

AS ESCRITAS DE DEUS E AS PROFANAS: notas para uma história das idéias no Brasil*

Francisco Correa Weffort

[...] não podemos ser entendidos sem esta consciência intensa do momento em que fomos concebidos, filhos de uma mãe anônima, nós próprios desprovidos de nome, mas com inteira consciência do nome dos nossos pais.

Carlos Fuentes, *O espelho enterrado*

* Este ensaio é o primeiro capítulo de um livro que estou escrevendo sobre a história das idéias no Brasil. A pesquisa para este capítulo, que contém um programa dos temas do livro, foi realizada na Universidade de Notre Dame, Indiana, com apoio do CNPq, no primeiro semestre de 2003. Agradeço a Neyde Theml e Conceição de Goes, do Programa de História Comparada da UFRJ, e a Helena Severo, Helio Jaguaribe e Everardo Moreira Lima, do Iepes, os minuciosos comentários que me ajudaram a dar forma ao texto.

Artigo recebido em novembro/2005

Aprovado em janeiro/2005

Em um belo livro sobre a formação cultural dos Estados Unidos, o historiador Daniel Boorstin diz que os norte-americanos sempre andaram pela história com a consciência de que estavam no caminho certo. A história americana teria começado com os “peregrinos” e com a segurança de que implantavam no Novo Mundo um espaço para a liberdade humana. “A Nova Inglaterra puritana”, diz Boorstin, “foi um nobre experimento em teologia aplicada”. Mais do que em uma doutrina, a história norte-americana teria sido antecipada em uma ortodoxia. Como nestas palavras de Francis Higginson: “O nosso maior conforto [...] é que temos aqui a verdadeira Religião e os santos Mandamentos de Deus Todo Poderoso, e se Deus está conosco, quem pode estar contra nós?”¹

Registrando os ecos de uma visão do valor da fé para a salvação, no espírito da Reforma protestante, até hoje dominante na cultura norte-americana, essas frases recolhidas por Boorstin me

surpreenderam quando as li e, creio, surpreendem a qualquer leitor ibero-americano.² Escrevendo sobre as origens do seu país, o historiador anglo-americano oferece-nos o esboço de uma compreensão muito diversa daquela a que estaríamos obrigados em relação a nós mesmos. Se eu tivesse que buscar, numa só frase, uma imagem da cultura brasileira, acompanharia o dito popular “Deus escreve direito por linhas tortas”, registrado por Oliveira Martins sobre a cultura lusa.

Pode-se reconhecer na cultura brasileira este traço da cultura portuguesa que, nas palavras de Oliveira Martins, está em sua capacidade de reconhecer que as ações dos homens obedecem a “leis idealmente sublimes” embora eventualmente “maculadas de defeitos e vícios”. Vale para ambas o exemplo de Camões que “sente e exprime a grandeza histórica do império das Índias, que na própria opinião particular do poeta são uma Babilônia, um poço de ignomínias” (Oliveira Martins, 1991, p. 9). É da mesma tradição luso-brasileira o reconhecimento de que a grandeza das ações históricas convive com o da fragilidade dos homens e com a precariedade das circunstâncias em que devem atuar. É uma tradição cultural capaz de reconhecer-se a si própria como uma complexa mescla do bem e do mal, do certo e do errado, assim como de uma grande insegurança quanto à correção das suas escolhas nos caminhos do mundo. Com todos os problemas que acarreta esta especial permeabilidade (adaptabilidade ou porosidade) para as circunstâncias da vida, registre-se, pelo lado positivo, que esta é uma tradição cultural avessa à ortodoxia, como se dispensasse o sentimento da certeza de estar sempre no caminho certo. Como disse um poeta espanhol, expressando essa mesma disponibilidade para o que venha do mundo: não há caminho, o que faz o caminho é o caminhar. Uma expressão evidentemente radical do mesmo sentimento, como os espanhóis fazem quase sempre e a propósito de quase tudo.

Já que vamos continuar falando, em bloco, de países e povos ibero-americanos, uma distinção se impõe, desde logo, entre a herança lusa e a castelhana. O espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936), acompanhando o português Antero

de Quental, para quem a cultura lusa se distinguiria pela preeminência do sentimento sobre a razão, diz que, de fato, os portugueses sempre se distinguiram por “cierta pedantería sentimental.” Um “pedantismo sentimental” de que o filósofo espanhol não excluiria os seus compatriotas, pois suas baterias se voltam não contra Portugal mas contra a Inglaterra. Provavelmente como muitos portugueses da sua época, Unamuno se vê como um homem de “alma medieval”. Mas carrega nas cores muito mais do que os portugueses fariam. É que diferente da imagem que atribui aos lusos mais do que sobrepor o sentimento à razão, Unamuno não aceita conciliar a razão e a fé. Define a Espanha com um país de raiz medieval que “caminhou, à força, pelo Renascimento, pela Reforma e pela Revolução, aprendendo, sim, delas, mas sem deixar que lhe tocassem a alma [...]”. É daí que vem o que chama de “sentimento trágico da vida”, “a expressão de uma luta entre o que o mundo é, segundo nos mostra a razão e a ciência, e o que queremos que seja, segundo nos diz a fé de nossa religião”. Daí também, diz o filósofo, que Quixote tenha sido um desesperado, como Pizarro e como Loyola, porque “é do desespero e só dele que nasce a esperança heróica, a esperança absurda, a esperança louca. *Spero quia absurdum*” (Unamuno, 1983, pp. 343, 348 e 350).

As imagens lindas e poderosas de Unamuno são, com efeito, demasiado extremadas para servir à interpretação das culturas portuguesa e brasileira. Difícil saber o quanto nos aproximam da cultura espanhola e de suas descendentes hispano-americanas. Em todo caso, não há de ser por acaso que nenhum pensador brasileiro ou português de fins do século XIX e das primeiras décadas do XX, que constituem o tempo de Unamuno, tenha chegado a tais extremos, não pelo menos com a influência que alcançou o pensador espanhol. O que me parece razão suficiente para que se reconheçam diferenças entre as duas culturas ibéricas, assim como entre as culturas ibero-americanas, embora participem todas da mesma matriz religiosa e de um conjunto semelhante de circunstâncias históricas. Alguns historiadores sugerem que as diferenças acentuadas por Unamuno nas relações entre a razão e a fé, também se revelariam nas doses variá-

veis de pragmatismo e de idealismo – mais portugueses, o primeiro, mais espanhol, o segundo – que se transmitiram, em graus também variáveis, aos países ibero-americanos.

Depois deste parêntese, voltemos à comparação, aliás, clássica, entre ibéricos e anglo-saxões. Se a história norte-americana nasceu da Reforma, da viagem dos peregrinos que formaram as colônias da Nova Inglaterra um século depois que Lutero pregou sua mensagem na porta da Igreja de Wirtemberg, a história brasileira e a dos países hispano-americanos começaram dez ou vinte anos antes do protesto luterano, e se inspiraram na mentalidade e nos motivos medievais que impulsionavam os Descobrimentos. Tendo nascido antes da Reforma, a história ibero-americana haveria que tomar algumas décadas até que chegassem aqui os ideais da Contra-Reforma, no caso do Brasil principalmente por intermédio da ação dos jesuítas. No caso de países ibero-americanos, como o México, esta presença católica é mesmo anterior ao Concílio de Trento, por intermédio dos franciscanos e dos dominicanos, chegando os jesuítas quase ao fim do século XVI.

No princípio das colônias da Nova Inglaterra estava a idéia da predestinação e da solidão do homem diante de Deus. No princípio das colônias ibero-americanas estava a crença no Filho de Deus que se fez homem, uma crença cristã, como a dos puritanos, mas com a diferença de que entendida por espanhóis e portugueses em termos de uma intimidade de Deus com a matéria e com o mundo. De acordo com a tradição católica da última Idade Média, que seguia os ensinamentos de Tomás de Aquino (1225-1274), “Deus não é o Ato puro de *pensamento*”, que nos chegou por meio do platonismo de Santo Agostinho, mas “o Ato puro de *existir* que criou do nada o mundo cristão dos indivíduos realmente existentes” (Étienne, 1952, p. 540). Uma tradição filosófica tomista que, convertida a partir do século XIII em tradição cultural por meio da escolástica e das ordens mendicantes, e do ativismo dos jesuítas a partir do século XVI, tornou-se parte essencial das heranças culturais ibero-americanas. Deus está conosco no cipoal dos caminhos (e descaminhos) do mundo, cabendo a nós encontrar a Sua verdade.

Fique claro, desde logo, que não se trata aqui, nesta introdução e no livro que deve seguir, de questionar as convicções religiosas (ou não-religiosas) de quem quer que seja, mas de recolher na história imagens da cultura. E já que de história se trata, acrescente-se que, especialmente para as épocas que nos ocuparão mais adiante neste ensaio, a história não se pode descrever e menos ainda explicar em termos de uma só dimensão. Por isso que, nem só as opções religiosas, por importantes que sejam, fazem a cultura de um país. Se as tomo como ponto de partida não é porque as considere as únicas possíveis, mas as mais seguras para dar início a um estudo da história das idéias no Brasil. Uma história que deve começar também reconhecendo que aos motivos religiosos se juntam motivos materiais, mudanças de mentalidade, ambições de riqueza e poder na surpreendente e explosiva mistura com a qual se abriram as portas do Novo Mundo e do mundo moderno.

Opções da modernidade

O historiador norte-americano Richard Morse, importante “brazilianista” dos anos de 1960, disse, certa vez, que o Novo Mundo são dois. O pequeno livro onde aparece essa idéia óbvia tem um título carregado de sugestões, *O espelho de Próspero*. Começando com uma idéia aparentemente evidente, Morse conduz-nos a uma hipótese surpreendente: as colônias anglo-saxônicas e as ibéricas foram, em seu tempo, duas “opções” de entrada no caminho da modernidade. A partir das interpretações do mexicano Leopoldo Zea e do norte-americano Louis Hartz, Morse afirma que as tradições ibérica e anglo-saxônica surgiram “de uma matriz moral, intelectual e espiritual comum”, formada num longo período que se estende do século XII ao XVII. É a esta matriz que devemos o que chamamos de “civilização ocidental” (Morse, 1988, pp. 22ss.).³

Em suas raízes religiosas, assim como em suas linhas culturais mais gerais, o historiador anglo-americano convertido em estudioso da história brasileira sugere que as duas faces do Ocidente poderiam ser entendidas a partir das relevantes diferenças históricas assinaladas por Max Weber. No

mundo ibérico, católico, os atos humanos deviam ser julgados em um “tribunal da consciência”, onde, porém, o confessor é o juiz do “foro íntimo”. Um “tribunal” que, poderíamos acrescentar, depende não apenas do reconhecimento da existência de Deus por parte do fiel, mas também da Igreja, uma instituição terrena com a sua hierarquia. No mundo protestante, desapareceu o “tribunal” e com ele o julgamento exterior da consciência, conduzindo a mudanças radicais na imagem do indivíduo. Enquanto o católico fala com Deus no âmbito da Igreja, o protestante se acha só diante de Deus, sem intermediários. Eis, segundo Max Weber, o sentido do individualismo dos anglo-saxões, em particular dos calvinistas. Na angústia dessa solidão estaria a raiz para o poderoso impulso psicológico da ação no mundo, base de uma ética protestante que se acharia nas origens do capitalismo. Desnecessário insistir nessa conhecida divergência entre protestantes e católicos que, contudo, segundo Morse, não seria, porém, o bastante para significar um divórcio (Morse, 1988, p. 45).

