

# *O cascalho e a rica terra:* o Brasil na dialética da ambigüidade

Lucia Helena

## *Resumo*

*Uma correlação entre três eixos do paradigma da modernidade – Voltaire e Rousseau em contraponto: totalidade/fragmentação; racionalidade/subjetividade; verdade/ficção –, e o processo de formação cultural no Brasil, no trânsito do século XVIII para o século XIX. A identidade brasileira na dialética da ambigüidade.*

*Palavras-chave: Modernidade; Identidade; Arcadismo; Romantismo.*

*Como se sabe, as perguntas que dirigimos ao passado têm fundamento no presente.*  
(SCHWARZ 1999, p. 98)

A investigação contemporânea tem destacado dentre suas preocupações centrais a releitura da modernidade. A bibliografia é extensa, de multidisciplinar procedência e de variada extração teórico-política. Reunindo, sob o jogo cruzado de sofisticado aparato conceitual, desde Homi Bhabha a Fredric Jameson, não é difícil, no entanto, nela perceber o incômodo e a incongruência de algumas tônicas, sob a forma de críticas e respostas, que talvez mereçam redobrada atenção.

A primeira delas tem consistido em ofuscar os múltiplos sentidos da modernidade e reduzir-lhe os paradigmas formadores à questão já monocórdia que a enfeixa numa razão instrumental, universalizante e iluminista. A segunda, por vezes, redescobre a pólvora sobre o conceito de identidade, e nos interessa mais de perto, já que no Brasil este tema ainda não cessou de impulsionar nem a literatura, nem a crítica literária. Stuart Hall,<sup>1</sup> por exemplo, chega a considerar que as identidades culturais teriam sido concebidas como estáveis na virada do século XVIII para o XIX, cabendo à atualidade o privilégio de assistir ao surgimento de múltiplas identidades. Uma rigorosa crônica da história do conceito não faria mal ao nosso tempo.

Considerando que talvez se estejam repetindo conclusões que ainda merecem demorada reflexão e, além disso, que pouco se tem estudado a caracterização cultural do século XVIII brasileiro, num contraponto com o século XIX, este estudo busca refletir sobre a questão, e assinala a presença de uma ambigüidade e simultaneidade de paradigmas oferecidos pelo XVIII quanto ao sujeito e à subjetividade, na Europa e no Brasil, destacando a identidade cultural via literatura.

Para viabilizar esta intenção, focalizaremos o ano de 1762, concebido como momento aglutinador da emergência de paradigmas que se foram configurando desde o século anterior. Define-se, assim, uma estratégia com vistas a desencadear a articulação entre o pensamento de Voltaire e Rousseau e deste consigo mesmo. Através desse recurso, encaminha-se uma reflexão que, de início, sugere que a riqueza de perspectivas, em vigor na fronteira finissecular do século XVIII, talvez nos impeça de concluir pela existência exclusiva de um sujeito indivisível e estável e de uma única forma de razão (instrumental) elaborados no panorama iluminista da época. A julgar pelo sucesso editorial do livro de Stuart Hall, *Identidade cultural na pós-modernidade* (2001), traduzido para o português, e que em pouco tempo alcançou sua quinta edição, o problema do contraponto entre modernidade e pós-modernidade demonstra ser candente. Encaminhando a reflexão para o Brasil, o estudo correlaciona os contextos europeu e brasileiro, com o auxílio de uma categoria cunhada por Antonio Candido (1987, p. 163-180) (a da "literatura de dois gumes"), e

<sup>1</sup> Cf. HALL, 2001, p. 25: "Raymond Williams observa que a história moderna do sujeito individual reúne dois significados distintos: por um lado, o sujeito é "indivisível" – uma entidade que é unificada no seu próprio interior e que não pode ser dividida além disso; por outro lado, é também uma entidade que é 'singular, distintiva, única' (Veja Williams, 1976, p. 133-5: verbete "individual")".

da consideração, também dele, de que a formação da identidade cultural brasileira surge acoplada no bojo do processo de colonização, o que daria traçado singular e ambíguo à nossa modernidade.

O ano de 1762 abre alguns dos mais singulares acontecimentos que colaboraram para transformar o perfil da Europa e das Américas. A data mereceu a atenção de sua época e hoje também a da nossa. Aquele foi o momento em que, já se esboroando, uma velha ordem tentava manter-se de pé. Da ruína de antigas concepções de totalidade (penso na clássica e na medieval), em processo de fragmentação, principalmente durante os séculos XVII e XVIII, vai-se compor o grito da modernidade ocidental e a abertura de novos paradigmas.

O assassinio de Jean Calas, cometido em Toulouse, sob os auspícios da justiça, em 1762, é um deles. Sobre o assunto, Voltaire (1993) publica, em 1763, o *Tratado sobre a tolerância*, decisivo elogio da razão, no qual a tolerância seria virtude dela decorrente, tendo por função iluminar os homens para libertar-lhes o julgamento do preconceito. Durante a juventude, o autor conviveu com o clima de discussões religiosas e de perseguições em que terminou o longo reinado de Luís XIV. Falecido o rei, no dia 1º de setembro de 1715, as prisões estavam cheias de jansenistas. Aos poucos vai-se arrefecendo a repressão católica oficial, embora ela ainda continue durante todo o século, com surtos de maior ou menor rigidez e horror. Um dos mais desastrosos episódios de enfurecido preconceito religioso ocorre em Toulouse, em 1762, com a prisão e conseqüente assassinato de Jean Calas, eliminado a pretexto de sua crença.

O conflito não era apenas religioso, mas multifacetado, permitindo que tensões de outra ordem se manifestassem. No capítulo dezesseis de seu *Tratado*, Voltaire (VOLTAIRE, 1993, p. 99-102) faz referência a um outro fato, igualmente persecutório, ocorrido durante a escrita do livro. O acontecimento, paralelo ao processo e à morte de Calas, dá mostras do potencial explosivo da dissensão que se multiplicava sem cessar. Usando de extrema ironia, Voltaire forja o diálogo (VOLTAIRE, 1993, p. 99-102) entre um moribundo e um homem saudável, aludindo, através dele, à exigência antijansenista comandada, naquele momento, por Luís XV, de que os últimos sacramentos só deveriam ser administrados aos agonizantes que pudessem apresentar atestado de confissão de um padre que acatasse a bula *Unigenitus*<sup>2</sup> que Luís XIV obtivera de Roma como recurso extremo para reduzir a influência dos partidários de *Jansenius*, considerados perigosos ao regime. Mas a que fato, então, se refere Voltaire, numa das digressões feitas em seu libelo contra a condenação de Calas?

Em Paris, no bairro jansenista de Saint Médard, povoado de indigentes e pobres, um diácono de paróquia realiza milagres e é santificado pelo povo. Para coibir o ânimo popular, o arcebispo de Paris tem a idéia de retomar a bula de Clemente IX, e pô-la em prática, impedindo que os divergentes da Igreja oficial tivessem ritos fúnebres.

