



Diálogos Latinoamericanos

ISSN: 1600-0110

au@au.dk

Aarhus Universitet

Dinamarca

Ramos Flores, Maria Bernardete

O mito de Caliban na interpretação do Brasil Acerca do americanismo na República Velha Brasileira

Diálogos Latinoamericanos, núm. 11, 2006, pp. 50- 71

Aarhus Universitet

Aarhus, Dinamarca

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16201104>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O mito de Caliban na interpretação do Brasil Acerca do americanismo na República Velha Brasileira

Maria Bernardete Ramos Flores¹

As aventuras do mito

A imagem de Caliban tem sido incrivelmente flexível. Personagem criada por Shakespeare, na peça *The Tempest*, em 1611, como um anagrama de canibal, tem sido interpretada por poetas, romancistas, escritores de peças, artistas e sociólogos, em performances diversas que vão desde “uma besta aquática à um nobre selvagem com inúmeras manifestações intermediárias”.² Na América Latina, na luta contra o imperialismo, serviu de “símbolo dos habitantes nativos e dos escravos negros, dessa maioria relegada à afasia e ao ostracismo social”.³ O cubano, crítico-literário, poeta-filósofo, Roberto Fernández Retamar, nas suas preleções acadêmicas e políticas anti-colonialistas, desde seu primeiro ensaio sobre Caliban, surgido em 1971, até seu último, fruto das reflexões sobre os 500 anos de América, define peremptoriamente o Caliban shakespeariano como um “poderoso conceito-metáfora que alude não só à América Latina mas a “todos los condenados de la Tierra”.⁴

Porém, inusitadamente, no famoso *Ariel*, de 1900, do uruguaio José Enrique Rodó, Caliban representa a América do Norte, na mediocridade de seu utilitarismo, para contrapor ao *Ariel*, gênio da luz, da espiritualidade, representante da cultura latina. No monólogo *Ariel*, um mestre, na figura de Próspero, despede-se de seus alunos, conclamando à juventude da América Hispânica a deixar os caminhos do utilitarismo, cujos princípios enfeixa na palavra ‘americanismo’, e seguir Ariel, o culto da estética, da arte e da beleza, mensageiro da cultura latina, herdeira da Grécia e do cristianismo.⁵

Ao seguirmos a trajetória de Caliban, vemos que o terreno onde ele se realiza, se metamorfoseia e se transveste de simbolismos e metáforas, nos seus quase 400 anos de existência, é a história da colonização moderna e seus desdobramentos racistas, que acompanharam a formação da *nação* e

conseqüentes hierarquias nacionais, ao configurarem o *corpo* do cidadão nas identidades nacionais.⁶ Não é por acaso que foi nos finais do século do século XVIII – época em que se deu a emergência das teorias raciais ligadas à classificação e hierarquização das civilizações (européia/branca, oriental/amarela e africana/negra) - que as interpretações começaram a associar a peça de Shakespeare com a colonização da América e a dizer que a raiz etimológica da Caliban teria sido “canibal”, idéia que vai se afirmar na literatura inglesa e americana no século XIX.

Em 1898, Sidney Lee, biógrafo de Shakespeare declarou que Bermuda é a ilha de Próspero e identificou Caliban com os nativos do hemisfério ocidental, fazendo assim uma associação entre o selvagem de Shakespeare e o povo colonizado. Marcado pelas idéias darwinistas, Lee concebeu Caliban, não como um tipo específico da população ameríndia, mas como representante do homem americano, dotado de força, energia, com atitudes para o trabalho mecânico e conhecimentos para extrair da natureza os recursos, no seu primeiro estágio rumo à civilização. Ou seja, Lee vê positividade no Caliban de Shakespeare, dotado das propriedades da história evolutiva.⁷

Mas, antes, na obra *Caliban, Continuação da Tempestade*, do humanista francês, Ernest Renan, publicado em 1878, Caliban representara o povo, sob uma ótica ainda mais desfavorável do que o Caliban de Shakespeare, e desta vez sua conspiração contra Próspero fora bem-sucedida. Próspero aguarda na sombra sua desforra, e Ariel não aparece para defendê-lo. Segundo Roberto Fernández Retamar, a interpretação de Renan deve menos a Shakespeare do que à Comuna de Paris. Arraigado nas idéias racistas do século XIX, crente na regeneração das raças inferiores ou bastardas pelas superiores como uma ordem provincial da humanidade, Renan teria levado um susto diante do prodigioso “assalto ao céu”.⁸

Surpreende-se então, Retamar, com o *Ariel* de Rodó, o prólogo de 1900, e rejeita totalmente a associação do mito de Caliban aos americanos do norte. No seu *Caliban*, de 1971, publicado na revista cubana *Casa de las Américas* (n. 68, set./out.)⁹, Retamar declara Caliban um anagrama de “canibal”, no sentido de antropófago, que proviria de “caraíba”. Shakespeare teria se inspirado em trechos do *Diário de navegação*, de Cristóvão Colombo: “... longe dali, havia homens com um olho só e com focinhos de cão, que comiam homens (...) a qual, diziam, era muito grande [a ilha de Haiti], e havia nela gente que tinha um olho na testa, e outros que se chamavam canibais, de quem mostravam grande medo (...) que comem carne humana...”. Shakespeare teria se inspirado também na literatura utópica, na ilha de Thomas Morus, ou em *Dos Canibais* (1580), de Montaigne, que apresentara os habitantes das ilhas caribenhas como

criaturas que “preservam vigorosas e vivas as propriedades e virtudes naturais, que são as verdadeiras e úteis”. Este livro, segundo Roberto Fernández Retamar, fora uma das fontes diretas da obra de Shakespeare, *The Tempest*, de 1611. Mas, se em Montaigne, diz ele, “não há nada de bárbaro ou selvagem sobre o habitante das Caraíbas, em Shakespeare, ao contrário, Caliban/canibal é um escravo selvagem e disformado”.¹⁰

Ora, diz Retamar, Rodó acertara na identificação do inimigo, o imperialismo ianque, mas falhara ao inverter o uso do símbolo. Ariel, em Shakespeare está posicionado ao lado de Próspero, o colonizador; no ensaio de Rodó, ele assume a representação da cultura hispano-americana, colonizada. Caliban, na peça, é o escravo de Próspero, no ensaio, é quem nos escraviza com sua força material. Rodó teria seguido o discurso do escritor franco-argentino, Paul Groussac, do qual, passagens essenciais foram reproduzidas em *La Razón*, em 6 de maio de 1898, logo após a intervenção norte-americana em Cuba: “Desde a Secessão e a brutal invasão do oeste, tem-se despreendido livremente o espírito ianque do corpo informe e ‘calibanesco’, e o velho mundo tem contemplado com inquietude e terror a novíssima civilização que pretende suplantar a nossa, declarada caduca.” A “nossa civilização” significa a cultura latina, desde a velha România passando pelo Velho Mundo, que se encontra ameaçada pelo “calibanesco” ianque.¹¹

Antes de prosseguir, convém lembrar que a ambigüidade é a própria condição do mito. Sua existência é textual, acontece na linguagem, que pode ser indefinidamente utilizada, que prescinde da origem para, exatamente, adquirir significado no gesto que o utiliza. Esta liberdade possibilita a emergência de diversos sentidos e diversas apropriações, contradições e inversões. O trabalho do historiador, diferente talvez do mitólogo, é mostrar o seu acontecer, ou seja, a *casa*, feita texto, na qual o mito se aloja num tempo, a acomodar a emergência de um discurso político. O ensaio de Rodó, como repúdio à intervenção dos Estados Unidos na guerra da independência de Cuba, em 1898, instava a Ibero-América às suas origens espirituais européias para barrarem a sedução do utilitarismo materialista ianque. No ensaio, Caliban, o selvagem e deformado escravo da peça de Shakespeare, metamorfoseia-se na imagem da sensualidade, da força bruta, do trabalho e da torpeza, para fazer alusão à cultura norte-americana. Ariel, o gênio do ar, que obedece aos mandos de Próspero, investe-se do símbolo da luz, da sabedoria, da espiritualidade, metáfora da cultura da Velha Europa e razão da América hispânica. Próspero, o colonizador da ilha encantada de Shakespeare, transforma-se, num velho e venerável mestre na prédica rodoniana à juventude uruguaia.