Segundo o historiador norte-americano, seria ingenuidade indagar qual a mais adiantada e qual a mais atrasada dentre estas duas opções que se ofereceram, quase ao mesmo tempo, ao mundo europeu da última Idade Média. A questão relevante não seria essa, mas a de saber como influenciaram países e povos nos novos tempos que se abriam a um mundo medieval em crise e em transição. Em todo caso, diz Morse, se a pesquisa tivesse que ser feita talvez levasse à conclusão de que a opção ibérica foi a primeira. Espanha e Portugal saíram para o Novo Mundo na dianteira da Holanda e da Inglaterra, assim como as colônias ibéricas antes das inglesas.

Ao contrário do que muitos pensam à luz de critérios de uma modernidade mais recente (e de um certo anacronismo no exame da história), a vitalidade da revivescência do tomismo na “escolástica tardia” nos países da península ibérica dos séculos XV e XVI, não responderia a uma situação de atraso, mas a uma situação de relativa modernidade. Responderia a circunstâncias peculiares que prepararam o caminho para os Descobrimentos, das quais não são menos relevantes a guerra (e a convivência) com os mouros e uma

certa antecipação na formação dos Estados nacionais. Mais do que os outros povos da Europa, viveram por muito tempo Portugal e Espanha a necessidade de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de “incorporar” povos não-cristãos à civilização européia. A *Summa contra gentiles* de S. Tomás, que cumpriu a função de guia à conversão dos mouros, expunha amplamente o caso de sociedades “pagãs” ordenadas pela filosofia natural, segundo uma visão para a qual os seres humanos podiam ser considerados dentro de uma perspectiva ao mesmo tempo cristã e “natural”. Se a Igreja, para Tomás, era um “corpo místico”, o Estado era a mais perfeita das associações humanas, um “corpo político e moral”. E também os pagãos e os infiéis eram capazes de associações políticas (*Idem*, p. 42).

Pragmatismo e comércio

Como já assinalamos, nem tudo é religião nas origens dos países ibero-americanos. Fundamentais como tenham sido, as convicções religiosas não tiveram influência exclusiva na abertura dos novos tempos e na formação das novas individualidades históricas que neles emergiram. A esse respeito, são necessárias duas observações, das quais a primeira é a de uma necessária distinção entre religião e cultura. Se os países da península ibérica merecem ser considerados países católicos em razão de sua proximidade ao Papado e ao clero desde o século XIII em diante, merecem-no mais ainda por razões culturais. É que neles, a presença católica se expandiu, extravasando o campo de ação da Igreja e atingindo segmentos não-católicos e mesmo atividades de caráter não-religioso da sociedade. Desde a Reconquista, os “países católicos” tiveram a experiência de uma longa convivência (e muitos conflitos) com muçulmanos e judeus. Antes que se soubesse da existência do Novo Mundo, já havia na península ibérica a mestiçagem que depois se tornou tão característica dos países ibero-americanos, e que nestes haveria de ampliar-se no contato com os índios e negros. Desse modo, não obstante os momentos de obscurantismo, que não são poucos,

especialmente nos séculos XVI e XVII, Espanha e Portugal nunca foram exclusivamente católicos. Se são chamados, corretamente, ainda hoje, de “países católicos” é porque a religião católica foi neles forte o bastante para deixar nas suas culturas nacionais marcas indelévels, tanto nas metrópoles como nas suas ex-colônias americanas.

Uma segunda observação impõe-se. E esta diz respeito a uma disposição cultural que, embora formulada inicialmente, como tudo o que concernia ao pensamento na Idade Média, por religiosos, independe, em princípio, de qualquer conotação religiosa. Trata-se de um experimentalismo – uma “revolução da experiência”, dizem alguns historiadores portugueses – que se reconhece mais nitidamente na cultura lusa, mas que, em grau menor, caracterizaria também a cultura hispânica dos séculos XIV, XV e da primeira metade do século XVI. Tanto quanto os ingleses, os ibéricos também acolheram a reflexão de Roger Bacon (1214-1292), um monge franciscano inglês do século XIII, que distinguia como fontes do saber entre a autoridade, a razão e a experiência, entendendo esta última como a fonte mais sólida da certeza. Considerava as matemáticas “a porta e a chave para as ciências” e dizia que “a verdade é filha do tempo, e não da autoridade” (Saraiva, 1962, p. 372). Embora no século XIII, e ainda à margem do pensamento medieval predominante, a valorização da experiência (que em Bacon incluía também a experiência mística) era uma tendência que crescia também como fruto das mudanças sociais e econômicas da última Idade Média européia. E que, nos países ibéricos, em especial no caso de Portugal, crescia com as exigências práticas dos processos de centralização do poder.

Em Portugal, a partir do século XIV, a “revolução da experiência” vinculou-se à arte de navegar. Foi emergindo, em contraste, mas também lado a lado, com a tradição e com os ensinamentos dos clássicos, numa espécie de “duplo pensamento” que caracterizou boa parte dos séculos das navegações (cf. Oliveira Marques, 1972, p. 284). Na segunda metade do século XVI, o navegador Duarte Pacheco Pereira, autor do *Esmeraldo de situ orbis*, consagrou o experimentalismo português em palavras célebres: “a experiência,

que é madre das cousas nos desengana e de toda dúvida nos tira” (Couto, 1997, p. 151). Sabe-se que esse experimentalismo ibérico, em especial português, não foi forte o bastante para estabelecer, como na Inglaterra, as premissas de um desenvolvimento científico mais amplo. Mas houve exceções e não foram irrelevantes no campo da geografia, da astronomia, da matemática e demais ciências ligadas à navegação, que nos permitem reconhecer nos séculos dos Descobrimentos um Renascimento português nos campos da ciência e da técnica, sem o qual os próprios descobrimentos não seriam possíveis. Uma disposição cultural que se misturou com a religiosidade e, mesmo, com o misticismo, e que se transmitiu aos conquistadores dos séculos seguintes.

De mistura com isso tudo, não há como ignorar nesse alvorecer ibérico dos tempos modernos, uma cobiça por riqueza e poder, que de há muito se reconhecia nas ações guerreiras da nobreza medieval que se espalhou na península da Reconquista e em toda a Europa das Cruzadas. Esses motivos levaram ao comércio, no sentido que tomou essa atividade desde o século XIII e que se distinguia disso que, depois, se chamaria de capitalismo comercial. Nas Cruzadas, na Reconquista e nos Descobrimentos, essas ambições de riqueza e poder misturavam-se a uma antiga noção medieval de *honra* que incluía o botim e o saque, como direitos legítimos do vencedor tanto quanto a escravização do vencido na batalha. O capitalismo comercial virá depois, como uma das conseqüências das aventuras ibéricas, a partir da Holanda do século XVII.

Caminhos tortos?

O fato de termos nascidos vinculados à crença – religiosa e por extensão, cultural – da humanização de um Deus que permanece conosco nos caminhos (e descaminhos) do mundo gerou idéias e convicções que acompanham a história dos países ibero-americanos ao longo dos tempos. Raízes religiosas certamente poderosas, mas às quais sempre faltou a segurança intrínse-

ca, a rigidez de princípios própria das ortodoxias. Assim como na América anglo-saxônica, algo dessas peculiaridades de origem permanece até hoje na América ibérica. Enquanto as colônias da Nova Inglaterra andaram por trilhas de um fundamentalismo até hoje perceptível na moderna sociedade norte-americana, as colônias ibéricas, que passaram por influências de momentos diversos e às vezes contraditórios, perderam, na diversidade e nos conflitos de origem, a possibilidade de um fundamentalismo, desde o início contestado.

No caso do Brasil, além da religião e das ambições de riqueza e poder, nascemos também de uma Renascença portuguesa de vida curta, frágil, mas, no seu tempo, de uma prodigiosa eficiência. Mais do que na literatura e nas artes, a *opera magna* do Renascimento português foi a de superar os limites do Mediterrâneo, conquistar o Atlântico e o Índico. A grande obra da Renascença portuguesa estava no mar e sua glória nas conquistas de além mar. Se do que se fala é do Renascimento, digamos que os Descobrimientos não foram pouca coisa. Os portugueses realizaram, com os espanhóis, a descoberta do mundo como o conhecemos hoje. Mas no modo como a realizaram estava também o começo da sua perdição.

Os momentos supremos dos séculos XV e XVI deveriam fechar-se, no caso de Portugal, na “apagada e vil tristeza” de uma prolongada decadência que se iniciou bem antes do desaparecimento de D. Sebastião em Alcácer-Quibir, em 1578. *Os Lusíadas*, publicados em 1572, e que ainda hoje nos comovem, são uma obra tardia do Renascimento português, que pôde ser lida, já no seu tempo, como o epitáfio de um século e meio de glórias. A Espanha viverá ainda o seu “siglo de oro”, que, aliás, foi também um século de decadência, não obstante o excepcional brilho de sua literatura e pintura. De *Dom Quixote*, publicado em 1595, diz o mexicano Carlos Fuentes que

[...] é o livro exemplar da decadência espanhola. [...] A era épica da Espanha terminara. [...] O sonho da utopia havia fracassado no Novo Mundo. A ilusão da monarquia universal havia se dissipado. [...] depois de El Cid e Isabel, a Católica, depois de Colombo e Cortés, de santa Tereza e Lo-

yola, de Lepanto e a Armada, a festa havia terminado (Fuentes, 1992, p. 202).⁴

Que as imagens da decadência não nos levem, porém, a esquecer a época gloriosa em que surgiram para a história moderna os países ibero-americanos. Entre estes o Brasil, nascido da mesma mistura histórica e cultural que inspirou D. Henrique e a nobreza portuguesa reunida em torno da dinastia de Avis, assim como as lutas de séculos contra os mouros. O ano de 1492, do descobrimento da América, foi também o da retomada de Granada, último baluarte dos mouros na península, aliás, tomado com a ajuda portuguesa. O ano de 1497 foi o da viagem de Vasco da Gama para as Índias, seguindo trilha aberta por Bartolomeu Dias em 1488 ao cruzar o cabo das Tormentas, ou da Boa Esperança, como queria o rei e como ficou na memória histórica. Décadas depois, já em pleno século XVI, começava a decadência, embora ainda permanecessem muitos dos impulsos culturais da expansão. Já passado o breve clarão humanista português e espanhol, permanecia a mesma mistura de misticismo e de espírito aventureiro medieval, de pragmatismo e de centralização de poder, embora na submissão às regras do Concílio de Trento (1546), impulsionadas, no caso do Brasil e de Portugal, pela influência dos jesuítas, duradoura de dois séculos.

