



Esboços: histórias em contextos globais
ISSN: 2175-7976
esbocos@contato.ufsc.br
Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

Jobim Martins, André
Visões da queda: motivos edênicos em *Minha formação*, de Joaquim Nabuco
Esboços: histórias em contextos globais, vol. 26, núm. 41, 2019, -, pp. 104-125
Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2019v26n41p104>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=594063296011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



VISÕES DA QUEDA: MOTIVOS EDÊNICOS EM *MINHA FORMAÇÃO*, DE JOAQUIM NABUCO

Visions of the fall: edenic motifs in Joaquim Nabuco's
My Formative Years

André Jobim Martins
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
andrejmartins@gmail.com
 <https://orcid.org/0000-0002-4560-1139>

VISÕES DA QUEDA: MOTIVOS EDÊNICOS EM *MINHA FORMAÇÃO*, DE JOAQUIM NABUCO

RESUMO

Em sua autobiografia *Minha formação*, Joaquim Nabuco emprega metáforas como vetores de construção de sentido para a vida autobiografada, assim como para a realidade na qual ela se desenrola. Neste trabalho, analiso o conjunto das ocorrências de metáforas edênicas no livro. Parte-se do entendimento de Hans Blumenberg e Luiz Costa Lima de que o metafórico não é, conforme o entendimento mais convencional, um aspecto ornamental da linguagem, mas um eixo que complementa as carências do conceitual na comunicação humana. Procede-se, em seguida, à análise de passagens onde aparece a metáfora edêника na autobiografia de Nabuco, na tentativa de compreender como suas formas e mecanismos variam dentro de uma mesma obra literária, defendendo, ainda, o seu caráter propedêutico na produção de interpretações sociológicas sobre a história do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Joaquim Nabuco. Autobiografia. Pensamento social brasileiro.

VISIONS OF THE FALL: EDENIC MOTIFS IN JOAQUIM NABUCO'S *MY FORMATIVE YEARS*

ABSTRACT

In his autobiography, *My Formative Years*, Joaquim Nabuco employs a series of metaphors as vectors of meaning construction for his autobiographed life, as well as for the reality in which it unfolds. In this study, I analyze the set of occurrences of Edenic metaphors in the book. According to Hans Blumenberg and Luiz Costa Lima's understanding, a metaphor is not, as it is usually understood, an ornamental feature of language, but, instead, an axis which complements the insufficiencies of the conceptual in human communication. I proceed, then, to the analysis of the extracts of the text where the Edenic metaphors occur in Nabuco's autobiography, in an attempt to understand how their forms and mechanisms vary within the same literary work, also underscoring its propaedeutic character in the production of sociological interpretations on the history of Brazil.

KEYWORDS: Joaquim Nabuco. Autobiography. Brazilian social thought.

Quando Joaquim Nabuco morreu, em 1910, sua autobiografia, *Minha formação* (1900), não tinha conhecido uma trajetória editorial especialmente brilhante, nem merecido qualquer destaque nas partes que, em seus obituários, faziam referência a sua já então consagrada produção literária (Cf. MARTINS, 2016, p. 62). Hoje, ela é, talvez, o seu livro mais lido, ou pelo menos aquele que mais instiga a reflexão nas ciências humanas e sociais. Como afirmou Ricardo Salles, um dos mais importantes estudiosos da obra de Nabuco, *Minha formação* “expõe um modelo e um estilo de pensamento, atuação e autorreflexão intelectuais que exercem, sobre aqueles que se dedicam a pensar nossa história intelectual, muito maior atração do que *Um estadista do Império*” (SALLES, 2017, p. 84), obra que, escrita na década de 1890, consagrou o autor como um de nossos grandes historiadores. Eu acrescentaria, ainda, que a autobiografia de 1900 é vista como superior, nesse mesmo quesito, justa ou injustamente, em relação a *O abolicionismo* (1883), talvez a contribuição mais relevante de Nabuco à história da inteligência nacional, onde se propõe com excepcional fôlego e alcance analítico, se não com ineditismo, uma interpretação da sociedade brasileira centrada na escravidão como variável explicativa (NABUCO, 1883, p. 136-201). Em *Minha formação*, encontramos trechos que operam em sentido semelhante, partindo, porém, de outro modo de enunciação, baseado mais em tropos do que na linguagem predominantemente conceitual do discurso científico. Neste artigo, limitado a algumas ocorrências de um mesmo troço mobilizado no relato, não pretendo esgotar o material que o texto oferece para esse tipo de análise, mas realizar alguns apontamentos em torno do tema, quase inteiramente alheio à fortuna crítica de *Minha formação*,¹ que, além de considerável em volume, devo dizer, inclui um alto número de estudos de excelente qualidade. O troço em questão é aquele que podemos chamar, por seu modelo bíblico, o da Queda, ou do Paraíso Perdido. Por adotar-se aqui um estilo de análise histórico-filosófica relativamente desconhecido no Brasil,² parece-me necessário dedicar uma primeira seção a alguns esclarecimentos metodológicos.

Hans Blumenberg, filósofo alemão extremamente prolífico ainda pouco conhecido no Brasil, teve uma notável trajetória intelectual em grande medida dedicada à investigação do papel da metáfora na linguagem. Encarregado de redigir o verbete sobre “metáfora” do *Dicionário histórico de conceitos filosóficos*, Blumenberg acabou por se desligar precocemente do projeto em virtude de divergências com o supervisor da obra, Joachim Ritter (COSTA LIMA, 2015, p. 164-165). Não obstante, já em 1960, organizava os primeiros resultados de suas pesquisas sobre a questão no *Paradigmas para uma metaforologia*, que só teria sua primeira edição em 1997. Ao custo de

¹ Isto é, com exceção do estudo de Ricardo Benzaquen de Araújo (2017), publicado postumamente, mais de um ano depois de escrita uma primeira versão deste texto. Ali se encontra uma exploração breve, mas extremamente incisiva de problemas de que também procurei tratar aqui. Trata-se, a meu juízo, do que de melhor já se escreveu sobre *Minha formação*. Um diálogo consequente com esse texto me obrigaria a reescrever o presente ensaio, que deve muito do ânimo que presidiu à sua elaboração à minha percepção de estar tratando de um aspecto ainda não abordado pelos vários comentadores da autobiografia de Nabuco. Pareceu-me preferível fazer apenas modificações menores a fim de manter o espírito e a possível originalidade dos argumentos, na esperança de que eles se sustentem mesmo à intensa luz dessa nova contribuição de Ricardo, por quem gostaria de expressar, por meio do presente estudo, minha profunda admiração.

² Conheço somente os estudos de Waizbort (2000), Costa Lima (2017) e Sammer (2017), mas, para efeitos do que procurei mostrar neste artigo, não me propus fazer um levantamento exaustivo.

caracterizá-lo de maneira excessivamente simplória, mas atendendo à necessidade de circunscrever este artigo à temática que me propus, resumo sucintamente o programa da metaforologia de Blumenberg.

Partamos de uma visão bastante esquemática a título de demonstração da pertinência destas considerações preliminares. Desde o triunfo dos socráticos na Era Clássica, vigora na reflexão ocidental um entendimento da linguagem como meio dado, transparente; e, devido à rejeição pelo interesse que os sofistas por ela nutriam, foi sendo relegado a uma posição ornamental aquilo que, naquele tempo, mais se aproximava de um esforço de problematização da linguagem: a retórica. Esse movimento se viu reforçado na modernidade, em meio à revolução científica, como se pode exemplificar na centralidade dada por Descartes ao *cogito*: tendemos, nas ciências, a igualar a totalidade do mundo ou da realidade à totalidade do que é conceitualmente exprimível. Sem negar a importância do conceito para o conhecimento, Blumenberg direcionará sua curiosidade intelectual para o que, até aquele momento, continuava sendo, na expressão de Luiz Costa Lima (2015), um eixo inexplorado da linguagem: o não conceitual. Ao final da introdução de *Paradigmas para uma metaforologia*, Blumenberg introduz a ideia da metáfora absoluta a título de demonstração da insuficiência do conceito. Tratar-se-ia de uma metáfora perfeitamente impermeável à tradução para a linguagem conceitual, podendo servir de etapa preliminar na formação de conceitos quando a capacidade expressiva da conceitualidade não dá conta do tema em tela.³

