

César Braga-Pinto



A VIOLÊNCIA DAS LETRAS

amizade e inimizade na literatura brasileira
1888 - 1940

ed
uerj 

A violência das letras

Amizade e inimizade na literatura brasileira (1888-1940)



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor
Ruy Garcia Marques

Vice-reitora
Maria Georgina Muniz Washington



EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Conselho Editorial

Glaucio José Marafon (presidente)
Henriqueta do Coutto Prado Valladares
Hilda Maria Montes Ribeiro de Souza
Italo Moriconi Junior
José Ricardo Ferreira Cunha
Lucia Maria Bastos Pereira das Neves
Luciano Rodrigues Ornelas de Lima
Maria Cristina Cardoso Ribas
Tania Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira
Anibal Francisco Alves Bragança (EDUFF)
Katia Regina Cervantes Dias (UFRJ)

CÉSAR BRAGA-PINTO

A violência das letras

Amizade e inimizade na literatura brasileira (1888-1940)



Rio de Janeiro, 2018

Copyright © 2018, do autor.

Todos os direitos desta edição reservados à Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, ou de parte do mesmo, em quaisquer meios, sem autorização expressa da editora.



EdUERJ

Editora da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Rua São Francisco Xavier, 524 – Maracanã

CEP 20550-013 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel./Fax: 55 (21) 2334-0720 / 2334-0721

www.eduerj.uerj.br

eduerj@uerj.br

Editor Executivo

Coordenadora Administrativa

Coordenadora Editorial

Assistente Editorial

Coordenador de Produção

Assistente de Produção

Supervisor de Revisão

Revisão

Indexação

Diagramação

Capa

Glaucio Marafon

Elisete Cantuária

Silvia Nóbrega

Thiago Braz

Mauro Siqueira

Bruno Oggione

Elmar Aquino

Fernanda Veneu

Shirley Lima

Marco Mariutti

Guilherme Peres

Júlio Nogueira

Imagem de capa: “*Carta de visite*” com foto de Oscar Rosas e Cruz e Sousa (dir.); quarta capa, verso da mesma, com dedicatórias dos dois poetas à Dona Julieta, esposa de Oscar Rosas.

Fonte: Acervo Casa de Rui Barbosa.

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/NPROTEC

-
- B813 Braga-Pinto, César
A violência das letras : amizadas e inimizadas na literatura brasileira Rio de Janeiro:
(1888-1940) / César Braga-Pinto. – Rio de Janeiro : EdUERJ, 2018.
494 p.
ISBN: 978-85-7511-460-5
1. Literatura brasileira - 1888-1940. 2. Escritores brasileiros. I. Título..

CDD: 821.134.3(81)

Bibliotecária responsável: Regina Andrade CRB7/4051

*Dedico este livro à Dona Zélia, minha mãe,
e à memória de Beto, meu irmão.*

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	9
INTRODUÇÃO	11
PRIMEIRA PARTE: <i>Concordia discors</i>	
I. DUELOS E POLÊMICAS (C. 1888)	43
II. RAUL POMPEIA (1888-1895)	83
ENTREATO: <i>Discordia</i>	
III. ADOLFO CAMINHA (C. 1895)	181
SEGUNDA PARTE: <i>Concordia</i>	
IV. NESTOR VÍTOR (1897-C.1922)	223
V. GERAÇÃO (C. 1922)	275
VI. GILBERTO & ZELINS (C. 1922-1940)	337
EPÍLOGO: <i>A tirania da amizade</i>	431
REFERÊNCIAS	437
ÍNDICE	479
SOBRE O AUTOR	495

AGRADECIMENTOS

A Wallace D. Best, meu companheiro de armas, pelo apoio, pelo amor e sim, pela verdadeira amizade; e não menos aos amigos e colegas que me acompanharam durante todos esses anos no trabalho e no diálogo: Alejandra Us-lenghi, Alberto Ikeda, Angela Alonso, Antônio Dimas, Anco Márcio Tenório, Arthur Powell, Avital Ronell, Ben Sifuentes Jauregui, Bernardo Carvalho, Browdyn Fisher, Carlos Minchillo, Chico Mattoso, Cintia Vezzani, Clelia Donovan, Denilson Lopes, Dain Borges, Eduardo Calvalcante, David Treece, Eduardo Coutinho, Elin Diamond, Elisabeth Lins do Rego, Flora Sussekind, Graciela Montaldo, Gabriela Nouzeilles, Hélio de Seixas Guimarães, Hilton Lacerda, Ieda Lebensztayn, Italo Moriconi, James Green, Javier Guerrero, John Gledson, Jorge Coronado, Jussara Quadros, Keneth David Jackson, John French, Jussara Quadros, Lucia Sá, Luciana Corrêa de Araújo, Lucille Kerr, Luiza Franco Moreira, Maite Conde, Marcos Moraes, Marcy Schwartz, Marta Peixoto, Nathalie Bouzaglo, Randall Johnson, Robert Howes, Silviano Santiago, Tariq Jazeel, Timothy Hampton, Tracy Davis, Vagner Camilo, Yari Perez Marin, Yolanda Martinez-San Miguel.

Algumas seções deste livro foram anteriormente publicadas em revistas ou livros e aparecem, aqui, de forma retrabalhada: “Darwinism, Max Nordau and Raul Pompeia’s struggle for existence”, Introdução a *The Athaeneum* (Evanston: Northwestern University Press, 2015); “Sugar Daddy: Gilberto Freyre and the White Man’s Love for Blacks”, em *The Masters and the Slaves: Plantation Relations and Mestizaje in American Imaginaries* (Palgrave, 2005, pp. 19-33); “The Honor of the Abolitionist and the Shamefulness of Slavery: Raul Pompeia, Luiz Gama and Joaquim Nabuco”, em *Luso-Brazilian Review* (2014, pp. 170-99); “Journalists, Capoeiras and duels in Nineteenth-Century Rio de Janeiro”, em *Hispanic American Historical Review* (2014, pp. 581-614); “Othello’s Pathologies: Reading Caminha with Lombroso”, em *Comparative*

Literature (2014, pp. 149-71); “As amigas heteróclitas de Nestor Vitor: Cruz e Sousa e Lima Barreto”, em *Revista Escritos* (Fundação Casa de Rui Barbosa, 2011, pp. 23-60); “José Lins do Rego e as fronteiras da amizade: *Doidinho*”, em *Revista Olho d’Água* (São José do Rio Preto, 2012, pp. 77-87); “Homem de palavra, homem de letras: literatura e responsabilidade na obra de José Lins do Rego”, em *Luso Brazilian Review* (2006); “José Lins do Rego: sujeito aos ventos de Gilberto Freyre”, em *Revista de Crítica Literária Latinoamericana* (2004, pp. 183-203); e “Ordem e tradição: a conversão regionalista de José Lins do Rego”, em *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (2011, pp. 13-42). O autor agradece aos editores por cederem o direito de republicação.

Agradeço também a Cintia Vezani, Sebastião Edson Macedo e Patricia Anzini, pelas primeiras versões das traduções dos artigos ou capítulos originalmente publicados em inglês.

Meu reconhecimento ainda aos funcionários das seguintes instituições: Arquivo Público de Alagoas, Arquivo Público Estadual de Pernambuco, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Biblioteca Pública de Pernambuco, Centro de Estudos Afrânio Coutinho (RJ), Fundação Casa de Rui Barbosa (RJ), Fundação Joaquim Nabuco (PE), Instituto Municipal Nise da Silveira (RJ), Museu José Lins do Rego (PB), Arquivo Histórico do Exército (RJ) e o departamento da Interlibrary Loan da Northwestern University. E a todos os funcionários da EdUerj, especialmente Mauro Siqueira, pela paciência e perseverança.

Finalmente, esta obra não teria sido possível sem o apoio generoso de Northwestern University Research Grant.

INTRODUÇÃO

*Quid velit and possit rerum concordia discors?
Empedocles, an Stertinium deliret acumen?*

Horácio, 20 a.C.¹

A ideia deste livro partiu da intuição e, logo, da constatação de que, desde aproximadamente 1888, o tema da amizade, das amizades, da sociabilidade e da concórdia – com seus corolários, ou seja, as inimizades, as rivalidades, as hostilidades e a discórdia – tornara-se relativamente recorrente nas letras nacionais, com frequência associado a questões de democratização, de um lado, e a diferenças ou desigualdades sociais, étnicas e raciais, de outro. A dinâmica se articula inicialmente no âmbito pessoal, ou seja, na dinâmica dos grupos e das *panelinhas*, das rivalidades e competições, enfim, dos afetos e desafetos. Buscava-se, antes de mais nada, consolidar o prestígio e a distinção de determinado grupo de letrados e, com efeito, o próprio prestígio das letras. No entanto, o que este livro procura demonstrar é que não se tratava somente de um grupo de intelectuais, “confrades e colegas”, que se reconheciam (ou se estranhavam) na disputa pelo limitado público leitor –² disputa que, nas palavras do sociólogo A. L. Machado Neto (1973), envolveria “o grupalismo (salões), a guerra de côteries literárias, a polêmica, os elogios mútuos, as metáforas bélicas, protecionismos e perseguições” (p. 24). Isso porque tal processo de legitimação do homem letrado não ocorria sem uma dose de violência simbólica,

1. Antônio Luiz de Seabra (1846) traduz: “Como é que os elementos, sempre em guerra,/ ao mesmo fim concordes se encaminham?/ Se Stertinio, ou se Empédocles delira?” (p. 41).

2. Ver, entre outros, o trabalho de João Cezar de Castro Rocha (2004): “As polêmicas foram (e ainda são) autênticas batalhas pelo reconhecimento dos pares... É claro que tais polêmicas estimulam a formação de grupos, as famosas ‘capelas’ literárias, em que amigos se elogiam mutuamente, criticando sem trégua os adversários, vale dizer, membros de outras ‘igrejinhas’” (pp. 42-3).

em que a distinção social se impunha, em grande medida, por meio da exclusão – econômica, étnica, sexual. Em outras palavras, interessa aqui não somente identificar a dinâmica das amizades e rivalidades, mas sobretudo rastrear a maneira pela qual foram tematizadas, estudadas, contestadas, debatidas ou ficcionalizadas pelos próprios homens de letras do período. E, finalmente, tentar compreender a relação entre a representação dos afetos interpessoais e as tentativas de consolidação da nacionalidade na condição de manifestação de fraternidade: e, logo, como ou em que medida, nas primeiras décadas do século XX, o relativo abrandamento das rivalidades e disputas pessoais entre literatos (que então se aglutinam em torno do conceito de geração) se relaciona com o desejo de se resolver o antagonismo social que divide a nação.

O que se nota, em primeiro lugar, é que, na ficção brasileira, o tema da amizade entre dois homens, central até a virada do século, tende a perder espaço a partir da década de 1920 e sobretudo nos anos 1930, quando os grandes personagens masculinos de Graciliano Ramos ou de José Lins do Rego, entre os mais canônicos, são homens solitários, desconfiados e desprovidos de – ou até mesmo desinteressados em – verdadeiros amigos. E mesmo nos exemplos encontrados em Jorge Amado (como, entre outros, *Capitães da areia*, de 1937) ou Rachel de Queiroz (*As três Marias*, 1939), as amizades deixam de ser propriamente diádicas e tendem a assumir um aspecto coletivo, político ou simbólico. O tema da dupla de amigos só será revalorizado, então de forma ambígua e tortuosa, com a obra de Guimarães Rosa, em especial na dupla-casal Riobaldo e Diadorim em *Grande sertão: veredas* (1956). Em contrapartida, a literatura brasileira (e também a vida literária) das últimas décadas do século XIX está povoada de amizades masculinas, boa parte delas em relações assimétricas de influência, favor, desconfiança ou dominação. Trata-se, em geral, de narrativas em que a perspectiva de reprodução e a paternidade não existem, e são constantemente postas em questão. No centro, encontra-se, com frequência, o problema da herança, do testamento, do legado, da fertilidade, da sexualidade, enfim, da (im)possibilidade de futuro. Para citar alguns exemplos significativos, vale lembrar: a relação entre o pobre André e o rico Teobaldo, em *O coruja* (1885/1887), de Aluísio de Azevedo; os sucessivos coleguinhas de Sérgio, em *O Ateneu* (1888), romance que será analisado adiante; a “escandalosa” ou “misteriosa” amizade entre Amaro e Aleixo, em *Bom-Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha, também objeto do livro; ou, já na virada do século, a amizade na diferença dos imigrantes alemães Milkau e Lentz, no *Canaã* (1902), de

Graça Aranha; a dupla de decadentistas inadaptados em *No hospício* (1900, pub. 1905), de Rocha Pombo; ou ainda as relações ambíguas de amizade e compadrio em algumas obras de Lima Barreto, como o *Vida e morte de Gonzaga de Sá* (1919). Ou seja, até as primeiras décadas do século XX, o discurso canônico sobre a amizade parece recorrente, ainda que por vezes problemático, recuperando o discurso clássico da *philia* e, como se verá adiante, convivendo e, com frequência, intersectando-se, mais ou menos explicitamente, com a tradição retórica da *concordia discors*.