Admitidas as distinções de ênfase entre portugueses e espanhóis, a entrada dos países ibéricos nos tempos modernos não teve, portanto, o rigor ortodoxo dos puritanos nem, depois deles, a clareza e a distinção que pedia a lógica cartesiana. Para torná-la mais complexa teve ainda a circunstância de que não obstante as aparências de regressão, as orientações da Contra-Reforma foram também uma forma de adaptação da Igreja aos tempos da Reforma. Daí que embora se possa considerar que os jesuítas eram inspirados numa ética medievalista, não há exagero em se reconhecer que, pelo menos no caso do Brasil, foram também agentes da nossa primeira modernidade, na educação e em algumas das propostas econômicas de Antonio Vieira. Em todo caso, parece certo que a entrada no mundo dos países nasci-

dos das aventuras ibéricas, as que abriram a época moderna da história do Ocidente, deu-se a contrapelo daquilo que se veio a consagrar como a modernidade. Dir-se-ia que entramos no mundo por caminhos tortos?

Comércio, religião e poder

Excepcional entre as grandes aventuras humanas, a época dos Descobrimentos foi também um dos períodos mais brilhantes e complexos da história, nessa última Idade Média, que mudava em todos os campos da atividade humana. Já a partir do século XII, assistia-se em geral na Europa a um ressurgimento das cidades e do comércio. Fechada a saída ao Oriente pelo monopólio das cidades italianas sobre o Mediterrâneo, os ibéricos estavam obrigados a buscar outros caminhos. Desde meados do século XIII, os portugueses buscavam comércio ao norte da Europa – Flandres, Normandia, Inglaterra, Bretanha e, até, a Noruega – por meio da navegação de cabotagem (Saraiva, 1962, p. 391). Nesse quadro de mudanças européias, Espanha e Portugal tiveram de peculiar as lutas da Reconquista, que aproximaram os ibéricos da Igreja muito mais do que era usual na época.

Quaisquer tenham sido as suas complexas combinações na marcha do tempo, os motivos religiosos, econômicos e políticos estavam todos presentes não obstante os vícios e os momentos de paroxismo, dos quais esteve repleta a tentativa frustrada de Portugal nas Índias e as violências dos conquistadores espanhóis no México e no Peru. Um exemplo desses vícios e paroxismos está nas conveniências das famílias reais da Ibéria – conveniências religiosas, econômicas e políticas – que obrigaram os judeus, na passagem do século XV para o XVI, a sair da Espanha e a adotar à força, em Portugal, o catolicismo. Num dos momentos mais brilhantes de abertura da Idade Moderna, quando Colombo negociava com Isabel seus planos de viagem para a América, havia autos-de-fé queimando seres humanos em ruas e praças de Espanha. Quanto a Portugal, quase no mesmo momento, a Coroa aplicava contra os judeus a

fórmula absurda do “crê ou morre”, que os cristãos sempre criticaram nos mouros.

Foi assim que surgiu em Portugal, a figura do “cristão-novo”, como efeito de uma técnica de poder, por meio da qual a Coroa portuguesa visava a manter os judeus e suas riquezas no país, ao mesmo tempo em que lhes negava o direito de praticar sua religião. Conciliava seus interesses de poder e dinheiro enquanto tentava apaziguar o anti-semitismo dos reis da Espanha, que pressionava sobre a Coroa portuguesa, bem como o da plebe das ruas de Lisboa. Embora de graves conseqüências para a cultura (e a economia) de Portugal, a manobra não impediu a participação de capitalistas judeus nas incursões lusas ao mar. Os judeus estarão presentes na criação do Brasil, como financiadores de viagens, técnicos ou povoadores (degradados), do mesmo modo que, em época anterior, e sem que deles se exigisse uma falsa escolha religiosa, já haviam estado com D. Henrique em suas empreitadas navegadoras. Não serviu, porém, a farsa da criação dos “cristãos-novos” para impedir as perseguições, pois os judeus, depois de obrigados a renegar sua religião em público, foram acusados de praticá-la às escondidas. Em uma trágica manhã de abril de 1506 foram chacinados mais de quinhentos judeus, nas praças e vielas de Lisboa.

Por esta e outras razões, em Portugal, a figura do empresário, sobre a qual podiam sempre pesar suspeitas de heresia como “cristão-novo”, e, embora participante, acabou enfraquecida e subordinada à Coroa, que detinha o controle dos Descobrimentos. Além da intolerância religiosa, havia também a ganância aventureira de riquezas e poder por parte da nobreza e uma mentalidade medieval incapaz de entender a iniciativa que visa ao lucro. Junte-se a isso que, nas Índias e também no Brasil, “o desdém pelo trabalho manual [constituiu] o ideal até dos vilões, com os quais, aliás, se confundiam pela miséria econômica os fidalgos pobres, reduzidos a ínfimos patrimônios ou a uma vida de expedientes”. Desse modo, as atividades capitalistas e artesanais tendiam a ser monopolizadas por grupos relativamente fechados – além dos “cristãos-novos”, os estrangeiros, sobretudo ingleses, franceses e holandeses – que legal ou ilegalmente faziam de Lisboa ou de Sevilha

boa parte do comércio externo peninsular (*Idem*, p. 11). Foram colocados sob suspeição os indivíduos e as atividades que em Portugal poderiam constituir o germe de uma verdadeira burguesia comercial. Boa parte desses indivíduos, especialmente os judeus, transferiu-se para a Holanda, onde havia liberdade para que pudessem atuar. Só nos séculos XVII e XVIII, a Coroa portuguesa buscou atraí-los, primeiro por meio de iniciativas de Antonio Vieira, e depois do Marquês de Pombal, arquiinimigo dos jesuítas. Mas já era tarde. Portugal, como depois a Espanha, que haviam inaugurado o Novo Mundo, estavam condenados a permanecer à margem, países menores, entrepostos da nova etapa comercial do desenvolvimento europeu.

A grandeza ibérica vinha, pois, acompanhada dos vícios que haveriam de perdê-la. E nos países ibero-americanos algo desses vícios de origem permaneceriam por muito tempo como um entrave cultural para o desenvolvimento, mesmo depois de desaparecido, ou bastante atenuado, o motivo religioso inicial. Mas foi essa mescla de cobiça, espírito guerreiro, misticismo e impulsos de centralização do poder que impulsionou os Descobrimentos e a colonização da América ibérica. Para o bem e para o mal, foi essa mistura explosiva e contraditória que levou Portugal e Espanha a uma fase de ressonância universal e, com seus vícios e virtudes, impulsionou a construção dos países ibéricos como individualidades culturais e, séculos depois, como nações.

Olhares de fora: o religioso e o profano

Os europeus chegaram, portanto, ao Novo Mundo com uma mistura de visões religiosas e profanas. Chegaram com o olhar dividido entre o deslumbramento com as novas gentes e as novas terras e a preparação da conquista. Desde o primeiro momento, um olhar dividido entre a conquista do mundo para Deus e a das terras e das gentes para o comércio e para o poder. Enquanto, por religião, buscavam a conquista das gentes, traziam projetos que, em sentido lato, se pode-

riam dizer de “incorporação social” (Morse, 1988), os quais, aliás, permanecerão, ao longo dos séculos vindouros, como base dos temas formadores da cultura dos países que serão capazes de formar. Não é surpreendente, portanto, que estivessem desde o início preocupados em compreender, bem ou mal, as sociedades que encontravam. Em alguns casos mais mal do que bem, porque muitas das sociedades que encontraram foram simplesmente destruídas, como ocorreu com algumas populações indígenas do Caribe e, em ampla medida, com os astecas e os incas.

Já que com este olhar, religioso e profano, dividido e distante, não podiam reconhecer como tais os povos que encontravam pelo caminho, preocuparam-se também em criar povos, como no caso do Brasil. A imagem de tanta voga no século XIX de que o Brasil era “um país sem povo” vinha dos primeiros tempos da colônia. Algo dessa imagem permaneceu na história das idéias brasileiras mesmo no século XX, na idéia da sociedade “criada” pelo Estado, ou, posteriormente, na idéia do “país amorfo”, cuja sociedade caberia ao Estado organizar. Religioso e profano, o olhar europeu dos primeiros tempos era o de homens que chegavam para a conquista, e que se preparavam também para uma violência, sem a qual, no fim das contas, nenhuma conquista seria possível. Algo deste olhar, cada vez mais profano, permanece até hoje nos seus herdeiros ibero-americanos em face de uma obra que se pretendia civilizadora e que, em alguns países, como no caso do Brasil, ainda não se completou. Uma destruição em relação às culturas indígenas dos primeiros tempos, no Brasil e em outros países ibero-americanos, a história tomou o caráter de uma permanente construção, em muitos aspectos inacabada.

Algumas das idéias que inspiraram esta construção, ou pelo menos algumas das disposições de espírito que haveriam de lhes dar origem, foram antecipadas nesta espécie de certidão de nascimento do Brasil que é a *Carta* de Pero Vaz de Caminha (1500). Nada de surpreendente, porque vêm essas idéias de antes do Descobrimento, da colonização das Ilhas do Atlântico – a Madeira e os Açores – nas quais, por sua vez, os portuque-

ses copiavam e adaptavam experiências das cidades italianas em suas saídas ao mar. As experiências nas Ilhas do Atlântico envolviam, como no Brasil, as capitânicas hereditárias, o trabalho escravo e a produção de açúcar. Funcionaram então como uma espécie de ensaio do que se haveria de realizar no Brasil: a colonização das Ilhas antecipa até mesmo a atração inicial exercida pela extração da madeira. Aliás, no tocante à divisão da terra, o Brasil repete, além da Madeira e demais ilhas do Atlântico, também experiências de séculos antes, no Algarve, em terras retomadas pelos portugueses aos mouros.