A função da metaforologia seria, paralelamente à da história dos conceitos, estudar a trajetória das metáforas ao longo do tempo, algo de suma importância, visto que o que se entende/comunica com um dado conceito se dá nos limites operatórios fornecidos pela linguagem, que não se confunde com a razão ou com a totalidade do conceitualmente comunicável. A história das metáforas demonstraria as mudanças nos horizontes de pensamento e comunicabilidade dentro dos quais os conceitos operam – cobrindo assim uma lacuna inerente à história dos conceitos por sua própria natureza. Podemos ilustrar o ganho de perspectiva que pode ser obtido dessa forma se pensarmos na diferença entre os resultados potenciais de uma investigação histórico-conceitual da ideia de “verdade” e os de uma análise da trajetória histórica dos tropos que se articulam em torno da noção de verdade (um exemplo trabalhado por Blumenberg é o da metáfora clássica da “poderosa verdade”, capaz de aflorar por força própria, hoje desusada). Enquanto a história dos conceitos está sempre diante do problema da instabilidade e inconstância de objetos (os conceitos) que precisam figurar para fins operatórios como sólidos e mais ou menos estáveis no tempo, a metaforologia, pela própria vocação plástica dos tropos, oferece a perspectiva mais ampla e metodologicamente mais sólida de uma antropologia das formações discursivas (o que não deveria ameaçar, é claro, o *status* da história dos conceitos como disciplina). Há motivo para suspeitar, portanto, que há ironia na observação de Blumenberg de que a metaforologia seria um campo de investigação auxiliar à história dos conceitos (BLUMENBERG, 2006, p. 13-14).

Antes de entrar no tema em torno do qual esboçaremos uma breve metaforologia, a autobiografia de Joaquim Nabuco, creio ser necessário dar ainda algumas indicações da fecundidade da investigação metaforológica no gênero autobiográfico, ao qual

³ Posteriormente, Blumenberg (2011) admitirá, ainda, a possibilidade de a insuficiência do conceitual ser, em alguns casos, permanente e não provisória.

pertence, afinal, o objeto de nossa análise. Uma consideração metaforológica da autobiografia, em meio ao vasto universo à disposição desse método de investigação ainda pouco cultivado, parece-me tanto mais promissora quanto é excepcional a situação desse tipo de artefato entre os diversos gêneros de escrita. Isto porque essa situação faz com que a escrita autobiográfica tenda a uma densa e intricada articulação entre o eixo conceitual e o eixo metafórico da linguagem. É necessária, aqui, portanto, uma vista d'olhos de reflexões dedicadas às relações entre subjetividade e narrativa.

A discussão de Hannah Arendt (1987, p. 188-259) em torno da ação humana é esclarecedora do problema que nos ocupa. Sendo seu pensamento dedicado ao universo político, a autora comprehende que a ação só adquire significado ao se inserir naquilo que denomina “teia das relações humanas”. A ação, contudo, não se deixa dizer sem suscitar a pergunta “quem?”, tomada de Heidegger, para quem a ação ainda não era o problema central.⁴ A pergunta “quem é este alguém?” causa, sempre que levantada, uma potencial perplexidade, pois clama pela “manifestação da identidade impermutável de quem fala e age” (ARENDT, 1987, p. 194), que, apesar de plenamente visível, “retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca”. Segundo a autora de *A condição humana*, a pergunta “quem?” é frequentemente confundida com a pergunta “o quê?”, sendo então respondida de maneira insatisfatória com uma enumeração de qualidades, perdendo-se de vista aquilo que é verdadeiramente singular e específico ao “quem”. A isto se relaciona, diz Arendt, o fracasso da filosofia em fornecer uma definição satisfatória do homem (ARENDT, 1987, p. 194). O que Arendt ressalta aqui, sem articulá-lo da mesma maneira que Hans Blumenberg faria alguns anos depois, não é senão a insuficiência do conceito *vis-à-vis* a experiência humana. O excerto abaixo esclarece a natureza poética da fixação da pessoa no discurso:

A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente diferente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso. Só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que ele é ou foi* (ARENDT, 1987, p. 198-199).

Muito semelhante é a reflexão de Paul Ricœur quanto à identidade da pessoa humana no tempo. Aquilo que já se anunciava em Arendt como o desvelamento na linguagem de algo que estava para além da ação, a poética da narrativa, funciona em Ricœur como elemento garantidor da identidade, ou, nas palavras do autor, da ipseidade:

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe

⁴ A pergunta já aparece em *Ser e tempo* (§25) vinculada à especulação sobre a ontologia do si-mesmo – para Heidegger (2007), a resposta não se dá pela expressão de um “espírito” “simplesmente dado” correspondente a um sujeito metafísico, mas na demonstração da própria existência.

um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz aparecer tão somente um puro diverso de cognições, emoções e volições (RICŒUR, 2010, p. 418).

O conceito de ipseidade proposto por Ricœur não é o de um “mesmo” que se mantém em perfeita identidade no tempo. O que Ricœur propõe como estatuto discursivo da pessoa no tempo é um si-mesmo temporalmente mutável, cuja manutenção é assegurada mediante uma visada narrativa sobre a própria vida. A identidade narrativa é, ao mesmo tempo, mais e menos do que a identidade pessoal, porque se perde a mesmidade em troca de uma “ipseidade” sustentada pela narração. Aquilo que a identidade pessoal procurava manter – o caráter, ou, ainda, o “quê” – é, em Ricœur, o si em condição de aparente mesmidade.

Abordemos agora, finalmente, o estatuto do gênero autobiográfico, com a mediação de Luiz Costa Lima em *Sociedade e discurso ficcional* (COSTA LIMA, 2007, p. 455-511). Para ele, a autobiografia caracteriza um gênero (modalidade discursiva) próprio, distinto tanto da história como da ficção, mas que contém interseções com ambas. O gênero se caracterizaria por uma intenção de verdade (aproximando-se, assim, da história), que é obstada pela impossibilidade de fazer da própria vida um objeto de análise historiográfica. A matéria prima da empresa do autobiógrafo é o conjunto de suas próprias memórias, que, tornadas opacas com o tempo, requerem alguma dose de elaboração imaginativa (procedimento característico da ficção) (COSTA LIMA, 2007, p. 508). Essa dupla apropriação de procedimentos de gêneros mutuamente opostos faz com que a autobiografia tenha um relacionamento particular com a verdade e a ficção, ao situar-se no meio do caminho entre a história e a ficção. Enquanto o horizonte do ficcionista é a “possibilidade de conhecer a existência” e o do historiador é a verdade sobre o acontecimento ou processo histórico (COSTA LIMA, 2007, p. 506),

O memorialista se põe entre os dois. Em relação ao historiador, não se pode dizer senão que apresenta um testemunho de boa fé [...]. As memórias apresentam uma versão personalizada da história. Em relação ao ficcionista, não se pode declarar senão que seus direitos são outros; mais limitados por um lado, pois que não pode “inventar” o que se tenha passado; mais personalizados por outro, porque trata do que viveu na carne. Entre a ficção e a autobiografia, o eu se impõe como barra separadora (COSTA LIMA, 2007, p. 506).

Esse relacionamento próprio dá lugar, por meio da reiteração alternante de seus procedimentos de aproximação e distanciamento dos discursos do real e do imaginário, a um padrão discursivo singular por sua instabilidade, tendendo ora à história, ora à ficção (COSTA LIMA, 2007, p. 510). Ora, se a narrativa é uma atividade eminentemente poética, que, na historiografia, é empregada na intenção de produzir conhecimento mediante a operação de um arcabouço conceitual; a autobiografia, em seu instável trânsito entre história e ficção, parece-nos uma boa janela para um estudo metaforológico. O metafórico suprirá aqui as limitações do conceito na expressão de um sentido para uma vida biográfica, isto é, uma vida que habita um

certo registro discursivo que inspira a expectativa de uma completude concertada. Passemos, portanto, ao Joaquim Nabuco de *Minha formação* e à fascinante operação do *topos* da Queda no texto. A esperança é a de que o percurso proposto demonstre a pertinência de nosso método em sua potencialidade de revelar possibilidades e nuances de sentido merecedoras de reflexão.