<sup>2</sup> A bula condenava o jansenismo e foi expedida, em 8/9/1713, pelo papa Clemente IX, a pedido de Luís XIV.

Mortos sem sepultura assolam, literalmente, o bairro e a cidade, enquanto emoção e repulsa se apoderam de Paris. Agonizantes fazem lavrar, por tabelião, a recusa do sacramento. O tribunal de justiça processa os párocos envolvidos, que tinham, na verdade, obedecido ao arcebispo. A punição judiciária ao clero revela-se uma farsa, uma vez que Luís XV intervém, exilando os parlamentares que se haviam encarregado do caso para, logo adiante, chamá-los de volta. Mesmo assim, duas décadas e meia depois de morto Calas e publicado o livro de Voltaire (e já então em torno de 1789), o jansenismo continuava vivo. Seus representantes inspiram a Constituição civil do clero, de 1790, uma das plataformas da implantação de reformas feitas pela Revolução Francesa.

Mas, afinal, o que foi o caso Jean Calas? Por que sobre ele escreveu Voltaire e o que tem a ver com a intolerância religiosa que mascarava outras, de ordem política? Os Penitentes Brancos, uma das quatro confrarias católicas radicais de Toulouse, cidade extremamente conservadora àquele tempo, foram, segundo invectiva Voltaire (1993, p. 9), “a causa do suplício de um inocente, da ruína total de uma família, de sua dispersão” e dos malefícios da injustiça.

Na noite de 13 de outubro de 1761, Jean Calas, huguenote e comerciante de tecidos na Rue Filatiers, jantava com a família, em seu modesto apartamento no primeiro andar, em cima da loja. Recebiam o jovem Gaubert Lavoisier, de uma família protestante de Toulouse, então fazendo estágio com um armador de Bordeaux. Lavoisier vinha dizer adeus aos amigos, antes de partir para São Domingo. Durante a sobremesa, o filho mais velho de Calas, Marc-Antoine, se despede para dar uma volta. Um pouco depois, cerca das nove e meia da noite, Gaubert Lavoisier decide partir. Pierre Calas, o caçula, desce com ele as escadas, de vela na mão. No corredor do prédio, avistam o corpo de Marc-Antoine, morto por estrangulamento. Em face da gritaria da família, o bairro acorda e um grupo furioso e curioso de vizinhos se aproxima, espalhando, na mesma hora, o boato: Marc-Antoine tencionava converter-se ao catolicismo. Para impedi-lo, a família e o amigo Gaubert Lavoisier, dito agente de uma trama calvinista, teriam assassinado o rapaz.

O boato pareceu convincente ao povo sedento de exemplaridade. Algum tempo depois das dez chega o chefe de polícia, David de Beaudrigue, magistrado municipal. Em torno da meia-noite todas as pessoas que estavam na casa de Calas – pai, mãe e filho, além do convidado Lavoisier e de uma velha empregada católica, Jeanne Viguière – são encarceradas na prisão do *Capitole*. Nada mais deterá essa máquina infernal. No dia 9 de março de 1762, o tribunal de Toulouse condena Jean Calas à morte. Perante a multidão, no dia seguinte, ele é executado pelo suplício da roda (VOLTAIRE, 1993, p. xiii-xiv).

Para escrever sobre o caso, Voltaire apóia-se não só nos fatos, mas também em textos clássicos. Um deles é a *Carta sobre a tolerância*,

de Locke (1965). Bastante distinta do tratado iluminista de Voltaire, escrito para mobilizar o grande público, a *Epistola de tolerantia*, de 1685-1686, era um texto em Latim, redigido quando de sua permanência na Holanda, e em linguagem destinada a dialogar com os doutos. O principal argumento de Locke gira em torno da distinção entre a comunidade política e a sociedade religiosa, com vistas a promover a separação radical entre a Igreja e o Estado. Voltaire não vai tão longe. Ele quer apenas isentar a religião do fanatismo. Na França, seria Rousseau (2001), com o *Contrato social*, de 1762, que iria ameaçar, sem o saber, o regime.

Que pensar hoje da filosofia da tolerância expressa por Voltaire? O otimismo que se percebe na obra já não parece aceitável quando, por exemplo, profetiza, no capítulo quatro, que a "Irlanda povoada e enriquecida não verá mais católicos e protestantes matarem-se uns aos outros" (VOLTAIRE, 1993, p. xxxii). Vê-se hoje, do mesmo modo, que a confraternização geral dos povos, sob o espírito de uma igualdade fraterna não se deu no intercâmbio das nações, nem mesmo no seio de uma só nação. Sob a utopia dos princípios que norteavam as Luzes parecia possível formular juízos universais, a tal ponto que o vigésimo segundo capítulo do *Tratado* tem por título: "Acerca da tolerância universal" (VOLTAIRE, 1993, p. 125-129). Por outro lado, em tempos de pós-moderno ceticismo, é importante creditar a algumas utopias iluministas o potencial revolucionário que as acalentava, e que acabou, pelo menos, transformando o futuro de que estavam próximas. Elas colaboraram para pôr em chamas a velha ordem do absolutismo francês. A reacomodação que veio depois, especialmente após 1848, é uma outra história e diz respeito não exatamente às utopias, mas à deriva dos interesses econômicos da ciranda capitalista que comandaria os negócios durante o século XIX.

Se o *Tratado* de Voltaire (1993) toma o homem universal e o pacto social sob a vertente da religião e os examina, dando dimensão e forma a um dos portais da modernidade, tal como ela se anunciava no século XVIII; cabe a outro intelectual, contemporâneo e seu desafeto, a contraparte que irá esquadrihar a tridimensionalidade em que, naquele momento, se fragmenta a dimensão do *eu* – individual, social e natural – com o que se vai compor o inverso da moeda eufórica da modernidade que, naquela fronteira, ganhava sua ontologia melancólica.

Será com Rousseau que se (re)escreve, numa versão potêntissima, e sob a forma de uma incessante escavação, fragmento por fragmento, a delicada história do *eu* e da concepção do sujeito e da subjetividade em suas múltiplas facetas. É com Rousseau que a modernidade se faz, após a crise do pacto com a divindade e o absoluto, uma forma de declinação da subjetividade. Ele a conceitua e problematiza ricamente, no que talvez seja o segundo e definitivo capítulo da construção do sujeito e da subjetividade na modernidade ocidental, se admitirmos que o primeiro teria ocorrido com Descartes

(2000, p. 184), no século anterior, quando da escrita do *Discurso do método*, terminado em 1633, e das *Meditações*, redigidas entre 1639 e 1641.

