribuiu a Platão e Aristóteles o surgimento da crítica simultâneo ao da literatura. De acordo com os seus ensinamentos,

Foi entre os dois grandes que se iniciou, por assim dizer, a concepção da literatura e, conseqüentemente, a crítica literária. Falemos, portanto, dêsses dois grandes nomes, dos quais decorreram as numerosas famílias de críticos, seja a família platônica, seja a aristotélica, pois dêsses dois filósofos decorreram duas linhas de pensamento e método crítico, duas famílias de crítico. (COUTINHO, 1968b, p. 64)

Afrânio Coutinho (1968b) acreditava que somente os críticos literários do século XX puderam compreender o verdadeiro significado da obra de Platão e Aristóteles. No entanto, essa compreensão se fundamenta nos pressupostos da ciência do século anterior. Seu equívoco foi evidente, pois alcançar a essência

do objeto é impossível. Não há uma leitura absoluta, existem apenas interpretações. Em “A crítica romeriana: nacionalista, estética, técnica e sociológica”, Gisela Bandeira (2002, p. 15, grifo do autor) chama atenção para esse fato:

Coutinho não considera a possibilidade de constituição, no interior do próprio enfoque histórico-sociológico, de uma crítica que indague a forma literária (e não apenas o conteúdo das obras).

Coutinho nega as condições históricas da interpretação textual, colocando como corretas as interpretações estéticas da *Poética* de Aristóteles realizadas nas últimas três décadas e julgando errôneas as leituras a elas anteriores ou delas divergentes.

Em 1961, no segundo prefácio de *O método crítico de Sílvio Romero*, o crítico literário carioca reconhece a necessidade de rever suas opiniões acerca da contribuição de Romero, colocando que “[...] Estudos posteriores me fizeram ver, por exemplo, que Sílvio era mais ligado do que eu supunha à crítica brasileira anterior, e a sua obra mais preparada, do que eu reputo aqui, pela dos antecessores [...]”. (CANDIDO, 2006a, p. 14) Mais tarde, em 1971, ele consegue perceber que o fracasso de Sílvio Romero como crítico literário não precisa ter o tom de derrota, como parece ter em *O método crítico de Sílvio Romero*. Antonio Candido indica que a crítica de Sílvio Romero deve ser compreendida em função do contexto histórico.

Haveria outro motivo para Sílvio Romero se apropriar desses termos para interpretar a sociedade brasileira senão para resistir ao argumento corrente na antropologia daquela época de que a miscigenação simbolizava o processo de degenerescência da natureza humana? Em Sílvio Romero, o desenvolvimento social não concebe o retrocesso, o tempo do mundo caminha sempre para frente e sua transformação é sinal de sua evolução. O mestiço, portanto, era um fato da evolução, pois guardava em seu íntimo a transformação do ser humano, que passaria da ideia de essência e pureza para o paradigma da mistura.

Assim como não podemos confundir a interpretação que Sílvio Romero dava ao naturalismo, não podemos supor que sua teoria da mestiçagem esteja fundamentada na determinação, depois de termos demonstrado que é contra essa lógica que o mestiço resiste. Parece ser mais coerente tentar

compreender sua tese sobre a formação do brasileiro pela ótica da sobre-determinação, pois, mesmo identificando os fatores estruturantes da identidade nacional, era impossível localizar a resultante da interação entre os cinco elementos: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira. (ROMERO, 2002a)

O cuidado em apresentar quem estava escrevendo sobre a literatura nacional, como eles estavam escrevendo, a partir de quais referenciais e como os escritores escreviam a história até aquele momento, tudo isso parece indicar que Sílvio Romero sabia da necessidade de chamar a atenção para o papel do escritor brasileiro na constituição da sociedade. Um povo mestiço exigiria uma narrativa misantrópica, sustentada por uma nova forma de se escrever a história. Sílvio Romero defende que

A história do Brasil, como deve hoje ser compreendida, não é, conforme se julgava antigamente e era repetido pelos entusiastas lusos, a história exclusiva dos portugueses na América. Não é também, como quis de passagem supor o romantismo, a história dos tupis, ou, segundo o sonho de alguns representantes do africanismo entre nós, a dos negros no Novo Mundo. (ROMERO, 2002a, p. 57)

Nessa obra, o problema que Sílvio Romero sustenta é o do escritor brasileiro e sua capacidade para escrever sua própria história. Nela, encontra-se bem desenvolvida a ideia que ele teve sobre o conceito de literatura, não apenas como manifestação artística, também como escrita histórica. Podemos perceber, ainda, na *História da literatura brasileira*, o acento colocado por Sílvio Romero sobre o escritor brasileiro, que precisava reinventar sua maneira de escrever a história, partindo de nova ótica, mais mestiça, segundo o desejo dele.

Na época de Sílvio Romero, as principais teorias históricas sobre o surgimento do povo brasileiro eram as de Teófilo Braga, Buckle e Martius.²⁴

24 A possibilidade de ter uma postura crítica diante da história permitia um sem-número de leituras possíveis, as quais poderiam libertar o Brasil de teorias deterministas, tais como a teoria da pureza racial. Até Sílvio Romero, a maioria das teses sociológicas sobre como interpretar a história se fundamentava, sobretudo, no meio e na raça. Entre as principais teorias sobre a história da época, encontram-se as de Martius, Buckle e Teófilo Braga, todas levando em consideração a raça e o meio. Porém, talvez seja em Sílvio Romero que a função do escritor ganhe destaque no cenário histórico.

(ROMERO, 2002a) Não é intenção nossa adentrar nos pormenores de cada teoria. Por ora, parece ser suficiente indicar que as perspectivas históricas defendidas por eles condenavam uma cultura mestiça como a nossa. De acordo com Sílvio Romero, as concepções históricas desses autores estavam fundamentadas em antigas referências. Para ele, não era mais possível que teorias como a de Teófilo Braga, baseada na marcha dos povos turanianos, provando a superioridade da raça branca e do continente europeu, ainda estivessem em vigor. Mais estranha ainda era a tese de Buckle, que tentava explicar o atraso do Brasil pelos ventos alísios. Segundo esse autor, o clima tropical foi muito importante para o desenvolvimento das civilizações antigas, mas, no Brasil, os ventos alísios teriam impedido que tivéssemos a mesma sorte aqui. Para Sílvio Romero, a dissertação do botânico bávaro, Martius, escrita em 1843, havia sido a melhor ideia de como escrever a história do Brasil, que teria saído da pena de um estrangeiro. Contudo, ainda assim, considerava-a incompleta e de cunho meramente descritivo, sem a potência de articular os nexos causais descritos por ela.

Ambas as teorias históricas tinham dois agravantes, na opinião de Sílvio Romero: 1) foram escritas por estrangeiros, 2) tentavam enquadrar a realidade brasileira ao pensamento europeu. Além disso, elas eram profundamente fatalistas, por atribuir a constituição social do povo brasileiro somente a causas físicas. Faltavam a elas os fatores estrutural e histórico. Eles haviam apontado os elementos estáveis, restavam os fatores dinâmicos. Para Sílvio Romero, o curso da história seguia rumo à evolução. Tentar explicar o atraso do povo brasileiro pelo clima tropical e pelos ventos que ali sopram é não reconhecer a condição transformista contida em todo processo evolucionista. Segundo ele, uma teoria histórica deveria levar em consideração as forças opostas da hereditariedade e dos elementos móveis:

A hereditariedade representa os elementos estáveis, estáticos, as energias das raças, os predicados fundamentais dos povos; é o lado nacional nas literaturas. A adaptação exprime os elementos móveis, dinâmicos, genéricos, transmissíveis de povo a povo; é a face geral, universal das literaturas. São duas forças que se cruzam, ambas indispensáveis, ambas produtos naturais do meio físico e social. (ROMERO, 2002a, p. 64)

A teoria da mestiçagem é, pois, o centro em torno do qual a intervenção da crítica produz seu efeito de corte. A história do brasileiro, portanto,

É antes a história da formação de um tipo novo pela ação de cinco fatores, formação sextiária em que predomina a mestiçagem. Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias. Os operários deste fato inicial têm sido: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira. (ROMERO, 2002a, p. 57)

O fato de Sílvio Romero ter listado os elementos que constituem a formação do povo brasileiro não significa que seu pensamento seja determinista, como pressupõem alguns estudiosos, a exemplo de Antonio Candido. Mesmo admitindo que o mulato é o resultante do branco, negro e índio, ele não se arrisca a definir qual seria a identidade mestiça, senão utilizando os termos evolucionismo e transformismo para fazer alusão. Nos seus *Estudos de literatura contemporânea*, desafia: “[...] qual é o espírito de nosso tempo, qual o gênio de nosso povo? Eu desafio a quem quer que seja, para dar-me uma resposta definitiva [...]”. (ROMERO, 2002c, p. 131) Está implícito, nesse trecho, o caráter transformista da sociedade que Sílvio Romero sustentou com muita dificuldade.