Amizade e harmonia

“Qual a intenção, e qual o efeito da harmonia discordante das coisas? Quem estará delirando, Empédocles ou o perspicaz Stertinio?”, indaga Horácio Flaco (65 a.C.-8 a.C.) ao amigo em uma de suas *Epístolas* (obra citada na epígrafe). A expressão *concordia discors*, usada na carta do poeta latino, marca a origem de uma longa história, que passa pelas *Metamorfoses*, do contemporâneo Ovídio (43 a.C.-18 d.C.),³ pela poética de escritores ingleses como Samuel Johnson, Alexander Pope (Huntley, 1969, p. 103) e Coleridge,⁴ e seria retomada até mesmo pela crítica comparada de Augusto e Haroldo de Campos (1997). Seja na forma latina, seja em traduções (ou em sua menos comum variante *discordia concors*), a expressão está presente ainda na obra de escritores romanos tardios (como na *Astronomica*, de Manilius), da Idade Média (Boetius,⁵ Bernardus Silvestrius,⁶ Alanus de Insulis),⁷ em vários textos de William Shakespeare, Immanuel Kant (*Conflito das faculdades*)⁸ e Friederich Nietzsche

3. Ovídio, pp. 432-3: “[...] vapor unidus omnes Res creat, et discors concordia fetibus apta est”.

4. Em sua *Biographia Literaria*, Coleridge caracteriza a função poética como uma *discordia concordia* que “reveals itself in the balance or reconciliation of opposite or discordant qualities” [revela-se no equilíbrio ou na reconciliação de qualidades opostos e discordantes] (Coleridge, 1847, p. 451).

5. Boetius (1999).

6. Bernardus (1990).

7. Alanus de Insulis: “Cum dulci strepitu ructabant organa ventum,/Dividitur juncta, divisaque jungitur horum/Dispar comparitas cantus, concordia discors,/Imo dissimilis similis dissensio vocum”.

8. Kant vê a relação entre filosofia (faculdade inferior, cujo compromisso é com a razão individual) e a teologia (faculdade superior, cujo ensino é de interesse do Estado) como um antagonismo (mas não uma guerra) em que ambas estão unidas em um mesmo combate, pelos mesmos fins (*concordia discors, discordia concors*); ou seja, não é uma “disputa que surge de objetivos finais conflitantes em relação ao Meu e Teu do aprendizado” (Kant, 1979, p. 59).

(*Gaia ciência*),⁹ com aplicações as mais variadas, seja no estudo da diversidade biológica, seja na música, na poética, na religião ou na política, algumas vezes com ênfase no conflito e no antagonismo, outras na harmonia. Ao que parece, a tendência da corrente interpretativa cristã tendeu a enfatizar o aspecto da Ordem, como na obra *De Ordine*, de Agostinho (354-430 d.C.), ou em *Cidade de Deus*, que, inspirada pelos gregos, é a metáfora da harmonia musical que prevalece como explicação, seja do mundo, seja da política. Com efeito, para o teólogo, a *pax civitas* reside na harmonia (*concordia*) entre a autoridade e a obediência dos cidadãos, e a paz da cidade celeste na comunhão perfeitamente ordenada e harmoniosa (*ordinatissima e concordissima*) dos que encontram a alegria em Deus. A Ordem seria, portanto, o arranjo entre coisas parecidas e coisas diversas (*parium disparium*), em que cada uma delas se encontra em seu devido lugar (Agustini, 1972). Já Kant define antagonismo como a “insociável sociabilidade” dos homens, já que, se, por um lado, sua natureza original o inclina à aproximação do outro, por outro seu egoísmo, o individualismo e o desejo de tudo fazer à sua maneira o motivam a resistir a toda associação, de modo que a cultura mesma seria a sublimação do impulso à insociabilidade, à ambição.

Segundo Leo Spitzer, a tradição platônico-cristã (da harmonia enquanto *con-gruência, con-ciliação, con-sonância, con-senso* etc.), em que uma ordem superior e uma inferior se combinam em um terceiro mundo das ideias, origina-se, mas de certa maneira diverge, da versão pré-socrática atribuída a Pitágoras (c. 580-500 a.C.), Heráclito (c. 544-483 a.C.) e Empédocles (c. 490-430 a.C.), em que o equilíbrio depende das forças da natureza de atração e repulsão, de fusão e fissão. E, enquanto o esquema cristão era representado numericamente em sistemas de 3 e 5, a tradição grega articulava o equilíbrio em esquemas de 2 e 4 (Spitzer, 1963).¹⁰ Ao mesmo tempo, a explicação acústica e visual de que a harmonia do cosmos (das estrelas) se espelha na harmonia musical já estava presente em Pitágoras e permanece em toda a tradição ocidental. Com Heráclito, essa harmonia é compreendida em termos de contraste, ou seja, necessariamente envolve combate ou antagonismo. Assim, explica Spitzer (1963), a mente grega era capaz de ver harmonia na discórdia, de ver o triunfo

9. Para ele, a expressão indica toda a maravilhosa incerteza e a rica ambiguidade da existência. Ver Nietzsche (2007, p. 55).

10. Spitzer se interessa sobretudo pela questão da correspondência entre música e harmonia do mundo, mas a obra nos ajuda muito a compreender a tradição da *concordia discors*.

da “sinfonia sobre vozes discordantes” (p. 9). No caso de Empédocles – a quem Horácio se refere na citação anterior –, a harmonia do universo se define pelo fluxo constante entre fragmentação e unidade, fundada nos quatro elementos (água, fogo, terra e ar) movidos por duas forças opostas de atração e repulsão: *Philia* (amizade-amor) e *Neikos* (ódio), que o poeta latino traduz como *concordia* e *discordia*. A combinação entre os quatro elementos (e os humores a eles atribuídos) é o que constituiria, na natureza e no corpo, o “clima” ou o “temperamento” (ambos compreendidos pelo termo grego *krasis*), de forma que o estado de equilíbrio entre eles é o que caracterizaria a saúde. Ou seja, a *krasis* é rompida e dissolvida com a introdução e o efeito de *neikos*.¹¹ Além disso, a filosofia de Empédocles tinha implicação não só cósmica, mas também psicológica e ética. Enquanto o universo seria animado por sentimentos humanos, a música expressaria as profundezas da natureza tanto cósmica como humana (Spitzer, 1963, p. 10). Assim, a amizade e o poder de simpatia que regem os homens ou o cosmos seriam uma espécie de *performance* musical, refletida também na afinação de duas almas (Spitzer, p. 15), ideia que seria retomada e elaborada posteriormente, tanto no pensamento romano como no cristão. Aliás, segundo Spitzer, o próprio radical *cord-* poderia estar conectado, na mente romana, tanto com *cor*, *cordis* (coração) como com *chorda* (cordas musicais), o que teria permitido uma espécie de “trocadilho metafísico” que, no limite, originaria uma falsamente ambivalente etimologia para palavras como *acordo*, *discordar*, *recordar* etc. (Spitzer, p. 84). Além disso, segundo a tradição cristã, a própria ideia de concerto, por exemplo, viria a significar o conjunto de vozes e instrumentos diferentes entre si, de natureza celeste, reunidos em devoção a Deus. Com efeito, a explicação da harmonia da natureza a partir da música, e vice-versa, é central na obra de Schopenhauer, segundo o qual:

[...] uma sinfonia de Beethoven mostra-nos a maior confusão, à qual, no entanto, subjaz a ordem mais perfeita; a luta mais aguerrida, que no instante seguinte se transfigura na mais bela concórdia: é a *rerum concordia discors* [concordia discordante], uma estampa perfeita e fiel da essência do mundo, que roda num redemoinho inabarcável de figuras incontáveis e conserva a si mesma na contínua destruição (Schopenhauer apud Barbosa, 2012, p. 213).

11. Enquanto Spitzer parece entender *krasis* como simplesmente a combinação dos elementos no clima ou no humor, harmoniosa ou não, Gerard Nadaff (2012) insiste que *krasis* é a união que anula o efeito dos opostos e, portanto, é quase sinônimo de harmonia, que é rompida por *neikos*.

Ao discutir a natureza da *philia* (em geral, traduzida como amizade, mas que incluía outras formas de atração ou relações humanas) no *Lysis*, de Platão, Sócrates, deliberadamente, se distancia dos princípios cosmológicos e musicológicos de Empédocles (e também de Pitágoras), sobretudo no que diz respeito à atração ou à repulsão entre naturezas iguais ou opostas. Assim, ele transfere toda a discussão sobre amizade (cuja significado, no final do diálogo, permanece intratável) para a questão do desejo – no limite, o desejo de se alcançar o Bem, a Virtude ou a Sabedoria; ou seja, o desejo por aquilo que, em última análise, constitui o que ele chama de Amigo Primordial, reduzindo, assim, as amizades comuns a mera instrumentalidade, em que os *philoí* são, individualmente, nada mais que *amigos-fantasmas*, cuja utilidade última seria a busca pelo Bem por meio da *philo-sophia*.

A tradição aristotélica da amizade, por sua vez, sem ser exatamente homogênea ou linear, pode ser reduzida, para os propósitos deste trabalho, a algumas constantes. Para Aristóteles, a questão da *philia* (elaborada principalmente na *Ética a Nicômaco*)¹² é fundamental e, no limite, está na origem da própria noção de justiça, já que a sociabilidade e o *con-viver* são características de todo ser humano. Trata-se do laço que mantém unida a comunidade e, até mesmo o Estado, envolvendo, assim, uma série de obrigações. Associada à virtude e ao viver bem, a amizade para ele transcende qualquer egoísmo ou qualquer altruísmo, já que necessariamente implica compartilhamento, benefícios mútuos e reciprocidade. A amizade seria, assim, uma espécie de *querer-o-bem-um-ao-outro*, um *entre-querer*, sempre pelo benefício do outro, mas mutualmente. Além de recíproca, a amizade para Aristóteles depende necessariamente de eleição ou escolha, não podendo ser resultado de nenhum tipo de coerção, de modo que, a rigor, não poderia haver amizade entre senhor e escravo, por exemplo, pelo menos não na condição de escravo, ou seja, como ser desumanizado e instrumentalizado. Além disso, por estar vinculada à virtude (*arete*), ao mesmo tempo que a complementa, a amizade seria, no fundo, um exercício de autoconhecimento.

Enquanto na obra de Platão é a *philia* (enquanto desejo) que ocupa o centro das especulações, comentadores frequentemente atribuem a Aristóteles a *invenção* da figura do amigo (*philos*), de modo a distinguir o próprio conceito de amizade de outras relações mais gerais, como entre pais e filhos, mes-

12. A discussão sobre a amizade está nos livros VIII e XI. A versão utilizada foi a em inglês: *Aristotle* (1988).

tres e discípulos, ou entre irmãos – relações que poderiam incluir amor ou simples afeição. Segundo a fórmula que mais tarde se tornaria canônica (o *alter idem*, de Cícero, por exemplo), e cujo sentido exato ainda hoje permanece controverso, “o amigo é um outro Eu” (*philos allos auto*).¹³ A igualdade entre os amigos (mas não necessariamente a semelhança ou a identidade) é um requisito para que se estabeleça uma relação de amizade. Além disso, a tradição aristotélica distingue a chamada *amizade perfeita* (*teleios philia*) – que somente pode existir entre homens igualmente virtuosos – de outras formas de amizade aproximadas, ou seja, aquelas motivadas pelo prazer ou pela utilidade. Pois somente alguém que ama o Bem (ou seja, um homem virtuoso) escolhe livremente a amizade daquele que, como ele, também ama o Bem. Assim, a pederastia grega não seria de fato um exemplo perfeito de amizade, pois os interesses que ligam o *erastes* (o amante mais velho e mais sábio) ao *eromenos* (o jovem amado) têm naturezas diversas. (Vale notar, porém, que a tradição ocidental raramente deixará de retratar a amizade enquanto relações homosociais e com matizes homoeróticos.)

Ao mesmo tempo, na experiência da verdadeira amizade – espelhada na relação entre irmãos, mas superior a esta, já que menos contingente –, tudo é necessariamente compartilhado, de modo que mesmo a ideia de reciprocidade parece ser relativa, já que irmãos dividem tudo igualmente, e vivem juntos, e até morreriam uns no lugar dos outros (Aristóteles, 1988, p. 149). No entanto, Aristóteles sugere que, se a igualdade na virtude é o que de fato define a amizade, alguma similaridade – em termos de idade, posição social, caráter e sentimentos – deve ser também condição para que uma amizade perfeita e, por extensão, estruturas democráticas se estabeleçam. Ou seja, quanto mais desiguais duas pessoas forem em termos de riqueza, virtude, status etc., menos provável será que a amizade entre elas se desenvolva. Nesse ponto, a noção aristotélica de igualdade (*isotes*) e justiça é um tanto confusa, e de fato permanece controversa entre seus comentadores.¹⁴ Pois, segundo ele, desigualdades extremas em termos de riqueza, poder, qualidade ou sabedoria podem realmente destruir uma amizade ou impedir que se estabeleça. Ao mesmo tempo, verdadeiros amigos estão dispostos a amar uns aos outros de acordo com, e proporcionalmente aos, respectivos méritos, o que tornaria, em alguns casos, a amizade

13. Suzanne Stern-Gillet (1995) vê a frase como um “*confusing oxymoron*” (p. 12). Em português, ver Zeferino (2006).

14. Ver Pangle (2003).

entre desiguais possível (mas, de todo modo, nunca entre desiguais em termos de virtude). Ou seja, uma disposição para a compensação mútua no limite equalizaria desigualdades contingentes. Assim, o amor por parte do inferior será necessariamente maior do que o do superior, cujo merecimento é maior, o que faz dele um bom e melhor amigo. A honra concedida ao superior faz com que este veja o inferior como um dos seus (em termos de virtude), criando, assim, um sentido de similaridade.¹⁵ Como se verá, é tal noção de merecimento que frequentemente servirá para justificar os privilégios da elite intelectual do final do século XIX.