O ano de 1762 também é marcante na biografia intelectual de Rousseau, com a publicação simultânea de *O contrato social* (2001) e *Emílio* (1966). Lidos em conjunto, os dois textos representam o pensamento utópico de um intelectual que, no seio do Iluminismo, ultrapassa-o, como se verá com maior intensidade nas obras que redigiu a seguir – especialmente *As confissões* (ROUSSEAU, 1968) e os *Devaneios de um caminhante solitário* (ROUSSEAU, 1995) –, após a decepção com o processo que lhe faz o Parlamento de Paris, condenando-o à abominação pública e ao estigma do exílio e da execração. Rousseau é designado anti-Cristo e precisa fugir da perseguição. Esta é uma perseguição ao mesmo tempo externa e interna, tanto real quanto imaginada, em que se mesclam eventos objetivos e fantasmas que obsedam seu progressivo recolhimento e estado de quase total solidão. Decisivas para a compreensão desta modalidade na reflexão de Rousseau, *As confissões* e *Os devaneios de um caminhante solitário* marcam o “degelo do eu” (CANDIDO, 1975, v. 1, p. 123),<sup>3</sup> desligado da convenção neo-clássica. Antes de comentá-las, quero sublinhar uma questão privilegiada nos livros que publicou em 1762: a do sentido que Rousseau neles atribui ao homem natural, e que não tem a ver com a recepção vulgar que, tanto naquela época quanto depois, foi dada ao problema. Longe de representar a volta do homem ao estado de natureza, como um aceno de louvor ao primitivo, ao bom selvagem, o homem natural significa investir contra a hipocrisia social e seus códigos, fazendo do indivíduo alguém voltado aos valores da utilidade e da necessidade. Feita a ressalva, examinemos um pouco a memória cultural a que se associam *As confissões*, de Rousseau (1968).

Título semelhante, no nome e na importância, remonta a um texto de Santo Agostinho (1960),<sup>4</sup> no século IV. Suas *Confissões* (AGOSTINHO, 1960) configuram a autobiografia de um ser em estado de revelação da fé. Sob a forma de extensa meditação e prece destinada a Deus, a obra rememora eventos de importância pessoal e empreende um detalhado exame de consciência através do qual Santo Agostinho revela culpas, erros e confessa tentações. A superação dos males e sua conversão ao bem é por ele atribuída a Deus, e não ao próprio esforço. O livro engloba três tipos de confissão: a dos pecados, a da fé e a do louvor a Deus, na busca de descrever a construção da vida espiritual. Deus é o móvel absoluto da origem e da finalidade da vida dos homens, numa obra testemunho da purgação das culpas e de homenagem ao sobrenatural, e que abrange uma tríplice trajetória: a da purgação, a da iluminação e a da conversão à unidade (com) Deus.

*As confissões* de Rousseau (1968), ao contrário, não invocam a divindade. Ainda que se possa dizer que era deísta e que oscilou entre o catolicismo e o protestantismo, tendo optado pelo segundo, não é a fé ou a religião, nem a busca da unidade em Cristo que sua autobiografia tem por cerne. Suas confissões têm um caráter publicista

<sup>3</sup> Antonio Candido emprega a expressão, acerca das líras de Tomás Antonio Gonzaga.

<sup>4</sup> Santo Agostinho foi bispo, confessor e doutor da Igreja. Nasceu em 13 de novembro de 354, na cidade de Tagasta, próxima da fronteira leste da Argélia. Era uma cidade próspera do distrito agrícola que os romanos desenvolveram no norte da África. Morre em 28 de agosto de 430. Escreveu *Confissões* entre os anos 397 e 400.

e fazem do leitor uma espécie de árbitro a ser seduzido pela intenção de transparência de um relato que procura revelar o âmago do homem Rousseau e não o de um penitente redimido. Como diz em seu prólogo, *As confissões* de Rousseau (1968) querem ser o retrato de um homem, pintado exatamente com as cores da natureza e da verdade, e com a finalidade de servir de primeira peça de comparação para um estudo dos homens. O leitor será árbitro de um litígio atormentador: o da singularidade de um *eu* atingido pela execração do coletivo. Em tal debate, os temas da unidade, singularidade, do todo e da parte passam a ser instâncias mais fluidamente definidas, enquanto o uno e o múltiplo perdem a mediação do absoluto, e o juízo final repousa nos tratos e práticas dos homens, não remetendo mais ao divino ou ao sobrenatural. A esfera da religiosidade não é mais o móvel da palavra nem da alma de Rousseau. Neste sentido, sua obra trata de um homem em busca da verdade, ao pressentir a forte presença da fragmentação interior. Se Agostinho buscava a cidade de Deus,<sup>5</sup> o traço de união d' *As confissões* de Rousseau (1968), também partilhado com o *Emílio* (1966) e o *Contrato social* (2001), é a cidade dos homens, ou seja, o mundo em que se processa e legitima o pacto social. Só que, n' *As confissões* (ROUSSEAU, 1968), diferentemente dos textos de 1762, a cidadela dos homens está em estado de fragmentação e o movimento de desenhar utopias reformadoras é substituído por irreversível mergulho interior, para dentro do sonho, sem mediação, convertendo-se esta no devaneio do caminhante solitário.

Em 1762 já estão, portanto, implantadas no imaginário europeu tanto a instância que Ian Watt (1997) examinaria em *Mitos do individualismo moderno*: a do homem empreendedor (que, como Voltaire, conclama a comunidade à união pela razão, fora do preconceito), quanto a do homem solitário (que, como Rousseau, escava o *eu profundo*, na utopia de encontrá-lo, no mais recôndito de si mesmo). Diferente de Moisés, que recebeu os dez mandamentos, Rousseau tematizaria, por conta própria e com todos os riscos, como se vê depois, os novos regulamentos do contrato social utópico para, depois, encerrado na decepção, escavar e revelar inconfiável a sociedade, moldada na hipocrisia. Sem recorrer a Deus, para Rousseau a fonte da recuperação dos homens em sociedade, palco dos pecados, seria o encontro com o natural – o estado de devaneio, o mergulho na interioridade sempre surpreendentemente em transformação. Com Rousseau e, depois, no Romantismo, a natureza é a metáfora de Deus e do infinito, que se fragmentam no decurso da construção moderna dos sentidos do mundo, e se “encarnam” na idéia complexa do homem natural cindido entre o eu solitário e o ente civil que almejava o contato com o semelhante em busca dos valores autênticos. O século XVIII, com a definitiva conceituação do indivíduo (o *je* do contrato social) e da individualidade (a do homem empreendedor e em solidão)<sup>6</sup> realizará a mudança, já pressentida desde o século XVII, quando Descartes (1596-1650) faz a filosofia declinar o *eu* sob o patrocínio da razão: *Cogito ergo sum*.

<sup>5</sup> Cabe esclarecer que, na *Cidade de Deus*, Agostinho considera, na primeira parte da obra, a “cidade dos homens”, embora não a observe de forma independente da formulação religiosa da existência.