O “arielismo” rodoniano teve projeção na América Latina e tornou-se obra de referência para várias gerações de intelectuais, até que sua aceitação viesse a cair em desuso após a Segunda Guerra Mundial.¹² A América Latina tinha em comum, na expressão de *Nuestra América*, de José Martí,¹³ o fato de ser herdeira da Europa, mais precisamente da Ibéria, filha de mães indígenas e negras, no contexto histórico da colonização moderna, dentro do continente americano, com o norte despontando, assombrando ou deslumbrando com seu potencial econômico, sob a doutrina de Monroe.

No Brasil, as referências a Ariel e a Caliban são inúmeras, a fornecerem uma metáfora para configurar o pensamento crítico, cujo eixo da dissidência girava em torno da querela sobre assimilação do americanismo fordista *versus* defesa da tradição latina. Uma modernização tecnocrata, urbana, vertical e industrial, pedia a formação de um novo homem brasileiro, fordizado, racional, amante do progresso, “americanizado”. Na outra vertente, a regeneração do homem brasileiro, degradado pela colonização, escravidão e miscigenação, pregava o repúdio do utilitarismo material da modernidade técnica. Essa corrente seguia intelectualmente os *maîtres penseurs* franceses, por exemplo, o humanista Renan, e os mesmos princípios de Rodó, que incitava a juventude uruguaia a perseguir os ideais do cristianismo e do helenismo para se oporem “a la moderna barbarie utilitária”.¹⁴

O Brasil moderno

O ensaio de Rodó, e sua interpretação da cultura latina, teve ampla repercussão no continente, mas não pode ser tomado como ponto de partida de uma “consciência” da diferença. Faz parte de um movimento nas letras na América Latina, que vai dos anos setenta, do século XIX, aos anos vinte, do século XX, cujo pensamento e sintaxe nos dão a idéia do debate intelectual no momento da modernização e internacionalização da economia, da introdução de um modo de vida moderno e da estética modernista.

Tomando-se o modernismo num sentido mais amplo que os movimentos das vanguardas, no caso do Brasil, a semana de 22, ou seja, tomando-se o modernismo como um movimento mais geral nas artes, na literatura e na filosofia, de ruptura com a tradição e ao mesmo tempo de reflexão frente ao progresso, envolve uma atitude de autocrítica pela valorização dos fluxos da consciência, do sentimento e da memória. Micael M. Herschmann e Carlos A. M. Pereira consideram importante nuançar as diferenças entre os conceitos moderno, modernização e modernismo,

embora os três conceitos se imbriquem. No Brasil, o moderno é inerente ao debate intelectual travado nas décadas de 20 e 30, que redundava nas questões da identidade cultural, da modernização da economia e da modernidade como assimilação de um conjunto, nem sempre claro, de atitudes práticas e intelectuais, consideradas modernas, próprias para enfrentar a caminhada rumo ao progresso, nos parâmetros dos países civilizados. O modernismo inclui o campo do estético, importante e influente, mas não o único, para a consolidação de um poderoso imaginário em torno de uma natureza supostamente nuclear da identidade nacional.¹⁵

A produção intelectual modernista, como movimento que propalou sua independência em relação ao passado colonial e às influências externas, produziu a interpretação da cultura brasileira, da qual ainda somos herdeiros, em boa parte, e a qual contribuiu para suscitar, nos anos 30, uma política cultural para um Brasil moderno. Lembrando aqui o livro de Ranciere, *A política da escrita*, se pode considerar a escrita modernista, como “coisa política porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade e se presta, acima de tudo, a alegorizar essa constituição”.¹⁶

Na interpretação de Michel de Certeau, a alegoria desenhada por Jean Van de Straet para a ilustração da *Americae decima pars* de Jean-Théodore de Brv. Oppenheim, de 1619, Américo Vespúcio vem do mar, diante da mulher índia que se chama América e inscreverá no seu corpo nu, como numa página em branco, a vontade do conquistador. Cena inaugural. Entre um querer escrever e um corpo escrito, fabrica-se a história da América Latina.¹⁷ Porém, ela é mais que a interpretação produzida. Como na acepção de Angel Rama, na América Latina os signos teriam tido precedência sobre as coisas, prefigurando-as, mesmo que o custo desta operação de pura vontade importasse o artifício de ignorar a realidade da matéria sobre a qual se aplicava. Mas sua eficácia se comprovou quando veio a necessidade de ser moderno, de entrar na era da razão e, mais tarde, de criticar esse próprio mundo erigido pela razão.¹⁸

A “cidade das letras”, no papel de líder político-moral, foi âncora da América Latina Colonial e sobreviveu, ainda mais arriscada, mais rica em opções e questionamentos, pela ampliação de seu circuito por ocasião da modernização internacionalista, no período que vai de 1870 a 1920. Neste período, o imperialismo norte-americano deu início ao avanço que abalou o continente (guerra hispano-americana, desmembramento da Colômbia, múltiplas intervenções); a crescente importância do Estado gerou um debate pelo poder; na América Latina aportaram as doutrinas sociais (anarquismo, socialismo, comunismo). Tudo isto, acompanhado da fase nacionalista celebrada nas comemorações das independências, escalonadas de 1911, no México, a 1922, no Brasil.¹⁹ Sobre esta base, literatos,

historiadores, sociólogos, politicólogos, a “cidade das letras”, produtora de ensaios, novelas, poesias, outorga a si a “condução espiritual da sociedade”, combatendo a tradição letrada ibero-americana, que controlava as universidades e se agregava ao poder desde a Independência. A defesa dos valores do utilitarismo, de veio anglo-americano, para o universo ideológico ibero-americano, como instrumento de atenuação das paixões políticas, foi usada pelos liberais modernizadores como armas contra elementos ibéricos da tradição local, como a retórica legal e o idealismo filosófico.²⁰

No Brasil, a questão assume a perspectiva da própria regeneração racial e formação da Pátria, no momento da mudança do regime monárquico para o republicano, em 15 de novembro de 1889. Mais que a interpretação da cultura, a “cidade das letras”, no Brasil, assume a tarefa do diagnóstico, da busca de modelos e da sugestão dos caminhos civilizadores e reformadores do povo brasileiro. Os “modernizadores”, termo genérico que emprego aqui para designar uma gama ampla e diversificada de adeptos da defesa do pensamento racional, técnico, pragmático, utilitarista, noções enfeixadas na palavra “americanismo”, viam, nas virtudes “calibanescas”, uma força paradigmática e mítica, capaz de tirar-nos do atraso cultural e econômico. Nos vícios nacionais herdados do iberismo, excesso de retórica, apego ao humanismo, pouco senso científico, indolência, desmesuradas paixões, estariam os fundamentos da nossa impossibilidade em atingir o uso da razão. Em oposição, a corrente dos “arielistas”, defensores do humanismo europeu, concebiam a americanização como um perigo, destruidor de nossa cultura. Afirmava que um nó górdio amarra, nesta “nossa América”, paixões libertárias, uma religiosidade medieval e barroca, potencialidades para se construir uma civilização original na América.²¹ Proclamava uma cultura nacional capaz de fazer frente ao imperialismo ianque que, desde o final do século XIX, “reivindicava a América para si”.²²

A história do Brasil (definição de fronteiras, disputas comerciais entre colonos, diferença de regime político no século XIX) não favoreceram à formação do sentimento de integração e identidade no continente. Pelo contrário, histórica e visivelmente, as Américas portuguesa e espanhola estiveram quase sempre de costas uma para a outra. A aliança entre Brasil, Argentina e Uruguai, na Guerra do Paraguai, representa uma exceção. Contudo, as consequências do americanismo ianque que se ia impondo no debate sobre a sociedade brasileira, ao lado da projeção, não só do prólogo de Rodó, mas também de obras dos “poetas da integração” ibero-americana (Rubén Dario e José Martí²³), despertaram, embora sem a força propulsora para um movimento de alcance significativo, uma

consciência de identidade latina. A história de país colonizado pela Ibéria não pode deixar suscitar algum tipo de reflexão na tentativa de pensar a latino-americanidade, ou, pelo menos, a nossa não inserção nela.