Em seu *Laelius* ou *De amicitia* (c. 44 d.C.), Cícero retoma os temas aristotélicos sobre amizade, como o da reciprocidade e da escolha, e a figura do amigo como outro eu. Além disso, atribui-se a Cícero a introdução, na tradição ocidental, do cenário necrológico em que a amizade se expressa mais perfeitamente na ausência, em particular no momento da morte do amigo e na forma elegíaca de um testamento ou de um testemunho. Assim, enquanto para Aristóteles a distância física parece ser um obstáculo para o exercício da amizade e o tempo convivido essencial, na tradição ciceroniana a amizade transcende o tempo e o espaço compartilhado. O elogio da amizade se expressa na sobrevivência do amigo e no legado que ele preserva e ao qual dá continuidade. Há uma espécie de reciprocidade, uma troca de benefícios no gesto do sobrevivente, que rememora e monumentaliza o amigo falecido. O maior exemplo literário dessa tradição funerária do elogio da amizade do ponto de vista do luto é o célebre ensaio *De l'amitié*, de Michel de Montaigne (1965), um tratado sobre a amizade e, ao mesmo tempo, uma elegia sentimental dedicada ao amigo e poeta Ettiënne de la Boetie. Para Montaigne, a amizade já quase não é uma escolha; é como se fosse predestinada, já que ele lembra que procurava por seu amigo antes mesmo de conhecê-lo. Não haveria outra explicação para essa amizade “única e rara” do que: “porque era ele, e porque era eu”. Ao mesmo tempo, Montaigne mostra, a partir de exemplos de amizades clássicas como a de Pílades e Orestes, que uma verdadeira dupla de amigos se identifica a tal ponto que os dois se tornam intercambiáveis na harmonia de desejos compartilhados. Além disso, mesmo que o autor dos *Ensaio*s reproduza a

15. Não que o interesse da amizade assim oferecida pelo superior seja simplesmente receber elogios ou ter a admiração do outro. As honras são nada mais que condições da amizade retribuída ao inferior. Elas são proporcionais ao merecimento, constituindo, assim, uma forma de justiça. Haveria um efeito equalizador causado pelo gesto de se oferecerem mais afeto e mais honras em retorno aos benefícios (econômicos, sociais, intelectuais) de um superior.

fórmula aristotélica da amizade perfeita como “uma alma em dois corpos”, ele agora interioriza essa amizade, fazendo dela menos um estado, ou mesmo um ato, do que um sentimento ou emoção, e conclui: “Os próprios discursos que a Antiguidade nos deixou sobre esse assunto me parecem frouxos se comparados com o sentimento que eu carregoo”.

Apesar de permanecer no pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino, com o cristianismo a amizade deixa de ser uma questão fundamental para a filosofia, sendo substituída pelo conceito de *agapè/caritas*, ou seja, amor ao próximo. O cristianismo não admite a exclusividade da díade de amigos e prega, ao contrário, o amor ao próximo, inclusive aos inimigos, espelhando-se no amor de Deus por toda a humanidade, transferindo, assim, o valor do sujeito para o objeto do amor. No entanto, como mostra o historiador Allen Bray, em *The Friend*, mesmo com o cristianismo a amizade diádica não se excluirá por completo da vida pública. Na verdade, nas sociedades europeias que ele chama de clássicas, ou seja, anteriores a 1000 d.C., eram comuns os rituais públicos de consagração da amizade por meio de escritos, monumentos ou túmulos em que os amigos eram sepultados lado a lado. E, nas igrejas da Inglaterra, encontram-se ainda representações desses rituais, com frequência sacramentados e selados com um beijo. Ao recuperar essas representações de amizade ritualizada, o historiador mostra como a noção moderna de família ou de parentesco funde ao menos três concepções diversas que, na verdade, não estavam necessariamente presentes naquelas sociedades tradicionais: os requisitos de coabitação, consanguinidade e juramento (no caso do matrimônio). Aliás, o historiador oferece inúmeros exemplos do que antigamente se chamava de irmãos jurados (*frates iurati*), cuja amizade era consagrada em público, formal e ritualmente, em práticas expressas por termos como *adelphopoiesis* – que denotava justamente o ritual de fazer irmãos ou irmãs (Bray, 2003, p. 214). Tais formas de adoção e eleição mútua teriam durado pelo menos até o século XVI, deixando, contudo, alguns resquícios nas sociedades modernas.

A própria literatura brasileira, nos finais do século XIX, está povoada de exemplos de compadres e padrinhos, tias e cunhados, agregados e conselheiros, padres e médicos, figuras que, de certo modo, constituem formas de parentesco muito menos estreitas do que a definição moderna de família nuclear. Ou seja, se a partir do século XVI a amizade se retira para a esfera do privado, a ruptura não se dá de forma nem definitiva nem completa. E, se é verdade que, no século XIX, a família e o casal romântico passariam a ocupar o

centro das grandes narrativas, a amizade, mesmo em seu aspecto íntimo, continuará presente, mais ou menos clandestinamente (em cartas, diários etc.), às vezes chegando às fronteiras do público e do publicável, seja em poemas, seja nas páginas de alguns romances canônicos (como se verá, *O Ateneu* é o melhor exemplo da tênue separação entre foro íntimo e intimidade difamável). Além disso, a própria linguagem romântica do namoro, do flerte e mesmo da paixão espiritual erotizada ou erotizável continua a permear as representações literárias das amizades masculinas, desde as juvenis nos internatos (*O Ateneu*, de Raul Pompeia, *Um homem gasto*, de Ferreira Leal, *Doidinho*, de José Lins do Rego), até aquelas grandes amizades espirituais dos simbolistas, de que o “pacto de almas” entre Cruz e Sousa e Nestor Vitor será o maior exemplo.¹⁶ Como se verá nos capítulos que se seguem, também no contexto da vida literária brasileira encontram-se alguns exemplos significativos daquela tradição necrofilica, dentre os mais representativos aqueles testemunhados pela escrita elegíaca de Raul Pompeia, Nestor Vitor e, de certo modo, também Gilberto Freyre, dedicada a seus respectivos e raros amigos Luís Gama, Cruz e Sousa e José Lins do Rego.

Os amigos de Machado de Assis

Nenhum outro escritor brasileiro tratou do tema da amizade e da sociabilidade com tanta frequência, e com tamanha complexidade, quanto o fez Machado de Assis. Apesar de não ser diretamente objeto deste estudo (o assunto em si mereceria todo um livro), uma leitura preliminar de alguns textos seus podem servir para estruturar a maneira pela qual propõe-se aqui aprofundar a relação entre as interpretações locais dos temas clássicos da amizade, de um lado, e o motivo da *concordia discors*, de outro. Entre os exemplos mais conhecidos, destaca-se, obviamente, o de *Dom Casmurro* (1899), romance que inclui vários exemplos de amizades, herdeiros de diversas tradições ocidentais, situados mais ou menos às margens do enredo principal: como aquelas amizades que Aristóteles chamaria de “por utilidade” ou meramente “por prazer”, representadas pela sociabilidade superficial, interesseira e de conveniência dos jantares ou visitas a Petrópolis; ou as amizades assimétricas entre a classe dominante e seus subordinados, como aquela entre o fiel agregado José Dias (único por cuja morte o narrador confessa haver chorado – Assis, 1997a, p. 941). Como se sabe,

16. Para uma leitura da amizade na França do século XIX, v. Vincent-Buffault (1986).

Machado de Assis é um grande crítico da filantropia e, com frequência, parodia a tradição da *caritas*, ou da amizade universal cristã e do amor ao próximo (ao vizinho), como no caso daquela dispensável e unilateral admiração por parte de um amigo-pretexto (“a amizade que o Manduca me tinha” [Assis, 1997a, p. 896]), amizade que (ao contrário da ciceroniana) não se retribui, e cuja morte não se lamenta nem vale o trabalho do luto: “Não éramos amigos, nem nos conhecíamos de muito. Intimidade, que intimidade podia haver entre a doença dele e a minha saúde?”¹⁷ (Assis, 1997a, p. 896); a pretensa amizade pelo miserável, junto à humanidade do próximo, será negada sem remorsos no momento em que se estabelecerá a verdadeira amizade entre Bentinho e Escobar, ou seja, diante do encontro com o que o narrador chama de a “força obliterativa” do verdadeiro amigo (“um amigo supria assim um defunto” [p. 899]). Enfim, a amizade perfeita, que, ao contrário da outra, nascida da caridade e de uma discórdia ou polêmica qualquer, deve originar-se do mais profundo e espiritual acordo (“a minha alegria acordava a dele” [p. 900]). Harmonia discordante, por certo, já que logo se complicaria na rivalidade erótica do mais famoso triângulo amoroso da literatura brasileira.¹⁸

É verdade que pelo menos desde *Iracema* (1865), de José de Alencar, o poder simbólico da dupla de amigos talvez superasse o do casal heterossexual romântico, já que, uma vez sacrificada a mulher indígena, os dois guerreiros é que sobreviverão e lutarão, lado a lado, pelo futuro da nação. De fato, a retórica da amizade masculina no romance de José de Alencar reúne elementos que vão desde a tradição dos cavaleiros medievais até a clássica noção de dois corpos que compartilham uma mesma alma, no caso sentimentalizada na imagem de dois corações unidos: “Os dois irmãos encostaram a fronte na frente e o peito no peito, para exprimir que não tinham ambos mais que uma cabeça e um coração” (Alencar, 1959, p. 270). Ao mesmo tempo, é o espírito fraterno que define o laço de amizade entre os dois homens: “Poti amparou o irmão na grande dor. Martim sentiu quanto um amigo verdadeiro é precioso na desventura” (Alencar, 1959, p. 302). Entretanto, ao tentar traduzir a linguagem da amizade inspirada no modelo clássico do irmão para o contexto de uma amizade interétnica, algo de irreconciliável como que se denuncia na obra de Alencar. Ou seja, para o escritor romântico, os laços firmados entre o português e o indígena na consagração ritual da amizade acabam se reve-

17. A possibilidade de *philia* entre a doença e a saúde é discutida em *Lysias*, de Platão.

18. Sobre a relação entre Escobar e Bentinho, v. Moriconi (2008, pp. 74-93) e Gledson (2006, pp. 312-34).

lando inconclusos e possivelmente antagônicos, pois se estabelecem apenas na relação de “meios-irmãos” – expressão repetidamente empregada toda vez que se tenta incluir o outro étnico na nacionalidade brasileira de matriz europeia. Assim, o índio Poti se refere aos europeus como “irmãos de meu irmão” (ou, em alguns casos, inimigos do meu amigo), por um lado deixando claro seu sentimento de fraternidade/amizade em relação a Martim, por outro reafirmando a distância que continua a separá-lo dos colonizadores brancos – distância expressa também quando o narrador marca a distinção entre “irmão de guerra” e “irmão de sangue” (Alencar, 1959, p. 276).¹⁹ Finalmente, Poti, depois de convertido ao cristianismo, junta-se ao seu amigo-meio-irmão contra o verdadeiro inimigo (do irmão), o “branco tapuia”, sem, portanto, haver de fato qualquer reciprocidade de dedicação ou lealdade entre ambos. Tal pretensão de amizade, ecoada nas relações de dominação narradas por Machado de Assis, é própria do encontro colonial, e já se encontra na própria *Carta*, de Pero Vaz de Caminha, quando o propagandista do projeto colonizador deixava denunciar a assimetria nos laços de interesse que se firmavam sob o nome de amizade: “Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que *são muito mais nossos amigos que nós seus*”. Como se verá, no século XX, grande parte da literatura brasileira sobre a diversidade étnica e racial recorrerá a essa retórica da apropriação afetiva, mas sem reciprocidade, ao repetir “o nosso índio”, “o nosso negro”.²⁰

Voltando a Machado de Assis, o texto ficcional da virada do século que, no Brasil, remete mais explicitamente à tradição clássica da amizade é seu “Pílades e Orestes”. Publicado pela primeira vez em 1903, o título do conto alude à legendária dupla de personagens gregos (tornados famosos pela tragédia *Orestes*, de Eurípedes, e pelos *Amores*, de Lucian, e mencionados tanto por Cícero como por Montaigne em seus tratados sobre amizade). Segundo a tradição, os dois amigos compartilhavam de uma aparência tal que se se tornaram

19. “Poti abandonou sua taba para acompanhar seu irmão de guerra na cabana de seu irmão de sangue...” (Alencar, 1959, p. 276). As múltiplas combinações entre “meus amigos”, “amigos do amigo”, “inimigos do amigo” etc. estruturaram todo o espaço e a narrativa de *Tracema*. A amizade é também condicionada pelo gênero: “levando a esposa do lado do coração e o amigo do lado da força [...]” (idem, *ibidem*).