<sup>6</sup> É claro que estas instâncias só a título didático e com finalidade de discussão mais clarificadora podem ser separadas. Elas configuram uma unidade em amálgama de fragmentos em tensão. Neste sentido, é um equívoco dizer que os românticos que daí derivaram, como o primeiro romantismo alemão, teriam concebido a identidade de modo estável e unitário. No Brasil, exemplo dessa riqueza na concepção da identidade pode ser examinado no conjunto romanesco de Alencar.

Rousseau (1968), substituindo, em *As confissões*, o protagonismo da divindade, de quem Agostinho dá o testemunho da revelação, põe em cena uma reviravolta, que altera o foco da visão sobre o homem até então. Ao contrário de buscar o encontro *post-mortem* com a vida eterna, ele como que se torna o “inventor” da categoria da subjetividade, coroando um estado de coisas que já vinha se estabelecendo desde o século anterior. Se no mundo do passado, com a contribuição do cristianismo e o processo de conversão medieval, o estado de coisas se baseava na permanência de uma explicação divina para a vida, e o estar-no-mundo era visto como mera passagem para a verdadeira arte – a de morrer, como diria Vieira em três de seus conhecidos sermões (PÉCORA, 1994, p. 9-46) –, com Rousseau se inaugura uma atitude diferente. Em busca de identificar a verdade, mas não mais a colocando em Deus e, sim, dentro de si, o homem é lançado no mundo da inquietude. E, então, os homens se encontram imersos em meio a um caos de possibilidades interpretativas, como Rousseau mesmo o demonstra, ao avaliar e reavaliar, com sentidos diferentes, os mesmos acontecimentos relembrados, na releitura que processa (de sua vida) em *As confissões* (ROUSSEAU, 1968) e na que empreende (de *As confissões*) em seu livro póstumo, *Os devaneios de um caminhante solitário* (ROUSSEAU, 1995).

A idéia da unidade da verdade se subverte na busca rousseauiana da subjetividade e acarreta uma outra descoberta (ainda que Rousseau não se aperceba da importância de sua engenhosa conclusão e que não aprecie romances),<sup>7</sup> a do mapeamento do território da ficção. Como se pode ver no quarto capítulo de *Os devaneios de um caminhante solitário* (ROUSSEAU, 1995, p. 59-65), texto inacabado, em que Rousseau relê suas confissões e tenta acertar as contas com as dilacerações que o abatem, o autor postula a existência de um terceiro termo, mediador entre a verdade e a mentira. Este seria a mentira sem dolo, campo em que a linguagem obedece a um impulso predominantemente imaginário e labiríntico. Como diz Starobinski (1991, p. 206-207), embora Rousseau disso não se aperceba, sua linguagem rompe com a linguagem clássica,<sup>8</sup> além de fundar um novo e moderno conceito de literatura. Em Rousseau, a escrita do *je* (o *eu*) se encontra com o *jeu* (o *jogo*) da escritura. E com ele se abre, para a modernidade, o paradigma das articulações infinitesimais da identidade, do sujeito e da subjetividade.

Não é possível traçar um paralelo puro e simples entre o processo de formação da cultura brasileira e o que ocorria na história social européia. Seria não só enfadonho, mas também perigoso, pois se poderia conduzir ao entendimento equivocado de que a razão de ser dos fenômenos culturais obedeceria à legislação da analogia. Ou, como diria Antonio Candido, isto poderia sugerir “um convite para olhar a realidade de maneira meio mecânica, como se os fatos históricos fossem determinantes dos fatos literários” (CANDIDO, 1987, p. 163).

<sup>7</sup> Em *Emílio*, Rousseau (1966) evita que seu aluno leia romances. Ele quer educá-lo em direção a questões práticas, que revelem o valor de uso e de necessidade das coisas. Em *As confissões* (ROUSSEAU, 1968) sugere que sua lembrança da leitura dos romances deixados pela mãe morta vinha acompanhada das crises do pai, que os lia junto com ele, chorando copiosamente, de modo torturante e quase insuportável para a sensibilidade de um menino frágil e vibrátil. Em *Os devaneios de um caminhante solitário* (ROUSSEAU, 1995) também se refere criticamente aos romances, preferindo as fábulas.

<sup>8</sup> Sobre o assunto, Starobinski afirma que, em Rousseau, a “linguagem tornou-se o lugar de uma experiência imediata, enquanto permanece o instrumento de uma meditação”, acrescentando que “Essa linguagem não tem mais nada em comum com o ‘discurso’ clássico. É infinitamente mais imperiosa, e infinitamente mais precária” (STAROBINSKI, 1991, p. 206).

No entanto, podemos, e creio até que devemos, pensar num possível cotejo entre os contextos que darão surgimento, tanto na Europa como no Brasil, a uma mudança de paradigma, do clássico ao da modernidade. No nível das correlações ainda gerais, e como sondagem ao estudo do problema, quero registrar alguns pontos para debate acerca da adaptação dos padrões intelectuais da Europa às condições físicas e sociais do Novo Mundo (CANDIDO, 1987, p. 164).

Até a metade do século XVIII, há, no Brasil, resíduos barrocos, especialmente na vida social do que hoje é Minas Gerais. O primeiro documento impresso de interesse literário acerca de um estilo de vida barroco na sociedade mineradora do século XVIII é o *Triunfo Eucarístico*, publicado em Lisboa, em 1734 (ÁVILA, 1971, p. 113). Nesse texto, Simão Ferreira Machado descreve as festividades que, no ano anterior, comemoraram a inauguração da matriz de Nossa Senhora do Pilar, em Vila Rica. Acompanhando-se três das principais festas sacro-profanas que, durante cinco décadas (1730 a 1780), caracterizaram a vida social desse recanto do Brasil, tem-se interessante perfil do desenvolvimento da sociedade mineira (ÁVILA, 1971, p. 178), encerrada entre o dilema de ser barroca e de conviver com incipientes manifestações de um ideário racionalista e árcade. A segunda festa a que me refiro, ocorre em Mariana, no ano de 1748, por ocasião da instalação solene do bispado nesta cidade. O cônego Francisco Ribeiro da Silva, fez editar, em Lisboa, em 1749, o *Áureo Trono*, livro com relato anônimo, acompanhado de uma coletânea de peças literárias que assinalavam o acontecimento. Se na primeira festa (1733), vê-se Minas Gerais em plena expansão, na segunda, traduzem-se tendências estabilizadoras e, na última (1786), realizada pelo Governador Cunha Menezes, o "Fanfarrão Minésio", das *Cartas Chilenas* (GONZAGA, 1996), já se explicita a agonia de um período áureo. Será próximo ao momento de declínio econômico que os árcades começam a produzir, como Cláudio Manuel da Costa que, em 1773, dedica ao conde de Bobadela o seu poema épico *Vila Rica*. De modo paradoxal, à medida que as condições econômicas recrudescem,<sup>9</sup> a região começa a apresentar notoriedade cultural de configuração literária árcade. Ou seja, à medida que o poder absolutista começa a ficar mais voraz, os interesses da elite intelectual e econômica da colônia passam com ela a colidir e o "idioma" do racionalismo é invocado como sustentáculo de um projeto de reformas que iria resultar na revolta contra o aumento de impostos. Contudo, por volta de 1762, duas décadas distante da crise econômica que geraria a Inconfidência, Minas Gerais ainda é um florescente celeiro de riquezas pela extração de minérios e pela produção de uma arte visual de monta. Portugal forçará a expansão de impostos. Neste mesmo ano, Tomás Antonio Gonzaga matricula-se em Coimbra, de onde seis anos mais tarde (1768) sairá formado em direito. O magistrado retorna ao Brasil, em 1782, como Ouvidor Geral. Tendo participado da Inconfidência Mineira, processado e julgado, é condenado, em 1792, ao degredo em Moçambique. O ano