Um primeiro desvio da bi-polaridade desta querela - Caliban/representante da América do Norte *versus* Ariel/representante da Velha Europa - encontramos no pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, interessado em uma explicação histórica para a nossa alegada incapacidade de criar espontaneamente. Sérgio foi buscar na colonização urbana na América hispânica um contraponto para o predomínio, no Brasil, da moral de senzala, e no cosmopolitismo de Rubén Dario, um contraponto ao nosso espírito de imitação. Outro exemplo, encontramos em *Toda a América*, de Ronaldo de Carvalho, um poema que faz o louvor à identidade americana: “Europeu! Filho da obediência, da economia e do bom-senso, tu não sabes o que é ser americano! Nessa maré de massas informes, onde as raças e as línguas se dissolvem.”²⁴ O desvio mais fecundo e duradouro, porém, como interpretação do Brasil com uma potencialidade para abarcar o continente sul-americano, encontra-se no Caliban antropofágico, de Oswald de Andrade. A antropofagia, talvez possamos dizer, está na origem ou foi substituída por conceitos, como, mestiçagem, creolização, hibridismo, etc., que se contemplam hoje na interpretação da cultura brasileira e latino-americana.

A sedução do americanismo

Mais do que pensar a gradativa transferência do eixo da economia brasileira, com a Proclamação da República, da Inglaterra para os Estados Unidos, a intenção do artigo é abordar o debate intelectual em torno da formação cultural do povo brasileiro e da identidade nacional. A jovem República demandava da “cidade das letras” o diagnóstico de nosso atraso, herdado do passado colonial, e sua superação. Em termos de conjuntura externa, um sentimento de mal-estar com a civilização européia atingia as letras, as artes e a filosofia. O livro de Max Nordau, *As mentiras convencionais da nossa civilização*, criou uma espécie de “nordomania”, uma referência constante para aludir ao mundo que se degenerava e que mais parecia uma enorme enfermaria.²⁵ O “americanismo” apresentava-se, então, por um lado, como uma força nova a suscitar, na Europa, a percepção de uma nova organização social e cultural, regeneradora; por outro, o aparecimento do *ethos* do dólar e do fordismo materialista era tido como o próprio sintoma da decadência do Ocidente. No Brasil, portando, o enunciado americanismo, era investido de uma dupla semântica: carregava o dilema brasileiro frente aos rumos culturais da jovem República para

superar o passado colonial e o dilema na solução da crise da cultura ocidental, considerando que o Brasil era, dela, herdeiro.

Historicamente, no Brasil, a presença norte-americana foi menor, na comparação com os vizinhos do continente. Porém, os Estados Unidos nunca deixaram de aspirar a que fôssemos uma República e sempre nos influenciaram, “quer pelo exemplo quer pela militância, (em) quase todas as insurreições, que eclodiram ou simplesmente se armaram, contra a Monarquia, desde 1789”.²⁶ Ainda assim, o nosso século XIX foi um século inglês, no que tange a supremacia econômica, e francês no que se refere a hegemonia cultural.²⁷ Dentro da doutrina de Monroe, o Brasil Imperial representava uma reminiscência da Europa, o “que impedia os Estados Unidos de modelar todo o Continente à sua imagem e semelhança”.²⁸ A Proclamação da República representara o maior acontecimento da 1ª Conferência Pan-Americana que, àquela época realizava-se em Washington. Quando os seus trabalhos se iniciaram em 18 de novembro de 1889, o Hemisfério apresentava um panorama uniforme de Repúblicas.²⁹

Para os brasileiros, que assumiram o poder em 15 de novembro de 1889, a americanização significava romper com a herança colonial e a possibilidade de industrialização, progresso e democracia. Paradoxalmente às manifestações nacionalistas, a tendência à americanização chegava ao delírio: a Constituição brasileira foi uma cópia mais ou menos fiel do modelo americano; o país passou a chamar-se Estados Unidos do Brasil; a bandeira de primeira hora era estrelada com listras auri-verdes; os Estados Unidos rapidamente reconheceram a República brasileira, em 29 de janeiro de 1890; mandou uma esquadra para apoiar o novo regime, na Revolta da Armada. As instituições norte-americanas tinham sido transplantadas ao Brasil por Rui Barbosa. Rio Branco orientou a diplomacia da República na direção Washington.³⁰

A Primeira Guerra Mundial só fizera aumentar a influência norte-americana, não só econômica, mas especialmente cultural. O cinema permitiu aos Estados Unidos a propaganda de massa de sua cultura, de seus objetivos políticos e militares. O gramofone introduziu o *jazz*. O automóvel tornou-se o objeto de desejo a seduzir e a mudar o comportamento das elites; liderava a pauta de importações ao lado da gasolina, petróleo cru, material ferroviário, motores e materiais elétricos, máquinas de escrever e de costura, fonógrafos, filmes e frutas, como pêra e maçã. A eletricidade, invenção de Edison, preparava as bases para a nossa industrialização. A infiltração americana atingia todo o organismo nacional! As Fundações Ford e Rockefeller com suas bolsas de estudo ampliavam a influência dos Estados Unidos sobre a educação brasileira. Vários literatos foram seduzidos pelo americanismo. Gilberto Amado, embora reconhecesse a

esterilidade relativa dos Estados Unidos, no campo do pensamento, chamava a atenção dos brasileiros para o gênio peculiar da América do Norte, para mostrar que havia alguma coisa no mundo que é americano e não se parece com a Europa.³¹

As pesquisas em Educação têm mostrado o quanto Anísio Teixeira entusiasmou-se pelos Estados Unidos depois que leu o livro de Omer Buyse, *Méthodes américaines d'éducation*, de 1909,³² no qual se materializavam os códigos culturais inscritos na representação fotográfica dos corpos, sinalizando uma identidade cultural distinta que poderia balizar o programa de reforma da sociedade pela reforma do homem. Na volta de sua visita aos Estados Unidos, tornou-se um difusor do modelo norte-americano de ensino elementar que, segundo ele, era marcado por energia, vigor, iniciativa, esforço pessoal, vontade, indissociabilidade entre pensamento e ação, personalização, elementos que resultariam no desenvolvimento das capacidades e faculdades de cada pessoa em cada etapa do desenvolvimento. Em suas *Anotações de viagem aos Estados Unidos*, Anísio faz-se etnógrafo e percebe, na avaliação de corpos, gestos, hábitos, marcas de uma cultura distinta. Os latinos, ele os caracteriza como “cismadores e tristes” por terem um fundo de sonho, de hesitação, de inconsciência, de mistério. Já os norte-americanos, uma “raça unificada de um grande povo que vive a vida com a precisão e a dignidade de uma máquina”. Essa seria a “alma americana que teria a liderança do mundo pelo dólar, pelo trabalho, pelo progresso”. O Brasil – atrasado, faltoso, errado no seu itinerário – podia passar para o moderno, o civilizado, pela intervenção da educação e da maquinaria.³³