A *Carta* é o nosso primeiro documento sobre o encontro, e também o choque, das culturas. Em Pero Vaz de Caminha e, depois dele, em Américo Vespuccio, na *Relação* a Lourenço di Pierfrancesco de Médici (1503), e depois na *Lettera* a Solderini, temos as primeiras anotações de um fascínio europeu pelos antigos habitantes da terra,⁵ que alimentou a *Utopia* de Thomas Morus e um célebre capítulo dos *Ensaio*s de Montaigne, e a partir desses toda uma poderosa linhagem do pensamento europeu.⁶ Um fascínio que foi também levado ao ridículo nas críticas de Rabelais, em 1567, debochando das histórias, algumas delas aumentadas e outras simplesmente inventadas, que os aventureiros contavam na Europa, em suas viagens de volta ao Novo Mundo.

No fenômeno da formação dos países ibéricos, da qual o Brasil é parte, os casos do México e do Peru são extremos. Por isso mesmo, suas origens ajudam a entender as origens do Brasil. A perspectiva espanhola da pronta localização da prata e do ouro antecipou o choque das culturas.⁷ Expressivas desse choque no México são duas figuras do século XVI, nítidas e, cada qual em seu campo, exemplares: Hernán Cortez, o conquistador, e Bartolomé de las Casas, o dominicano, que defendeu os astecas que o outro fizera por dominar a qualquer preço. No Peru, o conquistador Pizarro, que derrotou Atahualpa e destruiu Cuzco, a capital Inca, e construiu Lima, a “cidade dos reis”. E pouco depois dele, no tempo, mas contemporâneo nos temas, Garcilazo de la Vega, filho de um conquistador com uma princesa

inca, talvez o primeiro intelectual latino-americano a descobrir o sentido da mestiçagem. Nesses países da América espanhola, os choques da cultura européia com as populações indígenas foram mais nítidos, se não de maiores proporções do que os da América portuguesa. Nesta, um tempo histórico dilatado e mais lento estendeu a conquista em meio à colonização já iniciada, e prosseguiu, para além da faixa litorânea, pelo interior adentro.

No Brasil, ao longo de um período de dois séculos, teremos a plêiade (ou a turba, se quiserem) dos bandeirantes Fernão Dias, Raposos Tavares, Domingos Jorge Velho, entre muitos outros. E, em conflito com estes, desde o início, os jesuítas, entre os quais Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, nem sempre fascinados com as bondades dos índios, mas sempre preocupados com a sua evangelização. Os conflitos iniciais antecipam o que serão, um século depois, aqueles entre os quais se destaca a figura extraordinária do Padre Antonio Vieira. Os sacerdotes empenhados em conquistar almas, mas acusados pelos povoadores de explorar os índios em benefício próprio, e os bandeirantes empenhados em apresar índios, conquistar terras e descobrir as fontes dos metais preciosos – os dois grupos foram, de algum modo, apoiados por facções do poder instalado na metrópole e na colônia.

Em meio a essas turbulências que denunciam as ambigüidades (e debilidades) da Coroa portuguesa se formou, na colônia dos séculos XVI e XVII, o que chamamos hoje de território nacional. Um território que Pombal haveria de consolidar no século XVIII e que os diplomatas do Império e da Primeira República haveriam de formalizar um século depois. Foi também neste longo período que deitou raízes a cultura brasileira, a começar pela época de ouro do barroco, primeiramente sob a influência dos jesuítas, suas igrejas e conventos, que aos poucos se adaptou às circunstâncias do país e se estendeu até o século XIX. Um barroco de formas exuberantes e, em muitos casos, de toques mestiços, que, desde o início do século XX, foi reconhecido pelos intelectuais do país independente como uma das formas preferenciais de expressão da cultura nacional.

História como construção

Os olhares religiosos e profanos mesclam-se também em outro ponto fundamental. Com as ex-colônias da Inglaterra, as da Ibéria têm em comum não apenas uma origem religiosa, mas também o fato de serem “países novos”. Todas, em conjunto, foram no século XVI a novidade da história do mundo, um aspecto de novidade que as polêmicas religiosas ajudaram a acentuar por meio do tema fundamental da conquista da humanidade para Deus. Esse aspecto religioso acentua ainda outro, este no mais das vezes profano, o de que os “países novos” teriam de peculiar o terem nascido de uma intenção. Ou seja, seriam países que não estão aí “desde sempre”, como se pretendem alguns países do Velho Mundo, nasceram de uma intenção, ou de intenções.

Anoto, desde logo, à margem, que se tem dado demasiada importância no caso do Brasil a diferentes formas de se diminuir o sentido dessas intenções iniciais. Por exemplo, a questão, hoje pouco lembrada entre os historiadores, mas ainda em voga nos compêndios escolares, de saber se o Brasil foi descoberto “por acaso”. Se os portugueses buscavam o caminho das Índias, no Oriente, como entender, senão por força dos acasos criados pelos ventos e pelas calmarias, que tenham chegado por aqui? E, contudo, os historiadores modernos sabem que os cuidados da velha historiografia com os “acasos” têm menos a ver com as realidades dos Descobrimientos do que com as habilidades da Coroa portuguesa, que inflavam mitos que dificultassem a percepção européia dos seus tesouros ou daquilo que acreditavam serem os seus tesouros. Hoje se sabe que a viagem de Cabral em 1500 foi, como a chamam os historiadores portugueses modernos, a do “achamento oficial do Brasil”, que já havia sido descoberto, e visitado, em momentos diferentes por Vicente Pinzon e Duarte Pacheco Pereira.⁸ Os debates em torno do “acaso” nasceram dos truques diplomáticos de um pequeno país, que tomou muito tempo para assegurar em Roma seus direitos de conquista, em especial diante do forte vizinho espanhol e de seus questionamentos sobre a linha das Tordesilhas.⁹

Assim como as colônias inglesas, as ibéricas nasceram, em qualquer hipótese, de um olhar europeu que se equivocou muitas vezes, a começar por Colombo que imaginava haver chegado às Índias. Nos muitos equívocos desse olhar, sobram motivos de deslumbramento com a natureza e com os índios, tanto quanto os excessos de violência contra a mesma natureza e os mesmos índios. Mas, pelo menos quando se fala de Portugal e Espanha, nunca foram equívocos bastantes, pelo menos a partir de meados do XVI, para impedir os países da península de tentar construir novos países nesta parte do mundo. Com mais rapidez do que se pensa, Portugal e Espanha passaram rapidamente pela fase das feitorias na América, e adotaram a estratégia da colonização. No caso de Portugal, uma estratégia que se tornou obrigatória em face das dúvidas com a Espanha em torno das Tordesilhas. Diante também da cobiça da França e, depois da Holanda, e dos corsários de variada origem.

Assim, se a história é sempre uma construção, nos países novos o é mais do que em qualquer parte. Esses países devem sua existência a um projeto – algum projeto – que tanto pode vir do Estado como da Igreja, no caso do Brasil especialmente a Companhia de Jesus. Ou que, no caso dos Estados Unidos, pode vir de movimentos religiosos dissidentes que buscavam novos territórios para pregar a sua fé. Quaisquer que tenham sido – e devemos tratar de alguns deles mais adiante – esses projetos servem para testemunhar que esses países nasceram com a história moderna, da qual são parte essencial. O que significa que sua construção, por caminhos “certos” ou “tortos”, tem um compromisso permanente com a modernidade.

Temas formadores da cultura

Tomou muito tempo para que o olhar de fora, dividido e arrogante, religioso e guerreiro, se enraizasse nas novas terras. No caso do Brasil, se ao longo de trezentos anos de colônia e de cem anos de Império, adotamos projetos, no mais das vezes fomos adotados por eles. Sabemos todos que os

conquistadores e os bandeirantes não eram os “peregrinos”. Embora haja muito exagero quando se fala do desinteresse dos conquistadores e bandeirantes pelas questões religiosas, assim como quando se fala do desinteresse dos “peregrinos” pelos aspectos materiais da vida, é certo que aqueles eram, sobretudo, guerreiros que abriram espaço para os povoadores, assim tornando a colonização possível. Quanto aos jesuítas que os combatiam, o ensinamento religioso era uma convicção dos discípulos de Inácio de Loyola, ele próprio um guerreiro dirigindo um exército de combatentes da fé. Em todo caso, o certo é que os índios eram objeto de uma evangelização da qual, evidentemente, não podiam ser sujeito.

Os dois grupos de combatentes dos dois primeiros séculos – de um lado os jesuítas, de outro os bandeirantes – tinham algo de comum no ideal da conquista. “Dilatar a fé e o império” – o projeto, embora sempre suscetível de conflitos internos, enfim, era o mesmo. Os jesuítas, diz João Lúcio de Azevedo, “eram colonizadores; a obra que haviam empreendido tinha caráter temporal, e, nessa qualidade, somente com os meios temporais se poderia realizar”. O que é confirmado pelo Padre Serafim Leite: “Os jesuítas, pelas condições particulares da América, não puderam ser o que eram na Ásia, apenas missionários: foram também colonizadores” (Azevedo, 1922, p. 105).

Tomou muito tempo para que este olhar de fora se tornasse, com as modificações impostas pelas circunstâncias, um olhar de dentro. Embora subestimado pela historiografia, e em grande parte esquecido pelas elites, o debate que se estendeu por dois séculos sobre a questão indígena, e só concluído por decisão de Pombal na segunda metade do século XVIII, teve para a formação da cultura brasileira uma importância que será dificilmente exagerada. Quase tão antiga quanto o debate português sobre a questão dos judeus, a questão indígena alinha-se entre os temas formadores da cultura do país. Mais lembrado e também de enorme relevância, o tema do negro atravessa o período colonial e se estende por todo o século XIX.

Veremos mais adiante que em face desses temas fundamentais se buscou, em mais de uma circunstância, a orientação dos Evangelhos. Assim

como os “peregrinos”, nas colônias americanas, também nos países ibéricos, os missionários – no Brasil, em especial os jesuítas – buscaram sobre eles a palavra de Deus. Mas esses temas formadores, além das escritas de Deus, dependerão cada vez mais das escritas profanas.