O mestiço é o resultado da seleção natural, que tem duas facetas: uma biológica e outra social. O mulato é a linha que divide duas perspectivas de mundo; sua introdução não questiona apenas a validade do conceito de raça, como baliza os estudos antropológicos. Ela interroga o próprio entendimento que temos sobre a constituição do sujeito. A fundação da discursividade mestiça, instaurada pela metafísica kantiana, que Tobias Barreto se apossou com o objetivo de realizar sua crítica do pensamento brasileiro, também foi obra da crítica literária desenvolvida por Sílvio Romero. Essas são as duas facetas que complementam a formação do lugar do mulato. A Escola do Recife provocou um descentramento no entendimento do ser humano, cuja formação espiritual girava em torno do paradigma da pureza racial. Com o mestiço, os alicerces pureza e unidade tombaram no chão do pensamento ocidental, deixando o legado greco-latino perdido entre os escombros. Sabemos que cada filósofo e pensador grego e latino possuem suas particularidades. Contudo, o paradigma construído pela filosofia grega pós-socrática e pelo estado romano perdurou até o século XVII. (GUINSBURG, 1978)

A crítica romeriana parece vislumbrar uma casuística que difere da lógica linear de causa-efeito. Sua teoria da mestiçagem sugere uma causalidade baseada na sobredeterminação. Por ser um processo evolucionista e transformista, o mestiço é puro efeito, a causa é efeito: “[...] o agente transformador por excelência tem sido entre nós o mestiço, que por sua vez já é uma transformação; êle, porém, tem por êsse lado atuado também como autor [...]”. (ROMERO, 1959, p. 49) Pelo fato de ter sido um cientista do século XIX, Sílvio Romero acreditava que esse processo chegaria ao seu fim último: a verdade desvelada pela ciência.

O afã de Sílvio em encontrar a teoria mais indicada para estudar a sociedade brasileira reside na crença de que a ciência poderia desvendar as leis que regem a natureza e os homens, levando a sociedade ao progresso. Considerando o contexto histórico do Brasil oitocentista, essa crença parece ter sido uma luta contra a presença da Igreja Católica nas instituições de ensino nacionais, mesmo depois da expulsão dos últimos jesuítas, um século antes; por isso, seu ataque ininterrupto à metafísica. A repulsa contra a herança da filosofia católica era tão profunda, que Sílvio Romero não conseguiu perceber a diferença entre filosofia espiritualista e metafísica, declarando, no ano de 1878, a morte da metafísica.²⁵ Talvez um dos principais erros de julgamento da crítica romeriana tenha sido declarar a metafísica e o romantismo como mortos. (ROMERO, 2002a, 2002b)

Como um homem do século XIX, Sílvio Romero tinha profunda fé de que o método científico era o instrumento mais qualificado para o progresso de uma sociedade, como parece reforçar Sylvio Rabello (1967, p. 39) em *Itinerário de Sílvio Romero*: “[...] faltava, a Sílvio Romero, senso de medida: sempre teria de ser perturbado pelas ilusões do futuro – da ciência nova, da evolução filosófica, do progresso”. No entanto, diferente da maioria dos intelectuais do seu tempo, o pensador sergipano não atribuía esse valor ao positivismo. Rapidamente, ele abandona a escola de Comte e se lança na busca de uma

25 Luiz Antonio Barreto relembra o ano de 1875, quando Sílvio Romero, frente a uma banca de examinadores, havia declarado a morte da metafísica e o surgimento da lógica. (ROMERO, 2002a) Um dos examinadores, Coelho Rodrigues, lembrava que a lógica não excluía a metafísica. Sílvio Romero, em tom radical: “[...] a metafísica não existe mais, sr. Doutor. Se não sabia, saiba”. Coelho Rodrigues: “Foi o senhor quem a matou?”. Sílvio, gritando e provocando a banca: “Foi o progresso, a civilização”.

filosofia capaz de oferecer uma representação de progresso que, para ele, estivesse condizente com a realidade do povo brasileiro.

Restringir a crítica literária às produções artísticas impede uma visão mais ampla do real estado do espírito nacional. Ampliar o conceito de crítica literária pode permitir um exame minucioso de textos antropológicos, etnográficos, históricos e aqueles que dizem respeito às atividades estéticas. Sílvio Romero acreditava que as imensas lacunas na história do Brasil se devem à pouca influência de escritores brasileiros na produção literária do país. A elite cultural brasileira estava preocupada apenas com a produção de romances e poesias. Até a sua época, poucos escritores brasileiros estiveram interessados em textos históricos. A história da literatura se limitava a definir as escolas literárias vigentes em determinados períodos. Quando Sílvio Romero propõe outra concepção de literatura, ele reconhece, por exemplo, a importância dos escritos jesuíticos pouco analisados, deixando lacunas sensíveis no decurso histórico. A história deve refletir o desenvolvimento das instituições econômicas e artísticas de uma nação.

Dêste gênero, as primeiras indústrias que se fundaram no país, os primeiros estabelecimentos agrícolas e pastoris, os primeiros negócios e intercâmbios comerciais, as vias de comunicações, os primórdios da riqueza pública de um lado e por outro a formação das multiplicidades, o desenvolvimento da vida civil, o início e primeiros progressos dos estudos, das letras e das artes, a formação das tradições, etc.

Nossa história não tem sido ainda encarada por esta face.

Os escritores antigos não cogitaram da importância desses problemas e os novos não possuem ainda conhecimento pleno dos documentos originais para, com segurança, tentarem preencher essa lacuna.

O que se pode dizer desde já é que os operários mais fortes do nosso progresso interior foram então os padres jesuítas e as melhores fontes para se estudar o passado nacional, sob esse aspecto, são hoje os escritores referidos padres.

Entre os primeiros e mais prestimosos, como propulsores de nossa cultura, manda a justiça colocar os nomes de Manuel da Nóbrega, Azpilcueta Navarro, Luís da Gran e José de Anchieta. (ROMERO, 1959, p. 40-41)

Podemos perceber que até escritos religiosos deveriam ser considerados literatura. De fragmento em fragmento, da poesia aos sermões, todo fato escrito deveria compor a malha caleidoscópica da narrativa histórica de um povo. O próprio Sílvio Romero, em carta a João do Rio, manifesta a complexidade do fenômeno literário em sua vida: “Em mim o caso literário é complicadíssimo e anda tão misturado com situações críticas, filosóficas e científicas e até religiosas, que nunca o pude delas separar, nem mesmo agora para lhe responder [...]”. (ROMERO, 1959, p. 18)

Enquanto *Conceito de literatura brasileira* (1980), de Afrânio Coutinho, e *Iniciação à literatura brasileira* (1999), de Antonio Candido, concebem a literatura como sendo pertencente ao campo da estética, Sílvio Romero entende que a literatura possui uma lógica sob a qual a estética está submetida. Se Antonio Candido (2006a) condena a postura do crítico sergipano ao valorizar a lógica, é porque ele não se deu conta de que a lógica é a saída para se resolver uma questão, desvencilhar-se do impasse. Dito de outra forma, os padrões estéticos podem ser transformados a partir de uma intervenção na estrutura discursiva.

A crítica romeriana propõe ir além da crítica narrativa de Villemain, ou da classificativa de Scherer e Brunetière, cuja influência aristotélica não permitia compreender a literatura como um fenômeno da escrita. Por encerrar sua crítica na obra de arte, a ideia da literatura enquanto escrita ainda era uma realidade impensável para críticos como Scherer e Brunetière. “[...] É mister ir mais além: descortinar o homem através do livro e a sociedade através do homem [...]”. (ROMERO, 2002d, p. 143)

Ao ampliar o conceito de crítica literária, fica evidente a preocupação de Sílvio Romero com a função social do escritor, não apenas na formação cultural de um povo, mas na própria constituição de sua narrativa.

Cada escritor é um centro de força, além de uma resultante; como centro de força, age como causa e fator de diferenciação e progresso; como resultante, é um efeito de um meio dado, de um grupo social e deve refletir as qualidades do agregado a que pertence.

Como centro de ação e como espírito representativo, seu estudo não interessa, não pode interessar, se é mesquinhamente isolado, se não se generaliza, se não é capaz de dar, em miniatura que seja, a imagem de seu tempo, de transformar-se em refletor dos homens e da

sociedade da sua época, quando não em todas, em algumas de suas qualidades fundamentais.