Segundo a pedagoga e educadora Marta Carvalho, as idéias do livro *Ford, my life and work* circularam amplamente entre o grupo dos “entusiastas da educação”, tidas como eficazes para “legitimar intervenções saneadoras do ambiente social”. O americanismo era entendido como espécie de aposta na possibilidade de progresso do país sendo possível arrancá-lo de “um destino organicamente traçado” liberando-o da “ameaça de degenerescência inscrita nas suas possibilidades de desenvolvimento como organismo”,³⁴ afastava o pessimismo diante da modernidade, convencendo-os de que “a era mecanizante começava a oferecer perspectivas luminosamente esperançosas”. Vicente Licínio Cardoso, com um discurso organicista, via Ford como “homem-síntese do americanismo” pois evidenciava que a salvação da humanidade estaria na máquina. Acreditava que a educação seria uma “intervenção dinamizadora sobre um corpo social”.³⁵

Outro grande entusiasta pelo *ethos* norte-americana foi Monteiro Lobato. Já na sua juventude, em 1904, afirmara em carta ao amigo Rangel:

“O mundo está se americanando!”³⁶ E vamos encontrá-lo, 20 anos depois, com o mesmo entusiasmo, a fazer a defesa da cultura norte-americana. “A América está dando o novo, o inédito, na sua ânsia de arrancar-se ao *status-quo* da civilização cristalizada da Europa.”³⁷ Quando em 1918, Lobato redime seu Jeca Tatu, este só “pensava em melhoramentos, coisas americanas”. O Jeca curado, comprou um caminhão Ford, modernizou o transporte dos animais. Consertou as estradas, que eram péssimas. Aprendeu a ler e contratou um professor de inglês. Na fazenda do Jeca, tudo era movido na base da eletricidade. A automatização dosava a ração dos porcos. O rádio facilitava a comunicação. Mandou buscar dos Estados Unidos um telescópio e de sua varanda controlava todo o trabalho da fazenda. O Jeca curado, ideal do homem viril, corajoso, forte, livre dos vícios, trabalhador, maquinizado, tecnologizado, fordizado, estandardizado, informado, culto, conhecedor da língua inglesa, aberto ao progresso, enfim, americanizado, era a promessa do novo homem brasileiro.³⁸ Lobato, que vê nos princípios de Henry Ford “inestimável lição a ser seguida pelos brasileiros”, torna-se nos anos 20 o grande divulgador do ideário fordista na imprensa carioca. Traduz *Ford, my life and work*, em 1926, e *Today and Tomorrow*, em 1927.

Porém, a americanização do Brasil não se processou sem resistências. A *Ilusão Americana*, de Eduardo Prado, apareceu em dezembro de 1893, quando se desenvolvia a Revolta da Armada, e, embora tenha sido apreendida pelo governo de Floriano Peixoto, repercutiu profundamente na opinião brasileira.³⁹ Depois dos governos de Deodoro e Floriano, que “empurraram o Brasil para o eixo de Washington”⁴⁰, os Estados Unidos gozavam de certo prestígio junto a alguns setores das elites e das classes médias, porém as notícias de racismo dos americanos e suas constantes intervenções no México e em outros países da América Central provocaram censuras e reservas na opinião pública. O que mais irritava Lima Barreto era o racismo; Alberto Torres, que a princípio era um simpatizante dos Estados Unidos e da Doutrina Monroe, passou, durante a Primeira Guerra a combater o pan-americanismo; Euclides da Cunha, nos primeiros anos do século XX, aludindo ao “perigo alemão” e ao “perigo ianque”, observou que o fenômeno estrangeiro abalava profundamente a alma brasileira; Rui Barbosa, que no início da República aderira prontamente à americanização, depois de terminada a Guerra, na sua campanha pela Presidência da República, criticou severamente a política exterior do Brasil, pró Estados Unidos. Agripino Grieco julgava o liberalismo dos ianques uma das obras primas da mitomania humana; Alceu Amoroso Lima mostrou-se sempre bastante crítico aos americanos; à Igreja Católica não agradava sobremaneira a influência dos Estados

Unidos, tanto no campo das novidades econômicas, consideradas materialistas, em detrimento da vida espiritual, quanto no próprio campo religioso, em decorrência da disseminação do Protestantismo.⁴¹

Lúcia Lippi de Oliveira chama a atenção para os dois autores que sustentaram a querela em torno da americanização do Brasil. Eduardo Prado, em *A ilusão americana* (1899), com o “alerta antiamericano”, e Oliveira Lima, em *Pelos Estados Unidos* (1899), com a defesa da sociedade norte-americana como modelo a ser seguido. Os republicanos favoráveis aos Estados Unidos enfrentavam o antagonismo dos restauradores monárquicos guiados pelo modelo inglês.⁴²

Carmem Lúcia Felgueiras, ao cotejar o pensamento de Lobato com o de Eduardo Prado, afirma que, se para Lobato (depois que voltou dos Estados Unidos, em 1931, com uma revisão de sua posição frente à cultura ianque), a força norte-americana, “por ser um universal, só pode ser incorporada como forma, e não como conteúdo”, para Eduardo Prado, “por ser uma particularidade, um conteúdo, e não uma forma, não é passível de ser incorporada”. Com *A Ilusão Americana*, Eduardo Prado seguramente visava a produzir efeitos abrangentes contra a diplomacia americana, que estava, segundo ele, golpeando a República brasileira em seu flanco mais débil: a política externa. Entretanto, segundo Carmem Lúcia Felgueiras, é provável que ele também quisesse criar antipatia de setores da sociedade brasileira contra aquele país, no intuito de provocar uma definição mais precisa da própria idéia de nação brasileira. E são bem poucos elogiosos os termos com que Eduardo Prado caracteriza a República americana: prepotência, vulgaridade, cinismo, frio egoísmo, requintado maquiavelismo, insolência, rapinagem, especulação, diplomacia flibusteira e gananciosa, política absorvente, invasora e tirânica, arrogância ou submissão de acordo com as circunstâncias, falta de patriotismo, entre outros, são os termos reiteradamente aplicados aquela política e aquele país, elementos que enfeixa no comportamento utilitário dos americanos.⁴³

Na outra ponta da querela, encontra-se Oliveira Lima, entusiasta do desenvolvimento norte-americano. Ele esteve nos Estados Unidos, como membro da delegação diplomática brasileira, entre 1896 e 1900. Nas várias conferências que proferiu nas universidades norte-americanas, sua temática era a busca das origens do princípio federativa que reinava na América do Norte, num contraponto com os regimes de caudilhos reinantes na América hispânica, incluindo aí o Brasil.⁴⁴ De acordo com Fábio Murici Santos, que faz uma interpretação do pensamento de Oliveira Lima para cotejá-lo com o de José Enrique Rodó, o eixo sobre o qual Lima produz seu elogio aos americanos do norte está fundado no modelo de ordenamento social e político, advindo da formação de um *self* adequado para o exercício da vida

republicana. Um *self-control*, arduamente produzido pela educação e autodisciplina, capaz de conter as paixões negativas inerentes ao homem – avareza, cobiça, vaidade – e direcionar o trabalho para a satisfação posterior e mais profunda dos desejos. No conjunto das faculdades da mente norte-americana, de origem anglo-saxônica, a razão teria uma precedência hierárquica com relação às paixões; o seu cultivo nos homens públicos afastaria os males que geram a demagogia, o fanatismo e, como consequência de ambos, a luta facciosa. A origem da inferioridade ibero-americana estaria no predomínio de um certo tipo de “personalidade” coletiva, como reflexo da mentalidade ibero-americana, o culto supersticioso dos ídolos, no apelo à infabilidade do mestre.⁴⁵

Em síntese, o enunciado do “americanismo” no Brasil denota a querela entre os intelectuais que buscavam romper com o passado e propor um modelo para a formação da nova pátria. E, como se vê, tanto a interpretação da cultura brasileira como a busca de espelhos que refletissem uma imagem salvadora ancoravam-se na percepção de nossa dependência à causas e influências externas, própria da condição de país colonizado. A visão de uma América do Norte como força paradigmática na construção de um modelo para o Brasil pautava-se na idéia da importação de paradigmas mentais capazes de formar uma racionalidade instrumental para suplantar nosso atavismo ibérico. Ou, *vice-versa*, nossa salvação, para outra corrente de pensamento, poderia estar justamente na recuperação do veio perdido, na defesa da tradição, da herança ibérica.