<sup>9</sup> Informa Kenneth Maxwell que o açúcar brasileiro, cotado em 1762, no mercado de Amsterdam, a 0,33 florins por libra, cairia, dez anos depois, para 0,23 florins e ficaria no preço até 1776 (MAXWELL, 1978, p. 66).

de 1792 verá também o surgimento da primeira edição da parte I das líras de *Marília de Dirceu*. É conhecido o fato de que, durante o período de estudos de Tomás havia em Coimbra um *index prohi* de livros proscritos, que incluíam Voltaire e Rousseau. E o *Tratado de Direito Natural* (GONZAGA, 1957), que nosso árcade escreve em 1768 (como texto de fim de curso, e dentro das normas permitidas pelo despotismo esclarecido de Pombal, a quem a obra é dedicada) está longe de comparar-se, em abertura e intenções, ao *Contrato social* de Rousseau (2001), embora o episódio do suplício de Tiradentes<sup>10</sup> nos faça recordar o processo e o martírio de Jean Calas, mesmo que a dissidência não tenha tido no Brasil da época um Voltaire que entre nós fizesse nem o elogio da razão, nem o da tolerância, voltando-se contra o preconceito e a força explosiva da aliança entre o clero e o poder secular. A tarefa civilizatória mais explicitamente transformadora, no âmbito político e social, levada a cabo na França pelo Iluminismo, será buscada entre nós por alguns românticos que, a exemplo de Alencar, enlaçam a utopia iluminista e pedagógica da "vontade de ser nação" com uma discussão da intimidade com a natureza sob a tênue sombra da melancolia, na contramão da euforia das Luzes.

Contudo, há que se admitir que a modernidade se implanta, no Brasil, paradoxalmente, pela mão do próprio colonizador, num movimento dialético da história, já que em sua formação nossa cultura e literatura devem muito a perspectivas essencialmente européias. Ou seja, a luta pela independência da gestão do colonizador dar-se-ia, como um lento processo, sob o alicerce da tradição colonizadora que, mesmo negada, estará presente, sob forma de latência. Segundo Antonio Candido (1987), em "Literatura de dois gumes", levando a questão às últimas conseqüências, vê-se que:

no Brasil a literatura foi de tal modo expressão da cultura do colonizador, e depois do colono europeizado, herdeiro de seus valores e candidato à sua posição de domínio, que serviu às vezes violentamente para impor tais valores, contra as solicitações a princípio poderosas das culturas primitivas que os cercavam de todos os lados. Uma literatura, pois, que do ângulo político pode ser encarada como peça eficiente do processo colonizador (CANDIDO, 1987, p. 165).

Vale acompanhar um pouco mais a reflexão de Antonio Candido:

É bastante significativo que os livros extensos e ambiciosos do século XVIII, fora da poesia lírica, se apliquem à mesma celebração dos valores ideológicos dominantes. É o caso da curiosa ficção moral de Nuno Marques Pereira, *O peregrino da América* (1728), da *História da América Portuguesa* (1730), de Sebastião da Rocha Pita, dos poemas *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama, *Vila Rica* (anterior a 1776), de Cláudio Manuel da Costa, *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão. Em todos eles predomina a idéia conformista que a empresa colonizadora foi justa e fecunda, devendo ser aceita, louvada como implantação dos valores morais, religiosos e políticos que reduziam a barbárie em benefício da civilização (CANDIDO, 1987, 167).

<sup>10</sup> Laura de Mello e Souza narra, detalhadamente, em que consistiu a punição de Tiradentes. Embora de domínio público, a releitura do requinte de crueldade do poder político absolutista em torno de D. Maria I remonta, sem nada ficar a dever-lhe, à dos Penitentes Brancos de Toulouse. Condenado pelo "horroroso crime de rebelião e alta traição", Tiradentes - Joaquim José da Silva Xavier - morreu com a cabeça decepada do corpo. A cabeça é levada para Vila Rica, e o corpo, dividido em quartos, foi pregado "em iguais postes, pela estrada de Minas, nos lugares mais públicos, principalmente no da Varginha e Cebolas" (SOUZA, 1996, p. 347).

<sup>11</sup> A dialética da ambigüidade de nossa formação, regida pelo impasse entre renovação e permanência, continuidade e descontinuidade, é tão forte que, se o negro aparece tematizado nesta lira de Tomás, será apenas em 1883, com *O Abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, que a elite intelectual brasileira irá escrever, com todas as letras, ainda que na Inglaterra, contra a escravidão brasileira. Na íntegra, a lira de Tomás Antônio Gonzaga, em que o negro comparece, é: "Tu não verás, Marília, cem cativos/ tirarem o cascalho e a rica terra/ ou dos cercos dos rios caudalo-sos,/ ou da minada serra.// Não verás separar ao hábil negro/ do pesado esmeril a grossa areia,/ e já brilharem os granetes de ouro/ no fundo da bateia.// Não verás derrubar os virgens matos,/ queimar as capoeiras inda novas, / servir de adubo à terra a fértil cinza,/ lançar os grãos nas covas.// Não verás enrolar negros pacotes/ das secas folhas do cheiroso fumo,/ nem espremer entre as dentadas rodas/ da doce cana o sumo.// Verás em cima da espaçosa mesa/ altos volumes de enredados feitos;/ ver-me-ás folhear os grandes livros,/ e decidir os pleitos.// Enquanto revolver os meus consultos,/ tu me farás gostosa companhia,/ lendo os fastos da sábia, mestra História,/ e os cantos da poesia.// Lerás em alta voz, a imagem bela;/ eu, vendo que lhe dás o justo apreço,/ gostoso tornarei a ler de novo/ o cansado processo.// Se encontrares louvada uma beleza,/ Marília, não lhe invejes a ventura,/ que tens quem leve à mais remota idade/a tua formosura."