20. Segundo alguns estudiosos, a própria palavra grega *philos*, quando usada como adjetivo, tem o sentido de “próprio”, usado também afetivamente no sentido de “caro”. Ver Konstan (1997, p. 29).

intercambiáveis aos olhos da sociedade.²¹ O enredo do conto de Machado de Assis reproduz os principais elementos da tradição clássica, mas, como era de se esperar, reescreve-os sob a ótica da ironia e da crítica: Quintanilha (Píldes) e Gonçalves (Orestes) são coetâneos (apesar da impressão geral de que foi o primeiro quem “engendrou” o segundo) e estranhamente parecidos na “fisionomia” (apesar de fisicamente diferentes). Mas qualquer coisa os distingue um do outro, a despeito da insistência do narrador em enfatizar quanto eram unidos, e de uma senhora chegar a chamá-los de “casadinhos de fresco” (Assis, 1997b, p. 711). Do ponto de vista irônico do narrador, Quintanilha traz consigo as marcas da subordinação: é “baixo e moreno”, “abastado”, mas sensível e emotivo, facilmente suscetível aos gestos e ações do outro, e age como um verdadeiro apaixonado, sempre benevolente, quase cego em sua devoção, obsequioso e quase servil. O advogado Gonçalves, por sua vez, é um exemplo de dominador benevolente: condescendente, sem paixões (mas não apático, como explica o narrador), sempre disposto, para não dizer interessado em dar conselhos ao amigo. Assim, enquanto a reciprocidade e a livre escolha seriam essenciais para a definição da amizade segundo o modelo clássico, na história de Machado só existem na aparência. Em primeiro lugar, Gonçalves condiciona e manipula cada uma das decisões do amigo. Quando, diante das objeções e suspeitas de membros da família do outro em relação à amizade estabelecida entre eles, Gonçalves, em gesto de falso altruísmo, sugere o rompimento, Quintanilha se vê obrigado a reagir com firmeza, evocando o princípio aristotélico da livre escolha: “É boa! Tinha que ver, se eu passava a escolher as minhas amizades conforme o capricho de alguns peraltas sem-vergonha!” (Assis, 1997b, p. 709). Acontece que, influenciado pelo outro, não se pode dizer que houve de fato eleição, como também não haveria reciprocidade. Enquanto, para Montaigne, amigos não poderiam dar nem receber nada do outro, pois tudo entre eles é comum, na amizade descrita por Machado o compartilhamento é apenas ilusório, já que a riqueza é de Quintanilha, que, facilmente influenciável, acabaria por deixá-la em testamento para o amigo. Além disso, Quintanilha – “amigo de seu único amigo” – acaba se acostumando à servidão, a ponto de o abuso sofrido tornar-se naturalizado, uma rotina: “Com o tempo, os obséquios ficaram sendo puro ofício” (Assis, 1997b, p. 710). Além disso, até mesmo os repetidos insultos do outro,

21. Publicado originalmente em *Almanaque Brasileiro Garnier* (Rio de Janeiro, janeiro de 1903) e posteriormente reproduzido em *Relíquias da Casa Velha* (1906).

pouco a pouco, parecem-lhe naturais: “chamou-lhe ignorante”, “não seja tolo”, “você é um perdulário” etc. Assim, ao receber o quadro que Quintanilha inocentemente encomendara para eternizar o pacto de amizade entre ambos, Gonçalves o desaprova, respondendo com palavras cruéis, dizendo que é “uma porcaria” e “que não presta para nada”; e, quando suas atitudes sinceras são chamadas de “asneiras”, Quintanilha parece resignado: “tão acostumado a ouvir-lhe este vocábulo que já lhe não doía nem afrontava, ainda em matéria tão melindrosa e pessoal” (Assis, 1997b, p. 713). Por fim, para reiterar ainda mais a desfaçatez dos abusos de um e a submissão do outro, o narrador reafirma que Quintanilha estava sempre “disposto a ouvir um ou mais daqueles epítetos costumados e amigos, *idiota, crédulo, paspalhão*” (Assis, 1997b, p. 713). O que parecia amizade se revela assim como uma forma de violência velada, pois Machado nos leva a perguntar: em que momento, como e a que custo um insulto repetido não somente deixa de doer e afrontar, mas também a ser aceito não mais como ofensa, mas como um “epíteto amigo”? Como se verá nos capítulos a seguir, essa questão da violência simbólica, do insulto, das difamações e das injúrias foram matéria e prática constantes de escritores, jornalistas e legistas nas últimas décadas do século XIX, revelando-se essenciais para a lógica das amizades literárias e políticas.

No final do conto, evidencia-se a ambiguidade entre amizade e rivalidade, ou entre acordo e desacordo, naquilo que, a princípio, parecia construir-se nos moldes clássicos da *philia*. Quintanilha se apaixona por uma prima distante, com quem entretém um breve namoro, até que um sonho lhe revelasse que “Gonçalves era seu rival” – quer dizer, rival em seu amor por Camila. Sempre reproduzindo, em forma de paródia, os elementos da tradição segundo a qual verdadeiros amigos são intercambiáveis e entre eles não há dar nem há receber, Quintanilha acaba oferecendo àquele que acredita ser seu amigo que tome seu lugar no noivado. E acaba por servir de testemunha no casamento e, mais tarde, de padrinho para os filhos do casal. Como se não bastasse toda a série de abusos não tão sutilmente sofridos pelo devoto “amigo do amigo”, a história acaba abruptamente, quando, durante a Revolta da Armada (13 de setembro de 1893), Quintanilha é atingido por uma bala, ao atravessar, significativamente, a Praça Quinze de Novembro: local que, como se sabe, anteriormente se chamara, entre outros nomes, de Largo do Paço e Praça D. Pedro II, e onde se reuniam os escravos que chegavam ao cais do Valongo. Mais tarde, seria também ali o local das comemorações da assinatura da Lei

Áurea, em 1888, cuja memória como que acabaria sendo obliterada pela proclamação da República em 1889, agora monumentalizada na nova toponímia. Em suma, *sob o signo da amizade* ou da dita “força obliterativa do amigo”, Machado (1997a, p. 899) elabora uma crítica em que se revelam repetidas instâncias de abusos mais ou menos velados, mais ou menos reprimidos ou obliterados, em que se denuncia a violência oculta no discurso normalizado da concórdia, finalmente explicitada em uma sequência de momentos de violência histórica, que incluem desde a memória da escravidão até os confrontos populares mais recentes.

A mesma violência que se lê nessa interpretação heterodoxa das teorias e narrativas clássicas sobre a amizade encontra-se também na versão de Machado de Assis acerca das histórias de rivalidade entre irmãos em *Esau e Jacó* (1904), romance escrito por volta da mesma época de “Pílades e Orestes” e que, sugiro, compartilha não só do mesmo tema, mas também de sua estrutura. Claro que no romance trata-se menos de amizade do que de uma explícita rivalidade, nos moldes de outra tradição de narrativas clássicas e bíblicas, algumas explicitamente mencionadas no texto, inclusive aquelas que dão título à obra e aos dois personagens principais. Aliás, não deixa de ser significativo que, enquanto o conceito canônico de amizade se molda quase sempre na figura do “irmão” (conforme já demonstrado por Jacques Derrida), praticamente todas as histórias tradicionais sobre a relação entre irmãos consanguíneos são justamente desprovidas de qualquer sentido de fraternidade. Assim, Derrida aponta para a frágil distinção entre a fraternidade (supostamente) natural, mas contingente, e a fraternidade de eleição ou de juramento (o chamado “pacto de almas”), esta última, sim, essencial e verdadeira (*Politiques de l'amitié*, 1994, p. 207). Em sua leitura de um texto seminal do linguista Émile Benveniste, Derrida lembra como o próprio vocábulo latino *frater*, no sentido de parentesco, foi aos poucos sendo substituído por irmão, em português, e *hermano*, em espanhol (ambos derivados de *germanus*), na medida em que *frater*, assim como *soror*, adquiriam, com a ascensão do cristianismo, sentidos exclusivamente religiosos (e, do mesmo modo, em grego, *phrater* seria substituído por *adelphos*) (Derrida, 1994, pp. 118-9; Benveniste, 1969, p. 220). O que me interessa sobretudo nessa discussão é certa dissociação, ou melhor, uma notável tensão entre o fator sanguíneo-genético-étnico-racial, de um lado, e o fator místico-religioso, de outro, na constituição de uma imagem de família, de fraternidade e de nação enquanto *frátria*. Assim, eu diria que o ro-

mance de Machado mostra, em um contexto histórico e geopolítico específico, como, atrás da contingência dos laços de consanguinidade, esconde-se, no fundo, não só uma rivalidade, ou uma ausência de fraternidade, mas também um tremendo potencial de violência. Ou, por outro lado, como por trás do ideal republicano artificialmente imposto (imediatamente após a abolição), há, afinal, um grande dissenso, talvez mesmo intratável e irreconciliável, entre o natural e o espiritual, sugerido, desde o início do livro, pela *anima mal nata*, na epígrafe extraída de Dante, assim como pela citação de Goethe (“Ai, duas almas no meu seio moram” [Assis, 1997a, p. 1.050]); ou ainda na referência a *Gênesis*, que serve de moldura ao romance (“Há duas nações em teu seio,/ dois povos saídos de ti, se separarão/ um povo dominará um povo/ o mais velho dominará o mais novo”). Além disso, o que sobretudo me interessa é identificar como, além de inverter o motivo clássico da amizade como “dois corpos em um só alma”, o romance utiliza a lente da *concordia discors* para ressaltar o conflito na busca por harmonia e fraternidade nacional. A referência ao motivo clássico é explicitada já nos títulos do Capítulo XXXVI (“A discórdia não é tão feia como se pinta”) e, mais literalmente, do XXXVII (“Desacordo no acordo”), assim como nas metáforas da harmonia musical nas cenas de Flora ao piano;²² ou ainda na referência (um tanto retorcida) à dualidade entre o *philos* e o *neikos* de Empédocles, traduzida no romance por amor e guerra: “Não esqueçamos o que dizia um antigo, que a ‘guerra é a mãe de todas as cousas’. Na minha opinião, Empédocles, referindo-se à guerra, não o fez só no sentido técnico. O amor, que é a primeira das artes da paz, pode-se dizer que é um duelo, não de morte, mas de vida...” (Assis, 1997a, p. 967).

Críticos como John Gledson já observaram a centralidade do conceito-chave “conciliação ou reconciliação” (Gledson, 2003, p. 279)²³ na obra de Machado de Assis, mas, em geral, acredito haver uma tendência de sua parte em se ler em *Esau e Jacó* certo gosto ou desejo pela harmonia, subestimando o que há ali de conflito. Assim, Gledson acaba dando demasiada importância à alusão machadiana à chamada conciliação política de facções da oligarquia durante o Segundo Reinado (p. 232), conciliação que, segundo ele, se mostrara superficial,

22. “Também se pode achar na sonata de Flora uma espécie de acordo com a hora presente. [...] Não haverá então progresso nem regresso, mas estabilidade [...] É o que as teclas lhe diziam sem palavras, ré, ré, lá, sol [...]” (Assis, 1997a, p. 1.037).

23. A interpretação de Gledson me parece um pouco categórica demais, na medida em que se esforça em identificar no texto uma crítica à conciliação política.

como seria superficial o conflito entre os irmãos.²⁴ Além disso, o crítico vê na luta dos irmãos gêmeos (uma luta sem progresso), assim como nos acontecimentos históricos previstos pelo romancista, certo pessimismo em relação a conflitos históricos que, de certo modo, remeteriam à histórica inutilidade da Guerra do Paraguai (p. 233). Ou ainda, no nível mais abstrato, Gledson conclui que, no final, “o romance pergunta qual, se a paz ou a guerra – a conciliação ou o conflito – tem maior probabilidade de trazer o bem almejado” (p. 241). Entretanto, ao se preocupar em definir a exata distância entre a verdadeira visão do autor e a do narrador do romance e, logo, a verdadeira intenção de Machado de Assis, o crítico parece negligenciar a força da literalidade do próprio discurso no qual o romance se insere e com que dialoga. Em outras palavras, enquanto críticos como Gledson tendem a ver no núcleo do romance uma alegoria e uma crítica da conciliação, geralmente política, o que me salta aos olhos ao ler *Esau e Jacó* é a insistência na eterna discórdia, nos antagonismos entre os personagens e, marginalmente, nos episódios de violência histórica. Assim, o modelo da tradição clássica da *concordia discors* serve para Machado, não necessariamente para explicar, mas simplesmente para explicitar as contradições e os conflitos sociais locais, latentes ou efetivos. Nesse sentido, permito-me aqui embarcar em uma leitura alternativa, por certo seletiva, talvez até mesmo arbitrária e simplicadora da narrativa e dos fatos históricos situados entre os anos 1871-1894. Pois a violência se revela já no início do romance, ainda lá no Morro do Castelo, quando se ouve a voz do caboclo cantando o deleite de uma provável escrava que, do alto de um coqueiro, ri da própria agressão à sinhá, cuja cabeça é rachada por um coco lançado sobre sua cabeça (Assis, 1994a, p. 950). A partir de então, o grosso do romance tratará da luta entre os irmãos, a “rixa velha que os desunia na vida e no amor” (Assis, 1994a, p. 1.038) e das repetidas e inúteis tentativas de acordo no desacordo. O antagonismo é, de certo modo, apaziguado por Flora, a única que, em seu delírio aritmético (mas quem estará delirando?, perguntaria agora com Horácio), é capaz de reconciliar o irreconciliável, de encontrar harmonia na discórdia: “o dobrado fica único, o único ficava desdobrado, uma fusão, confusão, uma difusão...” (Assis, 1994a, p. 1.049). Acontece que, não somente essas tentativas de união por fim se revelam frustradas e até mesmo delirantes, mas, com a

24. Gledson acrescenta: “A luta dos gêmeos carece de substância: apesar de suas diferenças, permanecem idênticos. Esta é a luta pela luta, não a luta darwiniana (possivelmente criativa) pela vida” (Gledson, 2003, p. 231).

morte de Flora, acabam por se frustrar e evanescer. Morte selada, afinal, exatamente na mesma data da morte de Quintanilha do “Píldes e Orestes” e, além disso, coincidente com a eclosão de sucessivos conflitos sociais, inclusive a referida Revolta da Armada:

Em meio dos sucessos do tempo, entre os quais avultavam a rebelião da esquadra e os combates do Sul, a fuzilaria contra a cidade, os discursos inflamados, prisões, músicas e outros rumores, não lhes faltava campo para divergirem. Nem era preciso política. Cresciam agora mais em número as ocasiões e as matérias. Ainda quando combinassem de acaso e de aparência, era para discordar logo e de vez, não deliberadamente, mas por não poder ser de outro modo. Tinham perdido o acordo, feito pela razão, jurado pelo amor, em pior ouvir (Assis, 1994a, p. 1.085).