Mas desses dois predicados dos grandes escritores, o primeiro é incontestavelmente o mais notável, porque não basta refletir a sociedade, o principal é agir sobre ela. Por isso é que os poderosos espíritos na esfera do pensamento foram sempre guias de almas. É nessa ação fecunda sobre os homens que vai o maior elogio de um escritor [...]. (ROMERO, 2002d, p. 143)

Sílvio Romero considerava que a poesia romântica nublava o espírito crítico – a exemplo do indianismo, que ele considerava uma falsificação do espírito nacional –, pois ela não era o reflexo nem de uma poesia nacional e nem indígena. (RABELLO, 1967) Antonio Candido (2006a, p. 64) afirma que a intenção de Sílvio Romero, com sua crítica *A literatura brasileira e a crítica moderna*, era atacar o romantismo, em particular o indianismo, considerando que “[...] neste livro, o seu objetivo principal é desacreditar o romantismo, principalmente sob o aspecto indianista.” Com o objetivo de superar o engodo que o romantismo havia deixado, Sílvio Romero tinha uma proposta para estabelecer qual deveria ser a pretensão da poesia: “[...] o romantismo, para a alta crítica, foi um movimento desordenado de admiração pelo passado [...]. O romantismo é um cadáver e pouco respeitado; não há futuro que o salve [...]”. (ROMERO, 2002b, p. 28-29)

O que Sílvio Romero criticava nos romances do indianismo era a falta de rigor com a realidade. O índio, em sua visão, não estava representado nem em *Iracema*, nem em *O guarani*. O mestiço funda um lugar que não pode ser representado, ele demonstra que a identidade não existe, pois a realidade é caótica e a transitoriedade, seu lugar. Por isso, Sílvio Romero era contra a proposta do romantismo que buscava eleger os símbolos da identidade nacional. Para o crítico sergipano, quanto mais o escritor se envolvia nessa busca, mais distante ele estava de alcançar seu objetivo. “[...] O nacionalismo não há de, pois, ser uma tese objetiva de literatura, a caçada de um título; deve-se antes estudar o nosso povo atual em suas origens, em suas produções anônimas, definindo a sua intimidade emocional, a sua visualidade artística. [...]”. (ROMERO, 2002a, p. 149)

Ainda segundo Sílvio Romero, a literatura não podia mais ser pensada como um fenômeno alheio à sociedade. Assim como a religião e a ciência, a

literatura seria mais uma manifestação cultural. Não por outro motivo, ele era protagonista de debates acirrados contra os literatos de sua geração, os quais pensavam que a literatura deveria ser considerada como obra de arte, não como um produto do meio.

Acreditamos que a intenção de Sílvio Romero não era fazer da poesia ciência, mas incitar o espírito de pesquisador no poeta. As criações literárias precisam abordar aspectos culturais. Ele “[...] insistia em afirmar que os fatos da ciência nunca podiam ser tratados como temas poéticos: a ‘visualidade’ do poeta é que tem de ser científica [...]”. (RABELLO, 1967, p. 53) Assim, pouco a pouco, a arte iria se imiscuir no terreno da ciência.

A poesia deve ter a intuição do seu tempo; não tem por fim fazer ciência nem fotografar a realidade crua; ela não é hoje, não deve ser, pelo menos, condenada à afetação dos *clássicos*, com seus deuses; dos *românticos*, com seus anjos, ou dos *realistas*, com suas prostitutas; ela deve também lutar pelas idéias, sem despir a sua forma fulgurante e lírica. (ROMERO, 2002a, p. 148, grifo do autor)

O surgimento do mestiço dependia tanto do esforço do poeta quanto do cientista. Poesia e ciência deveriam se aproximar não para a poesia fazer ciência e essa, por sua vez, ser lírica. A ideia de poesia científica esteve em perfeita consonância com a teoria da mestiçagem, na medida em que o sincretismo é palavra de ordem tanto na poesia quanto na ciência. Embora o debate racial seja um assunto que pertença ao século XIX, o mestiço está longe de ser encarcerado em um conceito. Ele atravessa gerações e nunca permanece o mesmo, sendo a própria metamorfose do pensamento a máxima expressão de sua presença. Sem a ideia da mistura é impossível qualquer concepção de unidade, uma vez que o sentimento de pertença não é igual para todos. A unidade é feita de diferença.

Silvano Santiago (2000) definiu o mestiço como lugar por excelência do escritor latino-americano. Em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, Kabengele Munanga (1999) crava a identidade mestiça na manifestação de toda e qualquer singularidade, como o movimento negro. Para ele, a mestiçagem é símbolo da identidade nacional. Somente pelo pensamento mestiço pode haver unidade, que é diferença,

entre-lugar, limite. Não podemos supor que o debate envolvendo o mestiço tenha terminado com o século XIX. O mulato supera as barreiras paradigmáticas da biologia para se espalhar por todos os campos da manifestação humana. O mestiço sempre retornará às discussões para lembrar que a mistura é efeito do próprio movimento que envolve as relações humanas. A mistura renova a existência. Se o esquecimento nos faz desconhecer que ela está no cerne da constituição humana a nível biológico e cultural, o mestiço atualiza essa verdade no presente. Ele está em todo processo de transformação.

O mestiço é sinal de que há um mundo entre os homens que se movimenta. Acreditamos que o processo de miscigenação é dividido em dois momentos: um em que mundos distintos se misturam; outro, resultado dialético dessa união anterior. Ao se separar, no entanto, não é possível dizer a quem pertence cada coisa trocada, em meio ao caos do encontro entre duas dimensões, dois homens, duas culturas. Seria sobre o conceito de mestiço que a antropologia estruturalista se organizaria. Em Gruzinski (2001), a miscigenação não é mais um conceito, ela passa ao estatuto de pensamento. A mistura é condição da cultura e o hibridismo é seu resultado. O mestiço é a forma com que o homem entra em contato com o estranho. Ele é mais do que se aproximar do seu contrário, é perceber que a estranheza está no íntimo de todo ser.

A Escola do Recife: a identidade como um projeto

Com este livro, buscamos ir além do entendimento que define o romantismo da Escola do Recife como síntese do romantismo francês. Vimos que esse recorte se explica pelo fato de os críticos da Geração de 70 compreenderem o romantismo como um movimento exclusivamente literário.

Justamente por não se atentarem para outras versões românticas, críticos como Antonio Candido e Afrânio Coutinho não perceberam que o conceito de literatura não poderia ser de exclusividade do campo das belas artes. Desse modo, nosso trabalho procurou demonstrar que o viés realçado por esses críticos não traduziu o verdadeiro intuito da Escola do Recife. O romantismo francês precedeu a fundação da Escola do Recife, propriamente dita, como foi abordado no capítulo 2. Por compreender que a formação da identidade brasileira deveria ir além dos romances e poemas épicos, Tobias Barreto e Sílvio Romero priorizaram o romantismo alemão, pressupondo que o debate sobre nossa formação deveria empreender uma reforma

no pensamento nacional, tendo como objetivo fundar um novo lugar de escrita discursiva, que seria mediado pelo mestiço.

Enquanto o romantismo francês pensava a literatura e sua crítica nos moldes aristotélicos, o germânico forjava uma crítica literária que se distanciava da concepção filosófica planejada pelos socráticos. A crítica realizada pelos estudiosos brasileiros do século XX esteve mais próxima da crítica literária aristotélica. Como Tobias Barreto e Sílvio Romero embasaram seu projeto para a formação da identidade brasileira a partir do referencial romântico alemão, nada mais natural que haja uma dissimetria entre a crítica de Antonio Candido e Afrânio Coutinho e o projeto da Escola do Recife, tendo em vista que eles falaram de lugares diferentes. Obviamente, Tobias Barreto e Sílvio Romero jamais estariam onde seus críticos os esperavam encontrar.

Não é que Sílvio Romero tenha falhado em realizar uma crítica literária, como supôs Candido. Na verdade, a lente utilizada por ele para ler a Escola do Recife tinha um grau diferente daquela que seus líderes calçaram para conceber a crítica deles. Não foi sem razão que nosso estudo bebeu nos críticos franceses da metade do século passado para validar nossa hipótese. Roland Barthes e Maurice Blanchot construíram suas críticas a partir dos românticos alemães. Eles serviram de suporte teórico para autenticar nossa interpretação acerca da crítica desenvolvida por Tobias e Sílvio, ainda que Antonio Candido e Afrânio Coutinho houvessem carimbado o fracasso deles enquanto críticos literários.

O romantismo da Escola do Recife diferiu das duas etapas anteriores em dois aspectos: fugiu do lugar-comum que definia o povo brasileiro a partir do discurso racial e conferiu à literatura o status de veículo para a denúncia social. Se a primeira geração romântica instituiu o índio como representante da identidade brasileira, e a segunda geração mantinha a literatura em uma dimensão alheia à sociedade, o romantismo da Escola do Recife elegeu o mestiço como representante do povo brasileiro e fez da literatura uma arma contra a realidade brasileira, quando atacou o sistema escravagista.