Adão na praia do Flamengo

O narrador de *Minha formação* é, admitidamente, um ser constantemente confrontado com o dilema entre “a pátria”, “fôrma em que cada um de nós foi vazado ao nascer” (NABUCO, 2012, p. 70) e a “atração do mundo” (NABUCO, 2012, p. 65). No capítulo intitulado “Atração do mundo”, o narrador apresenta exemplarmente o dilema entre nacionalismo e universalismo (sendo o “universal” coincidente com a Europa). Citemos a mais famosa das passagens do capítulo:

Estamos assim condenados à mais terrível das instabilidades, e é isto o que explica o fato de tantos sul-americanos preferirem viver na Europa... [...] A instabilidade a que me refiro, provém de que na América falta à paisagem, à vida, ao horizonte, à arquitetura, a tudo o que nos cerca, o fundo histórico, a perspectiva humana; que na Europa nos falta a pátria, isto é, a fôrma em que cada um de nós foi vazado ao nascer. De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação europeia. As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou os pampas argentinos, não valem para mim um trecho da Via Ápia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, um pedaço do Cais do Sena à sombra do velho Louvre. No meio do luxo dos teatros, da moda, da política, somos sempre *squatters*, como se estivéssemos ainda derribando a mata virgem (NABUCO, 2012, p. 70).

Para este narrador que ainda não conhece as vanguardas de 1922, não há escândalo em afirmar que a paisagem tropical, tão exaltada nas vertentes mais ufanistas da literatura nacional, não se compararia, em termos de um ambiente propício a grandes realizações humanas, nem a meros vislumbres da velha Europa, cuja paisagem conteria, por contraste, espessas camadas daquilo que Nabuco chamará de “fundo histórico”. Assim se explica o reduzido apreço do narrador pelos grandes panoramas da natureza americana ante a profundidade que a história confere a certos cantos de Paris ou às curvas de uma estrada da Itália meridional:

Eu sei bem, para não sair do Rio de Janeiro, que não há nada mais encantador à vista do que, ao acaso, a escolha seria impossível, os parques de S. Clemente, o caminho que margeia o aqueduto de Paineiras na direção da Tijuca, a ponta de S. João, com o Pão de Açúcar, vista do Flamengo ao cair do sol. Mas tudo isto é ainda, por assim dizer, um trecho do planeta de que a humanidade não tomou posse; é como um Paraíso Terrestre antes das primeiras lágrimas do homem, uma espécie de jardim infantil (NABUCO, 2012, p. 70-71).

Para Nabuco, o Novo Mundo pode ser “encantador à vista”, mas se trataria de encantamento simplório, agrado momentâneo aos olhos. O Velho Mundo oferece seus encantos para além do olho iletrado, encantos que se oferecem ao intelecto daqueles que, educados na tradição ocidental (europeia), reconhecem na paisagem as marcas deixadas pelo desenvolvimento da humanidade. Um jovem brasileiro como o Joaquim Nabuco de vinte e poucos anos, pertencente à elite letrada e educado segundo referenciais importados da outra margem do oceano, sentia em sua terra natal uma angustiante falta: olhava ao seu redor à procura de “vistas” que dialogassem com sua “imaginação europeia” (trata-se, em certa medida, como sugere a ideia de alienação do mundo, de uma procura por signos de si mesmo), mas só encontrava uma natureza exuberante cuja beleza “inculta” denunciava, para seu desespero, que ele estava num “trecho do planeta de que a humanidade não tomou posse”, um “jardim infantil”. Trazia a bagagem cultural do homem alienado da natureza e, procurando os rastros de seus ancestrais, encontrava somente um éden anacrônico.

É esta primeira aparição relevante da metáfora edênica na autobiografia: o narrador se sente como um Adão que viajou no tempo (“é como um Paraíso Terrestre antes das primeiras lágrimas do homem”), mas cujo destino é pior do que aquele do Adão do Gênesis: a queda aconteceu há milênios, e ele sabe de outros homens que vivem, a um oceano de distância, num mundo que ergueram por sua engenhosidade (possível somente como consequência do pecado original, que adquire, assim, uma conotação implicitamente positiva). É por saber disso que ele não pode ser, verdadeiramente, o primeiro homem e usufruir do idílio pré-lapsariano. O sentimento resultante é o de um estranho e solitário exílio mental:

o Novo Mundo para tudo o que é imaginação estética ou histórica é uma verdadeira solidão, em que aquele espírito se sente tão longe das suas reminiscências, das suas associações de ideias, como se o passado todo da raça humana se lhe tivesse apagado da lembrança e ele devesse balbuciar de novo, soletrar outra vez, como criança, tudo o que aprendeu sob o céu da Ática... (NABUCO, 2012, p. 71).

O paraíso é sua danação. O éden que o navegador europeu descobrira na América séculos antes torna-se uma colônia penal para seu sucessor, que é muito mais Sísifo que Adão: a história no Novo Mundo é a repetição do que já fora iniciado havia milênios do outro lado do oceano. O brasileiro terá de refazer, sob o sol tropical, tudo que já vinha sendo feito há milênios sob o céu da Ática, do Lácio, da Île-de-France. Seria um grave engano supor que esse vazio se preencheria simplesmente pela imersão no ambiente do qual sente falta. Chegando à Europa com a qual sonha accordado ao contemplar as praias cariocas, ocorre ao jovem brasileiro uma estranha inversão entre realidade e expectativa: aquela paisagem que atiçava a imaginação, plena de sedimento histórico, já há muito ansiosamente antecipada, é de uma novidade tal que não se deixa oferecer aos sentidos em sua completude. O jovem, que imaginara sua chegada ao Velho Mundo como um retorno às origens, depara-se novamente com a sensação de estar fora de lugar. A imagem empregada por Nabuco é especialmente feliz, pois a reversão se afigura de maneira que o “retorno” à Europa é um retorno àquela mesma condição do homem cercado por um desconhecido exuberante: “No meio do luxo dos teatros, da moda, da política, somos sempre *squatters*, como se

estivéssemos ainda derribando a mata virgem" (NABUCO, 2012, p. 71). Paris, onde o narrador esperava sanar a "solidão" do paraíso tropical de onde viera para encontrar a capital do século, é também uma selva. Percebemos aqui que a angústia do jovem Nabuco é inescapável, pois não se deve ao meio em si, mas à sua própria constituição espiritual. Não se trata tanto de um dilema no sentido de escolha entre alternativas totais: cada uma só se pode experimentar como incompletude, pois a cisão entre uma e outra implica uma cisão da própria personalidade (entre "imaginação" e "sentimento").

É tentador atribuir as alusões edênicas na descrição da natureza americana a algum rastro remanescente do imaginário dos primeiros exploradores europeus no continente. Como já notou Sérgio Buarque de Holanda (1996) em seu clássico *Visão do paraíso*, os motivos edênicos são um aspecto persistente das crônicas dos descobrimentos e dos estágios iniciais da colonização, tanto entre portugueses quanto entre franceses, ingleses e espanhóis. É bem verdade que, no caso lusitano, se o edenismo não deixou de seduzir o colonizador, ele foi temperado por uma "atenuação plausível", de maneira que o cronista português não é dado, como o espanhol, a arroubos especulativos a respeito de terras nos quais o fantasioso sobrepuja o real. O paraíso que aquele encontra aqui é apreensível de imediato, no litoral, e não o impele à busca, no interior, de terras ainda mais maravilhosas (HOLANDA, 1996, p. 130-148). Dado o seu temperamento quase melancólico, há alguma razão para supor que o edenismo de Nabuco é influenciado por aquela constatação dos portugueses, emotiva antes que especulativa, de que aqui se encontrava um paraíso terreal. Se, certamente, a comparação entre o Novo Mundo e o éden está filiada a essa tradição, em meu entendimento, ela não constitui o elemento determinante da maneira em que o motivo aparece em *Minha formação*.