Em suma, lidas sob certa perspectiva (menos alegórica do que retórica), a narrativa das conciliações inúteis e a dos acordos efêmeros em *Esau e Jacó* denuncia um ambiente, se não de explícita violência, ao menos de antagonismo, em que dificilmente será possível conceber uma imagem de harmonia ou de concórdia. Pois a própria tradição nacional da conciliação política não oculta o que há de socialmente irreconciliável e, enquanto as trocas de poder e a rivalidade política são de fato superficiais, o conflito entre as “duas nações em teu seio” permanece profundo.²⁵ Assim, coloca-se em questão até mesmo o temperamento equilibrado do Conselheiro Aires, que afirma acreditar “na índole branda do povo” (Assis, 1994a, p. 1.032) e que, de início, se diz “cordato”, ou seja, sensato, judicioso, prudente e, como a raiz do vocábulo e o próprio texto sugerem, alguém que tem “o coração disposto a aceitar tudo”, embora “não por inclinação à harmonia [*concordia*], mas por tédio à controvérsia [*discordia*]” (Assis, 1994a, p. 965). Lembre-se de que, a despeito de – ou justamente por – ser diplomata, Aires tem também a “vocação de descobrir e encobrir” (Assis, 1994a, p. 1.070), vocação misteriosamente aguçada em sua “aventura de Caracas”, onde servira como “adido de legação”. Assim, difícil será saber, com certeza, aquilo que o conselheiro encobre quando brinca que confessa ou, quem sabe (sob uma ótica retórica ou, se fosse o caso, psicanalítica), confessa brincando seus crimes, suas amizades e suas rivalidades:

25. O aspecto agônico do romance foi abordado por Gilberto Pinheiro Passos (2008).

[Ayres] matara mais de um rival. Que se lembrasse, trazia sete mortes às costas, com várias armas. As senhoras riam; ele falava soturno. Só uma vez escapou de morrer primeiro, e inventou uma anedota napolitana. Fez a apologia do punhal. Um que tivera, há muitos anos, o melhor aço do mundo, foi obrigado a dá-lo de presente a um bandido, seu amigo, quando lhe provou que completara na véspera o seu vigésimo nono assassinato (Assis, 1994a, p. 1.064).

Enfim, qualquer que seja o efeito da ironia, o romance de Machado de Assis expõe, de maneira exemplar, a instabilidade do discurso sobre a amizade e sobre a harmonia universal na virada do século. Vale lembrar que, entre 1894, o ano em que termina a narrativa, e 1904, quando se publica o romance, outras e maiores revoltas eclodiriam, entre elas a mais simbólica e espetacular de todas, em 1897, a Campanha de Canudos, sobre a qual Machado não deixaria de se manifestar logo cedo; e que Euclides da Cunha lançara *Os sertões*, apenas dois anos antes da publicação de *Esau e Jacó*. Aliás, na primeira menção ao episódio, na conhecida crônica “Canção de Piratas” (cujo título alude a poemas de Victor Hugo e de José de Espronceda), Machado de Assis vê no líder uma figura como que poética, que “desafia a ordem e a lei”, contrária aos “cérebros alinhados, registrados, qualificados, cérebros eleitores e contribuintes”; e descreve seus dois mil homens como “uma legião de aventureiros galantes, audazes, sem ofício nem benefício, que detestam o calendário, os relógios, os impostos, as reverências, tudo o que obriga, alinha a apruma” – enfim, homens que “sacudiram as sandálias à porta da civilização e saíram à vida livre” (Assis, 1997b, p. 652). Curioso como nessas crônicas Machado diz acreditar que o nome do líder da revolta deveria permanecer oculto, para que se preservasse seu potencial ao mesmo tempo poético e popular.²⁶ Na primeira ocorrência, escreve: “Que Conselheiro? O Conselheiro. Não lhe ponhas nome algum, que é sair da poesia e do mistério” (Assis, 1994b, p. 651).²⁷ Mais tarde, comenta que também o cidadão anônimo continuaria a se lembrar dele apenas como “esse homem que briga lá fora” (Assis, 1994c, p. 763).²⁸

26. Entre os textos em que Machado se refere a Canudos, v. *Gazeta de Notícias*, 22/7/1894, crônica conhecida como “Canção de piratas”, publicada originalmente na coluna “A semana” e reproduzida em *Páginas recolhidas*; o par de textos de *A semana*, de 13/9/1896, 6/12/1896; e a série publicada em *A semana*, de 31/1/1897, 7/2/1897, 14/2/1897.

27. Publicado originalmente em 22/7/1894.

28. Publicado originalmente em 14/2/1897.

Em suma, Canudos é o signo que estrutura e divide certo imaginário do entre-séculos, ou seja, todo o discurso que se articula em torno da procura pela amizade, pela harmonia universal ou pela paz social. Discurso que se expressa em diferentes tonalidades e intensidades, ora pendendo ao ideal da concórdia, ora à realidade discordante. A obra de Euclides da Cunha se situa, nesse sentido, no extremo, ou seja, na perplexidade diante da aparente impossibilidade de qualquer acordo produtivo entre *philia* e *neikos*, possivelmente entendidos pelo autor como oposição entre civilização e barbárie. Não surpreende que, em *Os sertões*, a palavra mais usada será “inimigo”, com nada menos que 129 ocorrências, enquanto “amigo” aparece pouco mais de dez vezes. Por outro lado, escrito na mesma época, e transitando no mesmo campo semântico da *concordia discors* de *Esauí e Jacó*, mas sem qualquer ironia, e fiel à crença na harmonia universal cristã, encontra-se *Canaã* (1902), cujas palavras finais sintetizam todo o projeto espiritual de Graça Aranha: “Eu te suplico, a ti e à tua ainda inumerável geração, abandonemos os nossos ódios destruidores, reconciliemo-nos antes de chegar ao instante da Morte...” (Aranha, 1969, p. 226). Tal pensamento utópico e messiânico não poderia ser mais oposto ao conhecido “cousas futuras”, prometido pela cabocla do Morro do Castelo no romance machadiano. Pois, em *Canaã*, a oposição entre a *philia* de Milkau (o amor) e o *neikos* de Lenz (a guerra ou o ódio, inclusive raciais) articula um ideal de nacionalidade fragilmente moldado pelo da fraternidade espiritual:

Um oferecia ao mundo façanhas, matanças, sacrifícios de sangue, e o outro, simples lavrador, frutos da terra, flores do seu jardim [...] Mas, longe do ódio, da luta fratricida, entre esses dois intérpretes sucessivos da vida, fora-se uma atração, uma solda inquebrantável e que ainda significava a imagem dessa impulsiva liga entre todos no mundo, que cada dia será crescente, até se tornar universal e indestrutível (Aranha, 1969, p. 178).

Amizade, fraternidade, nacionalidade

Nos capítulos que se seguem, procurarei demonstrar, inicialmente, como o tema da amizade e da concórdia, embora apenas ocasionalmente teorizado, ocupa, em diferentes medidas, e em versões mais ou menos problematizadas, posição privilegiada em um grande número de romances nacionais, e também em alguma poesia das últimas décadas do século XIX e da virada para o século XX. Ao mesmo tempo que duplas de amigos mostram-se recorrentes nas obras

literárias, a questão da amizade e das amizades torna-se uma preocupação fundamental na dita vida literária, particularmente nos círculos de jornalistas e homens de letras que se organizavam sobretudo a partir de década de 1880. Com a relativa democratização da imprensa, a luta por um espaço de prestígio e influência leva à formação de grupos articulados em formas de agremiação, e com rituais específicos de pertença. Por um lado, há uma crescente necessidade de diferenciação social em relação às camadas populares, o que, especialmente depois da Abolição, inclui também o fator étnico-racial. Por outro lado, no interior da própria classe letrada, praticam-se rituais de inclusão e exclusão, em que elogios mútuos e a “formação de panelinhas”, assim como polêmicas e insultos pessoais adquirem papel determinante, exacerbados em casos de difamação e, no limite, até mesmo em duelos de espada ou pistola. Entretanto, o tema literário da amizade entre pares masculinos parece enfraquecer a partir da virada do século e, ao mesmo tempo, a prática dos insultos e ataques pessoais entre escritores-jornalistas também tende a desaparecer, a despeito de algumas manifestações tardias, como a célebre polêmica, por volta de 1909, entre os ex-amigos Sílvio Romero e José Veríssimo.²⁹

A voga de polêmicas entre jornalistas e políticos, assim como a moda passageira do ritual do duelo de morte, por volta de 1888, são o assunto do primeiro capítulo deste livro. Por um lado, demonstra-se o desejo da formação de uma classe distinta de homens letrados e civilizados, autodenominados cavaleiros e homens honrados, cujas maneiras refinadas os distinguiriam do populacho, assim como o duelo os distinguiria do capoeira. Por outro, discute-se como, no interior da classe letrada, o direito de ser objeto de consideração era frequentemente exercitado por meio das polêmicas e difamações nas páginas de jornais e, como mostrou Roberto Ventura, em seu já clássico estudo *Estilo tropical*, frequentemente se dava sem um objeto específico, contendo, assim, um padrão que o crítico chama de “reflexivo”, já que se definia sobretudo pelo “caráter de réplica e pela necessidade de revide ao adversário”. Ou seja, “[os] polemistas se opõem sem que haja posições que expliquem o porquê do conflito” (Ventura, 1991, p. 146). Como será visto, a prática chegou a tal extremo que viria a ser objeto de discussão para juristas e legisladores do primeiro Código Penal da República. O caso específico de Raul Pompeia é assunto do segundo capítulo deste livro, tanto a partir de sua produção de ro-

29. Ver Broca (2005, pp. 265-83). Ver também Bueno e Ermakoff (2005).

mancista como de sua prática jornalística, sem deixar de lado elementos de sua dramática biografia. A preocupação com a opinião pública e com a honra torna-se premente na última década de sua vida, sobretudo quando rumores, insultos impressos e tentativas de difamação colocavam em questão tanto sua saúde sexual como psicológica. Nesse sentido, o episódio do duelo com Olavo Bilac, em 1892, e o suicídio, em 1895, são emblemáticos dessa tentativa constante de defender a honra e preservar a reputação que ele acreditava ameaçada. Assim, o próprio *Ateneu*, quando lido também (mas não exclusivamente) à luz de informações biográficas sobre o autor, deixa transparecer uma preocupação quase obsessiva, menos com a formação do caráter propriamente dito do que com a luta pela demonstração da honra individual em um ambiente social de contínuos ataques às reputações, ambiente simbolizado pela conhecida imagem do meio como *ouriço invertido* em *O Ateneu*. A tentativa de preservação da honra e sua constante luta contra a difamação ocorrem também, mas dessa vez de forma politicamente problemática, na maneira pela qual Pompeia se torna cada vez mais um nacionalista ferrenho, ou, como se dizia então, um jacobinista, chegando por vezes ao extremo da xenofobia. Em sua polêmica com Joaquim Nabuco, o autor de *O Ateneu* trataria exasperadamente de defender a pátria da suposta difamação na imprensa estrangeira (ou dos estrangeiros residentes no país), mesmo quando a opinião dissesse respeito aos horrores da escravidão. Ou seja, como uma forma de preservar a soberania nacional, que ele acreditava ameaçada, era urgente para Pompeia decidir quem eram os verdadeiros inimigos da pátria. Assim, Joaquim Nabuco, cosmopolita e reputado amigo dos estrangeiros, torna-se inimigo simbólico e alvo de seus ataques nacionalistas. Por outro lado, Pompeia nunca deixaria de ver no homem negro e no ex-escravo a figura do verdadeiro amigo, seja no nível pessoal (simbolizado por sua amizade com o falecido mas ainda exemplar Luís Gama), seja na construção da história nacional passada e futura. Enfim, toda a primeira parte do livro, designada como *Concordia Discors*, discute como os escritores do final do século XIX se preocuparam com formas de afiliação e exclusão, apesar das divisões e antagonismos, seja no nível pessoal, seja no nível nacional.

A transição (Entreato) entre a primeira e a segunda parte do livro, intitulada *Discordia*, oferece uma leitura do romance *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, à luz das teorias raciais do período. Ali, procura-se rastrear as transformações e a passagem do discurso das heterogeneidades (as rivalidades de grupo, a

marginalização do outro, a xenofobia) para o discurso homogeneizador da fraternidade nacional. A ambivalência, ou mesmo o pânico em relação à inclusão do negro na sociedade brasileira, é também objeto de estudo desta seção, em que se discute o romance de Caminha no contexto dos debates médico-legais do final do século e sua problematização da relação entre o jovem branco e o homem negro emancipado. Pois, para autores como Caminha, será uma questão de decifrar o que o romance chama ora de “amizade misteriosa”, ora de “amizade escandalosa”, e, portanto, tentar regular ou determinar a (im)possibilidade de se incluir a figura do negro como amigo-irmão (amigo do amigo branco, é claro, já que não se concebe um espaço para a representação da amizade entre homens negros, seja na Marinha seja na cidade). A figura misteriosa do estrangeiro próximo, do “mouro” residente na rua da Misericórdia (sentimento de piedade pelo outro que não exige nem *concordia* nem *discordia*), é recorrente no imaginário de escritores e cientistas como Caminha e Nina Rodrigues, sempre representando uma ameaça ao efebo branco, que se encontra ainda em desenvolvimento (sexual, de caráter etc.), da mesma forma que a nação se encontra ainda em formação (genética, racial, civilizatória). De especial interesse será o significado da identificação do protagonista com o Otello de Shakespeare: universalizado na alusão à peça do dramaturgo inglês, o negro será também repatriado na insistência dos autores da época em associar seu temperamento instável à herança africana.