É preciso deixar claro que, ao trazer o negro para sua literatura, a Escola do Recife não teve a intenção de fazê-lo elemento estruturante da nossa identidade, a despeito do indianismo. Como dissemos, a Escola do Recife

distanciou-se dessa maneira de conceber o brasileiro. Vimos que, para fomentar uma identidade mestiça, foi necessário ir além de uma literatura que trouxesse imagens capazes de caracterizar o mestiço, como fez a escola indianista quando enfeitou sua escrita de penacho e urucum para ornar a alma do brasileiro.

O mestiço exigiu uma mudança de perspectiva que rompesse com a estrutura discursiva baseada na raciologia. Para isso, foi necessária uma reforma no pensamento que seria alcançada a partir dos aportes teóricos fornecidos pelo romantismo alemão, mais especificamente a crítica kantiana e a metafísica originária dela, bem como o monismo de Noire e a noção de crítica literária.

Demonstramos que o movimento romântico refletiu o desejo da intelectualidade brasileira em assumir as rédeas do país, mediante a constituição de uma identidade própria. A formação identitária nacional representou o esforço da nossa elite cultural em tomar do estrangeiro (português ou francês) o controle político e econômico do Brasil. Não podemos imaginar que instituir o mestiço como lugar de formação do povo brasileiro tenha sido um movimento puramente teórico-filosófico. Sem o apoio de uma elite econômica, talvez não fosse possível realizar essa manobra que subverteu a ordem discursiva do século XIX. Inicialmente, antes de fundar as primeiras faculdades, a elite cultural começou a se formar graças ao poder econômico das famílias que tinham condições de enviar seus filhos para estudar nas universidades europeias. Sem o fomento da elite econômica do país, seria inviável a consolidação de uma intelectualidade que pudesse vir a instaurar o mestiço como lugar de formação do povo brasileiro, via de acesso para a elite econômica brasileira assumir o destino do país.

O debate sobre o mestiço não findou com o século XIX. Essa discussão ressurgiu toda vez que uma transformação estrutural está prestes a ocorrer. Não existe lugar discursivo seguro quando se trata do mestiço. Sua presença simboliza transformação, porque ele é correlato à desarmonia causada pela instabilidade dos valores que escondiam sua realidade fragmentária. O mestiço se personifica no desvio em relação à norma. Ele só pode ser reconhecido como monstruosidade, tendo em vista que sua manifestação ocorre nos limites da experiência de determinada época. O mestiço é a linha divisória

na qual de um lado, se encontram os questionamentos que dizem respeito à existência humana e do outro, está a discussão acerca da formação identitária de um povo.

Para nós, reeditar a história da Escola do Recife significou a possibilidade de reescrevermos nossa própria história. Tivemos como intenção demonstrar que não precisamos ser reféns do destino. Isso quer dizer, em outras palavras, que nos apropriamos da história que nos constitui, tomando as rédeas do futuro quando retornamos ao passado. Do olhar lançado ao pretérito, podemos deduzir como uma determinada época pensava a história, concebia o tempo e percebia a realidade. A análise dos textos, relatos e documentos que embasam um estudo histórico não pode ser considerada uma via de acesso ao passado tal como ele ocorreu. O pensamento que defende a tese da história única é, na verdade, uma forma extremamente refinada de domínio e imposição de valores.

Diz-se que o passado já aconteceu, que ele foi esmagado pelo tempo. Para a modernidade, questionar a veracidade da história é como, para os teólogos, interrogar a existência de Deus. Pode-se até duvidar da autenticidade dos fatos apresentados, mas esse seria um problema do historiador, nunca da história. A descrição de um passado é inverídica em relação a uma verdade que existe, mas subjaz nos destroços deixados pelo tempo, cujos fragmentos textuais são as únicas testemunhas de que alguma coisa “real-mente”¹ aconteceu. Para ser resgatado ponto a ponto, bastaria que a escrita histórica produzisse uma linha de raciocínio capaz de costurar os pedaços até que o passado surgisse dos mortos.

Por isso, quando reescrevemos nossa versão da Escola do Recife, desconfiando das conclusões tiradas pelos críticos literários do século XX, não tínhamos em mente revelar uma história da Escola do Recife mais verdadeira do que a outra. Em vez disso, pretendemos demonstrar que existe alternativa à escrita descritiva, que busca a história total, o fato absoluto. Retornar ao passado para refazer a história é o primeiro passo para o homem deixar de

1 Quebramos a palavra realmente para aludir à ideia que concebe a realidade, o fato em si, como um pano tecido pelo fio da fantasia.

ser joguete, objeto da história que os vencedores escreveram para ele, tornando-se autor, não somente do seu passado, mas da sua própria vida.

Mas por que a perspectiva da história única, inerente à escrita descritiva, foi uma das mais refinadas formas de dominação? Ora, se um acontecimento tido como encerrado, definido pela ação do tempo, pode ser revisto, reinterpretado e transformado, por que o homem não se voltaria contra o presente que limita suas possibilidades, impedindo seu desenvolvimento? Um homem que interroga o passado desafia o tempo e reinventa a realidade. A perspectiva de uma época pode ser deduzida do poder de leitura que seus homens têm ao voltar ao passado para tentar compreendê-lo, pois entender um passado é criar elementos que justifiquem o modo como o presente se organiza. De modo geral, os escritores da história contam os fatos de uma maneira que favoreça a manutenção de suas posições atuais. Para nós, a poética foi um protesto contra a versão única da história, pois, nela, o aspecto ficcional da escrita se encontra nos emaranhados do verdadeiro, fazendo da realidade uma dimensão tão virtual quanto o passado investigado.

A postura polêmica assumida pela Geração de 70 também foi de grande valia naquele contexto em que era preciso agitar as discussões intelectuais no Brasil. Reconhecemos, no entanto, que a polêmica é uma posição inicial que deve ser superada em prol do diálogo: polêmica e diálogo devem ser pensados como estágios da relação entre os homens. Concordamos em parte com Michel Foucault (2004, p. 226), quando ele afirma que o polemista é aquele que vê diante de si “[...] um inimigo que está enganado, que é perigoso e cuja própria existência constitui uma ameaça”. De fato, quando assumimos a polêmica como postura intelectual, corremos o risco de sermos infrutíferos.² Entretanto, acreditamos que a polêmica tem o papel fundamental de, após um ataque, exigir do adversário que ele se reorganize para devolver uma resposta. Apesar de não contribuir, positivamente, com a produção do conhecimento, como faz o diálogo, a polêmica possibilita que, através do exercício provocado pelo embate ideológico, ambos os indivíduos envolvidos busquem alternativas para vencer o duelo. Desse modo,

2 Na *Formação da literatura brasileira*, Antonio Candido (1975) lembra da insistência de Sílvio Romero em autenticar o Norte como região que iniciou a reforma intelectual do país.

nessa incessante disputa, tanto um quanto outro se desenvolvem. Após esse primeiro momento, contudo, precisamos superar a polêmica para que um saber seja construído, como dissemos acima.

O perigo do enfoque no aspecto miscigenado da formação identitária é a tendência a diluir o outro alicerce que sustenta a identidade, a ideia de unidade.³ O termo identidade carrega um duplo significado: seu paradoxo é ser, a um só tempo, igualdade e diferença. O mestiço é só um dos polos que constitui a identidade. Se insistimos na função do mestiço na formação da identidade brasileira, foi para tentar capturar o clima em que Tobias Barreto e Sílvio Romero produziram seus discursos. Seguimos o conselho de Lacan (1998) de buscar o sentido do retorno a alguém⁴ e procuramos analisar qual teria sido a razão que guiou o projeto da Escola do Recife. Naquele contexto, fez sentido supor o mestiço como elemento formador do povo brasileiro, pois o discurso identitário encontrava-se concentrado no polo da unidade, por meio dos estudos etnográficos. A proposta de Tobias e Sílvio Romero fez o discurso sobre a identidade convergir para a outra extremidade, a da diferença absoluta.

Atualmente, as lutas de classes intensificam, evidenciando um forte apelo ao caráter unificador da identidade. Dentro da unidade há o desejo por diferença, assim como na diferença se ergue a vontade por unidade. O limite da Escola do Recife foi demonstrar que só haveria diferença na formação do povo brasileiro, cometendo, assim, os mesmos erros do discurso racial. Não adianta substituir pureza por mistura, unidade por diferença. Optamos por assumir a compreensão acerca da formação identitária sintetizada pelo “essencialismo estratégico”.⁵

3 Auxiliados por Silvano Santiago (2000), vimos que a miscigenação ruiu com a ideia de unidade e pureza. De certo modo, o mestiço passa a mensagem de que tudo é diferença e, por isso, impureza.