Sob outra feita, embora não possa dizer que entre a intelectualidade brasileira não tenha circulado o sonho de integração do continente na luta contra o imperialismo ianque, o Brasil debruça-se sobre seu próprio destino, singular, na América do Sul. Mais do que a integração do continente, as referências a Ariel e a Caliban servem para configurar o pensamento crítico da “cidade das letras”, cujo eixo da dissidência girava em torno do dilema entre a assimilação do americanismo fordista ou a defesa da tradição latina. Na verdade, fazia *jus* à adoção do “arielismo” rodoniano, pois, como veremos a seguir, a preocupação de Rodó não era exatamente com a integração do continente, mas com o risco que a tradição européia corria frente ao materialismo ianque.

O mito no Brasil

A preocupação de Rodó, com os olhos voltados muito mais para a Europa do que para as questões de integração do continente americano (ele não cita sequer uma vez a Espanha no ensaio *Ariel*), era com a assimilação do americanismo do Norte pela América Latina que, segundo ele, destruíra

as bases da cultura latina, cujo berço teria sido a Grécia com a prática do ócio, do livre pensamento, da curiosidade e imaginação, que favoreciam a criação, a integração entre razão e sentimento, a paixão e a espiritualidade, em detrimento do interesse pela vida material.

*Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente (...) donde nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana*⁴⁶
(...)

*Ariel es el império de la razón y el sentimiento dobre los bajos estímulos de la irracionalidad; el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia – el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Caliban, símbolo de sensualidad y de torpeza com el cincel perseverante de la vida.*⁴⁷

José Rodó engrossava a falange dos ensaístas que se colocavam a tarefa da condução espiritual da sociedade, mediante uma superpolítica educativa e em substituição dos sacerdotes, com a laicização do final do século XIX. “Curas de almas”, esperavam salvar a “massa inculta, muitas vezes castigada pela modernização”, suficientemente fortes para constituir uma doutrina de regeneração social, idealista, emocional e espiritualista.⁴⁸ Seu equivalente no Brasil, encontramos em Plínio Salgado, para quem, o grande inimigo a ser combatido também era o materialismo. Plínio, o chefe da Ação Integralista Brasileira associava ao materialismo, de matriz comunista ou liberal americanista, o ateísmo, o sensualismo, a grosseria dos sentimentos, a expansão desenfreada dos instintos, a dissolução dos costumes, a imoralidade. Como em Rodó, e no mestre de ambos, Renan, Caliban representa o grotesco, o sensual, a falta de nobreza no povo. O propósito de Plínio também é a moralização espiritualizante, único caminho para regenerar a “raça brasileira”.

Um pequeno texto, de sua autoria, intitulado *Ariel e Caliban*, tem o mesmo tom do *Ariel* do pensador uruguaio. No ensaio de Plínio, Ariel, “o espírito alado, perfume sutil dos altos sentimentos e energia vital das vontades ardentes”, há de vencer Caliban, “pesado fardo de instintos, do desespero, de aflições, de corpo gigantesco”.⁴⁹ Caliban, para Plínio, é o espírito materialista do século, a opressão dos plutocratas, a grosseria de uma sociedade governada pelo sexo e pelo estômago; é o imperialismo financeiro; são os golpes de Estados ambiciosos. Caliban é todo um sentido

de civilização que resplandece nas coisas materiais; é a vida em função da morte. Ariel é a vida em função da própria vida, eternizada pelo Espírito. “Dentro de cada criatura, como dentro de cada Nação, o destino de Caliban será o de ser dominado pela força de Ariel.”⁵⁰

Embora encontremos diferenças profundas entre o pensamento de Rodó e de Plínio quanto à orientação política para a condução do povo e organização do estado, para os dois, a reestruturação da sociedade só viria sob os princípios do cristianismo. Segundo os analistas da obra de José Enrique Rodó, seu opúsculo *Ariel* teria sido uma resposta e solução aos problemas colocados no *Caliban, Continuação da Tempestade*, de Ernest Renan, publicado em 1878. Renan, assustado com a possibilidade do poder nas mãos do povo, simbolizara, este, em sua “vulgaridade”, na figura de Caliban. “Efetivamente, Rodó lo amó a tal punto, que Renan puede ser considerado su maestro.”⁵¹ No drama de Renan, que não era um democrata, Caliban representa a vulgaridade do povo; Rodó, um democrata eclético, ou um democrata pela meritocracia, quer em *Ariel*, um povo idealizado, *arielizado*, cujos valores foram perdidos pelos ataques materialistas e imperialistas ianques. Ambos, Renan e Rodó, colocavam-se como mestres a fazerem prédicas moralistas à juventude, fundamentados na tese da decadência da cultura ocidental. Para Plínio Salgado, que nada tinha de democrata, a obra de Renan foi tão ou mais marcante que para Rodó; Plínio seguiu o mestre tão de perto que escrevera uma obra intitulada *A vida de Jesus*, 1942,⁵² tal como escrevera Renan. Para ambos, para Renan e para Plínio, somente Cristo seria o solucionador de todos os problemas humanos.

Outro exemplo de letrado, que encontrava na espiritualização os caminhos para a formação da nacionalidade brasileira, foi o grande pensador católico, Alceu de Amoroso Lima. Na sua *4ª Série de Estudos*, de forma alegórica, relata uma viagem às águas do Iguaçu, e nela descreve um episódio, banal no cotidiano da cachoeira, para inserir a imagem dos símbolos de Ariel e Caliban. Duas borboletas, fascinadas pela monumental queda d’água (imagem do gigante ianque), aproximam-se absorvidas pelo sopro da cascata, mas na iminência do aniquilamento, lutam para desvencilhar-se do véu. Uma não resiste e é engolida pela força brutal das águas. A outra é salva por uma brisa e afasta-se no vapor, sobrevivendo.⁵³ Do drama das borboletas, Alceu Amoroso Lima tira indagações angustiantes para o drama da “nossa intelectualidade” e da “alma brasileira”: “Quem vencerá em nós? Qual dos dois destinos está reservado para a imensa inquietação que se processa no fundo de nossas almas? Qual seremos das duas borboletas? A que se deixou vencer por Caliban? Ou a que conseguiu voar como Ariel?”⁵⁴

Para Alceu Amoroso Lima, “um novo estado de espírito” teria se apoderado do mundo depois da Guerra de 1914 e da Revolução de 1917: “a soberania crescente do Homem sobre a terra”, o “triunfo do Super-Homem”.⁵⁵ Uma subserviência ao materialismo coletivo e a deificação do maquinismo, do “deus-técnica” que, ao seu entendimento, ocorria respectivamente na Rússia e nos Estados Unidos. O problema da humanidade estava na crescente busca pela unidade material e temporal em detrimento da unidade espiritual e sobrenatural.⁵⁶ Diante deste “espírito Moderno”, o Brasil, vendo-se em situação de inferioridade, negava sua própria essência e buscava soluções copiadas. E os grandes remédios que se anunciavam para nossos males vinham de duas frentes: da Rússia, a Revolução Social, “uma reorganização social comunista”, ou dos Estados Unidos, a Revolução Técnica, uma reorganização social pragmatista (sic). “É contra ambas essas soluções que sempre tenho insurgido.”⁵⁷