Assim, *Concordia*, a segunda parte do livro, começa por rastrear o período de transição em que o discurso da conciliação e da amizade parece sobrepor-se ao da discórdia, mesmo que a imagem canônica da dupla de amigos tenda a desaparecer das obras literárias. Particularmente importante para essa discussão é a obra do paranaense Nestor Vitor (1868-1932), figura complexa de escritor e crítico cuja importância procuro resgatar no arquivo finissecular. Com efeito, vejo em Nestor Vitor um personagem singular na literatura brasileira, um homem verdadeiramente de entre-séculos, coetâneo de um Adolfo Caminha e amigo íntimo de Cruz e Sousa; mas também contemporâneo dos modernistas e próximo, entre outros, dos formadores do grupo Festa. Inicialmente, serão discutidos, no quarto capítulo, alguns aspectos específicos e originalíssimos de sua trajetória pessoal e de sua produção poética, ficcional e de ensaísta: de um lado, a intensa e quase apaixonada amizade com Cruz e Sousa, tornando-se, depois de sua morte, bem aos moldes da tradição necrológica da amizade, o grande representante do legado do poeta simbolista;

de outro, sua preocupação explícita com o próprio tema da amizade, retratado nos contos reunidos em *Signos* (1897) e em um romance intitulado *Amigos* (1900), além de *Elogio da amizade* (1921), um opúsculo de intenções filosóficas. De particular interesse, é a forma pela qual sua representação do desejo homossexual em um de seus contos contrasta fortemente com a de Adolfo Caminha, e a maneira como seu pensamento crítico torna visíveis as exclusões e obliterações discursivas que acompanham a transição da retórica cosmopolita do final do século em direção ao nacionalismo das primeiras décadas do século XX.

A obra crítica de Nestor Vítor ocupará lugar privilegiado também na discussão proposta no quinto capítulo, em que se procura estabelecer uma ponte entre, de um lado, a questão das amizades e sociabilidades literárias finis-seculares e, de outro, o discurso geracional emergente no final da Primeira Guerra Mundial e que caracterizaria a maior parte dos grupos e movimentos modernistas. Nesse momento, observam-se menos os ataques pessoais ou as rivalidades internas à elite letrada (mesmo quando se notam diferenças entre grupos) do que um sentimento compartilhado de comunidade intelectual, de missão histórica e de compromisso com o futuro da nação.³⁰ Nestor Vítor testemunharia e comentaria essa transição nos textos escritos até a virada da década de 1930, sempre com algum distanciamento crítico, mas também com simpatia. Além disso, o novo discurso geracional revela pontos de contato, alianças ou afinidades entre escritores tão diversos quanto os espiritualistas católicos do Rio de Janeiro, os modernistas de São Paulo e os regionalistas de Pernambuco. Enquanto a ideia de *geração* é implicitamente concebida, por seus principais representantes, como social e racialmente homogênea, pode-se dizer que o movimento de exclusão racial, fortemente marcado na literatura e na imprensa do final do século, será paulatinamente redefinido sob o prisma da assimilação, de modo que o negro inimigo passa a ser traduzido em negro amigo, e a inimizade, em fraternidade. Como já se sugeriu, o episódio de Canudos marca o auge no discurso alarmante da discórdia e o princí-

30. Nesse sentido, é revelador o livro de Ronald de Carvalho e Elysis de Carvalho (1921), *Afirmções: um ágape de intelectuais*, em que se lê: “O Brasil não é o único país em que irrompeu o neonacionalismo, mas é, com certeza, o único em que essa modalidade confusa e desconcertante do patriotismo se apresentou divorciada das tradições, procurando substituir a concepção geográfica à concepção étnica, desviando do Homem para a Terra, do Povo para o Território, o ator primordial das Pátrias, originando o absurdo de admitir que a Nação Brasileira não é um empreendimento humano, de caráter sociológico, mas um fenômeno essencialmente da Natureza” (p. 10).

pio da transição para um novo discurso de concórdia nacional, tendência que se estenderá na literatura e nas letras pelo menos até os anos 1930. Ou seja, o desejo de acordo ou de harmonia parece prevalecer no projeto e na imagem de nação encampados pelas novas elites letradas. Se raras são as instâncias de amizade entre homens negros e homens brancos na vida pública da nova elite intelectual, como aquelas entre Raul Pompeia e Luís Gama, ou entre Nestor Vitor e Cruz e Sousa – mesmo considerando-se o que nelas se caracterizava como assimétrico e elegíaco –, a partir da dita geração modernista tornam-se recorrentes as representações do “negro amigo” e, claro, da democracia racial. Esse será o assunto do último capítulo, que aborda, em primeiro lugar, a relação de amizade entre os escritores Gilberto Freyre e José Lins do Rego e, em seguida, o ideário regionalista que se desenvolve a partir desse encontro, ao lado da construção da imagem fraterna do homem negro ou mulato. Aliás, com a célebre expressão “equilíbrio de antagonismos”, Freyre reintroduz o motivo da *concordia discors* como uma fórmula que explicaria a história e a dinâmica da sociedade pós-colonial.³¹ Ao mesmo tempo, ambos os escritores representarão a amizade com o negro de forma que se poderia dizer horaciana, ou seja, elegíaca, nostálgica, em interminável trabalho de luto, e, por isso mesmo, de forma frequentemente melancólica: para Freyre, o negro sobreviverá como legado e “contribuição”; para José Lins, o negro permanece como monumento, celebrado em sua bondade e, finalmente, preservado na literatura em sua oralidade idealizada.

Antes de terminar, algumas ressalvas. Em primeiro lugar, em relação àquilo que Jacques Derrida chamou, em várias ocasiões, de “dupla exclusão” da mulher nos discursos clássicos sobre amizade.³² Claro que ninguém afirmará que de fato não houve, ou que não poderia ter havido amizades, literárias ou outras, entre mulheres, ou entre mulheres e homens no período em questão. Mas, como tema literário, nem a amizade entre mulheres nem a sororidade serão assunto de qualquer destaque na literatura brasileira, pelo menos até a publicação de *As três Marias* (1939), de Rachel de Queiroz. Já na vida literária, vale mencionar o importante trabalho de Marilda Ionta (2007),

31. Aliás, Antonio Candido (1970), ao falar da malandragem como “dialética da ordem e da desordem”, parece inserir-se também na tradição da *concordia discors* (pp. 67-89).

32. Vale enfatizar que, a essa dupla exclusão, acrescenta-se outra muito comum, ou seja, a de grandes amizades inter-raciais, discutida aqui em seus aspectos social e literário, e de duplas de amigos negros, índios etc., sempre interpretadas como ameaça em potencial.

As cores da amizade, em que a autora discute a correspondência entre Mário de Andrade e Anita Malfatti, Henriqueta Lisboa e Oneyda Avarenga. Ainda assim, por mais interesse que apresente a obra da historiadora, tenho dúvidas quanto às suas conclusões, em particular quanto à questão da possível representação da mulher como irmã, e à tradução da irmã em um caso particular de irmão, problema já levantado por Derrida, mas não problematizado o suficiente pela autora. E, relacionado a este, há também o fator da “tão falada homossexualidade” de Mário no que diz respeito às suas relações com as mulheres: a própria dessexualização, por vezes unilateral, da amizade entre eles, o que permite que ele as veja “apenas” como irmãs, amigas e “sem qualquer coisinha feia no meio” (Ionta, 2007, p. 129), como escreveu o próprio Mário; ou ainda sem a intromissão do sentimento romântico como um “crime de lesa-amizade” (Ionta, 2007, p. 87), conforme confessaria Anita.³³ Tais questões transcendem o assunto deste livro, em que se analisa fundamentalmente *a figura do amigo-irmão*, ou seja, o processo de articulação de discursos legitimadores da confraria dos letrados simultaneamente aos da fraternidade da República.

Em segundo lugar, talvez seja necessário explicar também algumas omissões nas análises que se seguem, nomeadamente a ausência de uma atenção mais detida nos casos de Machado de Assis, do próprio Mário de Andrade e da obra de Sérgio Buarque de Holanda. Sobre o primeiro, alguns caminhos de leitura foram apontados acima, mas obviamente podem ser expandidos, elaborados e certamente complicados. Muito há ainda a ser pensado também no que diz respeito às amizades na biografia de Machado de Assis, sobre a representação de sua vida pública e privada e, ainda, sobre o fator racial nas relações sociais e de amizade daquele sobre quem supostamente se ouviam acusações de ser “pouco íntimo com os íntimos” ou de ser alguém que “recebia mais do que dava” (Broca, 2005, p. 251).³⁴ Quanto ao segundo escritor, a mera vastidão e a

33. Ao que me parece, a autora não leva adiante essas questões, mesmo quando afirma que, na relação entre as três mulheres e Mário de Andrade, “as mulheres são dessexualizadas [...], todas são irmãs” (Ionta, 2007, p. 128), e que “o sentimento caloroso é disciplinado pelo emprego das relações familiares como modelo de interação íntima. Eles são irmãos, a amizade é pensada como uma relação de parentesco [...]” (p. 132). Seria necessário, portanto, retornar à entrevista de Foucault (1981) “De l’amitié comme mode de vie”.

34. A observação é de Brito Broca, segundo quem Machado de Assis ofereceria, no entanto, “um belo espetáculo de culto da amizade”. E explica: “Mas é preciso considerar o elástico que a nossa exuberância tropical pode emprestar a esse termo – íntimo. Pouco íntimo seria talvez Machado de Assis, no conceito de muita gente, porque não costumava dar piparotes na barriga dos amigos, nem permitia certas franquias de trato, que refletem antes uma visceral tendên-

complexidade de sua correspondência tornam quase impossível dar conta da imensa tarefa de estudar os significados de suas amizades e de seu conceito de amizade, desafio que vem sendo abordado por alguns dos mais iminentes críticos do país.³⁵ Em todo caso, algumas questões levantadas aqui podem ser relevantes para a leitura da obra ficcional de Mário: a da fraternidade na diversidade ética e da irmandade sem fraternidade, temas presentes em *Macunaima* (1928) ou no conto “Caim, Caim e o resto” (1924). Ou do “negro amigo”, em contos como “Túmulo, túmulo, túmulo” (1926) [*Contos de Belazarte*]; ou da amizade nos limites da sexualidade, nos contos “Frederico Paciência” (1924) e “Tempos de camisolinha” (1939); ou ainda o “amor-de-amigo”, a amizade na diferença entre o intelectual sem amigos e o seringueiro imaginário de “Dois poemas acreanos” (1927), entre outros.³⁶

Quanto à obra de Sérgio Buarque de Holanda, sua relativa marginalidade no que se segue justifica-se, antes de mais nada, pela excelente qualidade da vasta fortuna crítica sobre *Raízes do Brasil*. Mesmo assim, o livro contém, mais ou menos implícita ou indiretamente, algum esforço de intervenção no debate em torno da questão da “cordialidade”, e mesmo do chamado patrimonialismo na cultura brasileira. Por um lado, não deixo de concordar com grande parte das conclusões de João Cezar de Castro Rocha (2004) em seus dois estudos sobre o conceito proposto por Sérgio Buarque, particularmente que,

cia para o bebefismo, do que a aproximação estreita de dois espíritos” (Broca, 2005, p. 251). O crítico aponta ainda alguns casos de amizades que valeriam um estudo mais detalhado: amizades mantidas por correspondência, como a de Monteiro Lobato e Godofredo Rangel (sobretudo nos anos 1916-17), a amizade entre Nabuco e Graça Aranha na virada do século; o rompimento, em 1906, entre Oliveira Lima (aos 15 anos) e Nabuco; e a amizade entre Francisco Escobar e Euclides da Cunha (Broca, 2005, pp. 251-64.)

35. Entre os trabalhos mais importantes, vale notar o longo e cuidadoso esforço em recolher, anotar e estudar a correspondência de Mário desenvolvido por Marcos Antônio de Moraes e seus orientandos, entre eles: *Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira* (Andrade, 2000), *Cartas de Mário de Andrade a Otávio Dias Leite (1936-1944)* (Andrade, 2006) e *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas, 1924-1944* (Andrade, 2010). São também fundamentais: *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade* (Andrade, 2015), *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: correspondência* (Andrade, 2012). Além desses, destaca-se também o estudo sensível e elucidador de Silvano Santiago: “A amizade e a literatura estão aquém do contrato que institui e legitima a conversa andradina [...]. A conversa, para Mário, frutifica – através de edificante e pedagógica, incontornável e abstrata confraternização universal – uma sociedade melhor (Santiago, 2006, p. 98). Quanto às rivalidades entre Mário e Gilberto Freyre, uma importante contribuição é o ensaio de Antônio Dimas, “Barco de proa dupla” (Dimas, 2002, pp. 112-26).

36. Também Oswald de Andrade sucumbiria, já nos anos 1940, ao discurso da fraternidade ou, como chama Silvano Santiago, da “fraternidade-no-suor”: “Aqui o negro labuta, ama e produz irmanado pelo suor que o branco de qualquer exterior da terra vem trazer à construção de uma pátria nova que sempre quis ser livre” (Andrade apud Santiago, 2006, p. 125).