4 Essa passagem de Lacan encontra-se nos *Escritos*, em “A posição do inconsciente”. (LACAN, 1998)

5 O conceito de essencialismo estratégico foi trabalhado por Gayatri Spivak (2003) no texto “¿Puede el subalterno hablar?”. Nesse artigo, a autora aborda a necessidade de assumir certos essencialismos, os quais são definidos em situações bem específicas, em um tempo bem circunstancial. Segundo Spivak (2003), em determinados contextos, é importante ocupar ora um lugar que preze a igualdade, ora um que valorize a diferença. A questão não está no lugar que ocupamos, mas em nossa consciência em sabermos nos movimentar para assumir posicionamentos que possam nos assegurar conquistas. Stuart Hall (2003) se apropria do conceito de essencialismo estratégico para abordar o tema da identidade cultural em “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?” Hall (2003) chama a atenção para a importância em condensar uma série de questões díspares na

Um movimento para além desse essencialismo não se constitui em estratégia crítica ou estética sem uma política cultural, sem uma marcação da diferença. [...] O que esse movimento burla é a essencialização da diferença dentro de duas oposições mútuas ou/ou. O que ele faz é deslocarmos para um novo tipo de posição cultural, uma lógica diferente da diferença [...] [por exemplo,] os negros da diáspora britânica devem, neste momento histórico, recusar o binário negro ou britânico [...] [pois] o propósito da luta deve ser, ao contrário, substituir o 'ou' pela potencialidade e pela possibilidade de um 'e', o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária. Você pode ser negro e britânico, negra e britânica não somente porque esta é uma posição necessária nos anos 90, mas porque mesmo esses dois termos, unidos agora pela conjunção 'e', contrariamente à oposição de um ao outro, não esgotam todas as nossas identidades. Somente algumas delas estão, às vezes, envolvidas nessa luta específica. (HALL, 2003, p. 326)

Entre a igualdade e a diferença, o essencialismo estratégico vem servir de suporte crítico para mediar essa relação, evidenciando que um não exclui o outro. O essencialismo estratégico demonstra que, na dialética da identidade, igualdade e diferença podem habitar o mesmo espaço. O limite do projeto de identidade para o povo brasileiro proposto pela Escola do Recife foi não perceber a importância que o essencialismo guarda em determinado contexto. Faz-se necessário, desse modo, que as lutas das categorias por direitos particulares tenham a consciência de que suas conquistas devem ser, também, a vitória por direitos civis. A identidade é diferença e igualdade. O brasileiro é mistura de unidade e fragmentação. Saber onde devemos nos posicionar em cada circunstância é mais importante do que tentar firmar quem somos. O essencialismo estratégico surgiu para evidenciar que não bastava marcar a diferença na era da igualdade. A diferença radical também é uma forma de exclusão, pois não percebe as singularidades dentro da própria diferença. A condição paralítica do objeto é vislumbrada na mudança de perspectiva do observador, que tem a impressão de que o objeto

palavra "negro", como estratégia para assegurar conquistas que dizem respeito ao homem. O essencialismo estratégico garante que direitos civis possam ser conquistados pela luta das categorias.

se desloca. Mas, esse deslocamento é aparente. O que se produz, na realidade, é uma cisão no interior do objeto.

Todos querem lutar por alguma coisa, mas é preciso não perder de vista que as lutas de classes e as conquistas de uma categoria não podem ser batalhas isoladas. Todo mundo quer fazer parte de alguma coisa: se você é negro, você quer militar e honrar o orgulho da raça. As mulheres lutam pelos direitos das mulheres. Comemora-se o Dia da Consciência Negra, do índio, da criança, do professor... Querem concentrar séculos em um único dia. Vinte de novembro é o dia em que João, carregador de feira-livre, morador do morro da Babilônia, de um barraco sem número, pode beber, cantar e dançar. Vinte de novembro é um dia, um bar ou uma consciência?⁶ Enfiar a história de um povo goela abaixo de um dia é uma atitude que vai na contramão da tomada de consciência histórica. Se não for pensada de modo crítico, a história em um dia pode ser a metamorfose da arte de escravizar. Assim, devemos estar atentos para o risco que a concepção mestiça da identidade brasileira pode nos oferecer, se perdemos de vista a necessidade das singularidades se manifestarem dentro dessa diferença extrema que o mestiço sugere.

Como recordar um mar de passado em 24h? A invenção de datas comemorativas parece nos conduzir em direção ao esquecimento histórico, em lugar de nos levar a uma retomada do passado em forma de consciência. É muito melhor comemorar um dia do que conscientizar o homem de que, apesar de ele não se reconhecer em determinada luta, protestar por outra causa pode ajudá-lo a conquistar os direitos da sua classe. Ainda que diferentes, cada luta, em particular, fala da conquista de direitos humanos.

O essencialismo dialético deve se comportar como uma ponte que interliga a concepção mestiça da identidade brasileira, articulando-a com a necessidade de essencialismos que determinadas circunstâncias exigem. O mestiço agrega concepções tão distintas que, mesmo articuladas, seus vetores apontam para direções diferentes. Por que não existe o dia da consciência branca, assim como temos o da negra? Por que não temos o dia do homem? Os militantes se orgulham das datas que simbolizam suas vitórias. Contudo,

⁶ Fazemos alusão ao poema de Manuel Bandeira, "Poema tirado de uma notícia de jornal". Disponível em: <http://entrepalavras-e-ideias.blogspot.com.br/2013/04/atividade.html>.

de nada adiantará as conquistas daqueles que militam, se não entenderem que os triunfos não são transversais para que direitos civis sejam garantidos.

O Dia da Consciência Negra, o Dia do Índio, da mulher, da criança... não, necessariamente, ilustram a tomada de consciência da sociedade para a importância das citadas categorias em sua formação. Entretanto, conservar cada conquista em datas tem seu valor, na medida em que impede que as conquistas passadas não caiam no mar do esquecimento. Criar datas pode ser uma forma de discriminação, se não estamos atentos para o deslocamento que o essencialismo estratégico sugere. Nessa hora, não podemos deixar de lembrar a célebre entrevista concedida por Morgan Freeman⁷ a Mike Wallace.⁸ Wallace ficou surpreso por Morgan Freeman não se orgulhar do mês que escolheram para representá-lo e fica sem jeito quando o ator americano lança a pergunta: “Você vai confinar toda a minha história a um único mês? [...] O que você faria com a sua história? Qual é o ‘Mês da consciência judaica’? [...] Você quer que exista um?” – Mike Wallace é judeu.

Acreditamos que a proposição de uma identidade brasileira é a realização do projeto do colonizador no espírito do colonizado. No filme *Parasita* (2019), o personagem mais importante é o menino, filho da família rica, que queria ser índio. Reflitamos; na Coreia, um menino quer ser índio, o símbolo da colonização nas Américas. Como esse menino teve acesso a esse tipo de conhecimento? Não deveria, o menino, refletir aspectos da cultura oriental? A ideologia é o parasita no filme. A violência do opressor, que fez da Coreia território ideológico desde os primórdios do século XX, provocou a divisão entre o Norte (comunista) e o Sul (capitalista). A guinada da violência sofrida, tornando-se um elemento almejado pelo oprimido, foi prevista por Freud através do complexo de Édipo, quando assume que o super-Eu é o herdeiro desse complexo – no menino –, pois reflete a introjeção da interferência externa do pai como culpa, no sujeito. Antes de Freud, Shakespeare já havia abordado essa temática em *Macbeth*, através da culpa que o general sente por ter matado o rei. Em *O que é poder?*, Byung-Chul Han (2019, p. 9, 11 e 13) escreve que:

7 Ator estadunidense.

8 Entrevista de Morgan Freeman concedida a Mike Wallace, “Morgan Freeman explica o que é racismo!”. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ZiPMdgCuxbw>.

Quanto mais poderoso o poder, mais *silenciosamente* ele atuará. [...]. Na verdade, (o poder) é sinal de um poder maior que o subordinado *queira* expressamente que o poderoso queira, que o subordinado siga ou, até mesmo *antecipe*, sua própria vontade. [...]. Em vez de proceder contra uma determinada ação do *alter*, ele influencia, adapta ou persuade as condições prévias da ação do *alter* de tal modo que sua decisão corresponde à vontade do *ego* de *livre-vontade*, sem qualquer objeção. Sem exercer o poder, o poderoso toma seu lugar na *alma* do outro. (HAN, 2019, p. 9, 11 e 13, grifo do autor)

A identidade quando percebida de forma essencialista, em nosso entendimento, é a realização máxima do opressor, simplesmente pelo fato de que o conceito de identidade não foi criado para pessoas definirem a si mesmas, mas para o homem nomear o mundo. Esse foi o intuito de Parmênides ao criar o conceito: saber mais sobre a essência do mundo e das coisas. O filósofo não se perguntava quem ele era, mas o que era a vida. Quando um povo clama por identidade, ele não percebe, mas, ao fazer isso, ele vira objeto na narrativa dominante de mundo. Por isso, nossa proposta foi esta: revelar um movimento que estava preocupado em transformar a narrativa, modificar um paradigma e não se submeter a uma identidade criada sob o prisma eurocêntrico.