Os conflitos políticos e ideológicos em torno do índio, do judeu e do negro acham-se entre os primeiros temas formadores da cultura do Brasil. Ao dizer que aqueles grupos humanos se ligam aos primeiros temas formadores da cultura brasileira, não pretendo afirmar que apenas eles tenham presença cultural entre nós. Pretendo sustentar, porém, que foi em torno desses grupos – mais precisamente em torno de sua incorporação cultural – que surgiram os conflitos maiores – sociais, culturais, religiosos e econômicos – do país em formação. E que foi em torno das soluções encontradas pela história para a sua integração que surgiram os perfis culturais conhecidos hoje na cultura brasileira, com sua capacidade de abrangência e tolerância e também de sua característica ambigüidade.

Pode-se afirmar que essa dialética de conflito e integração tem amplos e profundos precedentes na península ibérica, sobretudo em relação aos judeus e aos árabes, ambos os grupos de enorme influência cultural em Portugal e Espanha do período da Reconquista. Gilberto Freyre chega a dizer que as populações moçárabes, as populações cristãs da Ibéria que viveram sob domínio muçulmano e que sofreram forte influência cultural árabe, “se constituíram no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa” (Freyre, 2002, p. 231), sobretudo no meio popular mas também, como os judeus, misturadas em meio aos fidalgos e à nobreza. Mantidas, porém, por razões religiosas e econômicas, as restrições aos judeus, predominaram o sangue e as tradições árabes na formação nacional portuguesa, por meio de uma miscigenação racial e cultural remanescente de séculos de conflitos e relações de integração. Quando os portugueses começaram a colonizar o Brasil, achavam-se já diluídos muitos desses velhos conflitos da Reconquista; muitos descendentes dos mouros encontravam-se amplamente integrados à nação portuguesa. É assim que a presença dos árabes,

que vem desde a colônia e se estende ao longo da história brasileira, jamais alcançou o caráter conflituoso que assumiram em momentos diversos as questões em torno de índios, negros e judeus. Encontrando no Brasil o terreno preparado por uma antiga miscigenação e pelas tradições lusas de antigas misturas mouriscas, as influências culturais árabes cresceram a partir das migrações dos séculos mais recentes, cujos descendentes são hoje estimados em cerca de dez milhões de brasileiros. Os árabes de imigração moderna foram absorvidos na cultura brasileira, com poucos choques, ao modo de outras imigrações recentes, como a dos italianos, alemães, russos, poloneses etc., ou recentíssimas, como a dos japoneses e coreanos. Além da presença mais antiga e de suas influências peninsulares, encontraram, como esses grupos mais recentes, uma cultura brasileira mais aberta. E pelo menos parte dessa abertura se deve às soluções (ou meias-soluções) criadas em torno dos conflitos, estes especificamente brasileiros, criados à volta do índio, do negro e do judeu.

É de fins do século XIX o tema da pobreza, também de caráter conflituoso, até hoje presente na cultura e na política brasileiras. Assim como me refiro àqueles temas – do índio, do negro, do judeu – haveria que falar aqui também do tema do pobre. Com o acréscimo de que me refiro sempre ao *tema*, ou seja, à tomada de consciência de uma realidade por parte das elites, pois a realidade da pobreza como tal, e possivelmente a sua consciência por parte dos pobres, existem desde o início, desde as origens do país. Emergindo no meio das elites em fins do século XIX e tornando-se dominante no Brasil do século XX, o tema do pobre, mais modernamente o tema da desigualdade social, tornou-se obrigatório neste país de extremas desigualdades.

Costuma-se pensar que esses temas formadores se sucedem de modo cronológico, como são habitualmente apresentados nos livros didáticos de história. Somos levados a pensar que se apresentam na história real um em seguida ao outro, e que seriam resolvidos na seqüência linear da formação do país e da cultura nacional. Na verdade da história real, porém, nem se apresentam em sucessão, nem se resolvem da maneira li-

near. Estão aí desde os primeiros tempos e se entrelaçam como os grandes temas da nossa construção nacional. A única seqüência da qual se pode legitimamente falar é a da referência a este ou àquele tema como dominante no cenário político deste ou daquele período. O dos judeus, na passagem do século XV para o XVI. O dos índios, no século XVI até o XVII. O dos negros no século XIX. O da desigualdade, dominante a partir das primeiras décadas do século XX.

Além disso, a passagem do debate de um tema ao seguinte não significa que este seja realmente novo nem que o anterior tenha sido inteiramente resolvido. Não é demais acrescentar que, em face das questões de como incorporar (ou excluir) o judeu, o índio e o negro, a cultura lusa dos primeiros séculos nos legou uma ambigüidade em torno do tema da legitimidade da iniciativa que visa ao *lucro* (ou também ao *êxito*), como em torno do valor do *trabalho* físico, prejudicando a valorização do trabalho em geral, até hoje persistentes na cultura brasileira. Não obstante a tremenda capacidade de trabalho físico evidenciada pelos negros no decorrer dos séculos, a valorização do trabalho só encontrará lugar em nossa cultura depois das migrações européias de fins do século XIX.

A questão do tráfico e da escravização dos negros é, se nos prendermos aos limites de uma história cujas preliminares estão no século XIV, quase tão antiga quanto a dos judeus. Começa antes do tema indígena, antes mesmo que se soubesse da existência deste Novo Mundo, antes que se soubesse que havia índios nesta parte do mundo. A desigualdade, se é um tema da passagem do século XIX ao século XX, nesse sentido o mais “moderno”, remete também a um passado distante. Se o assunto referente aos pobres é recente, os pobres são muito antigos. Não se pode deixar de mencionar, embora tenha que ser feito de passagem, a “questão protestante”, ausente na Espanha e em Portugal como em suas colônias, diferentemente da França e da Inglaterra e suas colônias. É que nos países ibéricos, os protestantes nunca foram numericamente significativos. Nos países ibero-americanos, apenas nas últimas décadas do

século XX adquiriram importância, com o crescimento das diversas denominações evangélicas.

Como são de certo modo coetâneos, os temas formadores que mencionei se tornaram decisivos para esclarecer os horizontes culturais que contribuíram para definir a cultura ibero-americana. Daí a necessidade de mencioná-los nessas páginas. Por exemplo, é motivo de espanto para o leitor atual, saber que a Igreja, que tanto se empenhou pela libertação dos índios, tenha aceitado a escravização dos negros. Um espanto que cresce quando nos lembramos que acompanharam o pensamento dominante na época mesmo figuras notavelmente combativas como Bartolomé de las Casas e, um século depois, Antonio Vieira. Não diminui em muito a surpresa saber que Las Casas fixou, ao fim da vida, uma posição contra a escravidão dos negros e que Vieira tenha registrado seu protesto contra os excessos de violência contra os escravos, pois permanece em ambos a aceitação dos critérios da época, que, aliás, são os mesmos dos humanistas. Empenhados como estavam em restabelecer a memória dos clássicos da Antigüidade, poderiam os humanistas ignorar que Aristóteles considerava a escravidão um fenômeno natural? O certo é que a primeira imagem da modernidade, tanto a da Igreja como a dos humanistas, não incluía os negros. Mesmo a *Utopia*, de Thomas Morus, que criticava duramente as desigualdades da sociedade europeia de seu tempo, permitia a escravidão.

Na Lisboa dos séculos XIV e XV, já havia negros submetidos à escravidão, uma prática que, com referência aos negros, era admitida nos usos da Europa medieval, portanto de longas raízes até assumir a forma da escravidão moderna, nos Estados Unidos, Brasil, Cuba etc. À parte os argumentos da Antigüidade resgatados pelo Renascimento, a prática de conquistar e fazer escravos era contemporânea dos navegadores. E antes mesmo destes já se achava nos usos das guerras da Reconquista, neste caso, porém, limitada aos mouros. Como sabemos, um dos motivos das guerras medievais era uma noção de *honra*, que não excluía nem o saque nem a escravização dos vencidos. Assim, o tráfico com escravos negros surgiu

muito cedo, quase ao mesmo tempo em que os portugueses começaram a abrir nos mares os caminhos para a África, e cedo se percebeu que era dos mais lucrativos. Como diz um historiador português, D. Henrique foi o “primeiro dos nossos negreiros”.

Desigualdade natural

Foi assim que, inspirada nas interpretações da Antigüidade e dos Evangelhos, e também nos usos e costumes da última Idade Média, a cultura brasileira nasceu apoiada na premissa de uma desigualdade que se entendia como natural. O raciocínio, apoiado no caso do Brasil, pode se entender a países ibero-americanos, como Cuba, de grande importação de negros, sem excluir mesmo países como o México e o Peru, com a consideração particular de que são países de grandes populações indígenas. Por razões diversas a desigualdade, herdada do medievalismo ibérico, encontrou nos ambientes da vida ibero-americana suas razões para ser reconhecida como natural, intrínseca ao padrão de sociedade hierárquica que os países ibero-americanos chegaram a ser. O caso do Brasil tem nisso, porém, algo de específico e, talvez, mais definido.

Em termos gerais, quando falamos de “desigualdade” não queremos apenas dizer “diferença”, mas uma diferença situada em alguma hierarquia, de riqueza, de prestígio, ou de poder. Fazemos referência a uma relação de domínio (ou de autoridade), relação de “superior” a “inferior” (ou vice-versa), qualquer que seja o sentido social que lhe atribua. Assim, a igualdade não significa necessariamente uniformidade, pode comportar diferenças. É o que ocorre nas sociedades pluralistas, modernas e democráticas, onde se reconhecem diferenças entre indivíduos e cidadãos que são, em princípio, iguais. De acordo com as mesmas premissas, pode haver também uma igualdade de pessoas socialmente desiguais, por exemplo, nas sociedades medievais, a igualdade dos cristãos. Ou ainda uma igualdade diante de Deus – “a César o que é de César, a Deus o que é de Deus” – que, na decadência do império romano,

permitiu reconhecer que os homens têm alma, e que são iguais diante de Deus.

Era fundamental às doutrinas da Igreja na época dos Descobrimentos reconhecer que os índios, embora pagãos, tinham alma, devendo por isso ser conquistados para Deus. Do mesmo modo os negros. A diferença de tratamento nesses dois casos, lutando a Igreja contra a escravização dos índios ao mesmo tempo em que aceitava a dos negros, não vinha das interpretações teológicas, mas dos usos e das tradições medievais que consideravam normal a escravidão dos negros, imposta pela cobiça e pela violência com que o mundo entrava na era moderna. “Os usos do reino, a tradição da Antigüidade consentiam na escravidão” (Azevedo, 1922, p. 129).