<sup>12</sup> Este é o soneto LXXIV, de Cláudio Manuel da Costa: "Sombrio bosque, sítio destinado/ A habitação de um infeliz amante,/ Onde chorando a mágoa penetran-te/ Possa desafogar o seu cuidado;/ Tudo quieto está, tudo calado;/ Não há fera que grite, ave que cante;/ Se acaso saberás, que tens diante/ Fido, aquele pastor desesperado!// Escuta o caso seu: mas não se atreve/ a erguer a voz; aqui te deixa escrito.// No tronco desta faia em cifra breve:// Mudou-se aquele bem; hoje é delito/ Lembrar-me de Mardisa; era mui leve.// Não há mais que atender: tudo está dito."

Todavia, em face da ambigüidade do processo de nossa formação, ao chegar ao "novo mundo" e nele deitar a marca de sua influência e ideologia, os representantes da metrópole aqui radicados começam a ver seus interesses colidirem com as diretrizes centrais. Esses novos sentimentos e pontos de vista também se incrustarão na literatura, dando surgimento a uma outra face da moeda. Da estética clássica, normativa, baseada em princípios de retórica, de que muito se serviram o Barroco e o Arcadismo aqui praticados, passa-se, ainda que não se tenha totalmente transformado o panorama, a uma menor rigidez de rumos. São mescladas dessa dupla face – a presença do clássico e a antecipação de sua fragmentação – as liras de *Marília de Dirceu*, de Tomás Antonio Gonzaga.

A exemplo do que acontece na hoje célebre "Tu não verás, Marília, cem cativos" (GONZAGA, 1997, p. 82-84),<sup>11</sup> não comparece de modo exclusivo, nas liras da prisão, a tão freqüente referência à tópica greco-romana do *locus amoenus* traduzido nas *claras e frescas águas de cristal*, que penetram a lírica portuguesa desde Sá de Miranda, introdutor da medida nova do Renascimento. Em "Tu não verás, Marília, cem cativos" as *frescas águas da delegação poética* árcade são substituídas pelas águas turvas do localismo da mineração e da suja natureza agrícola americana, ajustando-se a paisagem do poema à metamorfose do plantio e da colheita do fumo, da batéia a retirar o ouro dos rios e do hábil negro a separar "o cascalho e a rica terra". Comparada com *Vênus* em outra lira, composta nos limites dos preceitos do *fugere urbem*, Marília se transmuda em observadora de um localismo inesperado, no qual o negro, ainda que subalterno, entra em cena. Mas não muda apenas o cenário. O panorama interior, a construção da psicologia dos personagens também se transforma.

De pastor incharacterístico, como o Dirceu que *toca alegre a sanfoninha* (GONZAGA, 1997, p. 65) nas liras da primeira parte, o eu lírico começa a abandonar a antiga "delegação poética" a que se refere Candido noutro estudo (CANDIDO, 1975, v. 1). Nas liras da segunda parte, Dirceu, feito prisioneiro, põe-se a questionar seu destino, a subjetivar suas perdas e ganhos e a revelar o tormento interior e as dúvidas de um indivíduo personalíssimo, para o qual a liberdade, e não apenas o amor de Marília, desponta como valor máximo. É tem início, em nossa literatura, a visitação ao território da intimidade, que será tão caro aos românticos. Não mais Fido, pastor desesperado e, simultaneamente, estátua da dor, sem um esgar na face contida, referido por Cláudio Manuel da Costa ([19—], p. 59),<sup>12</sup> mas o pastor Dirceu, que lamenta e chora, misto de personagem e homem civil ou junção de biografia ficcionalizada com *delegação poética* extraída dos manuais da retórica clássica. Está em ação a nova máquina de significação que fará reverter a estética clássica de dentro dela mesma, ainda que não se trate de uma atitude romântica:

Ao contrário da tradição impessoal do Cultismo e da *delegação* arcádica, vemos uma personalidade que se revela, mas ao

mesmo tempo se constrói no plano literário. [...] que considera a si mesma como objeto legítimo da arte, e por isso se desvenda, nas suas penas, no seu gosto, em toda a escavação profunda e sinuosa da confidência; mas só desvenda para atingir a imagem eloqüente, [...] ou seja, uma estilização de si mesma. Gonzaga se distingue ainda nisso dos românticos, que captam as mais das vezes a forma emergente no calor da inspiração, ansiosos por registrar o impulso afetivo (CANDIDO, 1975, p. 123, grifo do autor).<sup>13</sup>

Como se pode perceber, estamos lidando com duas ordens de questões: numa delas, o Brasil que se vai criando, o imaginário que se começa a implantar, toma do mundo clássico uma de suas pernas; na outra se vai fertilizando uma nova medida da arte e dos homens. E esta ambigüidade também se biparte. Num primeiro nível, as obras iniciais dessa empreitada, na literatura, se ressentirão, algumas vezes até no Romantismo, – como vai mostrar Alencar (1991), acerca da *Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães, – da resistência de um traço recessivo e classicizante. Num segundo nível, o da política, será também revelada a ambigüidade nos campos prático e conceitual de, mesmo independentes, não nos livrarmos completamente do ranço da administração colonial, regida pelo *favor* e pelo *viés* de um paternalismo autoritário. São de Roberto Schwarz os melhores estudos brasileiros sobre o problema que, segundo ele, só vai receber crítica plena na obra de Machado de Assis e, assim mesmo, nas do Machado pós-1880.

Dos dois eixos que discutimos acerca da modernidade na Europa – o da construção de uma idéia de *sujeito da razão*, que aposenta o evangelho e separa os domínios da fé dos da ciência e da técnica; e o da configuração de uma idéia de subjetividade, tematizada num *eu* dilemático – partirão, na construção da modernidade no Brasil, duas grandes vertentes. Uma delas demarcará o interesse do Romantismo pela nação. Sob seu impacto o movimento tomou a carga, como missão civilizatória, definir o que era o Brasil, bem como procurou entender (e implantar um imaginário em que esta idéia se construísse forte) o que era ser brasileiro no século XIX. Parte representativa da poesia e da prosa românticas palmilhará este tópico, indianizando-o ou mesmo tratando-o do ponto de vista do regional e do urbano. Se as aves que aqui gorjeiam, gorjeiam mais do que lá, o Romantismo estabelecerá, inicialmente, sua busca de identidade pela oposição entre o torrão natal (o “bem” idealizado e idílico) e a bruxa má (a matriz colonizadora). Diminui-se o mundo de além-mar para que subam as ações rebaixadas pela colonização.