“numa sociedade como a brasileira, somos todos sempre muito cordiais, mesmo nas ocasiões em que desejamos questionar a própria cordialidade” (p. 273) e que o chamado “homem cordial” (e particularmente o homem de letras cordial) “tanto pode ser muito violento quanto exageradamente cordato...” (Rocha, 1998, p. 36). Por outro lado, o que mais interessa aqui não é estudar a persistência da cordialidade (na versão de Sérgio Buarque), ou as características específicas do tipo ideal do homem cordial; nem a já tão discutida relação entre o homem de letras e o Estado brasileiro, e a suposta indistinção, no Brasil (e, para alguns, especialmente no Brasil), entre a ordem pública e a esfera privada. Não se trata de repisar a questão da *hipertrofia* ou da *invasão* do privado sobre a esfera do público. Se o tema da cordialidade está presente, sobretudo nos capítulos 5 (na versão de Nestor Vitor) e 6 (na versão de Gilberto Freyre), é antes com o intuito de articular, em sua especificidade cultural e histórica, a transição entre aquele momento em que o discurso sobre a amizade se mostra explicitamente exclusivista, pressupondo sempre a exclusão racial, sexual e social; e aquele outro momento, caracterizado pela questão da nacionalidade, em que o discurso da amizade (agora fraternal) se quer inclusivo, mas ainda preserva a antiga concepção aristocrática de amizade. Assim, acredito que o alcance da intervenção proposta nas páginas que se seguem esteja justamente no deslocamento do foco sobre a questão da cordialidade segundo tem sido debatida pelo pensamento social brasileiro na direção de uma análise e de uma contextualização histórica das transformações do discurso sobre a amizade e seu papel na dinâmica das inclusões e, sobretudo, das exclusões. Enfim, e não custa enfatizar, trata-se aqui de reorientar a análise, porém evitando-se, na medida do possível, qualquer “interpretação” do Brasil, do homem brasileiro, da “cordialidade *brasileira*” e, mais especificamente, a identificação no texto com a primeira pessoa do plural para se referir a tudo que diz respeito à questão da nacionalidade; enfim, trata-se aqui, quando muito, de uma interpretação das interpretações.³⁷

Por último, um adendo de ordem teórica e metodológica: em primeiro lugar, nas páginas que se seguem, o arquivo quase sempre terá precedência em relação à teoria propriamente dita, que aparece, por vezes, como reflexão

37. Além das já mencionadas obras de João Cezar de Castro Rocha, merecem menção, na vasta bibliografia sobre cordialidade em, ou a partir de, Sérgio Buarque de Holanda, os trabalhos de Pedro Meira Monteiro, notadamente *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil* (1999), e, sobretudo, seu recente *Signo e desterro: Sérgio Buarque de Holanda e a imaginação do Brasil* (2015).

a posteriori, iluminada e rearticulada por uma nova perspectiva histórica (muitas vezes, pelo viés da micro-história) e um renovado vocabulário. Do mesmo modo, a despeito de minha enorme admiração pela obra de Jacques Derrida, particularmente por seu *Políticas da amizade*, que, em grande parte, serviu de inspiração a este trabalho (e que o título do livro não esconde), procurei evitar afirmações de cunho messiânico do tipo “a amizade do futuro”, “uma amizade outra”, “o amigo enquanto outro”, “amizade na distância”, “uma democracia por vir” etc., que caracterizam certa “linhagem” filosófica sobre amizade e comunidade que passa por Nietzsche, Bataille, Blanchot, Jean-Luc Nancy, entre outros. Acredito, porém, que logo se tornará claro que uma das motivações de *A violência das letras* é também a necessidade e o desejo não só de se imaginarem, mas também de se construírem novas práticas discursivas e uma nova política da amizade para além do modelo fratrocêntrico tradicional, independentemente da consanguinidade e da proximidade territorial, nacional, regional, bairrista ou doméstica. Para tanto, todo o meu esforço se baseia em releituras nas quais se revisitam o acervo e a memória, e também todo um repertório de afetos, com especial atenção às exclusões e violências reproduzidas em nome dos amigos e dos irmãos.

1

CONCORDIA DISCORDS

I. DUELOS E POLÊMICAS (c. 1888)

... pois o duelo é ainda um privilégio das classes cavalheiras e letradas, tem como causa a suscetibilidade do pundonor ofendido.

Francisco Viveiros de Castro¹

O capoeira é o duelista analfabeto.

Jornal *O Apóstolo*²

Em 1890, o primeiro Código Penal da República do Brasil criminalizou, explicitamente, dois tipos de combate: o duelo de armas, disputa de reparação da honra importada da Europa, em sua forma mais ritualística e codificada; e a capoeira (ou capoeiragem), luta física de origem afro-brasileira. Um ano depois, a *Gazeta da Tarde* reproduzia um artigo sobre o duelo, publicado originalmente no periódico francês *Le Petit Journal*, que contrastava a prática do duelo na França e na Inglaterra:³ na França, era costume duelar sobre qualquer coisa ou nada em particular; e, na Inglaterra, os duelos haviam sido proscritos desde 1819 e agora estavam completamente fora de moda (Grimm, 1891).⁴ O autor do artigo atribuía essa distinção aos diferentes con-

1. Viveiros de Castro (1892, p. 55).

2. Jornal *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 29 dez. 1889.

3. Ao que parece, Tomas Grimm era um pseudônimo coletivo.

4. A prática do duelo parece ter diminuído no mundo anglo-saxão mais cedo que no resto da Europa. Os últimos registros de julgamentos pela prática de duelos no Reino Unido se deram por volta de 1852 – e um deles foi entre dois franceses (Guillet, 2008, p. 350). Nos Estados Unidos, o prestígio dessa prática diminuiu tanto que, no ano de 1893, não era mais uma vergonha para um cavalheiro se recusar ao desafio. Segundo Chamberlain (2009), um fator importante no desprestígio do duelo nos Estados Unidos, particularmente como resposta à difamação na imprensa, foi a mudança no jornalismo “de um órgão partidário para um modelo empresarial” (p. 139, tradução nossa). Já na França, os duelos permaneceram populares durante os últimos 25 anos do século XIX, e mesmo depois. Do mesmo modo, na Itália houve crescimento significativo de duelos após o *Risorgimento* (1870-71), em parte como resul-

ceitos de *honra* e *estima* nas duas nações. Segundo ele, a *raça* britânica tendia a ser mais rude e menos sofisticada que a francesa, esta, por sua vez, com sua propensão ao ornamento e sua preocupação com as aparências. Essas duas características combinadas teriam criado um ânimo altamente favorável ao duelo na França. E acrescenta: “Tanto é certo que, em matéria de duelo, o uso e a moda são mais fortes que a lei ou, para melhor dizer, são a própria lei”. Além disso, argumenta, crimes resultantes de – ou associados a – duelos eram raramente julgados pelo Código Penal francês e, nos raros casos em que o foram, os duelistas jamais vieram a ser considerados criminosos comuns. De fato, os duelos frequentemente serviam de “necessário complemento à lei”, que era vista como excessivamente indulgente em relação às ameaças à honra pessoal e à reputação. O autor conclui observando que havia uma contradição entre a lei e o costume e por isso defendia a criação, nas sociedades democráticas, de tribunais próprios para a resolução de problemas de reparação da honra.

O prestígio da moda francesa e de publicações estrangeiras como o *Le Petit Journal* desempenharam importante papel, ainda que contraditório, nos debates em torno da introdução do duelo no Brasil e, mais amplamente, na modernização (ou no processo *civilizatório*) das estruturas jurídicas e na cultura letrada do final do século XIX brasileiro. Por um lado, os escritores defendiam a democratização da legislação local; por outro, os novos e aspirantes representantes da cultura impressa procuravam alinhar-se com os aspectos civilizados, sofisticados e mesmo ornamentais da cultura europeia, ao mesmo tempo que se esforçavam por se distanciar de uma população, no geral, largamente compreendida por ex-escravos e seus descendentes. Suas preocupações com a honra e o comportamento cavalheiresco se intensificaram com as revoltas sociais, econômicas e políticas do final do século. Nesse período de rápidas transformações – da Abolição da Escravatura, em 1888, até o fim do governo populista de Floriano Peixoto, em 1894 –,

tado do desenvolvimento das forças armadas e do esforço pela conciliação nacional (Parker, 2001, p. 314). Na América espanhola, as primeiras fatalidades em duelos formais ocorreram já no início da década de 1860. Na década de 1870, o duelo se tornara uma instituição bem estabelecida, e permaneceu como tal até as primeiras décadas do século seguinte, apesar de sua criminalização em vários países hispano-americanos (Parker, 2001, pp. 314-5). Outros estudos fundamentais na vasta bibliografia sobre honra e duelos no século XIX incluem: Nye (1993); Frevert (1995 e 2011); Piccato (2010); Gayol (2008). Já a bibliografia sobre honra e duelo no Brasil é relativamente escassa. Ver, por exemplo, Remedi (2009a). A maioria dos autores que têm escrito sobre honra no Brasil, tais como Caulfield (2002), Beatrice (2001) e Besse (1989), concentra-se em casos de honra familiar e tendem a se basear na divisão antropológica entre sociedades da honra ou do vexame.

uma nova geração de aspirantes a intelectuais procurou modos de afirmar sua supremacia, ao passo que se acomodava às novas demandas por uma sociedade mais igualitária e liberal. A introdução do duelo no Brasil, por volta de 1888, e o esforço de seus defensores em distingui-lo das lutas de rua, em particular a capoeiragem – e, portanto, distinguir o *homem de honra* dos desonrados capoeiras e das massas incivilizadas –, transformaram-se em instrumentos significativos no novo processo de reorganização simbólica, com importantes implicações legais, políticas e sociais. Esse processo, encenado nas ruas e nos jornais do Rio de Janeiro, também refletia o novo papel dos jornalistas na vida cultural brasileira.

Embora se tratasse de mais uma imitação de modas e tradições europeias, no Brasil os duelos adquiriram relativa popularidade entre a classe letrada, além de características muito específicas. Como em outros países, também no Brasil reivindicações de honra serviam para fortalecer as hierarquias e se tornaram ferramentas especialmente importantes para uma elite culta emergente que buscava afirmar sua superioridade cultural, social, econômica e étnica. Mas, como mostrarei adiante, embora o Código Penal da República, de 1890, proscrevesse tanto o duelo como a capoeiragem, nele cada uma das práticas era sujeita a diferentes punições. Esse duplo e contraditório gesto de democratizar e, ao mesmo tempo, preservar velhas hierarquias fez parte de um processo de reorganização espacial, simbólica e, sobretudo, política que, particularmente no Rio de Janeiro, culminaria com as reformas urbanas da virada do século. Esse processo também refletia o novo papel vislumbrado pela imprensa, que correspondia a mudanças nos conceitos de opinião pública e liberdade de expressão. Nesses debates, o duelo representaria um possível modelo para a resolução civilizada de querelas, enquanto a capoeiragem estaria associada aos gestos de uma aristocracia rural corrupta que contratava bandidos das ruas para alcançar seus objetivos. Ou seja, os defensores do duelo contrastavam sua ênfase na solução cavalheiresca de querelas com a violência das brigas por vingança pessoal que a capoeira supostamente representava. Assim, enquanto a capoeiragem tinha a ver com a força (ou com o poder para contratar um capoeira), os duelos eram ostensivamente ligados à coragem e às boas maneiras, já que o desafiante tinha o direito de decidir quando estivesse satisfeito (ou seja, quando lhe fosse feito um pedido de desculpas apropriado ou quando sua honra fosse restaurada por outras vias), independentemente de qualquer dano real ou potencial a si ou a seu rival.

Da literatura francesa à rua do Ouvidor

Relativo a contextos pré-modernos e europeus, o conceito de *honra* tem sido definido entre os historiadores como essencialmente hierárquico, ou seja, como um ideal ou sentimento exclusivo de indivíduos pertencentes a um grupo específico e privilegiado. Norman Hampson explica sucintamente como, segundo Montesquieu, durante o *Ancien Régime* o “sentido de honra sobre o qual se apoiavam as monarquias era um sentimento natural de indivíduos das classes altas, confirmado pela educação, que os impelia a procurar status para si mesmos e suas famílias, ou a reafirmar o status de que já desfrutavam dentro de uma sociedade hierárquica”. Fundada menos em qualquer sentido de responsabilidade, cidadania, altruísmo ou patriotismo (entendido como subordinação ao Estado-nação ou à vontade geral), a honra se caracterizava por autonomia, interesse pessoal e serviço voluntário ao rei. Assim, explica Hampson, “homens de honra formavam parte de uma sociedade internacional, tão vasta como o mundo civilizado, e que viviam sob as mesmas regras” (Hampson, 1973, p. 203, tradução nossa).

Ainda no século XIX, a *honra* continuaria a representar uma forma valorativa e hierarquizante que classificava os indivíduos socialmente – segundo a sua conduta e em relação a um tipo ideal – entre, de um lado, aqueles que são dotados e, de outro, aqueles que são desprovidos de honra (Peristiany, 1966). Ao mesmo tempo, segundo a definição do antropólogo Julian Pitt-Rivers, a honra se define conforme “o valor de uma pessoa aos próprios olhos, mas também aos olhos de sua sociedade” (Peristiany, 1966, p. 21, tradução nossa). Assim, a honra é sempre uma condição instável e, mesmo quando herdada ou determinada pela posição social, deve ser reafirmada e conquistada segundo o poder regulador da opinião pública. Portanto, pode-se dizer que a honra tem aspecto performativo, em que os ideais de um grupo devem ser reatualizados e reproduzidos em atos ou condutas individuais, de modo que se valide ou se reconheça o direito (ou seja, o mérito) que alguém se atribui de se dizer honrado. Além disso, Pitt-Rivers vê nos códigos de honra uma conexão ideal, mas nem sempre realizada, entre sentimento e conduta, de um lado, e reconhecimento social (reputação) ou recompensa, de outro. A honra pode resultar do status herdado ou conquistado, mas, na medida em que se manifesta na reputação, pode também tornar-se fonte produtora de status.

Na Europa, com a ascendência dos valores republicanos, a virtude, a cidadania, a igualdade e o patriotismo passam a ocupar o lugar de antigas concepções de honra. Distinções sociais começam a ser entendidas como o resultado do mérito pessoal, da dignidade, da coragem, da probidade ou dos princípios – em vez de estirpe, status, privilégio ou convenção. No entanto, alguns códigos de honra e precedência social antigos seriam apropriados e, com frequência, confundidos com valores burgueses modernos. Assim, a noção de honra individual não deixará de ter também um caráter moderno e competitivo, em que as rivalidades contam tanto quanto as alianças. Ou seja, essa noção deriva do poder de um homem sobre outros homens em sua qualidade de homem de honra. Ao mesmo tempo, não deixa de ser algo que se sente e se demonstra, mas que também precisa ser confirmado pela opinião pública, que participa da construção ou da destruição de reputações. Há como que um capital que se acumula (ou se gasta) por meio de condutas específicas (como o exercício da coragem) e de recompensas (o reconhecimento pela opinião pública, as honrarias e os favores etc.). Segundo Pierre Bourdieu (1990), uma conduta honrosa significa não somente “o produto de uma obediência a regras de submissão a certos valores (mas que também o é, já que é vivenciada como tal), mas também o produto de um esforço mais ou menos consciente de acumulação de capital simbólico” (p. 16, tradução nossa). Ou seja, méritos individuais devem ser julgados verdadeiramente merecidos para que sejam dignos de honrarias (tal reconhecimento do privado pelo público é o que, em contextos formais, costuma chamar-se “honra ao mérito”).