Somos um país recente, temos uma elite cultural ainda em formação, que busca decalcar nas páginas da história a cara do brasileiro. Será “O canto do pajé” a música das nossas terras? Seria *A caipirinha* o quadro do nosso país? Será que a cara do mulato foi fotografada pelo pincel de Candido Portinari? Da Independência aos dias atuais, os escritores da discursividade nacional tentaram em vão produzir uma imagem para nossa identidade. Somos brancos, negros, índios?

Pelas lentes do essencialismo estratégico, podemos ler que o brasileiro tem sangue azul e pele vermelha. Como Chico Buarque cantou em “Sinhá”, o brasileiro chora em iorubá e ora por Jesus. (SINHÁ, 2011) Enquanto nossas lutas forem batalhas particulares, estamos fadados a fracassar. A militância do negro precisa ser travada pelo branco, assim como a conquista dos homossexuais precisa ser a dos heterossexuais. As feministas precisam entender que suas conquistas não são apenas das mulheres.

Ora, sabemos, desde Freud, que esse negócio de a mulher ser feminina e homem, masculino é démodé. Homem e mulheres se misturam. O direito dos negros deve ser o mesmo dos brancos. O aspecto fragmentário da formação de nossa identidade nacional não deve ser entendido como uma etapa anterior no processo evolutivo da unificação do povo brasileiro.

De acordo com o conceito de essencialismo estratégico, somos referendados. Somos um povo mestiço; nem negro, nem branco e nem índio, em separado, também. Somos homens e mulheres ao mesmo tempo. O direito da criança é o direito do homem adulto. A falta de uniformidade da natureza mestiça não é fraqueza. É dessa fragmentação que vem nossa força. Precisamos entender que a luta do negro é a mesma luta pelos direitos da mulher. Acreditamos que nossa natureza é misantrópica, caleidoscópica e psicodélica: toda vez que tentamos reter nossa imagem, ela se desfaz em uma figura disforme que insiste em nos escorrer pelos dedos. Somos um povo mestiço, não somos nem negro, nem branco e nem índio.

Em 2002, no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro, Rachel de Queiroz escreveu um artigo para *O Estado de S. Paulo*, que viria a ser publicado no dia 23 do mesmo mês. Nas palavras da escritora cearense,

O europeu colonizador tem – ou tinha – uma lei: teve uma parte de sangue negro – é negro. Por pequena que seja a gota de sangue negro no indivíduo, polui-se a nobre linfa ariana, e o portador da mistura é ‘declarado negro’. E os mestiços aceitam a definição – meios, quarteirões, octorões – se dizem altivamente ‘negros’, quando isso não é verdade. Ao se afirmar ‘negro’ o mestiço faz bonito, pois assume no total a cor que o branco despreza. Mas ao mesmo tempo está assumindo também o preconceito do branco contra o mestiço. Vira racista, porque, dizendo-se negro, renega sua condição de mulato, mestiço, half-breed, meia casta, marabá, desprezados pela branquidade. Aliás, é geral no mundo a noção exacerbada de raça. Que não afeta só os brancos, mas os amarelos, vermelhos, negros; todos desprezam a meia casta, exemplo vivo da infração à lei tribal. Eu acho que um povo mestiço, como nós, deveria assumir tranqüilamente essa sua condição de mestiço; em vez de se dizer negro por bravata, por desafio – o que é bonito, sinal de orgulho, mas sinal de preconceito também. (QUEIROZ, 2002, p. 15)

Não podemos nos contentar com movimentos que tentam suprimir a realidade multifacetada do povo brasileiro em uma semana, como fez A Semana de Arte Moderna. Reconhecemos o valor de tal evento, porém, outras intervenções são necessárias. Uma semana de arte e, como num passe de mágica, o brasileiro aparece à nossa frente. Diferentemente da postura antropofágica dos modernistas dos anos 20, preferimos nos portar segundo a característica bovina da ruminação pensada por Nietzsche, pois nunca estaremos prontos. Nossa natureza é fugidia, esguia. Ela se esquia. Toda vez que ela desponta, nós a perdemos de vista. Somos mestiços e é essa condição que nos faz sermos diversos.

Considerações finais

Este livro já teria cumprido uma função de grande importância se tivesse realizado apenas uma revisão literária sobre a Escola do Recife e contribuído para a divulgação das ideias produzidas pela Geração de 70. Fazer eco ao coro do conjunto de historiadores, críticos literários e intelectuais, que situam a Escola do Recife na história do Brasil, já teria sido o suficiente para nós. O esquecimento dos pensadores brasileiros da história do pensamento ocidental parece representar o ranço das teorias racistas, que condenavam o povo brasileiro não só à infertilidade biológica, mas à esterilidade intelectual, devido à degenerescência mestiça.

Na segunda metade do século XIX, o paradigma sociológico da época parecia passar a mensagem de que, apesar de ter conseguido sua independência política, o Brasil permaneceria como um país atrasado, em relação ao continente europeu. A Escola do Recife surge nesse período como sintoma de um tempo que exigia um processo de modernização dos países que considerassem a chegada do novo século XX. Ter evidenciado a Escola do Recife, dentro do romantismo da terceira geração, significou o desejo de salientar a importância da filosofia alemã, em um movimento representado,

majoritariamente, pela filosofia francesa, que despontava com a originalidade do positivismo de Comte.

Acreditamos, que essa diferença, dentro do movimento romântico brasileiro, representou uma marca crucial para que a elite cultural brasileira pudesse interrogar o paradigma sociológico do século XIX nos alicerces de suas teorias racistas e práticas higienistas. Nesse ponto, nosso trabalho foi além dos estudiosos brasileiros que se debruçaram sobre a Geração de 70, pois, além de situar o movimento intelectual na história, nós almejamos compreender a função da Escola do Recife na construção de um pensamento sociológico que superasse os pressupostos raciais. A impossibilidade da pureza racial fez com que Tobias Barreto buscasse novas bases epistemológicas para conceber a miscigenação como o processo que estivesse na base da formação identitária moderna.

A passagem do mestiço, de perigo social para principal elemento da cultura brasileira, é, possivelmente, a principal contribuição de Tobias Barreto, porque possibilitou que o povo brasileiro fosse visto com outros olhos pelos grandes centros culturais. Se antes o mestiço era o sintoma de uma degenerescência moral e psíquica, com o intelectual sergipano, o mestiço se torna a porta de entrada para a compreensão de que o conceito sociológico de povo não poderia mais se orientar pela raça. Desse modo, a Escola do Recife foi muito mais do que um acontecimento cujo lugar está bem determinado no museu da história. Ela teve como proposta pensar a identidade do povo brasileiro, porém, para isso, precisou modificar a significação em torno do mestiço.

Essa mudança dependeria de uma reforma do pensamento em termos paradigmáticos. Não foi sem razão que Tobias Barreto se agarrou à metafísica, considerada, pela filosofia positivista, como o elo entre a filosofia e os assuntos religiosos. Isso não passou de um equívoco provocado pelo entendimento de que a metafísica era uma característica da filosofia eclesiástica. Tobias Barreto defendeu a metafísica no justo momento em que o Brasil procurava encontrar um lugar na modernidade, que se anunciava com a chegada do século XX. Por isso, a elite cultural brasileira tentava se afastar de tudo aquilo que lembrasse o domínio português. O Brasil preferiu a faculdade, em

vez da universidade; e o positivismo, com o *slogan* “Ordem e Progresso”, no lugar da metafísica.

Tobias Barreto parecia saber que a metafísica não era de propriedade da Igreja Católica, mas um instrumento que permitia intervenções nas estruturas do pensamento, provocando modificações epistemológicas acerca da realidade. Enquanto outros intelectuais buscavam inovar dentro do velho paradigma racial, Tobias Barreto lutava para que o brasileiro pudesse exprimir o seu direito de pensar. Nossa identidade não seria definida pela figura de um personagem literário, que refletisse o essencialismo sociológico. Ao invés do índio, podemos inferir que a filosofia de Tobias Barreto parecia indicar que a identidade do nosso povo estaria atrelada às expressões do espírito brasileiro: se temos um brasileiro pensando, temos a materialização de nossa identidade no ato do pensar.