Uma segunda vertente de nossa modernidade se imiscui, paradoxalmente, nesta mesma poesia e prosa românticas, que deixam vaziar, por vezes em maior ou menor escala, a presença de um outro eixo formador. Penso na personagem Marabá (DIAS, 1995, p. 34), no poema indianista de mesmo título, de Gonçalves Dias. Por ser diferente, Marabá é rejeitada em sua tribo. Questiona sua rejeição, sentindo-se

<sup>13</sup> Agradeço à minha orientanda de Mestrado, Margareth Silva de Mattos, a lembrança deste fragmento, por ela referido em aula na Pós-Graduação em Letras da UFF, durante o curso que ministrei, no primeiro semestre de 2001, intitulado “Nossa formação: O Brasil nas utopias da modernidade”.

nem índia, nem européia. Mestiça, como o próprio Brasil, é desterrada na própria terra. Penso em Moacir, que a Marabá se assemelha na mestiçagem e na rejeição. Filho da dor, não tem rosto nem voz, assim como está ausente da cena final de *Iracema* (ALENCAR, 1965, p. 138), em que seu pai, instaurando a nova *mairi* dos cristãos, faz rezar a santa missa em que se planta o marco do latifúndio, do estado e da igreja européias. Penso em Iracema e em Peri, condenados a não poder fazer o trânsito da urbanidade, simbolicamente proibidos de deixar a selva. Em meio à morte (Iracema), ou às intempéries (Peri), eles ficam retidos no seio da terra-mãe, visitada pela imagem inóspita do que Benjamin chamaria de a história a contrapelo, contada pela alegoria de uma exclusão. Neste caso, o Brasil-nação se individualiza, tornando-se um híbrido de certo modo esterilizado, uma vez que, como em Alencar, seus símbolos – Moacir, por exemplo – sinalizam, pelo silêncio, palpitações recônditas que não chegam a vir-a-ser com plenitude. Eis aí, a segunda vertente de nossa modernidade romântica: será tarefa do período postular a presença desse *eu*, incômodo e visitado pelo *spleen* e pela ironia, como em Álvares de Azevedo. A insistência no século XVIII, portanto, não é fortuita, pois nele se definiram com alguma clareza as linhas da fisionomia da modernidade, configurando-se valores que influíram em toda a evolução posterior da sociedade e da cultura européia e americana. Na organização social e na literatura, o século definiu escolhas intelectuais e artísticas que, num sentido profundo, ao contrário do que dizem os manuais, não foram “rompidas” pelo Romantismo, mas metamorfoseadas numa linha de continuidade-descontínua (em, pelo menos, dois sentidos: o da ambigüidade de uma “literatura de dois gumes” e o da construção de séries literárias paradigmáticas intermitentes), característica de nossa formação de ex-colônia. Muito do Romantismo (no caso de Alencar, isto é bem visível), ao negar os valores da colonização portuguesa, acaba por revelar o quanto deles estávamos impregnados e quão problemático era o ato de desvencilhamento. Quem sabe nisto repouse a insistência da crítica em atribuir a Alencar um conservadorismo que talvez não fosse dele, mas medularmente instalado na própria sociedade. De forma muito hábil, numa rede de memória e esquecimento, Alencar buscou alternativas narratológicas em que faz falar, nas entrelinhas, uma percepção fina de nossas contradições internas. Iracema, impedida de ir ao litoral, por sua própria solidão e confinamento enquanto representante da raça dizimada, é arquetípica na formação de uma nacionalidade que se faz sob os escombros de si mesma, pois retorna ao mundo de que partira – o solo – e que só na articulação dos caracteres diferenciais poderia ter saída para a vida. Daí a volta à mitologia de origem, ao passado brumoso de um encontro que avulta mais realista do que parece. A heroína alencariana morre em silêncio, ao dar à luz a semente germinada de um conluio obscuro marcado pela posse em delírio. Mário de Andrade (1978) retoma as pegadas de Iracema com um herói ao mesmo tempo príncipe lindo,

filho do medo da noite que uma índia tapunhumas pariu, e que faz cruzar o tempo imemorial do mato virgem com a aceleração vascojeante da São Paulo desvairada dos anos de 1920. Além de nascer preto e ter um irmão preto e outro índio, o *herói de nossa gente* tem a consciência roubada na Ilha de Marapatá e volta ao Uraricoera de origem em ruínas e num pé só, como um saci melancólico, após o castigo que lhe impinge Vei, “a Sol”.

Nas prévias do Romantismo, discutindo as classes formadoras da nacionalidade, José Bonifácio de Andrada e Silva, que estudara em Portugal e fizera parte da geração de 1790 (MAXWELL, 1999, p. 187),<sup>14</sup> apresenta, na década de 1830-40, alguns projetos para o Brasil, nos quais procede a exame criterioso de nossas mazelas. Todavia, em seu texto ainda continuam preeminentes as classes que constituíam, oficialmente, o poder central. E, embora haja um certo nuançamento indianista, regional e popular nas obras de Alencar, a elite que protagoniza seus textos – especialmente a que comparece à missa no capítulo final de *Iracema*, mostra que a lógica dos três estados da sociedade colonial – clero, nobreza e povo – não havia mudado tanto com a independência. O clero, o senhor dos domínios e os agentes da manutenção da ordem permaneciam repartindo o festim da descoberta. Confirmando o que Alencar, enquanto ficcionista, soube captar e sugerir de modo sutil, José Murilo de Carvalho (1996, p. 34), ao estudar a construção da ordem no estado nacional, diz que:

O Brasil dispunha, ao tornar-se independente, de uma elite ideologicamente homogênea devido a sua formação jurídica em Portugal, a seu treinamento no funcionalismo público e ao isolamento ideológico em relação a doutrinas revolucionárias. Essa elite se reproduziu em condições muito semelhantes após a Independência, ao concentrar a formação de seus futuros membros em duas escolas de direito, ao fazê-los passar pela magistratura, ao circulá-los por vários cargos políticos e por várias províncias.

Na conclusão da primeira parte de seu livro, José Murilo de Carvalho (1996, p. 215) chama a atenção para algo extremamente importante. Referindo-se a Joaquim Nabuco, relembra ser dele a expressão “a dialética da ambigüidade”, com a qual se dá nome à idéia de que a elite brasileira do Império usava o poder do estado, ao mesmo tempo, como forma de manutenção e de transformação das estruturas sociais. E acrescenta: “Daí a posição ambígua que perante o estado assumiam todos os reformistas políticos, econômicos ou sociais” (CARVALHO, 1996, p. 215). De um lado, exigia-se a liberalização do estado pela redução do controle sobre a economia, pelo abrandamento da centralização, pela abolição do Poder Moderador, mas era ao estado que se recorria para resolver os problemas de créditos e para pedir proteção para a indústria. Enfim, para solucionar os impasses oriundos de administrações privadas que do estado se beneficiariam. Como se vê, a sinecura vem de longe. A defesa de um estado centralizado e forte beneficiava os setores dominantes, reduzindo o impacto de

<sup>14</sup> José Bonifácio de Andrada e Silva, cujo irmão fora implicado na rebelião de 1789, é nomeado Intendente das Minas e Metais, em Portugal, cargo novo e importante, subordinado apenas ao governador de Minas. Cf. Dias (1968 apud MAXWELL, 1999, p. 206).

conflitos mais profundos, e fortalecendo as bases de poder da elite (CARVALHO, 1996, p. 215).