No impasse entre as doutrinas da Igreja e as tradições da sociedade, os caminhos tornaram-se sinuosos e propensos ao sofisma. Não faltou em Portugal dos séculos XIV e XV, como no Brasil dos séculos seguintes, quem dissesse que a captura dos negros na África para transportá-los à Europa ou à América era um modo de salvar a sua alma. Argumento semelhante ocorreu também, em alguns casos, diante do problema da escravização do índio. Na mesma época em que Las Casas combatia no México, Nóbrega e Anchieta, no Brasil, embora também críticos dos povoadores, admitiam que a evangelização dos indígenas só seria possível no quadro da expansão da colonização. E sabiam que naquele momento a colonização dependia do apresamento dos índios. Foi assim, por formas e caminhos diversos, que a desigualdade herdada da cultura medieval ibérica encontrou na experiência ibero-americana suas próprias razões para se consolidar como algo natural.

Na cultura anglo-americana, o mesmo problema da relação entre igualdade e desigualdade aparece pela outra ponta. Nos Estados Unidos, desde a partida, assumiu-se a igualdade como natural. Se for assim, como entender a escravidão? Como entender, depois da escravidão, a virulência do racismo norte-americano? Gunnar Myrdal (1944), em estudo clássico *The negro problem and modern democracy*, diz que o igualitarismo (limitado aos brancos) é uma premissa do racismo norte-americano. Assim, ao contrário dos ibéricos

que, admitindo a desigualdade como natural, entendiam que os negros tinham alma embora continuassem escravos, os brancos anglo-americanos só podiam admitir a escravidão se admitissem, ao mesmo tempo, que o negro se achava fora da humanidade. Os negros podiam tornar-se escravos não porque assim se salvaria a sua alma, mas, precisamente ao contrário, porque não teriam alma e, portanto, não poderiam ser salvos. Podiam tornar-se escravos porque não eram homens. Se o caráter virulento do racismo anglo-americano tem uma premissa igualitária, as ambigüidades do racismo ibero-americano – em especial, o brasileiro – se apóiam na premissa de uma desigualdade que a nossa cultura admite como natural.

Para uma tradição como a nossa, de raiz medieval, todos os homens têm alma, pertencem à mesma humanidade criada por Deus e são reconhecidos como Seus filhos. Mas cumprem funções diferentes na “sociedade cristã”. São iguais diante de Deus, mas desiguais no mundo dos homens, no qual Deus lhes conferiu funções desiguais, não apenas diferentes, em face dos brancos. Daí que a escravidão dos negros não apenas seria possível, mas até justificável: de outro modo, continuariam como pagãos, nas selvas africanas, perdidos para Deus. Trazê-los para a América, mesmo à custa de fazê-los escravos, seria um modo de incorporá-los ao povo de Deus. Uma diferença de concepção que repercute sobre a natureza do racismo: porque são também filhos de Deus não devem os escravos ser tratados com brutalidade, um ponto de honra do combate dos jesuítas. Embora possam ser vistos como “coisa” no campo do direito, não devem ser tratados como “coisa” no campo das relações humanas. Esta ambigüidade inibiu, no Império, a elaboração do Código Civil, que como tal exigiria o reconhecimento da universalidade dos direitos, o que não era possível, pois havia escravos. De outra parte, não se quis elaborar um Código Negro, como nos Estados Unidos, uma legislação à parte para os escravos (Alonso, 2002, p. 58).

Numa sociedade que assim interioriza a desigualdade, o reconhecimento da igualdade não poderia vir da própria sociedade. Teria que vir de fora – do Estado, da religião, ou da influência de outros países. É assim que num primeiro mo-

mento, o reconhecimento da igualdade dos índios (no sentido de que não poderiam ser escravizados), veio em primeiro lugar da Igreja e da evangelização. A seguir, nos momentos mais decisivos da história de Portugal e do Brasil, tais influências de sentido igualitário vieram do Estado. Não por acaso um Estado em crescimento, como ocorreu com Pombal e, tempos depois, no Brasil, com Pedro II, e, ainda mais tarde, com Getúlio Vargas. Sempre em momentos em que o Estado que se destacou da espontaneidade da vida social e a ela se opôs, mesmo que por um curto período.

No estilo do despotismo ilustrado, Pombal impôs a liberdade dos índios aos povoadores que os escravizavam, e também aos jesuítas, que os defendiam, mas que ofereciam uma face de in-submissão ao Estado, com o apoio da velha nobreza portuguesa. Pombal incluiu a liberdade dos índios na primeira grande tentativa de reforma intelectual e cultural ocorrida nos tempos modernos em Portugal, com conseqüências sobre a unidade territorial do Brasil e sua independência. A abolição da escravatura, no Brasil, teve que esperar mais de um século para que outras decisões comesçassem a criar, lentamente, as premissas de uma sociedade de trabalho livre. Nos dois casos, a iniciativa coube ao Estado, que embora influenciado pela mentalidade cultural dominante conseguiu agir como se estivesse fora da sociedade, introduzindo novos vetores que, no longo prazo, haveriam de modificá-la.

As idéias e as circunstâncias

Assim como as escritas de Deus se combinaram (e, às vezes, se chocaram) com as escritas profanas da tradição, também as idéias que orientaram a construção do país não tinham como evitar as circunstâncias nas quais deveriam atuar. Falar de uma história das idéias não supõe uma onipotência das idéias. Assim como Ortega y Gasset ao falar do homem, também no caso das idéias há que falar das suas circunstâncias. As idéias formam a cultura de um país no mesmo movimento em que se deixam surpreender pelas peculiaridades e imprevistos da sociedade em formação, buscando modos de se adaptar às rea-

lidades que encontram no caminho de sua própria intervenção.

Por exemplo, em alguns dos textos de Anchieta e Nóbrega pode-se perceber a surpresa em face de uma realidade dos índios que a cultura medieval (e eclesiástica) desconhecia. Pode-se admitir que os jesuítas conhecessem os povoadores. Mas ainda assim não deixaram de se surpreender diante de comportamentos novos, às vezes estrúxulos (“Não existe pecado abaixo do Equador”, registrou Barleus), impostos por circunstâncias novas para todos. É neste movimento que se multiplica, se amplia e se aprofunda ao longo da história, que o olhar de fora que está na origem dos novos países vai se tornando parte da sua realidade.

O que se diz das idéias e dos homens, se diz da própria sociedade. A eficácia das idéias que vêm do olhar de fora tem limites, que aparecem mais claramente na medida em que elas se realizam, contribuindo assim para a formação de uma sociedade nova. Aliás, quase sempre de um modo surpreendente. Assim como o peruano Garcilazo de la Vega descobriu, num certo momento, que não era espanhol nem índio, mas um mestiço, também os portugueses João Ramalho ou Diogo Álvares (o Caramuru), que foram deixados nas praias da recém-descoberta Terra de Santa Cruz e aqui formaram família, devem ter tido os seus momentos de surpresa diante dos seus filhos mestiços, que não eram nem portugueses nem índios, mas iniciavam linhagens brasileiras. Do mesmo modo, e agora diretamente no campo dos projetos de colonização, deve ter havido um momento em que, diante do êxito da economia açucareira de Pernambuco nos séculos XVI e XVII, o antigo modelo colonial da Madeira tornou-se mera reminiscência. A propósito, no Brasil, começaram bem cedo, na primeira metade do século XVII, em Pernambuco, nas circunstâncias da guerra contra os holandeses, os sinais de que uma nova nação começava a nascer.

Um pensamento nacional

Nas revelações surpreendentes da história, foi aos poucos empalidecendo a imagem da cópia vinda de fora, embora o novo país houvesse que

preservar nas suas raízes mais profundas algumas das intenções e dos projetos externos que o tornaram possível. O pensamento nacional surgiu, paradoxalmente, de uma reflexão sobre aquelas situações e aqueles momentos históricos em que menos tínhamos de propriamente nacionais. Os exemplos são muitos, como no título do livro emblemático de Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo – colônia*. Ou, muito antes disso e em chave romântica, na mítica mistura do português e do índio no *Guarani*, de José de Alencar. Ou ainda no barroco do período colonial introduzido pelos jesuítas em suas igrejas e que depois, no século XX, passa a ser entendido como uma das formas preferenciais da cultura nacional. É que em todos esses exemplos se há de buscar o elemento de surpresa que as circunstâncias reservam no Novo Mundo para o conquistador e para o colonizador.

No Brasil de após a Independência, esse elemento de surpresa apareceu de modo mais nítido nos choques (e às vezes nos desencantos) enfrentados por uma mentalidade moderna que haveria de alcançar no Segundo Império (1842-1889) e na Primeira República (1889-1930) os seus momentos de maior enraizamento no “país novo”. São exemplos, no plano do pensamento e da ação, nomes como os de José Bonifácio, Joaquim Nabuco e Euclides da Cunha. Também, embora com ênfase que assumiu no plano da explicação histórica (embora não necessariamente na ação), uma conotação mais conservadora, os nomes de José de Alencar e, já na República, Gilberto Freyre e Oliveira Vianna. Todos tiveram em comum a preocupação em compreender as origens, a mesma preocupação dos historiadores como Caio Prado Junior, quando escreveu sobre a colônia, e Sérgio Buarque de Holanda, em especial em *Raízes do Brasil* e *Visão do paraíso*. É a partir dessa linhagem de pensadores que se pode, com segurança, afirmar que o olhar de fora se naturalizou num olhar de dentro, reproduzindo, de maneira nova, os temas formadores de que falei antes. Maneiras inovadoras de se conceber o país, que inauguraram novos Descobrimientos do Brasil, embora continue este a carregar as imagens do passado no qual se formou.

Tanto a renovação como a tradição são partes, sempre presentes, da realidade do país e do pensamento que busca interpretá-lo. O brilho e a generosidade da obra política e intelectual de Joaquim Nabuco em fins do século XIX levam-nos às vezes a esquecer o passado das batalhas da Igreja contra a escravização do índio e de seu mal-estar em face da escravidão do negro. Levam-nos a esquecer ainda que a abolição da escravidão do negro, que só se tornou tema nacional nas últimas décadas do século XIX, já fora proposta, no início daquele século, por José Bonifácio, um cientista pombalino que as circunstâncias permitiram viesse a ser o patriarca da Independência do Brasil. Herdeiras da Ilustração e repercutindo a nova atmosfera criada no mundo pela Revolução Francesa, que ele, contudo, abominava, as idéias de José Bonifácio levaram oito décadas para se realizar. Uma lentidão que nos obriga a voltar ainda mais atrás na história, às raízes da cultura (e da sociedade) brasileira remanescentes dos critérios sociais e morais da última Idade Média.