Para o pensador católico, ambas as revoluções, que se faziam pelo individualismo, força e riqueza, deviam ser combatidas pela Revolução Espiritual: uma reação religiosa, pela reintegração da nacionalidade em seus fundamentos essenciais, pelo revigoramento da latinidade, do espírito de família, do cavalheirismo, da hospitalidade, da fidelidade à palavra, do desinteresse financeiro, da simplicidade de vida, do recato feminino, da doçura do trato, do sentimento do respeito, que seriam derivados de uma fidelidade consciente ou sub-consciente à formação religiosa da nossa nacionalidade.⁵⁸

Mas se as correntes católicas, espiritualizantes, intelectuais da “ordem”, combatiam a infiltração do *ethos* norte-americano no Brasil, os arautos do progresso e da modernização viam no projeto “utilitarista” a ampliação da alfabetização, a implantação da democracia liberal, a vontade individual de luta, o progresso pelo trabalho, pela ação prática, pela ciência. Uma cultura americanizada, viril, construtiva, civilizadora, da posse da razão, pelo culto do herói, das ciências, do espírito prático, utilitário, era vista em contraposição à vida contemplativa, ao espírito fatalista, à morbidez, à literatura de ficção, ao devaneio, características, estas, da mentalidade atrasada e ignorante que grassava no país, herdeira do Velho Mundo.

Exemplo contundente nesta dicção encontra-se no livro *A virilização da raça*, de 1923, título bastante sugestivo, do jornalista Mário Pinto Serva.⁵⁹ O autor contrapõe-se à tese de Rodó e conclama o Brasil a olhar para a cultura norte-americana como modelo a ser seguido para regenerar a pátria. A “tese de Rodó está errada” – afirma taxativamente Mário Pinto Serva. Os americanos eram no mundo o povo que mais se aproximava do ideal sonhado pela humanidade na sua peregrinação através da história.⁶⁰

Os americanos tinham alcançado o máximo de superioridade intelectual. Eram uma potência nacional. Eliminaram os vícios. Pregaram a criação de “uma raça inteira, forte, bela, instruída”⁶¹ “Na América do Norte a humanidade refez-se e virilizou-se, livrou-se completamente dos preconceitos que afeiam a civilização do velho mundo.”⁶² A virilização da raça, para Mário Pinto Serva, significava alcançar a plenitude do vigor físico, da energia mental, do preceito das ciências, da vontade de lutar, do governo democrático e consciente dos problemas da nação.

A tese do livro *A virilização da raça* é a constatação da “desvirilização dos povos”, o “mais perigoso sintoma da decadência ocidental”.⁶³ Nele, se insere o mito de Caliban como símbolo de uma cultura viril refletida no modelo norte-americano. Já em obra anterior, *Pátria Nova*, de 1922, Mário Pinto Serva lançara sua tese. “O culto da raça era a religião que devíamos instituir para embelezar a vida.”⁶⁴ A criação de “uma raça inteira, forte, bela, instruída e generosa, ideal esse que não se distancia nem se diferencia daquilo a que já atingiram os americanos do norte”, devia ser o nosso lema.⁶⁵

Fazia coro, Mário Pinto Serva, com os propaladores da decadência do Ocidente. Para sanar a crise, a virilização da raça transformara-se na solução. Impulsionaria a nação ao progresso, ao imperialismo e à guerra. Na história, buscava-se a lição. A Roma imperial era tida como do tipo viril; a Grécia antiga, do tipo feminino; a França contemporânea, do tipo feminino; a Inglaterra, do masculino, e por conseguinte também os Estados Unidos. No catálogo de *Cartes et Figures de la Terra*, do acervo do Centre Georges Pompidou, há uma imagem com o mapa das Américas. A América Central encontra-se envolvida por um beijo de um homem, que vem do Atlântico, à uma mulher que surge do Pacífico. Este discurso, também no Brasil, encontrou defensores. Havia uma concepção de que as nações dominadas, as nações mais fracas, eram do tipo feminino. Entre essas, encontravam-se as latino-americanas.⁶⁶ Os jornais publicavam caricaturas nas quais se viam a América Latina representada por uma mulher e os Estados Unidos, pelo tradicional Tio Sam.⁶⁷

O canibalismo e o país imperfeito

É, pois, no tema do americanismo que aparecem as interpretações do Brasil nos anos vinte, antes das obras paradigmáticas: *Evolução Política do Brasil* (1933), de Caio Prado Jr., *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freire e *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda.

Em *Raízes do Brasil* Sérgio Buarque de Holanda, interessado numa explicação histórica para a nossa alegada incapacidade de criar

espontaneamente, vai buscar na colonização urbana na América hispânica um contraponto. A Espanha teria criado, na América, um estilo civilizador, arriscando-se para o interior e plantando cidades aonde quer que fosse. Mas bem antes, no albor de sua juventude, em 1920, Sérgio Buarque de Holanda, como crítico de literatura, ao fazer um diagnóstico, com a impressão, embora ainda difusa, de que nossa produção intelectual brasileira se inscrevia num quadro típico de cultura periférica, sem eixo próprio, mostrava que “muito se lucraria, se se descobrisse o tesouro, mormente no terreno das letras, nos países da América espanhola.”⁶⁸ Se na América-hispânica, a gente nativa tinha cultivado, além de uma literatura original, também um sentimento de americanismo integrador, os brasileiros pouco se interessavam pelos assuntos americano-espanhóis, denotava Sérgio, contrapondo o cosmopolitismo de um Rubén Darío ao nosso espírito de imitação. E no momento, observa, as letras brasileiras estavam capitulando ante as exterioridades banais da civilização ianque. Para Sérgio, o intelectual latino-americano tinha novas tarefas frente aos impasses de uma geração exilada em sua própria terra e cada vez mais ameaçada pela maré montante do ianquismo. “*Yanquismo* em literatura! ... Eis a última modalidade da lei do menor esforço aplicado às letras. Todo mundo conhece as reviravoltas que tem dado a humanidade desde que a americanização do globo se vem tornando um fato incontestável. (...) Caliban está lá em cima a berrar com todo o vigor o seu *I must eat my dinner*. Não sacrifiquemos porém a essa fome selvagem o alimento de que tanto carece o nosso espírito! Não, não atiremos pérolas aos porcos!”⁶⁹

Sérgio Buarque de Holanda fez menção ao “arielismo”, em matéria publicada na Revista do Brasil (SP), v (53), vol. XIV: 85-7, maio de 1920.⁷⁰ Referia-se, Sérgio Buarque, ao *Clarín*, de Montevideu, elogiando a “magnífica obra do notável pensador uruguaio José Enrique Rodó”.⁷¹ A propósito do *Ariel* de Rodó, Sérgio critica “nosso hábito de macaquear tudo quanto é estrangeiro” (...) “o único traço característico que já se pode perceber nessa sociedade em formação que se chama: povo brasileiro”. E, no momento, diz ele, os Estados Unidos era “a nação que, pelos seus progressos, conseguiu atrair melhor as simpatias do governo e do povo brasileiro (...) justamente a menos digna de nossas simpatias, a mais imprópria para ser imitada...”, não só no Brasil mas em toda a América Latina. E conclui Sérgio Buarque, afirmando que somos das terras quentes, não podemos imitar as culturas das terras frias. “E o caminho que nos traçou [a natureza] é o que nos conduzirá a Ariel, sempre mais nobre e mais digno de que Caliban.”⁷²