Interessante é que o desenvolvimento da argumentação de José Murilo de Carvalho (1996) leva-nos ao encontro da comprovação de uma de nossas hipóteses interpretativas, oriunda da observação das contradições que encontramos na ficção de Alencar: a de que o "conservador" advogava, não só em seus romances, ainda que de modo oblíquo, mas também em escritos pouco conhecidos (ALENCAR, 1991), trazidos à baila por Wanderley Guilherme dos Santos (1991), exatamente aquilo que, para José Murilo de Carvalho (1996), seria a forma mais eficiente de deter a reprodução das práticas autoritárias da elite imperial:

Sintomaticamente, seriam as pressões por representação mais autêntica e direta de interesses que iriam tornar cada vez mais difícil a reprodução da elite imperial. O governo do país pelo país, pedido por liberais como Zacarias, implicava destruir alguns dos sustentáculos da elite, como sejam a centralização, o Poder Moderador, o Conselho do Estado, o Senado vitalício. A artificialidade da elite, como a do sistema como um todo, tornou-se cada vez mais evidente, até que ambos caíram como um fruto maduro (CARVALHO, 1996, p. 215).

Este mesmo gancho acerca da centralização de governo e administração é a base da diferença que Ilmar Rohloff de Mattos (1994) apresenta, ao tratar de distinguir entre liberais e conservadores na formação do estado brasileiro, em seu *O tempo Saquarema*. Em linhas muito gerais, os Saquaremas<sup>15</sup> seriam os conservadores, que preconizavam sistema de voto controlado e poder centralizador. Os luzias, equivalentes a liberais, punham em destaque o interesse prevalente de assegurar o predomínio de grupos mais autônomos, independentes da centralização. Formavam na fila dos defensores de uma monarquia democrática.

Embora não seja apenas uma alegoria política da formação do Segundo Império ou, até, da necessidade de reforma dessa política, *Ubirajara* romance indianista tardio de Alencar (1965, v. 3, p. 267-337), relido pensando-se que nele também se tematizam componentes da crise do mundo político da década de 1870-1880, pode ganhar novas luzes. Um guerreiro valoroso, por metáfora imperador, consagra a paz entre os povos ao se unir, simultaneamente, com a representante da tribo antes inimiga, e com outra, de seu próprio mundo. Elite e povo juntos? Oportunidades iguais? Este seria um Alencar que buscava introduzir o Brasil na mão e na contramão da modernidade, através das utopias do Romantismo? Com incongruências, modelos importados mesclados a tentativas autóctones de pensar a ficção, a obra de Alencar esteve sempre marcada por um projeto pedagógico em que ecoava, potente, a missão de construir a nação, intento que se estendeu, de modo incansável e brilhante, da poética à política. Mas este já é assunto para um outro texto.

<sup>15</sup> Sobre a explicação da denominação – Saquaremas (conservadores) e luzias (liberais) –, bem como de seu contexto e significação, cf. Mattos (1994, p. 97-102).

**Abstract**

The interrelationship among three axes of the paradigm of modernity; Voltaire and Rousseau in counterpoint: totality and fragmentation; rationality and subjectivity; truth and fiction — and the process of Brazilian cultural formation on the edge of the XVIII to the XIX century. Brazilian identity under the dialectics of ambiguity

Keywords: Modernity; identity; Arcadism; Romanticism.

**Referências**

- AGOSTINHO, Santo. *The confessions of St. Augustine*. Translated by John K. Ryan. New York: Doubleday, 1960.
- ALENCAR, José de. O sistema representativo (1868) e reforma eleitoral (1874). In: SANTOS, Wanderley Guilherme dos (Org). *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1991.
- ALENCAR, José de. Ubirajara, lenda tupi. In: \_\_\_\_\_. *Obra completa*. Edição organizada por Manuel Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965. v. 3, p. 267-337.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Ed. crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1978.
- ÁVILA, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Debates, 35).
- CANDIDO, Antonio. Literatura de dois gumes. In: \_\_\_\_\_. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987. p. 163-180.
- \_\_\_\_\_. *Formação da literatura no Brasil: momentos decisivos*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. v. 1.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: Relume Dumará, 1996.
- COSTA, Cláudio Manuel da. *Poemas escolhidos*. Introdução, seleção e notas de Péricles Eugênio da Silva Ramos. Rio de Janeiro: Ediouro, [19—]. (Coleção Prestígio).

- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 2000.
- DIAS, Gonçalves. Marabá. In: BUENO, Alexei. *Grandes poemas do romantismo brasileiro*. Introdução e seleção de A. Bueno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- DIAS, Maria Odila da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 278, p. 105-170, jan./mar. 1968.
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Antologia lírica*. Organização, seleção, notas e comentários Lucia Helena. Rio de Janeiro: Agir, 1985. (Nossos Clássicos, 116).
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Antologia poética*. Organizada por Lucia Helena. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1997. (Nossos clássicos, 114).
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Cartas chilenas*. Introdução, cronologia, notas e estabelecimento do texto por Joaci Pereira Furtado. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. (Retratos do Brasil, 1)
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Os melhores poemas de Tomás Antônio Gonzaga*. 4. ed. Seleção e prefácio Alexandre Eulálio. São Paulo: Global, 1993.
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Tratado de direito natural: carta sobre a usura, minutas, correspondência, documentos*. Edição crítica de Rodrigues Lapa. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957. (Obras completas de Tomás Antonio Gonzaga, v. 2).
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LOCKE, John. *Lettre sur la tolérance*. Introduction et traduction R. Polin. Paris: PUF, 1965.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do estado imperial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Access, 1994.
- \_\_\_\_\_. MAXWELL, Kenneth. *Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A devassa da devassa: a Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- PÉCORA, Alcir. A arte de morrer, segundo Vieira. In: VIEIRA, Antônio. *A arte de morrer*. Organização e apresentação Alcir Pécora. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions: cronologie, introduction et note biografique* par Michel Launay. Paris: Garnier-Flammarion, 1968. v. 1-2.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. Revisão Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Hachette, 1995.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. A teoria da democracia proporcional de José de Alencar. In: \_\_\_\_\_ (Org). *Dois escritos democráticos de José de Alencar: O sistema representativo, 1868; Reforma eleitoral, 1874*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1991.
- SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução, apresentação e notas Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997. (Biblioteca Pólen).
- SOUZA, Laura de Mello e. Tensões sociais em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. In: NOVAES, Adauto (Org). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. p. 347-366.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau, a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Introdução, notas e bibliografia René Pomeau. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- WATT, Ian. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.