Que dizer da cultura e da sociedade do Império, sob um regime político liberal que durou quase um século e que, contudo, não conseguiu estabelecer, com a libertação dos negros, alguns dos pressupostos básicos de uma sociedade de trabalho livre? Ou talvez, em vez de sociedade e cultura, se deveria falar da férrea necessidade econômica que fazia ver na libertação dos negros a crise da grande propriedade territorial? Contudo, sabemos que a pressão política maior, no início contra o tráfico e a seguir contra a escravidão, vinha da Inglaterra, a grande potência econômica da época. De um modo ou de outro, o fato é que a abolição da escravatura só chegou depois de um prolongado processo de reformas graduais. E, como se sabe, não caiu o regime da propriedade da terra, como se temia. Em vez disso, caiu o Império liberal que, ao promover a abolição, dera seu último passo de separação da sociedade. Sabe-se, além disso, que depois da abolição o Brasil continuaria tão senhorial quanto antes, indicação segura de que algo havia de mais profundo na realidade que se pretendia mudar.

Assim como a resistência da Igreja à escravização dos índios e a decisão de Pombal, no sécu-

lo XVIII, tornando-os livres, ao mesmo tempo em que acabava com a distinção entre “cristãos-novos” e “cristãos-velhos”, também as decisões do Império determinando o fim do tráfico de escravos em 1850, e a abolição da escravatura em 1888, teriam conseqüências na história da cultura e da sociedade brasileiras. Em nenhum desses casos houve maiores conseqüências econômicas, mas eles servirão para alargar os horizontes da tolerância racial e cultural. Os vícios que vêm dos Descobrimentos e da colonização tendentes a reconhecer como vil o trabalho manual haviam sido reforçados durante quase três séculos pelo regime escravista. Pelas mesmas razões, os burgueses que se formaram na colônia e no Império foram incapazes de impor um novo estilo de vida, absorvidos que foram pelo estilo dominante que associava o poder e a riqueza à nobreza e aos fidalgos. Foi assim que, na falta de uma nobreza brasileira, criou-se uma por meio de ampla distribuição de títulos no Império, especialmente no II Reinado. E, como já disse, a valorização do trabalho livre só virá como conseqüência das migrações em massa de italianos e alemães, em fins do século XIX. Com referência aos valores, e como não podia deixar de ser tratando-se de valores, são mudanças extremamente lentas, num processo que permanece em aberto até nos dias de hoje.

Na passagem do Império para a República, o mundo, que no dizer de Gilberto Freyre “o português criou”, guardava surpresas maiores. Expressão trágica destas – quase sempre em face de realidades muito antigas, mas, ao que parece, esquecidas – se pode contemplar na guerra de Canudos, que encontrou em Euclides da Cunha o seu melhor intérprete. Autêntico representante do positivismo cientificista e do republicanismo da hora, Euclides da Cunha surpreendeu-se ao ver que os mestiços, que no sertão guerreavam o poder da República, não eram, ao contrário do que se supunha, monarquistas que reagiam ao novo regime republicano, nem tinham qualquer orientação política que se pudesse enquadrar em critérios contemporâneos. Eram apenas um povo pobre que Euclides e os chefes militares presentes aos sucessivos combates aprenderam a admirar pela invulgar capacidade de resistência e de luta.

Com Euclides da Cunha, a inteligência brasileira e as cidades civilizadas mais ou menos civilizadas do litoral começavam a descobrir um Brasil mais profundo do que podiam imaginar, com raízes que pareciam perdidas no passado. Eram os pobres do campo, dotados de uma religiosidade primitiva e embrutecida, que a colonização e a mestiçagem haviam criado. Inspirada nos ideais modernos, a inteligência brasileira começava a descobrir, separado dela, um país que não se podia compreender sem a história de um passado que ainda vive.

É difícil exagerar a importância de Euclides e d’*Os sertões*, nesta descoberta. Na falta de um escritor de igual fôlego, uma outra grande guerra popular de inícios da Primeira República, a do Contestado (1912-1916), envolvendo massas pobres do sul do país, de escala comparável à de Canudos, só nos últimos anos vem saindo do esquecimento onde permaneceu durante décadas. E, contudo, nos dois casos, além da miséria do povo do interior, o que nos surpreende é encontrar de volta o misticismo que parecia perdido nos Descobrimentos e nos confrontos dos primeiros séculos. Esmaecido talvez nas elites influenciadas ao longo do tempo pela Ilustração pombalina, pelo romantismo e pelo positivismo, o misticismo das origens parecia retornar nas primeiras décadas do século XX. Agora, porém, no meio das massas pobres.

Identidade como desafio

Se o novo olhar, agora de dentro, passou a redescobrir um velho Brasil, com as suas antigas antinomias, revelou também a novidade de se constituir numa indagação sobre a nossa identidade, de modo mais definido do que teria sido possível no passado, em especial na colônia. Teríamos na tragédia de Canudos o velho contraste entre civilização e barbárie de que falou Sarmiento para a Argentina das primeiras décadas do século XIX? Creio que Euclides seria um Sarmiento quando partiu para o sertão, um intelectual representando a modernidade republicana contra o “atraso”, um convicto antagonista da “barbárie”

sertaneja. O choque com os sertões mudou, porém, seus pontos de vista. Diferente do *Facundo*, *Os sertões* são a comovida descrição da grande tragédia brasileira da passagem do século XIX para o XX: um país dividido entre o litoral e o interior, entre uns poucos ricos de umas poucas grandes cidades e a inumerável e anônima pobreza do interior. No campo do pensamento social, Euclides transmite ao leitor o sentimento nacional da busca de uma síntese, como antes dele José Bonifácio, José de Alencar e Joaquim Nabuco.

Teríamos, então, com este emergente pensamento nacional a reposição do velho tema da desigualdade natural? Sim, mas debaixo de olhos profundamente críticos. O Brasil – a começar com os temas dos judeus, dos índios e dos negros – esteve, desde sempre, às voltas com problemas de “incorporação social”, para uma vez mais tomar as sugestões de Richard Morse. A partir de Canudos, suas elites passaram a assumir a incorporação do povo, isto é dos pobres, como o novo desafio da sua própria construção nacional. Em que pese às muitas formas de manipulação das massas rurais no “coronelismo” da Primeira República (1889-1930), como em todo o populismo da Segunda República (1930-1964), a questão de como entender o povo pobre do interior e das cidades passou a tomar lugar fundamental no pensamento nacional, ao lado do tema da construção do próprio Estado nacional.

Sem poder resolver o tema da desigualdade em termos práticos, o pensamento nacional foi ao menos capaz de começar a dissolver a legitimidade da desigualdade “natural”; pelo menos no plano político, em que, como vimos, a emergência dos pobres é fenômeno recentíssimo. A libertação dos escravos, ainda no Império, ocorreu alguns anos antes do episódio de Canudos. Embora haja experiências de imigração de trabalhadores europeus já no Primeiro Reinado (1822-1842), são de fins do século XIX as migrações em massa de trabalhadores europeus importadas para substituir nas fazendas a mão-de-obra escrava. Embora anunciada de muitos antes, foi só no início do Império que se começou a tomar consciência de que o Brasil era, para repetir a fórmula consagrada, um “país sem povo”, passando-se a buscar os ca-

minhos para criá-lo.¹⁰ Mais adiante, onde se apresentava o caso, reconhecia-se dramaticamente a sua existência. Criação e reconhecimento do povo que, como sempre, viriam dos intelectuais e do Estado, em qualquer caso de iniciativas de fora da própria sociedade.

A era de Vargas, talvez o último desabrochar das influências pombalinas em nossa história, foi também o último fruto desta grande seqüência histórica no decorrer da qual o Brasil conquistou sua problemática identidade. Sob formas políticas diversas, o que chamamos de era Vargas transcorreu por decênios, desde os anos de 1930 até os de 1960, incluindo o esforço democratizante e modernizador de Juscelino Kubitschek (1955-1960) e a grande transição do Brasil rural para o país urbano e industrial que conhecemos hoje. Um longo período histórico cujas fases iniciais envolveram, entre seus muitos intérpretes, figuras como Gilberto Freyre, com sua imagem da sociedade patriarcal e da mestiçagem, e Oliveira Vianna, que com a sua teoria do amorfismo da sociedade oferecia ao Estado a justificativa para uma ação organizadora e autoritária, embora fosse o “autoritarismo instrumental” (ou seja, instrumental para uma democracia futura), de que fala Wanderley Guilherme. Na mesma linha de indagações sobre a identidade do país, tivemos na última etapa da era Vargas, com Juscelino Kubitschek, na virada da década de 1950 para os anos de 1960, as concepções desenvolvimentistas de autores que se projetam a partir do Instituto de Estudos Superiores (Iseb), em especial Helio Jaguaribe e Celso Furtado.

As promessas

Trazendo essas anotações até o século XX, observa-se que, não obstante as diferenças de cultura e de trajetória histórica, o Brasil tem em comum com os Estados Unidos o fato de serem países de dimensões quase-continentais, uma grande heterogeneidade racial e cultural e um passado de sociedades escravistas. Tendo em comum com os países ibero-americanos as origens culturais, distingue-se deles por haver alcançado, em que pese à heterogeneidade, aliás, comum a todos, uma

unidade cultural de alcance nacional que fez do Brasil o único país de origem lusa da América. É unido por uma formação cultural que, além de uma religião dominante e um idioma comum, esteve sempre vinculada a um processo de crescimento do Estado que, como já assinalado por Raimundo Faoro em *Donos do poder*, vem de séculos na história portuguesa. No que se refere especificamente ao Brasil, essa unidade cultural e estatal tem a sua história desde que, em meados do século XVII, o pequeno Portugal começou a se dar conta de que sua grande riqueza era a colônia americana. Depois disso, resolvidas as últimas pendências em torno da linha das Tordesilhas, Pombal tratou de unificá-la em meados do século XVIII. No século seguinte, a preservação da unidade do país, agora independente, passou às mãos de Pedro I e Pedro II.

As razões culturais e estatais cooperaram para tal unidade em mais de uma dimensão. A conquista do território não teria sido possível sem a ação dos bandeirantes e sua preservação teria sido ilusória sem sua ocupação e defesa pelos povoadores, de que as guerras holandesas são o exemplo mais eloqüente. Já na colônia, a partir de meados do século XVII e especialmente no século XVIII, os colonos reconheciam-se como brasileiros; em parte como resultado do que aprenderam dos jesuítas, em parte por causa das iniciativas de Pombal. Tudo isso levou a que a unidade cultural do país se antecipasse à sua independência política. O que significa dizer que os brasileiros chegaram a se reconhecer como tais antes mesmo de poderem se reconhecer como súditos (ou cidadãos) de um país independente.