A metáfora do Brasil natural como "Paraíso Terrestre antes das primeiras lágrimas do homem" (NABUCO, 2012, p. 71) nos parece proceder, cumulativamente, de duas influências principais sobre o pensamento do Nabuco de 1896-1900. De um lado, há o impacto da conversão ao cristianismo, movimento discutido no livro *Foi voulué*, que trata do reencontro do autor com a fé católica. De outro, convém lembrar que Nabuco era um leitor entusiasmado do filósofo americano Ralph Waldo Emerson,⁵ fato pouco lembrado por seus comentadores, talvez porque ele afirmasse enfática e repetidamente que suas referências intelectuais vinham da Europa, embora mencione um ensaio de Emerson e o romance *A cabana do pai Tomás*, de Harriet Beecher-Stowe, em "Massangana" (NABUCO, 2012, p. 188, 190). Não há documentação que precise o momento em que Nabuco teria entrado em contato com a obra do filósofo americano, mas é bem possível que tenha ocorrido durante o período em que atuou como adido da legação de Washington e Nova York em 1876-1877. Sabemos que, posteriormente, ele se arrependeu, em entrada diarística datada em 3 de março de 1908, de, "em vez de me interessar pelas bonitas raparigas

⁵ Com a curiosa exceção de Oliveira Viana, que escreve sobre Nabuco: "Realmente, no fundo do caráter de Nabuco vamos encontrar, em estratificações hereditárias, esse sentimento de dignidade pessoal, tão fundamental para Emerson nos triunfos da vida pública, e que era um dos característicos dominantes dos estadistas do período imperial. Mesmo nas suas predileções mundanas, esse sentimento de dignidade como que o moderava, impedindo-o de cair nos exageros ridículos das vaidades elegantes. O amor das exterioridades galantes em Nabuco nunca chegou a amesquinhá-lo no seu caráter esse nobre culto da própria personalidade, tão vivaz e difuso entre os nossos homens do passado. Havia na sua elegância esse toque indefinível de respeitabilidade, que é, entre os ingleses, o sinal mais indicativo dos aristocratas genuínos" (VIANA, 1942, p. 223-224).

americanas”, não ter “procurado os velhos, que me dessem o melhor sentimento do passado, e os homens notáveis das gerações anteriores, que logo tinham que desaparecer” (NABUCO, 2006, p. 668), entre os quais nomeia Emerson, Longfellow e Walt Whitman. O conteúdo das passagens que viemos acompanhando, bem como o que se dirá adiante dos Estados Unidos sugerem que a leitura de Emerson foi fundamental na compreensão que Nabuco teria da América, tanto ao norte quanto ao sul. Como nota Luiza Larangeira da Silva Mello (2010), o filósofo de Massachusetts foi um dos mais proeminentes difusores do mito da América como terra anterior à Queda, ou, nas palavras de Nabuco, às primeiras lágrimas do homem:

O mito, forjado no debate que envolveu os mais eminentes homens de letras norte-americanos, desde a década de 1820, tem como personagem central, como herói nacional, o indivíduo representado pelo primeiro de nossos ancestrais, segundo a etiologia judaico-cristã, antes de sua expulsão do paraíso. O Adão antes da Queda, o ser jovem, viril e inocente, movido pela “vontade de crescer”, pronto a conquistar o mundo, a submetê-lo à sua vontade, torna-se o herói épico dos poemas de Walt Whitman; a alegoria do homem de gênio, o filósofo e o artista, nos ensaios de Ralph Waldo Emerson. Emerson se refere a esse personagem como “o bom e velho Adão contra todo o mundo”. Pois sua inocência, sua ignorância do mal, o coloca em uma posição de externalidade e de superioridade em relação aos fundamentos sociais da moralidade, às regras de conduta, à codificação do comportamento. O “Adão antes da queda” é, em sua pureza e inocência, um ser amoral e não socializado. É também um ser sem passado e sem futuro, o primeiro dos homens vivendo na estática temporalidade edênica (MELLO, 2010, p. 17).

Note-se que, como já havia afirmado Sérgio Buarque, o “Adão antes da queda” é um homem industrioso, pois, na versão puritana da metáfora, o éden do Novo Mundo é antes um jardim a cultivar do que uma dádiva da qual se pode tão somente desfrutar (HOLANDA, 1996, p. XV-XVI). A metáfora lusa do éden americano, ligada a essa segunda visão, é expressa por um cronista de época que afirma que os portugueses eram aqui “mais hóspedes que exploradores” (HOLANDA, 1996, p. 334). Ao afirmar que, na América, o homem branco é acabrunhado pelo fardo de ter de “balbuciar de novo” “tudo o que aprendeu sob o céu da Ática”, Nabuco parece se ligar ao mito norte-americano do paraíso terreal mais do que ao luso-brasileiro, ainda que dê àquele certa cor melancólica. Apesar de aderir à compreensão do Novo Mundo como éden, Nabuco não acreditava que essa condição fosse benéfica à cultura e à moral das nações americanas, com isso se aproximando de autores norte-americanos mais céticos quanto ao mito fundador de sua própria sociedade, como Henry James e Henry Adams, ligados, como Nabuco, ao outro lado do Atlântico devido a sua anglofilia (JAGUARIBE, 1994; MELLO, 2012; 2013).

Outro paraíso, outras quedas

O edenismo analisado acima estava limitado a uma certa compreensão da situação do Brasil e do continente americano na história universal, numa analogia

temporalmente restrita. A metáfora edênica será empregada novamente no livro, mas de maneira desdobrada, de modo a funcionar como um modelo de compreensão do processo histórico em estágios temporalmente circunscritos. O autor chega mesmo a demonstrar intenções teorizantes, mesmo quando as conclusões potenciais não sejam propriamente desenvolvidas para além do estado de sugestão. O início do percurso se dá numa estranha observação sobre a relação conturbada do narrador com a política: [...] só vi de muito longe o véu jacinto e púrpura do *Sanctum Sanctorum* — tão de longe, que me pareceu um velho reposteiro verde e amarelo —, por trás do qual o presidente do Conselho contemplava sozinho face a face a majestade do Poder Moderador (NABUCO, 2012, p. 66).

O narrador cita aqui o capítulo 26 do *Êxodo*, em analogia que refigura os presidentes de Conselho como altos sacerdotes, enquanto o imperador (personificação do Poder que a Carta de 1824 lhe conferia) ocupa o lugar das relíquias que serviam de mediação simbólica entre aquele e Deus. Contudo, ele, o jovem Nabuco da luta abolicionista, só pudera ver o “véu jacinto e púrpura” que o separava do sacrário de tão longe que teria confundido suas cores. Se, por um lado, a metáfora é potente, principalmente quando enunciada por um Nabuco que havia se voltado para a religiosidade, ela coloca o narrador distante do polo de transcendência do mundo imperial. O véu jacinto e púrpura parecera-lhe então “um velho reposteiro verde e amarelo”. O mundo encantado do império brasileiro é também um mundo em relação ao qual o narrador se vê marginal – e aqui se revela, em meio a certa ambivalência, uma janela para o entendimento que quero extraír do texto.

Ao final do capítulo “Eleição de deputado”, o sistema político imperial, antes criticado no livro por dar sustentação ao escravismo, reaparece metamorfoseado por meio de uma série de metáforas menores que o descrevem como representação idealizada de uma realidade cruel, uma forma de simulacro cuja beleza compensa o horror do real:

Tudo ali estava suspenso, transportado a outra escala do ser, a outra ordem de sensibilidade e de afetos... Era o mesmo fato, mas com diferente aspiração, diferente consciência, diferente vontade, e para o qual por isso mesmo o tempo não corria, como no sonho... A cena política foi também para mim um puro encantamento... Sob a aparência de partidos, Ministérios, Câmaras, de todo o sistema a que presidia com as suas longas barbas níveas o velho de S. Cristóvão, o gênio brasileiro tinha encarnado e disfarçado o drama de lágrimas e esperanças que se estava representando no inconsciente nacional, e à geração do meu tempo coube penetrar no vasto simulacro no momento em que o sinal, o toque redentor, ia ser dado, e todo ele desabar para aparecer em seu lugar a realidade humana, de repente chamada à vida, restituída à liberdade e ao movimento... (NABUCO, 2012, p. 224).