Porém, se Sérgio lança mão dos símbolos investidos dos significados atribuídos por Rodó (Caliban/ianque *versus* Ariel/humanista latino), o faz

num desvio do pensamento brasileiro. Conforme a interpretação realizada por Antônio Arnoni Prado à coletânea de artigos reunidos em *O Espírito e Letra*, Sérgio Buarque de Holanda, ao propor um processo de emancipação intelectual do país, está interessado na emancipação política do continente, a qual, “ele associa a busca da nossa identidade como única forma capaz de vencer os obstáculos cada vez maiores das influências externas”. É esse sentimento que o impeliu a vislumbrar na obra de um Santos Chocano e de um García Calderón “as sementes de um americanismo que ele então situava na linha de frente da integração latino-americana”.⁷³

Sérgio arrisca assim um dos primeiros golpes contra o repertório de nossa literatura “imbicada para fora”, dois anos antes da semana de 22, prenunciando o claro desejo de ação efetiva que vai encontrar no modernismo o ponto máximo desta convergência. Mas, se concordarmos que Caliban representa o Caraíba/canibal, é na antropofagia brasileira que vamos encontrar sua maior essência e, também, a primeira possibilidade de profundas afinidades entre a América portuguesa e a espanhola. Comparando a trajetória do mito de Caliban/canibal na literatura sul-americana com o debate antropofágico brasileiro, Ulrich Fleischmann e Zinka Ziebell-Wendt declaram que, ao contrário do canibal dos modernistas brasileiros, o seu irmão Caliban/caribenho, de Roberto Fernández Retamar, desde o início, não possui um campo de ação próprio e autônomo. É sempre vítima, e alguém algoz. Daí não poder ser canibal, pois se assim fosse, devoraria seu adversário e, desta maneira, se livraria dele e acabaria com sua própria função: um aprendiz da revolução. O canibal modernista brasileiro dispõe de uma ferocidade ontológica. O *tupy or not tupy* significa que o Brasil busca tanto a aceitação da sua qualidade de nação quanto da sua heterogeneidade no âmbito cultural. “O problema do modernismo brasileiro não consiste mais em proclamar a justiça de índole moral frente ao poder colonial.”⁷⁴

Acrescente-se a isso, o fato de que o conceito de canibalismo literário remete a uma tradição brasileira, evocada através das crônicas seiscentistas. O canibalismo praticado pelos tupinambás, relatado pelo viajante Hans Staden, como ritual de devoração das qualidades guerreiras do inimigo vencido, é tomado por Oswald de Andrade, dos viajantes, como metáfora de resistência, pela devoração dos valores culturais do estrangeiro e sua transformação num produto cultural autóctone, assimilando a técnica avançada do colonizador à técnica “atrasada” da cultura periférica ao sistema cultural dominante. Ou seja, na metáfora da comilança do bispo D. Pedro Sardinha, o nosso povo foi fazendo reacomodações aos catecismos e sumas teológicas. Criou uma religião à sua semelhança. Catolicismo gostoso com largas concessões profanas. Com foguetes e festas do Divino.

Com procissões e novenas de São Benedito, onde o negro brinca de rei nas tamboretas da festa do Congo. Criou uma veterinária religiosa com rezas de curar bicheira. Tudo serve. Cabem na mesma fé os rituais de macumba e da missa do galo. Os santinhos do escapulário e a muiraquitã.⁷⁵

Também se pode considerar no *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, uma proposta literária de cunho antropofágico, no sentido metafórico e valorativo apresentado por Oswald, em seu Manifesto em 1928 – deglutação, assimilação e rejeição, vale dizer, parte do ritual de comer o inimigo aprisionado que foi valente no combate para assimilar suas qualidades. Mário de Andrade, nas suas viagens etnográficas, entre 1927 e 1932, ao revelar o maleiteiro e o analfabeto, não os considerou imbecis ou atrasados. Em carta a Prudente de Moraes, neto, Mário de Andrade fala de Macunaíma como a própria brasilidade sem caráter, ou seja, sem definição. “É bom, mas também é mau. Tem preguiça, mas pode amar até à estafa. Não tem moral, sua moral lhe é exterior. Não tem religião, tem religiosidade, mitos. É alegre e triste. Não é cordial. É integral.”⁷⁶

Para concluir, se olharmos, hoje, para o Brasil, o encontramos mais associado à figura calibanesca antropofágica, não o Caliban norte-americano de Mário Pinto Serva, nem o seu reverso, o Ariel humanista e espiritualizante de José Rodo ou Plínio Salgado, nem o Caliban/caribenho revolucionário anti-colonialista de Roberto Fernández Retamar. Ou talvez, tudo isto, imbricado. O *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, tem sido a imagem mais solicitada quando se trata de pensar a cultura brasileira. Títulos de livros como *A idéia de Brasil. A arquitetura imperfeita*, de Gilberto de Mello Kujawski,⁷⁷ ou “*Carnavais, malandros e heróis*”, de Roberto da Matta, são exemplos de obras que concebem o Brasil como uma “criatividade acasaladora”. Para Roberto da Matta, ao contrário do *fast food* da América do Norte, aonde tempo é dinheiro em sua racionalidade e utilidade, temos uma comensalidade enriquecedora. A comida, diz ele, serve de metáfora para a relação e a mistura de coisas do mundo que estavam eventualmente separadas e que fazem do Brasil o Brasil. Dentro de nossa culinária, por exemplo, o feijão com arroz mistura o preto com branco; o cozido, nome de um prato que junta vegetais, legumes e carnes variadas, tem peso social importante, porque inventa a sua própria ocasião especial, “de modo tão intenso que não se sabe, no fim, se foi a comida que celebrou as relações sociais, estando a serviço delas, ou se foram os elos de parentesco, compadrio e amizade que estiveram a serviço da boa mesa”.⁷⁸

O Brasil antropofágico só pode nos levar a questionar os usos que se fizeram da noção de cultura, tanto em bases antropológicas, quanto

sociológicas, para destacar o Ocidente na relação de uma cultura planetária, quanto para configurar a identidade nacional, homogeneizadora e hierarquizadora.

Notas

¹ A autora é Professora Titular do Depto. de História da Universidade Federal de Santa Catarina/Brasil e Pesquisadora do CNPq. O artigo contou com a colaboração em pesquisa da bacharelada Beatriz D'Agostin Donadel, com Bolsa PIBIC/CNPq.

² VAUGHAN, Alden T. e VAUGHAN, Virgínia M. *Shakespeare's Caliban. A Cultural History*. Cambridge: University Press, 1991. p. X (tradução livre)

³ FLEISCHMANN, Ulrich. e ZIEBEL-WENDT, Zinka. Os descendentes dos canibais: o destino de uma metáfora no Brasil e no Caribe. In: CHIAPPINI, Lígia e BRESCIANI, M. Stella. *Literatura e cultura no Brasil*. Identidades e fronteiras. São Paulo: Cortez, 2002, pp. 99-106. p. 103-104.

⁴ RETAMAR, Roberto Fernández. "Caliban, quinientos años más tarde". La Havana, agosto-setembro de 1999. ". In: *Todo Caliban*. Bogotá: ISLA, 2005. Disponível em <<http://www.lajiribilla.cu/pdf/caliban3.pdf>> Acesso em março de 2005.

⁵ RODÓ, José Enrique. Ariel. 1900. In: VACCARO, Alberto José. *Obras Completas de José Enrique Rodó*. Buenos Aires: Antônio Zamora, 1948, pp. 162-210.