Da mesma forma pensava Sílvio Romero, quando ampliou o entendimento da escrita da história de um povo para além da escrita histórica, realizada por acadêmicos e historiadores. Tão importante quanto a escrita da história oficial era o estudo das expressões literárias já escritas por pessoas comuns. A literatura brasileira era muito maior do que os movimentos literários liderados pela elite cultural. Nossa literatura é, acima de tudo, a narrativa que sustenta a cultura popular. Para compor a narrativa que dá corpo ao processo de identidade brasileira, era preciso reunir as diversas formas de expressões literárias do folclore nacional. Portanto, a literatura brasileira, para Sílvio Romero, não significava a escrita das histórias que se passavam em território brasileiro, como fez a literatura indianista, mas precisava significar a contribuição do pensamento, produzido em nosso solo, para a modernização da discursividade.

O projeto de identidade contido na Escola do Recife pode auxiliar o debate acerca dos processos identitários, marcados pelo conceito de lugar de fala, pois compreende a identidade como um processo inacabado, por não admitir nenhuma espécie de redução essencialista. O dinamismo proposto pela Escola do Recife para a identidade brasileira, quando coloca a figura do mestiço no centro da discussão, está perfeitamente articulado com a marca da liquidez, característica do paradigma contemporâneo.

Este livro tem uma função mais profunda. Pretendemos que nossa mensagem estimule pesquisadores brasileiros a revisitar acontecimentos históricos, conferindo-lhes novas interpretações e renovando o sentido de suas contribuições. Acreditamos que a investigação dos movimentos culturais ocorridos no Brasil pode ajudar a retirar grandes personalidades do ostracismo, bem como atualizar o valor de suas ideias para a história do pensamento ocidental.

Referências

ABREU, S. F. A. de. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2009.

ALVES, C. *Espumas flutuantes*. Apresentação de José de Paula Ramos Júnior. 5 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

ALVES, C. *Obras completas*. 2 ed., São Paulo: Nacional, 1942. 2 v.

AMADO, J. *Abc de Castro Alves*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARISTÓTELES. *Os pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AZEVEDO, N. As bordas da letra: questões de escrita na psicanálise e na literatura. In: COSTA, A.; RINALDI, D. (org.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007. p. 37-54.

AZEVEDO, A. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.

BACHELARD, G. *A intuição do instante*. Tradução de Antonio de Padua Danesi. Campinas: Verus, 2007.

- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Tradução de Antonio da Costa Leal e Lúcia do Valle da Costa Leal. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BACKES, M. Introdução à importância de Nietzsche. In: NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução: Marcelo Backes. São Paulo: L&MP Pocket, 2003. p. 5-13.
- BANDEIRA, G. O culturalismo sociológico em Sílvio Romero. In: ROMERO, S. *Sílvio Romero: literatura, história e crítica*. Aracaju: Ed. UFS, 2002. p. 34-57.
- BANDEIRA, M. *Poesia completa e prosa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.
- BANDEIRA, M. Românticos. In: BANDEIRA, M. *Apresentação da poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1963. p. 82-83.
- BARRETO, T. Discurso em mangas de camisa. In: BARRETO, T. *O pensamento vivo de Tobias Barreto*. São Paulo: Livraria Martins, 1943. p. 30-37.
- BARRETO, T. *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977a. v. I.
- BARRETO, T. *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977b. v. II.
- BARRETO, T. *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977c. v. III.
- BARRETO, T. *Filosofia do Peru e outros escritos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- BARTHES, R. *Crítica e verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BARTHES, R. *O grau zero da escrita*. Tradução de Luis Felipe Sarmiento. Lisboa: Edições 70, 2006.
- BARTHES, R. *O prazer do texto precedido de variações sobre a escrita*. Tradução de Luis Felipe Sarmiento. Lisboa: Edições 70, 2009.
- BAUMAN, Z. *Europa: uma aventura inacabada*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENTES, I. (org.). *Glauber Rocha: cartas ao mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.
- BERVELEY, J. *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericano; Frankfurt: Vervuert, 2004.

- BERVELEY, J.; OVIEDO, J.; ARONNA, M. *Teorías sin disciplina*. Edição Castro-Gómez e Mendieta, 1998.
- BEVILÁQUA, C. *História da Faculdade do Recife*. Brasília, DF: Instituto Nacional do Livro, 1977.
- BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BLOOM, H. *O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva; Ponto de Leitura, 2010.
- BORNHEIM, G. Filosofia do romantismo. In: BRUNO, A. *O romantismo*. Tradução de Benedito Nunes. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 75-112.
- BOUVERESSE, J. *Prodígios e vertigens da analogia: o abuso das belas-letas no pensamento*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. 5. ed. São Paulo: EdUSP, 1975. v. 1.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997. v. 2.
- CANDIDO, A. *Iniciação à literatura brasileira: resumo para principiantes*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006b.
- CANDIDO, A. *O método crítico de Sílvia Romero*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006a.
- CANDIDO, A. *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- CANDIDO, A. Sílvia Romero: Crítico e historiador da literatura. In: MOISES, M. *História da literatura brasileira*. São Cristovão: Ed. UFS, 2002. p. 13-34.
- CASSIRER, E. *O mito do estado*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- CHAKRABARTY, D. Una pequeña historia de los estudios subalternos. *Anales de desclasificación*. Santiago, p. 1-21, 2001.
- CHAUÍ, M. Vida e obra. In: KANT, I. *Os pensadores*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 5-18.
- CHAVES, E. S. Nina Rodrigues: sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das massas nos primórdios da psicologia social brasileira. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 8, n. 2, p. 29-37, jul./dez., 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v8n2/v8n2a03.pdf>. Acesso em: 10 set. 2012.

CLAVREUL, J. *A ordem médica: poder e impotência do discurso médico*. Tradução de Jorge Gabriel Noujaim, Marco Antonio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. São Paulo: Brasiliense, 1983.

COMTE, A. *Os pensadores*. Tradução de Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

COSTA, A.; RINALDI, D. (org.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.

COSTA, C. B. da. Justiça e abolicionismo na poesia de Castro Alves. *Projeto história*, São Paulo, n. 33, p. 179-194, dez. 2006. Disponível em: http://www4.pucsp.br/projetohistoria/downloads/volume33/artigo_08.pdf. Acesso em: 15 out. 2012.

COUTINHO, A. *Conceito de literatura brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980.

COUTINHO, A. *Crítica e poética*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968b.

COUTINHO, A. *Da crítica e da nova crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, DF: Instituto Nacional do Livro, 1975.

COUTINHO, A. *A tradição afortunada: o espírito de nacionalidade na crítica brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: EdUSP, 1968a.

CUNHA, A. G. da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 1984.

CUNHA, E. *Os sertões*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

CUNHA, E. L. *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade nacional*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

DARMON, M. Ravinamento. In: MELMAN, C.; QUILICHINI, J. *O significante, a letra e o objeto*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 65-72.

DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DIAS, R. M. Conceito de ato criador no pensamento de Nietzsche. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 35, n. 89, p. 33-44, jan./jul., 1994.

DUBAR, C. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. Tradução de Catarina Matos. São Paulo: EdUSP, 2009.

ECO, U. Entre autor e texto. In: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2005c. p. 79-104.

ECO, U. Interpretação e história. In: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2005a. p. 27-52.

ECO, U. *Os limites da interpretação*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1990.

- ECO, U. *Os limites da interpretação*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ECO, U. *Obra aberta*. Tradução de Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- ECO, U. Superinterpretando textos. In: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. p. 53-78.
- ELIA, S. Romantismo e linguística. In: GUINSBURG, J. *O romantismo*. Tradução de Benedito Nunes. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 113-136.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002c.
- FOUCAULT, M. A linguagem ao infinito. In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a. p. 47-59.
- FOUCAULT, M. O Mallarmé de J. P. Richard. In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b. p. 183-193.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- FOUCAULT, M. Polêmica, política e problematização. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*. Tradução de Ana Lúcia Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. v. V, p. 225-233.
- FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito: psicologia, psicopatologia, psicanálise*. Tradução de Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b.
- FOUCAULT, M. O que é um autor? In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001c. p. 264-298.
- FREUD, S. *Além do princípio do prazer (1920-1922)*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.
- FREUD, S. O estranho (1919). In: FREUD, S. *Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v. XVII. p. 233-270.
- FREUD, S. Feminilidade. In: FREUD, S. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. 2 ed. Tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006d.
- FREUD, S. O Infamiliar. In: FREUD, S. *O infamiliar: [Das Unheimliche]*. Tradução de Ernani Chaves et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: FREUD, S. *O futuro de uma ilusão, mal-estar na civilização e outros trabalhos*. 2. ed. Tradução de Luis Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. v. XXI. p. 65-148.
- FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.
- FREYRE, G. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.
- FREYRE, G. *Ordem e progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da Monarquia para a República*. 51. ed. São Paulo: Global, 2004.
- GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Tradução de Ivete Samionatto. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.
- GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUINSBURG, J. Romantismo, historicismo e história. In: GUINSBURG, J. *O romantismo*. Tradução de Benedito Nunes. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 13-22.
- HALL, S. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília, DF: Unesco, 2003.
- HAN, B.-C. *O que é poder?* Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HOBSBAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1870*. Tradução de Maria Célia Paoli e Anna Maria Aquino. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (org.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.
- HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HUGO, V. *Do grotesco ao sublime*. Tradução de Lelia Berettini. São Paulo: Perspectiva, 2002.