Atentemos aqui para os pormenores da prosa nabuquiana, que aqui apresenta suas idiossincrasias retóricas em profusão exemplar. A “realidade humana” substitui o encantamento que tem sua apoteose na Abolição, e aqui o texto se presta plausivelmente à interpretação de que ela (ou talvez algo entre ela e a República) é análoga ao pecado original. Transitamos aqui numa narrativa de estreita correspondência com o

primeiro livro do Antigo Testamento, que já se insinuara anteriormente no sentimento de vazio diante da paisagem. Agora, contudo, a narrativa se movimenta para além do momento edênico inicial, no primeiro desdobramento qualitativo da metáfora: depois de a geração de Nabuco ter penetrado (em claro desafio ao *status quo*) no “vasto simulacro” do sistema político, este “desabou” diante de seus olhos. A ideia de uma percepção da realidade obstada por forças místicas, já empregada ao tratar da monarquia, é também uma figura central do capítulo que constitui a pedra angular do livro, “Massangana”. A posição do relato da infância no livro, por volta do início do último terço, não é casual, como observou Roberto Ventura:

Na sequência de *Minha formação*, o relato das recordações do engenho se encontra cuidadosamente deslocado de uma possível linearidade temporal, situado entre a narração de sua campanha de deputado e a discussão do movimento abolicionista. Massangana é o elo afetivo que dá sentido à sua trajetória política: a irrupção da consciência abolicionista e o engajamento no movimento se dão a partir da ruptura com a imagem benevolente do cativeiro, desencadeada pelo infortúnio que se abateu sobre os escravos (VENTURA, 1991, p. 125).

A associação da infância, em “Massangana”, a um paraíso perdido já foi observada por Alfredo Bosi (2012) em conferência proferida na Academia Brasileira de Letras e que serviu de introdução à edição aqui utilizada de *Minha formação*. Também Ricardo Benzaquen Araújo (2009, p. 12) viu ali uma “figura de prefiguração do paraíso”. O que noto, porém, não é apenas isso, mas uma reedição da história da queda no plano íntimo. O evento chave é relatado com parcimônia:

Eu estava uma tarde sentado no patamar da escada exterior da casa, quando vejo precipitar-se para mim um jovem negro desconhecido, de cerca de dezoito anos, o qual se abraça aos meus pés suplicando-me pelo amor de Deus que o fizesse comprar por minha madrinha, para me servir. Ele vinha das vizinhanças, procurando mudar de senhor, porque o dele, dizia-me, o castigava, e ele tinha fugido com risco de vida... Foi este o traço inesperado que me descobriu a natureza da instituição, com a qual eu vivera até então familiarmente, sem suspeitar a dor que ela ocultava (NABUCO, 2012, p. 190).

Note-se que aqui estamos em território ficcional – a cena, apesar de laconicamente descrita, parece ter sido desenhada com intenções sugestivas mais do que a partir de uma busca pela autenticidade da lembrança. Insinua-se que o protagonista está sozinho, entregue a uma tarde de ócio típica daquele cenário rural onde vinha sendo criado por uma madrinha piedosa, sem os rigores da educação aristocrática aos quais estaria submetido se vivesse na cidade. Somos, então, levados a imaginar que é sentado na escadaria frontal da casa grande que o menino é surpreendido pelas súplicas do fugitivo e que todo o episódio se dá sem nenhuma intervenção de algum serviçal ou responsável apto a tomar o controle da tensa situação. É como se, ali, naquele momento, e com os rudimentos morais de que dispunha, ele tivesse de responder ao que acontecia diante de seus olhos e dos de mais ninguém. O local

onde isso se dá é, apropriadamente, o limiar físico do ambiente protegido da casa.⁶ O ato de sentar-se no patamar da escada, especificamente, sugere que a linha para o mundo exterior já está parcialmente transposta. Tudo aponta ali para uma refiguração da queda: o confronto com uma realidade destruidora do idílio infantil, a julgar por sua cuidadosa *mise-en-scène*, é uma consequência inevitável da curiosidade de conhecer o que há para além do pequeno mundo onde o menino é confinado por seus protetores.

Para Alfredo Bosi, o caráter edênico de “Massangana” é espacial, sendo a benevolência da madrinha D. Ana Rosa para com seus escravos uma exceção à brutalidade geral do regime servil. Diz o crítico: “É significativa essa oposição recorrente entre “Massangana” e os demais lugares onde vigorava o mesmo regime escravista” (BOSI, 2012, p. 15). Logo mais, trata de perdoar Nabuco pela complacência com uma “escravidão benigna”. Meu ponto de vista é um pouco diferente: a dimensão que separa “Massangana” da ruína moral da escravatura não é somente o espaço, como quer Bosi, mas também, e sobretudo, o tempo. O éden de “Massangana” seria, para Bosi, uma “ilha” (BOSI, 2012, p. 14). Eu acrescentaria aqui a ideia de que ele seja também um momento ou, ainda, um cruzamento dos dois que produz uma narrativa edênnica do Brasil imperial escravista: o momento-lugar de inocência, onde-quando a doçura insciente do escravo encontra o egoísmo insciente do nhozinho, protegidos do real pelos constrangimentos ideológicos, se quisermos usar da terminologia marxista, daquela sociedade.

Às linhas mais conhecidas de “Massangana” sucedem uma declaração desconcertante: vendo acabar a escravidão, o narrador diz sentir uma “singular nostalgia”, a “saudade do escravo” (NABUCO, 2012, p. 190). O original, escrito em francês, é ainda mais cruel com as sensibilidades estético-políticas de um século depois: “*la nostalgie de l'esclavage*” (NABUCO, 2012, p. 264) – nostalgia da instituição servil como tal, não apenas do escravizado como ser humano. É evidente que não é o caso de “perdoar” Nabuco, membro, ainda que envergonhado, da elite escravista. Roberto Ventura está correto em observar que o sentimentalismo ali contido é tipicamente patriarcal e autocomplacente, mascarando o cativeiro como “jugo suave” (VENTURA, 1991, p. 124). Misturam-se aqui concepções influenciadas pelo racismo pretensamente científico do século XIX e uma apropriação muito particular do direito natural (Cf. ARAÚJO, 2016) e da interpretação cristã do problema da escravidão. Este último ponto me parece quase completamente negligenciado pela fortuna crítica de *Minha formação*; a exceção que conheço é o já citado comentário de Ricardo Benzaquen Araújo. Para entender melhor a “saudade do escravo” ou da escravidão, é necessário ler detidamente as linhas que sucedem à confissão, que são possivelmente as mais pregnantes de todo o livro:

É que tanto a parte do senhor era inscientemente egoísta, tanto a do escravo era inscientemente generosa. A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. Ela espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade; seu

⁶ A imagem de espaços limítrofes do domicílio como metáfora para o desejo infantil de escapar à proteção parental e entrar em contato com um mundo exterior ao mesmo tempo ameaçador e sedutor é encontrada também em Walter Benjamin, em cujo caso o cenário não é a casa grande, mas o apartamento da infância pequeno-burguesa do filósofo alemão. Mesmo assim, os efeitos miméticos são bastante similares. Cf. GAGNEBIN, 1993.

contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi a que ele guardou; ele povoou-o, como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas legendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte... É ela o suspiro indefinível que exalam ao luar as nossas noites do Norte (NABUCO, 2012, p. 190-191).