Assim como somente a história do passado permite compreender como este país, tão grande e diverso, se manteve unido, só a história do presente permitirá resolver as questões herdadas de seu processo de formação, as quais, em muitos aspectos, continuam em aberto. Assim como a história permite compreender como a cultura nacional de um país tão espantosamente desigual favoreceu, no correr do tempo, a formação de uma cultura aberta, com uma visão bastante tolerante das diferenças raciais e culturais, caberá à história, que continua em aberto, diminuir as tre-

mendas desigualdades herdadas. É a mesma história à qual se juntam idéias e projetos que se sucedem e se superpõem uns aos outros no correr do tempo, acabando por se enraizarem na terra brasileira, no encontro (e no choque) com as circunstâncias sobre as quais deveriam atuar. Os temas da origem continuam presentes: a miscigenação, a tolerância (ou intolerância) racial, a dialética da desigualdade e da igualdade, a “incorporação social” à qual se acrescentou nas primeiras décadas do século XX o tema da democracia. Na verdade, todos esses temas estão nas promessas da origem, nem completamente realizadas e nem completamente esquecidas. São os compromissos, ainda em curso, da formação nacional.

NOTAS

- 1 “Nunca houve um povo mais seguro de que estava no caminho certo” (cf. Boorstin, 1958, p. 5).
- 2 Evidentemente, a referência aos “americanos” em Boorstin é cultural, não geográfica. Assim também neste ensaio, onde as referências a “americanos”, “anglo-americanos” e “norte-americanos” são intercambiáveis. Para os povos habitualmente chamados “latino-americanos”, prefiro usar a expressão “ibero-americano”, o que evidentemente inclui todos os americanos de origem lusa e espanhola. E, portanto, também o México, geograficamente norte-americano, assim como as populações “hispanicas” residindo nos Estados Unidos. A expressão “latino-americano” seria demasiado abrangente para os fins deste trabalho, por incluir povos americanos de origem francesa que, contudo, não são aqui estudados.
- 3 Não é demais enfatizar a importância do pequeno livro de Morse, tão descuidado nos Estados Unidos, onde não chegou a ser publicado, não obstante a nacionalidade norte-americana do autor. Merecidamente festejado no Brasil, as hipóteses de Morse têm tido entre nós fecunda aplicação em estudos sobre a história das idéias e da cultura, como por exemplo no brilhante ensaio de Luiz Jorge Werneck Vianna, “Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos”, 1993.

- 4 Fuentes, nesta passagem, acompanha Ramiro de Maeztu.
- 5 Publicada em italiano em 1503, no ano seguinte a *Relação* saiu na versão latina com o título *Mundus Novus* (Veneza, 1504). Cf. Couto, Jorge, 1997, p. 193. A *Lettera* (1504), dirigida a Pedro Soderini, foi traduzida em latim pelo cosmógrafo Martim Waldseemuller, originando em 1597 o neologismo América, criado pelo alemão. Tomas Moro informou-se da primeira feitoria portuguesa em Vespucio, mencionada na *Utopia* (Louvain, 1516).
- 6 Há uma vasta literatura sobre o tema. Quanto aos autores brasileiros, são obrigatórios Melo Franco (1976) e Buarque de Holanda (1969). O magnífico livro de Sergio Buarque trata, sobretudo, dos motivos edênicos que acompanharam os navegadores e os conquistadores em suas empreitadas.
- 7 A história dos conflitos entre os missionários, em especial Las Casas, e os conquistadores encontra uma bela descrição em Brading (1991).
- 8 Diz-se “achamento” daquilo que se sabe existir, mas cuja localização se desconhece. Depois da viagem de Colombo, já se sabia de terras que os portugueses imaginavam estivessem a leste da linha das Tordesilhas. Além disso, antes de Cabral essas terras já teriam sido visitadas por Duarte Pacheco e Pinzón. Cf. Jorge Couto (1997, p. 182).
- 9 “A investigação desenvolvida nas últimas décadas pelo comandante Max Justo Guedes no sentido de interpretar os textos quinhentistas à luz dos condicionalismos físicos do Atlântico Sul [...], bem como por outros pesquisadores sobre a topografia e a hidrografia do litoral cabralino, conferiu bases significativamente mais sólidas à tese da intencionalidade do descobrimento do Brasil”. Cf. Jorge Couto (1997, p. 182). Jaime Cortesão (1940) tece argumentos em favor de uma “teoria do segredo” do Estado português já na época de D. Henrique.
- 10 Um ano antes da Independência, em 1821, saía pela Imprensa da Universidade de Coimbra a *Memória* de João Severiano Maciel da Costa, futuro Marquês de Queluz, sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil: “No Brasil, por efeito do maldito sistema de trabalho por escravos, a população é composta de maneira

que não há uma classe que constitua verdadeiramente o que se chama povo”. Esta observação seria repetida “por Louis Couty sessenta anos depois, com a mesma verdade, mas sucesso consideravelmente maior entre os leitores brasileiros”. Cf. W. Martins (1992, p. 105).

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, Angela. (2002), *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo, Paz e Terra.
- AZEVEDO, João Lucio de. (1922), *O Marquês de Pombal e a sua época*. Lisboa/Rio de Janeiro, Seara Nova/Anuário do Brasil.
- BOORSTIN, Daniel. (1958), *The Americans: the colonial experience*. Nova York, Vintage Books-Random House.
- BRADING, David A. (1991), *Orbe indiano: de la monarquia católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio Buarque. (1969), *Visão do paraíso*. 2 ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- CORTESÃO, Jaime. (1940), *Teoria geral dos Descobrimientos portugueses*. Lisboa, Seara Nova.
- COUTO, Jorge. (1997), *A construção do Brasil*. Lisboa, Edições Cosmos.
- FREYRE, Gilberto. (2002), *Casa grande & senzala*. Edição crítica, Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta e Edson Nery da Fonseca (coords.), 1 ed. Madri/Barcelona/La Habana/Lisboa/Paris/México/Buenos Aires/São Paulo/Lima/Guatemala/San José, ALLCA XX.
- FUENTES, Carlos. (1992), *El espejo enterrado*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GILSON, Étienne. (1952), *La philosophie au Moyen Age*. Paris, Payot.

- MARTINS, Wilson. (1992), *História da inteligência brasileira*. São Paulo, T. A. Queiroz, vol. 2.
- MELO FRANCO, Afonso Arinos de. (1976), *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*. 2 ed. Rio de Janeiro, Topbooks.
- MORSE, Richard. (1988), *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MYRDAL, Gunnar. (1944), *American dilemma: the negro problem and modern democracy*. Nova York/Londres, Harper and Brothers.
- OLIVEIRA MARTINS, J. P. (1991), *História de Portugal*. Lisboa, Guimarães Editores.
- OLIVEIRA MARQUES, H. de. (1972), *History of Portugal* (vol. 1: *From lusitania to empire*). Nova York, Columbia University Press (original em português, *História de Portugal* [vol. 1: *Das origens às revoluções liberais*], Lisboa, Palas Editores, 1975).
- SARAIVA, Antonio José. (1962), *História da Cultura em Portugal*. Lisboa, Jornal do Foro.
- UNAMUNO, Miguel de. (1983), *Del sentimiento tragico de la vida*. Madri, Akal Editor.
- WERNECK VIANNA, Luiz Jorge. (1993), “Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos”, in Elide Rugai Bastos e João Quartim de Moraes (orgs.), *O Pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas, Editora da Unicamp.

AS ESCRITAS DE DEUS E AS PROFANAS: NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DAS IDÉIAS NO BRASIL

Francisco Correa Weffort

Palavras-chave

Descobrimiento; Colonização; Império; República; Nação.

Este artigo discute a formação da cultura brasileira. Como outros países ibero-americanos, o Brasil apresenta a peculiaridade de ser um país nascido de idéias e de projetos. Nasceu de um complexo medieval de motivos que incluiu ganância de riqueza e poder, além de impulsos religiosos, precedendo o capitalismo comercial. Uma sucessão de projetos acompanha a história do país desde os primeiros planos da Coroa para a colonização, vindo depois os dos jesuítas e de Pombal, com a questão central dos índios; no Império, os projetos da formação de um Estado e de um povo (para o “país sem povo”); na República Velha se inicia, com Canudos, a descoberta do povo que se realiza, finalmente, na “era de Vargas”. As grandes idéias e os projetos de sua história deixaram marcas em sua cultura política.

THE WRITINGS OF GOD AND THE PROFANES: NOTES FOR A HISTORY OF IDEAS IN BRAZIL

Francisco Correa Weffort

Keywords:

Discovery; Colonization; Empire; Republic; Nation.

This article discusses the formation of the Brazilian culture. Just like other Hispanic countries, Brazil presents the peculiarity of being a country born of ideas and projects. It was brought out from a medieval reason complex including greedy for money and power, as well as religious impulses, preceding the commercial capitalism. A succession of projects follows the history of the country, from the first plans of the Portuguese crown for the colonization followed by first the Jesuits and then Pombal, with the central motif of the Indians; in the empire, the projects to form a State and some citizenry (to the “country without citizenry”); in the Old Republic there is a start, with Canudos, of the discovery of citizenry, which finally arises in the “Vargas era.” The so called great ideas and projects along history have definitely left grooves in the political culture.

LES ÉCRITS DE DIEU ET LES PROFANES : NOTES POUR UNE HISTOIRE DES IDÉES AU BRÉSIL

Francisco Correa Weffort

Mots-clés

Découverte; Colonisation; Empire; République; Nation.

Cet article aborde la formation de la culture brésilienne. Le Brésil, ainsi que d'autres pays ibéro-américains, présente la particularité d'être un pays né d'idées et de projets. Il est né d'un ensemble complexe de motifs médiévaux, parmi lesquels la soif de richesse et de pouvoir, et de poussées religieuses qui ont précédé le capitalisme commercial. Une succession de projets accompagne l'histoire du pays: tout d'abord, les premiers plans de la Couronne pour la colonisation, ceux des jésuites et de Pombal, ayant les indiens comme question centrale; à l'Empire, les projets de formation d'un État et d'un peuple (pour le “pays sans peuple”); à l'Ancienne République, avec Canudos, a lieu la découverte du peuple, découverte qui se termine au cours de l' “ère de Vargas”. Les grandes idées et les projets de son histoire ont laissé des marques dans la culture politique.