⁶ Ver: FLORES, Maria B. R. A intimidade luso-brasileira. In: FLORES, M., SERPA, E. e PAULO, H.(Org.) *O Beijo através do Atlântico*. O lugar do Brasil no Panlusitanismo. Chapecó/SC: Argos, 2000, pp. 357-422.

⁷ VAUGHAN, A. T. e VAUGHAN, V. M, op. cit., p.120.

⁸ RETAMAR, Roberto Fernández. *Caliban e outros ensaios*. Trad. Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 198. pp. 21-22.

⁹ Idem, p.17.

¹⁰ Idem, pp. 18-20

¹¹ Idem, p. 24.

¹² Cf. SANTOS, Fábio Muruci. A querela dos heróis: liderança política e ethos americano em Oliveira Lima e José Enrique Rodó. *História*. São Paulo, 22 (2): 79-98, 2003. p. 80.

¹³ MARTÍ, José. Nuestra América. La Revista de Nueva York, 10 de enero de 1891. In: *Política de Nuestra América*. 6^a ed. Mexico: Siglo XXI editores s.a., 1989. pp. 37-44.

¹⁴ RODÓ, op. cit., p 159.

¹⁵ HERSCHMANN, Micael M. e PEREIRA, Carlos A. M. *A Invenção do Brasil Moderno*. Medicina, educação e engenharia nos anos 20-30. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 15-16.

¹⁶ RANCIÈRE, Jacques. *Política da escrita*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. p. 7.

¹⁷ CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. pp. 8-9.

¹⁸ RAMA, Angel. *A Cidade das Letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹⁹ Idem, pp. 102-104.

²⁰ Idem, p.82.

²¹ Ver: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Americanos*. Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

²² BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil*. (Dois séculos de história). 2^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 125.

²³ RAMA, op. cit., p. 109

²⁴ CARVALHO, Ronaldo de. *Toda a América*. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello e Cia. 1926. p. 13.

²⁵ NORDAU, Max. *As mentiras convencionais da nossa civilização*. Lisboa: Francisco Alves, 1900.

²⁶ BANDEIRA, op. cit., p. 126.

²⁷ OLIVEIRA, op. cit., p. 94.

- ²⁸ BANDEIRA, op. cit., p.125.
- ²⁹ Idem, p.130.
- ³⁰ Idem, p. 133.
- ³¹ Idem, pp. 207-209
- ³² Cf. CARVALHO, Marta M. C. de. O debate sobre identidade na cultura brasileira nos anos 20: o americanismo de Anísio. In: SMOLKA, Ana I. B. e MENEZES, Maria C. (org.) *Anísio Teixeira, 1900 - 2000: provocações em Educação*. Campinas/SP: Autores Associados; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2000. p. 53.
- ³³ Idem, pp. 54-56.
- ³⁴ Idem, p. 67.
- ³⁵ Idem, p. 60-61.
- ³⁶ Carta escrita por Monteiro Lobato a Godofredo Rangel em 2 de agosto de 1904. In: LOBATO, Monteiro. *A barca de Gleyre*. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 44.
- ³⁷ LOBATO, Monteiro. *América*. 5^a ed. São Paulo: Brasiliense. 1951. p.121.
- ³⁸ LOBATO, Monteiro. *Jeca Tatu. A Ressurreição*. Obras completas vol. 1, 16^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1971, pp. 170-177.
- ³⁹ Cf. BANDEIRA, op. cit., p. 146.
- ⁴⁰ Idem, p. 200.
- ⁴¹ Idem, p. 210-211
- ⁴² OLIVEIRA, op. cit., p. 94.
- ⁴³ FELGUEIRAS, Carmem Lúcia Tavares. *Os arquitetos do futuro: Os Estados Unidos segundo Monteiro Lobato e Eduardo Prado*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, N. 27, 2001: 01-24.
- ⁴⁴ LIMA, Oliveira. América Latina e América Inglesa ou a Evolução Brasileira comparada com a Hispano-Americana e com a Anglo-Americana. Revista Americana: uma iniciativa pioneira de cooperação intelectual (1909-1919). Brasília: Senado Federal, 2001. pp. 163-183.
- ⁴⁵ SANTOS, op. cit., p. 80.
- ⁴⁶ RODÓ, op. cit., p. 165
- ⁴⁷ Idem, p. 162
- ⁴⁸ RAMA, op. cit., p. 120.
- ⁴⁹ SALGADO, P. Ariel e Caliban (1936) In: *Madrugada do Espírito*. Lisboa: Pro-Domo, 1946, pp. 177-184. pp. 180-181.
- ⁵⁰ Idem, p. 183.
- ⁵¹ VACCARO, op. cit., p. 14.
- ⁵² SALGADO, Plínio. *Vida de Jesus*. Obras Completas. 2^o ed. São Paulo: Editora das Américas, s.a. I Tomo.
- ⁵³ LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos*; 4a Série. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1931. p.21
- ⁵⁴ Idem, p.27.
- ⁵⁵ Idem, p.179.
- ⁵⁶ Idem, p.182.
- ⁵⁷ Idem, p.108.
- ⁵⁸ Idem, p.182.
- ⁵⁹ SERVA, Mário Pinto. *A virilização da raça*. São Paulo: Melhoramentos, 1923.
- ⁶⁰ Idem, p.53.
- ⁶¹ Idem, p. 55.
- ⁶² Idem, p. 53.
- ⁶³ Idem, p. 8
- ⁶⁴ SERVA, Mário Pinto. *Pátria Nova*. São Paulo: Melhoramentos, 1922. p. 124.
- ⁶⁵ Idem, p. 55.
- ⁶⁶ Ver: FLORES, Maria Bernardete Ramos. Caliban e Ariel, acerca do anti-herói brasileiro. O Brasil varonil e a política de raça. In: PESAVENTO, Sandra Jatthy (Org.) *História Cultural*. Experiência de Pesquisa. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, pp. 83-106. Na

celebração da primeira travessia aérea Lisboa – Rio de Janeiro, em 1922, por Gago Coutinho e Sacadura Cabral, o feito foi lembrado com uma imagem estampada na *Revista da Semana*, distribuída nas casas dos patrícios das colônias portuguesas do Rio de Janeiro e de São Paulo, na qual dois anjos beijavam-se através do Oceano Atlântico: do lado de Portugal, o anjo masculino; do lado do Brasil, o anjo feminino, respectivamente, envoltos na bandeira nacional de cada pátria representada.

⁶⁷Cf. TOTA, Antônio Pedro. *O imperialismo sedutor: a americanização do Brasil na época da Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. p. 27.

⁶⁸HOLANDA, Sérgio Buarque de. Santos Chocano. (1920) In: *O Espírito e a Letra*. Estudos de Crítica Literária. 1920-1947. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 54.

⁶⁹_____. A decadência do romance (1921). In: *O espírito ...*, op. cit., pp. 105-106.

⁷⁰_____. Ariel (1920). In: *O Espírito...*, op. cit., p. 42-46.

⁷¹Idem, p. 45.

⁷²Idem, p. 45.

⁷³Cf. PRADO, Antônio Arnoni. Introdução. *O Espírito...*, op. cit., pp. 22-23.

⁷⁴FLEISCHMANN, U. e ZIEBEL-WENDT, Z., op. cit., p. 104-105.

⁷⁵Cf. CHALMERS, Vera Maria. O outro é um: o diagnóstico antropofágico da cultura brasileira. In: CHIAPPINI, op. cit., 107-123.

⁷⁶*Cartas de Mário de Andrade a Prudente de Moraes, neto*. 1924/36. [organizado por] KIUFMAN, Georgina Koifman; [apresentação de Antônio Cândido]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 215.

⁷⁷KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Idéia do Brasil*. A arquitetura imperfeita. São Paulo: Editora SENAC, 2001.

⁷⁸DA MATA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 5^a ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S. A., 1990, p. 54.