A linguagem metafórica, parece-me, dá a esse pequeno conjunto de períodos uma fecundidade não atingida por muita sociologia e historiografia posterior. Melhor dizendo, trata-se, sim, de uma sofisticada (e transtornada) página de interpretação sociológica em forma autobiográfica que se efetua dentro do quadro mais amplo da metáfora bíblica aí empregada. Eis aí, encapsulado nessas poucas e líricas linhas, o Brasil escravista, domínio sobre o qual reina o trono do “velho de São Cristóvão”, o paraíso perdido. O mais surpreendente é que, ao que me parece, ao mesmo tempo em que constatamos no trecho elementos especialmente indigestos da ideologia senhorial, nele se deixa abrir um flanco para a sua própria crítica. Aquilo que em *O abolicionismo* se limitava a uma análise dos efeitos da escravidão sobre as formas, por assim dizer, exteriores de sociabilidade incide aqui, se alcançamos compreender o significado da passagem, sobre o âmbito – menos ostensivamente aberto à reflexão – das formações e mecanismos mentais e das representações coletivas, sem, é claro, que isso estivesse enunciado nesses termos. A escravidão espalha “uma grande suavidade”, é a forma que o país “guardou”, sua “religião natural e viva”, plena de “mitos” e “encantamentos”. “Massangana” é, antes de tudo, o tempo da inocência, o tempo do egoísmo “insciente” do senhorzinho protegido pela também insciente e doce generosidade do escravo, mas sobretudo pelos encantamentos da escravidão. Essa idealização, por estar confinada no momento pré-lapsariano, não pode ser tomada como a interpretação definitiva do escravismo em *Minha formação*, até porque, ainda no mesmo capítulo, esse momento é ultrapassado. A Massangana onde a escravidão é um “jugo suave” é a infância do narrador, mas também a infância do Brasil, algo não inteiramente terminado, ao menos para o Nabuco de 1893-1900. Persiste, mesmo após a Abolição, a “alma infantil” do país, que é dotado de emoções associadas à alienação autocentrada (egoísmo insciente) das crianças: “tristezas sem pesar”, “lágrimas sem amargor”, “felicidade sem dia seguinte”. “Massangana” é o éden, mas o é sobretudo no sentido de um momento-lugar de ignorância que encapsula o pano de fundo ideológico (os mitos, legendas e encantamentos) do Brasil escravista. O potencial crítico da passagem pode escapar a uma primeira leitura, já que o que chama mais a atenção de uma sensibilidade contemporânea é, com boa razão, a perspectiva patriarcal da qual parte o relato, ou seja, o uso de expressões como “saudade do escravo” e “jugo suave” é motivo suficiente para criar uma antipatia porventura instransponível ante o livro. Há, porém, um sutil e talvez mesmo inconsciente tom de censura, ainda que sentimental, que é o outro lado da moeda: pense-se na formulação categórica de que “A escravidão” é a “característica nacional do Brasil”, nação cuja “alma” é “infantil” e ludibriada por “mitos”, e nas conclusões que daí podem ser extraídas, mas que permanecem apenas como sugestão. O paralelismo com a passagem em que é descrito o “simulacro” do império é saliente: sucedem-se três momentos: paraíso/encantamento-conhecimento-queda. Se lembrarmos que estamos lidando com uma

coletânea de textos escritos em épocas diferentes, há boa razão para supor que essa correspondência, se não é casual, era uma constante na reflexão de Nabuco pós-1888. Do ponto de vista da estranha teodiceia nacional (e individual) de Nabuco, é a Abolição, e não a República, o pecado original do Brasil, na medida em que apenas depois dela se obteve (ou o narrador obteve, em suas próprias palavras) a faculdade de julgar o que é bom ou mau.

Compreendemos melhor agora a contraparte real da figuração com que Nabuco descreve o desabamento da ordem imperial. O sistema parlamentar de inspiração liberal presidido por D. Pedro II pairava como um teatro no qual se representava apenas em segundo grau o “drama de lágrimas e esperanças que se estava representando no *inconsciente nacional*” (NABUCO, 2012, p. 224, grifo meu). O drama, não obstante passar-se no inconsciente, pois a consciência estava encantada ou ainda entorpecida pelo teatro, consistia justamente na agonia moral de uma sociedade pretensamente civilizada cuja base de sustentação era o escravismo. A geração de Nabuco, ao abolir a escravatura, desfigurava irremediavelmente as condições que possibilitavam o simulacro ao inserir numa arena política dominada por um jogo que manejava uma substância não correspondida adequadamente pelas justificativas ideológicas e que mobilizava uma súbita coerência: com o liberalismo invocado como princípio perdia-se, no movimento abolicionista, a qualidade “fora do lugar” que tinham as ideias europeias no Brasil, no dizer de Roberto Schwarz (1973) e que fazia da referida ideologia uma forma “oca” de qualquer argumento empregado para justificar tal ou qual posição como uma “mania entre manias”. Assim, a Abolição desnudava o fundamento escravista do parlamentarismo de eleitor único bragantino precisamente no momento em que uma classe proprietária já bastante enfraquecida era o último obstáculo à República.

Voltemos a Massangana, atentando para o que ocorre depois do encantamento inicial, ou ao caminho trilhado dentro da moldura bíblica. A expulsão do éden escravista se concretiza, de maneira a reforçar o paralelismo com a queda da monarquia e com a Abolição, pela deposição do rei-menino daquele simulacro de paraíso. A madrinha do protagonista morre, legando o engenho a um parente desconhecido: “Ainda hoje vejo chegar, quase no dia seguinte à morte, os carros de bois do novo proprietário... Era a minha deposição... Eu tinha oito anos” (NABUCO, 2012, p. 194). A versão original de “Massangana”, em francês, escrita para *Foi voulue* e publicada, durante a vida do autor, em *Pensées Détachées et Souvenirs*, contém um longo parágrafo omitido na tradução pelo próprio autor e que figurará em *Minha formação*. Nele, Nabuco desenha um entendimento teológico da origem da escravidão que ajuda a entender as nuances de sua idealização do escravo:

Se existe uma verdade moral visível na natureza, é que o Criador não quis a escravidão em sua obra. A liberdade se confunde com o próprio sopro que a tirou do nada; ela é um princípio que se deve estender, na criação, até onde vai o éter, por tudo aonde a luz vai. Desse princípio, desse sentimento, a religião cristã é de fato a afirmação suprema, pois a ideia essencial é que Deus, após ter criado a liberdade, preferiu ele mesmo morrer a suprimi-la de seu plano, ou traçar outro sem ela. Foi a queda que trouxe a escravidão. Não obstante, a domesticidade do homem será a fonte renovada de toda a bondade no mundo, e a escravidão se tornará um rio de ternura, o mais largo que atravessou a história, tão grande que todos os outros, inclusive o cristianismo, parecem

afluentes... O cristianismo teria, com certeza, tomado direção totalmente diferente, se algumas de suas fontes não derivassem da escravidão, pois ela derramou uma torrente de abnegação e de amor no seio do cristianismo nascente. Ele foi uma religião de escravos e de alforriados muito antes de se tornar a religião dos imperadores e, na mistura de suas origens longínquas, foi-lhe emprestado da alma congênere do escravo muito de sua essência, pois ambos deviam ser a ascensão dos humildes e dos oprimidos. Dir-se-ia que, para a religião da redenção humana, eram necessários escravos como primeiros clientes. Foi também no serviço desinteressado, na obediência absoluta, no reconhecimento devotado dos escravos que as primeiras igrejas encontraram o tipo de relacionamento do fiel com o Cristo, assim como a humildade do escravo servirá posteriormente de modelo à mais alta dignidade da Igreja – *servus servorum Dei*. A felicidade de ser escravo foi a primeira contribuição cristã à alma antiga. Tal felicidade só se torna possível no dia em que uma religião nova se dispõe a descontar as grandezas ambicionadas por todos numa moeda imaginária, que não poderá circular senão em outra vida. O futuro sentimento de igualdade é o verdadeiro muro de sustentação da cidade de Deus; é ele que, dentro das comunidades cristãs, ergue a condição servil ao nível dos primeiros lugares. É do contato íntimo com a escravidão que resultou a ambição suprema do santo: ser escravo de Deus. Essa aspiração da perda total da liberdade significa que o amor do escravo foi julgado como sendo o amor por excelência. O escravo é um símbolo como o cordeiro. Dessa maneira, o cristianismo fez com que nascesse, da mais tosca das plantas, a mais sublime flor da humanidade que jamais perfumou a terra. Foi no círculo dos escravos que São Paulo semeou os primeiros grãos da caridade. Noutro lugar qualquer eles teriam caído em solo estéril (NABUCO, 2010, p. 9-10).⁷

⁷ No original: "S'il est une vérité morale visible dans la nature, c'est bien que le Créateur n'a pas voulu l'esclavage dans son œuvre. La liberté se confond avec le souffle même qu'il a tiré du néant, elle est un principe qui doit s'étendre dans la création aussi long que l'éther, partout, où va la lumière. De ce principe, de ce sentiment, la religion chrétienne est en effet l'affirmation suprême, puisque l'idée essentielle en est que Dieu, après avoir créé la liberté, aima mieux mourir lui-même que l'effacer de son plan ou en ébaucher un autre sans elle. Ce fut la chute qui amena l'esclavage. Pourtant, c'est la domesticité de l'homme qui sera la source renouvelée de toute bonté dans le monde, et l'esclavage deviendra un fleuve de tendresse, le plus large qui ait traversé l'histoire, si grand que tous les autres, le christianisme même compris, en paraissent des déversoirs... Le christianisme aurait certes pris une toute autre direction, si quelques-unes de ses sources ne dérivaient pas de l'esclavage, car ce fut un grand flot de renoncement et d'amour que l'esclavage répandit au sein du christianisme naissant. Celui-ci a été une religion d'esclaves et d'affranchis longtemps avant de devenir la religion des empereurs, et dans le mélange de ces origines lointaines il aura emprunté beaucoup de son essence à l'âme congénère de l'esclavage, car, tous deux, ils devaient être l'avènement des humbles et des opprimés. A la religion du rachat humain on dirait qu'il fallait des esclaves pour premiers clients. Aussi c'est dans le service désintéressé, dans l'absolue obéissance, dans la reconnaissance dévouée des esclaves, que les premières églises ont trouvé le type des rapports du fidèle avec le Christ, de même que l'humilité de l'esclave servira depuis de modèle à la plus haute dignité de l'Église – *servus servorum Dei*. Le bonheur d'être esclave a été le premier apport chrétien à l'âme antique. Un tel bonheur ne devint possible que le jour où une religion nouvelle se mit à escompter les grandeurs ambitionnées par tous en une monnaie imaginaire qui n'aura cours que dans une autre vie. Le sentiment