- JANOTTI, A. *Origens da universidade: a singularidade do caso português*. São Paulo: EdUSP, 1992.
- JORGE, M. A. C. Lacan e a escrita da fantasia. In: COSTA, A.; RINALDI, D. (org.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007. p. 139-146.
- KABENGELE MUNANGA. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- KANT, I. *Os pensadores*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 10. edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. *Meu ensino*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- LACAN, J. *O seminário: livro 7: a ética da psicanálise*. Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LACAN, J. *Seminário: livro 10: a angústia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. *O seminário: livro 16: de um outro ao outro*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, J. *O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, J. *O seminário: livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LACAN, J. *O seminário: livro 20: mais, ainda*. Tradução de Potiguara M. da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, J. *O seminário: livro 23: o sinthoma*. Tradução de Sergio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LIMA, H. *Tobias Barreto (a época e o homem)*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.
- LIMA, J. A. de. *Canudos: a maldição dos excluídos*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1997.
- MACHADO, R. Deus, homem, super-homem. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 35, n. 89, p. 21-32, jan./jul. 1994.
- MAGALHÃES, G. Discurso sobre a história da literatura brasileira. *Revista Niterói*, Paris, n. 1, 1836.

- MARTINS, A. L.; BARBUY, H. *Arcadas: história da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco (1827-1997)*. São Paulo: BM&F Alternativa, 1998.
- MARTON, S. Por uma filosofia dionisíaca. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 35, n. 89, p. 9-20, jan./jul., 1994.
- MERCADANTE, P.; PAIM, A. Introdução. In: BARRETO, T. *Estudos de filosofia*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 14-27.
- MONTELLO, J. *Tobias Barreto e a polêmica com os padres do Maranhão*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Instituto Nacional do Livro, 1978.
- MORAES FILHO, E. de. *Medo à utopia: o pensamento social de Tobias Barreto e Sívlio Romero*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília, DF: Instituto Nacional do Livro, 1985.
- MORGAN, P. Da morte a uma perspectiva: a busca do passado galês no período romântico. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. p. 53-110.
- NASCIMENTO, M. L. do. *Primeira geração romântica versus Escola do Recife: trajetórias de intelectuais da corte e dos intelectuais periféricos da Escola do Recife*. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-07052010-124022/publico/MARCIO_LUIZ_DO_NASCIMENTO.pdf. Acesso em: 10 set. 2013.
- NIETZSCHE, F. W. *O anticristo*. Tradução de David Jardim Jr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011a.
- NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Escala, 2008a.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Rideel, 2005b.
- NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da moral*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Escala, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. *Para além do bem e do mal*. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Francisco José D. de Moraes. São Paulo: Contraponto, 2008b.
- NIETZSCHE, F. W. *A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude*. Tradução de M. S. P. Fernandes e M. C. S. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- PAIM, A. *A Escola do Recife: estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil*. Londrina: EDUEL, 1997. v. V. Disponível em: http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/escola_do_recife.pdf. Acesso em: 5 maio 2012.
- PARASITA. Direção: Bong Joon-Ho. Intérpretes: Song Kang-Ho, Choi Woo-Sik, Jo Yeo-Jeong, Jang Hye-Jin, Park So-Dam, Priscila Amorim, Márcia Morelli, Hannah Buttel, Hércules Franco, Yan Gesteira. Coreia do Sul, [s. n.], 2019. (131 min), son., color.
- PAREDES, M. de M. A querela dos originais: notas sobre a polêmica entre Sílvio Romero e Teófilo Braga. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, n. 2, p. 103-19, 2006. Edição especial.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Convisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- POLIAKOV, L. *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- PRADO JÚNIOR, C. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000. (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).
- QUEIROZ, R. *O Dia da Consciência Negra*. In: ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Rio de Janeiro, 20 nov. 2002. Disponível em: <https://www.academia.org.br/artigos/o-dia-da-consciencia-negra>. Acesso em: 5 jun. 2013.
- RABELLO, S. *O itinerário de Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- REEMAN, M. [O que é racismo!]. Entrevistador: Mike Wallace. Entrevistado Morgan Freeman. [S. l.: s. n.], [20--]. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ZiPMdgCuxbw>. Acesso em: 28 ago. 2012.
- REYMOND, M. *De Baudelaire e o surrealismo*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto; Guacira Marcondes Machado. São Paulo: EdUSP, 1997.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Tradução de Dion David Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. v. 1.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. v. 2.

- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010c. v. 3.
- RINALDI, D. Escrita e invenção. In: COSTA, A; RINALDI, D. (org.). *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007. p. 273-280
- RIO, J. do. *O momento literário*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1963.
- RODRIGUES, L. G. *Carnaval carioca: a complexa biografia de um poema*. [S. l.], [20--]. Disponível em: <https://centrodomvital.com.br/carnaval-carioca-a-complexa-biografia-de-um-poema/>. Acesso em: 10 nov. 2019.
- ROMERO, S. *Estudos de literatura contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago; Aracajú: Ed. UFS, 2002c.
- ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. Aracajú: Ed. UFS, 2002a.
- ROMERO, S. *Sílvio Romero: autores brasileiros*. Rio de Janeiro: Imago; Aracajú: Ed. UFS, 2002d.
- ROMERO, S. *Sílvio Romero: literatura, história e crítica*. Rio de Janeiro: Imago; Aracajú: Ed. UFS, 2002b.
- ROMERO, S. *Sílvio Romero: trechos escolhidos*. [S. l.]: Agir, 1959.
- RORTY, R. A trajetória do pragmatista. In: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 105-128.
- ROSENFELD, A.; GUINSBURG, J. Romantismo e classicismo. In: GUINSBURG, J. *O romantismo*. Tradução de Benedito Nunes. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 261-274.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTIAGO, S. *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. I.
- SANTIAGO, S. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SANTIAGO, S. Mário, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 38, p. 19-34, 2009. Dossiê: Diálogos Interamericanos.
- SCHLEGEL, F. von. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução de Maurício Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHWARCZ, L. M. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SCHWARCZ, L. M. Dando nome às diferenças. *Cursos e eventos*, [s. l.], n. 2, p. 9-43, 2001.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- SCHWARZ, R. Originalidade da crítica de Antonio Candido. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 32, p. 31-46, mar. 1992.
- SHIGUNOV NETO, A.; MACIEL, L. S. B. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. *Educar*, Curitiba, n. 31, p. 169-89, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/VKN68qKSCDDcvmq5qC7T6HR/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 25 jul. 2010.
- SILVA, D. da. *De onde vêm as palavras: frases e curiosidades da língua portuguesa*. São Paulo: Mandarim; Rio de Janeiro: FUNARTE, 1997.
- SINHÁ. Intérprete: Chico Buarque e João Bosco. Compositor: Chico Buarque e João Bosco. [S. l.], 27 jul. 2011. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=7H-BbCWZRP8>. Acesso em: 25 jul. 2010.
- SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SOUZA, J. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 38, p. 135-155, dez. 2000.
- SPIVAK, G. C. ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 39, p. 297-364, enero-diciembre, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v39/v39a10.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2010.
- SUCUPIRA, N. *Tobias Barreto e a filosofia alemã*. Rio de Janeiro: Ed. UGF, 2001.
- WOLF, N. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Tradução de Waldea Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ZIZEK, S. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

Formato: 17 x 24 cm

Fontes: Milo Serif Pro, Milo Pro

Miolo: Papel Off-Set 75 g/m²

Capa: Cartão Supremo 300 g/m²

Impressão: Gráfica 3

Tiragem: 300 exemplares

Este livro é recomendado para todas as pessoas que se interessam em compreender um pouco mais sobre a história do Brasil e de nossa universidade. Todo aquele que se interessa em situar a sua existência dentro do cenário brasileiro deveria se debruçar sobre a contribuição da Escola do Recife para a formação da identidade nacional em torno da figura do mestiço. Acreditamos que esta obra pode proporcionar o encontro entre aquele que busca dar um sentido coletivo à sua história individual, pois a possibilidade de reconhecer no mestiço um traço de nossa identidade é um trabalho realizado pela Escola do Recife. Enquanto a sociologia da época estava inclinada a condenar o povo brasileiro à esterilidade espiritual devido à degenerescência moral, a Escola do Recife tentava reverter o paradigma racial a partir da utilização do idealismo alemão, principalmente da metafísica, como instrumento de transformação paradigmática.

ISBN 978-65-5630-330-7



9 786556 303307