O que observamos aqui, e que já se insinuava anteriormente, é uma analogia entre o ato de se doar à causa abolicionista e a salvação como compreendida no cristianismo. Os contornos dessa concepção ficarão mais nítidos quando analisarmos outra passagem do texto de onde “Massangana” foi extraído. O narrador, em “Massangana”, é muito mais um “eu” íntimo e beato do que o “eu” público e oratório de *Minha formação*, de forma que pode ter parecido ao autor que o trecho não refletia o espírito do livro em português. Contudo, mantém-se um desnível tonal entre “Massangana” e o restante do livro. Isto porque “Massangana” funciona em *Foi voulue* como instante seminal de um movimento de conversão religiosa que só se concretizará na maturidade. O que *Foi voulue* nos ajuda a compreender aqui é a presença constante das Sagradas Escrituras no pensamento do Nabuco pós-conversão. Depois de se tornar tardiamente um católico praticante, Nabuco passou a ver sua vida pregressa pelo modelo (ou pela metáfora) de São Paulo, em cuja história a concupiscência e a queda são vivenciadas individualmente, mas de modo que a salvação se oferece como sacrifício em nome do próximo:

Nós devemos tudo, absolutamente tudo, a Deus que nos criou, mas ele, pelo seu lado, é considerado como o devedor de sua criatura, quando pagou por ela sua dívida infinita. Uma tal imolação tem dois efeitos consideráveis: primeiro, cria uma obrigação maior do homem para com Deus, depois, impõe o sacrifício total do homem pelo homem. A morte de Deus faz da humanidade um só corpo. Se Deus morre por ela, qual seria a vida preciosa o bastante para lhe ser recusada daí por diante? São Paulo descobre a mola principal do Cristianismo quando diz que ninguém chegará ao Cristo a não ser por seu próximo e que só fazendo o que Cristo fez seremos membros de sua Igreja (NABUCO, 2010, p. 97).

Retornemos, agora, ao parágrafo omitido da tradução de “Massangana” que aparece em *Minha formação*. É esse mesmo movimento de imitação da vida de Cristo que ali se desenha. A instituição da escravidão é perversa em sua origem: trata-se de uma consequência da queda. A sobreposição de *topoi* teológicos sobre a narrativa é aqui dupla e não sincrônica; um trata da história universal, o outro da vida de Nabuco (e, por extensão, da história do Brasil).⁸ O exercício indevido da liberdade – plano inicial de Deus para a humanidade – por Adão e Eva dará origem ao cativeiro, já fora do éden. A domesticação do homem, contudo, produz a devoção do escravo, cujo amor abnegado ao senhor – o amor por excelência – fora, em tempos romanos, o terreno onde primeiro germinariam as sementes do Cristianismo, pois somente a alma pura do escravo,

d'égalité à venir est le vrai mur de soutènement de la cité de Dieu ; c'est lui qui relève la condition servile au sein de communautés chrétiennes jusqu'au niveau des premiers rangs. C'est du contact intime avec l'esclavage que résulte l'ambition suprême du saint, d'être l'esclave de Dieu. Cette aspiration à la perte entière de la liberté signifie que l'amour de l'esclavage a été jugé l'amour par excellence. L'esclave est un symbole comme l'agneau. Par ce moyen, le christianisme a fait porter à la plus grossière des plantes la plus superbe fleur d'humanité qui ait jamais parfumé la terre. C'est dans l'enclos des esclaves que saint Paul aura semé les premières graines de la charité. Partout ailleurs elles seraient tombées en terrain stérile" (NABUCO, 2012, p. 265-266).

⁸ Notemos aqui que a recorrência de topoi em configurações distintas e com sentidos levemente dissonantes, assim como a repetição de fórmulas contraditórias a serviço de um mesmo argumento, é abundante em *Minha formação* e constitui um caso especialmente curioso de cultivo tardio da retórica no Brasil.

naquele momento, era capaz de se sujeitar à salvação. A escravidão, fruto da maldade humana a ser extirpado, é também o gérmen da salvação; daí o seu caráter dual. O escravo é o que sobrou da bondade humana, um transbordamento da queda, e, por isso, a escravidão da infância (alienada) se afigura ao narrador menino como edênica. A salvação da humanidade só será possível, portanto, quando terminar o cativeiro. A plena realização disso se dá quando, mais velho, o narrador volta ao engenho:

O engenho apresentava do lado do “porto” o aspecto de uma colônia; da casa velha não ficara vestígio... O sacrifício dos pobres negros que haviam incorporado as suas vidas ao futuro daquela propriedade, não existia mais talvez senão na minha lembrança... Debaixo dos meus pés estava tudo o que restava deles, defronte dos *columbaria* onde dormiam na estreita capela aqueles que eles haviam amado e livremente servido, ali, invoquei todas as minhas reminiscências, chamei-os a muitos pelos nomes, aspirei no ar carregado de aromas agrestes, que entretém a vegetação sobre suas covas, o sopro que lhes dilatava o coração e lhes inspirava a sua alegria perpétua. Foi assim que o problema moral da escravidão se desenhou pela primeira vez aos meus olhos em sua nitidez perfeita e com sua solução obrigatória. Não só esses escravos não se tinham queixado de sua senhora, como a tinham até o fim abençoado... (NABUCO, 2012, p. 195).

“Da casa velha não ficara vestígio”: o paraíso não é mais, resta dele apenas a lembrança e a constatação do sacrifício análogo ao de Cristo ao que se submeteram os escravos da infância do narrador. A frustração ao reencontrar o cenário da infância destruído resulta em catarse (do ponto de vista da narrativa, é claro; resta ao leitor se perguntar o que teriam dito aqueles sobre quem lemos que serviram “livremente” com “alegria perpétua”). O narrador conclui que o caminho de sua salvação é entregar-se à compensação pelo sacrifício dos “Santos pretos” (NABUCO, 2012, p. 196): a luta abolicionista. Já ao final do livro, o tema bíblico é retomado. Em “Os últimos dez anos” (1889-1899), a conversão católica é comparada à aparição da pomba após o dilúvio, sinalizando a possibilidade de regeneração moral após o desmoronamento do mundo imperial: “De 1892 a 1893 [...] a religião afasta tudo mais, é o período da volta misteriosa indefinível da fé, para mim verdadeira pomba do dilúvio universal, trazendo o ramo da vida renascente...” (NABUCO, 2012, p. 253).

A figuração encantada do império brasileiro como éden alienado da realidade podre de seus fundamentos reais – da crueldade do cativeiro e do autoritarismo disfarçado da política oligárquica travestida em democracia parlamentar – é a ambiguidade central do autorretrato que Nabuco elabora em *Minha formação*, onde uma crítica arguta da sociedade brasileira, já ensaiada no *Abolicionismo* com a noção da plasticidade da escravidão, se combina com uma exposição paradigmática das contradições da inteligência nacional. A nostalgia da escravidão é também a nostalgia do império e da infância, da inocência, do idílio produzido por um egoísmo insciente, e se insere na figuração cristã da própria vida. Notamos aqui, contudo, que não só a vida individual é inserida nesse esquema de salvação cristã, mas também toda a história da humanidade.⁹ Essa dupla inscrição

⁹ Num curioso movimento inverso, há em “Atração do mundo” a submissão da própria vida à história das religiões: “Nesse tempo, porém, na minha era antes de Cristo, em pleno politeísmo da mocidade,

da narrativa numa analogia com as Sagradas Escrituras é o mais sugestivo vetor de produção de sentido para a vida biográfica contido em *Minha formação*. Outras analogias, que não temos espaço para discutir aqui, são ensaiadas ao longo do livro (inclusive ao final), que não possui uma conclusão totalizante retroativamente aplicável; de todo modo, nenhuma delas se impõe com o mesmo vigor dessa que podemos considerar a operação multiforme de uma metáfora especialmente cara a um autor especialmente capaz. Parece-me que a grandeza de *Minha formação* tem algo a ver com a candura do narcisismo de Nabuco, rara entre seus pares de classe e cor: ao escrever a própria vida como hipóstase da nação, abria uma avenida para a exploração de problemas nem sempre enunciáveis como tais na linguagem pretensamente neutra da ciência social que viria a ser desenvolvida no Brasil (não somente, mas sobretudo) pelos herdeiros, orgulhosos ou não, da sociedade escravocrata. Mais do que um ornamento, a metáfora cuja operação aqui analisamos está no cerne do sentido que Nabuco quer imprimir a sua história e à do Brasil. Na sua ausência, *Minha formação* diria muito menos a respeito de ambos, restando, possivelmente, como objeto de curiosidade para eruditos, como aconteceu com *Foi voulue e as Pensées Détachées*. Apesar do desenvolvimento incompleto e por vezes caótico dessas sugestões, que bem poderiam seguir um caminho propriamente teórico, parece-me que a persistência com que se impõem ao leitor, que talvez não seja obra de alguma “intenção autoral”, assim como a coerência aproximada que revelam entre si, insinuam na obra de Nabuco os rudimentos de uma interpretação totalizante do processo histórico, cujo núcleo estaria no tropo da queda. Essa visão, mesmo com sua moldura arcaizante, não deixa de surpreender por uma espécie de vontade de compreensão cujo modo, se não os pressupostos, é marcadamente moderno, como se pode verificar tanto nos capítulos sobre as viagens europeias de Nabuco quanto naqueles em que é narrada a campanha pela Abolição (Cf. MARTINS, 2016, p. 129-137). Não apenas Nabuco adere a uma concepção cosmopolita da História Universal, como demonstra uma capacidade de percepção e interpretação extremamente aguçada daquilo que Hannah Arendt chamou de “o social”, aqueles elementos da vida relegados ao âmbito privado na concepção clássica da política, e cuja entrada na esfera pública é um dos elementos distintivos da modernidade (ARENDT, 1987, p. 47-59).

Em conclusão, gostaria de sublinhar o caráter exploratório deste ensaio, que de modo algum esgota as possibilidades do próprio texto. Parece-me oportuna e mesmo urgente uma investigação metaforológica devidamente aprofundada dos clássicos de nosso pensamento social, como recentemente já defendia e demonstrava Luiz Costa Lima (2017). O fato de aqui se investigar a metáfora a partir de um texto autobiográfico não deveria de modo algum sugerir que a metaforologia deveria se circunscrever ao discurso “literário” ou “não científico”. Muito pelo contrário, o que defendo é que ela aqui apresentou maior rendimento nos pontos em que o artefato analisado mais se aproxima de um conhecimento por assim dizer sociológico. A coincidência não me parece de modo algum fortuita neste país onde literatura e pensamento social frequentemente, e felizmente, se deixam entrelaçar.

“o mundo inteiro me atraía por igual; cada nova fascinação da arte, da natureza, da literatura e, também, da política, era a mais forte; eu quisera conhecer as celebridades de todos os partidos” (NABUCO, 2012, p. 69).

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Ricardo Augusto Benzaquen de. O linho e a seda: notas sobre o catolicismo e a tradição inglesa em *Minha Formação*, de Joaquim Nabuco. *Revista USP*, n. 38, p. 8-13, set./nov. 2009.
- ARAÚJO, Ricardo Augusto Benzaquen de. “Terra de ninguém”: escravidão e direito natural no jovem Joaquim Nabuco. *Topoi*, v. 17, n. 32, p. 7-21, jan.-jun. 2016.
- ARAÚJO, Ricardo Augusto Benzaquen de. Subjetividade, religião e política em Joaquim Nabuco. *Sociologia e antropologia*, v. 7, n. 2, p. 586-607, ago. 2017.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- BLUMENBERG, Hans. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- BOSI, Alfredo. Joaquim Nabuco memorialista. In: NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 9-33.
- COSTA LIMA, Luiz. *Trilogia do controle*. O controle do imaginário. Sociedade e discurso ficcional. O fingidor e o censor. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- COSTA LIMA, Luiz. *Os eixos da linguagem*: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- COSTA LIMA, Luiz. A pouco cordial cordialidade. *Revista USP*, n. 110, p. 107-114, maio 2017.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. A criança no limiar do labirinto. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 82-105.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- JAGUARIBE, Beatriz. Autobiografia e nação: Henry Adams e Joaquim Nabuco. In: GIUCCI, Guillermo; DAVID, Maurício Dias (orgs.). *Brasil-EUA: antigas e novas perspectivas sobre sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Leviatã, 1994, p. 109-141.
- MARTINS, André. *O traço todo da vida*. Subjetividade e narrativa em *Minha formação*, de Joaquim Nabuco. 2016, 165 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- MELLO, Luiza Larangeira da Silva. *Depois da queda*: a representação da cultura nacional norte-americana na obra tardia de Henry James. 2010, 220 f. Tese (doutorado em História Social da Cultura), Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2010.
- MELLO, Luiza Larangeira da Silva. A sensibilidade cosmopolita: sentimento histórico

e anglofilia nas obras de Joaquim Nabuco e Henry James. *Escritos*, Rio de Janeiro, ano 6, n. 6, p. 73-99, 2012.

MELLO, Luiza Laranjeira da Silva. O bom filho à casa torna: formação humanista europeia e sentimento pátrio em Joaquim Nabuco e Henry James. *Sociologia e Antropologia*, v. 3, n. 5, p. 271-293, jun. 2013.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Londres: Typographia de Abraham Kingdon e Ca., 1883.

NABUCO, Joaquim. *Diários*. Rio de Janeiro: Bem-te-vi, 2006.

NABUCO, Joaquim. *A desejada fé – Mysterium Fidei*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. São Paulo: Editora 34, 2012.

RICŒUR, Paul. *Tempo e narrativa* 3. O tempo narrado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SALLES, Ricardo. Joaquim Nabuco (1849-1910). In: PARADA, Maurício; RODRIGUES, Henrique Estrada (orgs.). *Os Historiadores*, v. 4. Clássicos da História do Brasil. Dos primeiros relatos a José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/Vozes, 2018, p. 83-104.

SAMMER, Renata Bellicanta. Uma faca só lâmina: a metáfora de invenção como metáfora absoluta. *Via atlântica* (USP), São Paulo, n. 32, p. 281-300, dez. 2017.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. *Estudos Cebrap*, n. 3, p. 150-161, jan. 1973.

VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical*: História cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIANA, Francisco José de Oliveira. *Pequenos estudos de psicologia social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

WAIZBORT, Leopoldo. Glosa. Especulação bastarda ao redor da água. *Tempo social* (USP), São Paulo, n. 12, v. 2, p. 37-48, nov. 2000.

NOTAS

André Jobim Martins: Mestre. Doutorando, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Frings, sala F512, 22451-900, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Como citar: MARTINS, André Jobim. Visões da queda: motivos edênicos em *Minha formação*, de Joaquim Nabuco. *Esboços*, Florianópolis, v. 26, n. 41, p. 104-125, jan./abr., 2019.

ORIGEM DO ARTIGO

Elaborado a partir da seção 3 do capítulo V da dissertação *O traço todo da vida: subjetividade e narrativa em Minha formação*, de Joaquim Nabuco. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense em 2016.



FINANCIAMENTO

Este artigo foi financiado com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Luiz Costa Lima pela leitura de uma primeira versão deste texto. Toda a responsabilidade por erros e defeitos que nele venham a ser eventualmente encontrados é, evidentemente, minha

LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY Internacional 4.0](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

HISTÓRICO

Recebido em: 11 de junho de 2018

Aprovado em: 11 de outubro de 2018