No caso de uma sociedade de herança colonial e altamente estratificada como era a brasileira até o último quartel do século XIX, o fundamento para as distinções reivindicadas pela elite política e econômica (em especial, a classe senhorial) era, pelo menos aos olhos desta, autoevidentes. A desigualdade baseada na raça era naturalizada, enquanto outras reivindicações de distinção social (propriedade, parentesco, linhagem, títulos, educação, abstinência do trabalho manual etc.) excluía boa parte da sociedade, considerada desprovida de honra. Mas, a partir da década de 1870, a nação independente se confrontou com transformações profundas – que incluíam secularização da imprensa, profissionalização das forças armadas, imigração majoritariamente europeia, crescimento significativo da classe média urbana, assim como emergência dos movimentos abolicionistas e do republicanismo. Enquanto em outras regiões da América Latina pós-independência parece ter havido relativa dissociação

entre honra e as antigas marcas de hierarquia social, no Brasil foi apenas com o gradual declínio da escravidão e o enfraquecimento do apoio ao regime monárquico que noções modernas de honra se tornaram preocupação entre as camadas médias da sociedade. Desde então, pelo menos em tese, reivindicações de precedência social se tornaram cada vez mais dissociadas de propriedade e estirpe (mas não necessariamente de raça), e a classe emergente começou a competir entre si por novas formas de distinção social.

Da mesma forma, as ocasionais ocorrências, assim como os debates em torno do duelo no Brasil, ainda partilhavam de muitas das características do modelo original francês, mesmo não havendo uma verdadeira tradição desses rituais. Historiadores têm notado que, depois de 1870, os franceses testemunharam o renascimento do duelo, mas agora de uma forma menos violenta e mais ritualizada que sua versão aristocrática. Em seu trabalho mais recente, François Guillet (2008) explica como o duelo, no final do século XIX francês, atraiu a maioria dos jornalistas e políticos que estavam ocupados com o restabelecimento do que o autor chama de “capital d’honneur”, ou seja, um valor sempre suscetível aos efeitos da opinião pública e, especificamente, da difamação (Guillet, 2008, p. 18).⁵ Amplamente associado à crescente democratização da imprensa, na maioria das vezes o duelo era visto como um mecanismo de restauração da honra de ambos os combatentes e, além disso, como um meio de evitar a escalada de proporção do conflito verbal ou físico. Tinha, portanto, uma função civilizatória que não apenas demonstrava, como também exercitava o “sangue-frio” (*sang froid*) e a “etiqueta” (*savoir vivre*) dos combatentes. De fato, o conhecimento das regras do duelo se tornara um sinal de reconhecimento e refinamento social, e era mais importante desafiar o oponente para um duelo do que propriamente combater no campo de honra. Ao se tornar cada vez mais ritualizado, e à medida que o risco de morte ia ficando cada vez menor, o duelo começou a operar como uma espécie de rito de civilidade, em um processo envolvendo o que Guillet (2008) chama de “eufemização da violência” (p. 81). Assim, uma parte da burguesia se apropriou de um ritual que pertencia à aristocracia e o reiventou, a fim de convertê-lo em seu próprio instrumento de distinção social (Guillet, p. 208). Tais ritos de sociabilidade masculina que caracteriza a nova classe dominante expressa o desejo de prestígio

5. Do mesmo modo, Nye (1993, p. 186) aponta que a causa mais comum de honra ferida era a difamação oral ou por escrito e, com frequência, envolvia jornalistas e políticos.

por parte de seus membros e, logo, a preocupação com a própria reputação. Em resumo, o duelo se transforma em um instrumento de civilização que serve para distinguir aqueles que reivindicam uma educação refinada, do populacho, caracterizado pela força bruta, pelo combate desregrado ou pela falta de maneiras, tanto na linguagem como nas ações: “Recorrer às mãos nuas evocava um estado animalesco do qual o homem das massas nunca está distante, exatamente como o inimigo inglês” (Guillet, p. 218, tradução nossa). Assim, o trabalho de Guillet fornece a moldura social e cultural para melhor compreender como aqueles homens, que a nova elite excluía do âmbito da honra, eram vistos como deficientes em sua masculinidade e, no limite, em sua própria humanidade.

Estudos recentes sobre a honra nas sociedades latino-americanas contribuíram para se compreender o papel que o duelo teve em definir o comportamento do cavalheiro e os novos modelos de masculinidade a partir do contraste com a suposta brutalidade das massas. De acordo com Pablo Piccato, por exemplo, o duelo expõe as contradições no processo pelo qual membros das elites dominantes no México se apropriaram das formas políticas modernas:

Eles interpretaram o duelo como um gesto prestigioso de modernização, ainda que eles o tivessem usado para preservar hierarquias, já que o duelo expressava suas reivindicações de privilégio à respeitabilidade, em um contexto no qual a honra estava vindo a ser reconhecida como um direito de todos os cidadãos (Piccato, 2010, p. 221, tradução nossa).

De modo semelhante, Sandra Gayol (2008) vê o duelo e o discurso da honra como fundamentais no processo de construção da modernidade argentina. A princípio, todos os cidadãos tinham o direito de ser tratados com honra e reivindicar honra, e a maioria dos homens se sentia impelida a responder publicamente a insultos e difamações, bem como a defender sua reputação. Não deveria haver diferenças substanciais entre a experiência da honra pelas elites ou pelas massas (Gayol, 2008, p. 19).⁶ O fator de diferenciação recairia, entretanto, quando a honra detratada lograsse retratação de acordo com os novos códigos de comportamento, à moda europeia. Com suas normas ritua-

6. A discussão a seguir se inspira no trabalho meticuloso de Gayol (sobretudo nos Capítulos 5 e 6 de seu livro), cujas lúcidas análises atestam a importância e a permanência do duelo na Argentina, muito mais marcantes do que no Brasil.

lizadas, o duelo representou, assim, uma forma de ascensão social e cultural à posição do cavaleiro. Ser um cavaleiro não era simplesmente uma condição derivada da posição social da pessoa, mas sim algo conquistado com esforço e dedicação, a fim de demarcar uma distinção social. Gayol mostra como o duelo foi instrumental na estratégia de diferenciação social e política, em um momento em que membros das classes mais abastadas estavam em um processo de se reposicionar em relação às massas: “Uma prática que consolidou os laços entre os membros da elite, um claro símbolo do pertencimento e um modo de se distanciar da maioria” (Gayol, 2008, p. 17). Dessa forma, os duelos estavam situados no lado oposto das formas cada vez mais criminalizadas de brigas da população. Eles passaram a constituir uma nova e legítima forma de solução de disputas entre os homens respeitáveis, expressando a coragem e, sobretudo, a masculinidade do indivíduo. Além disso, Gayol explica que o duelo, ao se dissociar das brigas de rua e apelando para o comportamento europeu, não apenas criou um senso de pertencimento a uma elite refinada, educada e superior, como também promoveu a ilusão de associação a uma comunidade internacional de homens honrados: “O duelo invocava um passado vernáculo, um presente atormentado por transformações e incertezas, e um presente europeu; era um símbolo de tradição respeitável e de vanguarda moderna” (Gayol, 2008, p. 158, tradução nossa).

Na América Latina, políticos e oficiais militares, assim como jornalistas, introduziram o duelo como a incorporação da civilização (europeia) e da conduta cavaleiresca. David S. Parker percebeu os altos riscos e o terreno movediço dos debates em torno do duelo na América Hispânica, uma região de

sociedades altamente patriarcais com longas histórias de escravidão e privilégios de casta, onde as ideias de cidadania e igualdade perante a lei estavam parcamente desenvolvidas e eram calorosamente disputadas [...] nas quais o ideal de um estado centralizado e intervencionista batia de frente com a realidade das instituições públicas ineficientes, uma eterna crise fiscal, uma polícia e um exército despreparados, e um poder privatizado. No final do século XIX latino-americano, as fronteiras entre as esferas pública e privada, entre a ordem e o privilégio, a lei e o costume, eram flutuantes e repletas de conflito (Parker, 2001, p. 314, tradução nossa).

Trazido relativamente tarde para o Brasil, o duelo nunca conseguiu atingir o mesmo patamar de prestígio e moda que teve na Europa e nos Esta-

dos Unidos, ou mesmo em certas regiões da América Hispânica. Entretanto, alcançou características distintas, específicas ao contexto brasileiro, e mobilizou a atenção da imprensa e, sobretudo, dos legisladores. Foi somente no final da década de 1880 que os jornais e a elite intelectual que circulavam pela rua do Ouvidor no Rio de Janeiro começaram a debater o problema de reparação da honra; mas, na virada do século, o duelo estava já um tanto fora de moda, pelo menos ao que consta nas páginas dos jornais. Entretanto, tal como na França e em outras nações, o duelo no Brasil desempenhou importante papel, já que sublinhava a diferença entre as leis modernas, impessoais, e os modos mais tradicionais de resolução de conflitos, característicos tanto das classes desprivilegiadas como da aristocracia rural. Além disso, ele entrou no crescente debate relacionado à identidade nacional e ao futuro da nação brasileira. A abolição da escravatura (1888) e a proclamação da República (1889), no ano seguinte, geraram inúmeras mudanças e tensões na vida social, política e cultural, com implicações significativas para a elite letrada no processo de definição do papel que esta se atribuía. Embora preocupada em erigir uma nação moderna (ou *civilizada*), esses homens letrados se esforçavam para encontrar seu espaço em meio à evolução de vários outros acontecimentos: uma população crescente de ex-escravos na capital da nação e suas reivindicações de cidadania, a popularização dos ideais liberais e republicanos, a crescente democratização da imprensa, a relevância da assim chamada opinião pública e a relativa independência dos partidos políticos. A imprensa e, logo, a opinião pública ocuparam um espaço novo, que estava para além do controle do governo monárquico e da aristocracia rural; foi aí que os intelectuais e os jornalistas em particular encenaram suas aspirações e ansiedades, construindo novas identidades que os distinguissem tanto da velha aristocracia como das pessoas comuns. Foi nesse espaço de disputas que os jornalistas cariocas começaram a se imaginar como os novos cavalheiros e a fazer da honra um sinal de distinção.

No momento de sua introdução no Brasil, o duelo foi recebido, de forma geral, como nada mais do que uma importação europeia, frequentemente comparada à estima excessiva da elite brasileira pela cultura francesa.⁷ Já no início da década de 1840, os jornais brasileiros noticiavam duelos na Europa e nos Estados Unidos. E, na segunda metade do século XIX, antes de

7. Para uma leitura clássica do prestígio da cultura francesa entre os integrantes da elite letrada brasileira, conferir Needel (1987).

qualquer matéria noticiar os desafios locais, a imprensa dava extensa cobertura aos duelos europeus. Em 1877, noticiava-se um duelo que acontecera em Portugal entre Gonçalves Crespo e um jornalista espanhol d'*A Nação*.⁸ Houve também notícias de duelos na América Hispânica, particularmente na Argentina; a maioria envolvia membros das forças militares, embora políticos e jornalistas também fossem mencionados. Nenhum desses casos, no entanto, recebeu tanta atenção da imprensa quanto os espetaculares duelos que se deram na França, tal como a altamente discutida batalha entre o ministro da Guerra Charles T. Floquet (1828-96) e o general Georges Boulanger (1837-91), em 13 de julho de 1888.

O interesse da elite brasileira pelos duelos foi alimentado, em parte, pelo consumo de romances e peças de teatro franceses.⁹ Na década de 1880, muitas novelas francesas em que figuravam desafios à honra, incluindo *Les Amours de Province* (1884), de Xavier de Montepin (1823-1902), e *L'Immortel* (1888), de Alphonse Daudet (1840-97), foram rapidamente traduzidas e publicadas no Brasil em forma de *folhetins*. As peças populares e amplamente divulgadas de Alexandre Dumas (filho), como *Le Demi-Monde* (1855) e *Denise* (1885), que foram encenadas no Rio de Janeiro em setembro de 1884 e maio de 1885, respectivamente, também representavam conflitos envolvendo cenas de duelo. Mas a altamente popular obra de Alexandre Dumas (pai) *Les Trois Mousquetaires*, originalmente publicada em 1844 e serializada na *Gazeta de Notícias* a partir de novembro de 1885, fez mais do que qualquer outro romance para estabelecer o prestígio do duelo no Brasil.¹⁰

Raros foram os registros de duelos formais no Brasil antes de 1886. Um dos primeiros de que se tem notícia foi o confronto de 1844 envolvendo dois oficiais das forças armadas, Bento Gonçalves (1788-1847) e Onofre Pires da Silveira

8. Jornal *A Província de São Paulo* (São Paulo, 12 abr. 1878). Curiosamente, Gonçalves Crespo (1946-83) foi um poeta de origem brasileira e ascendência africana. Para uma leitura dos registros mais recentes de duelo em Portugal, ver Rangel (2011) e Nobre (2004).

9. Guillet (2008, p. 57) destaca que, enquanto, até o século XIX, os duelos foram frequentemente tema de obras literárias, mais tarde é a literatura que serve de inspiração a eles.

10. A ficção brasileira anterior contém cenas de espécies de duelos, porém menos ritualizados; alguns exemplos incluem *A divina pastora* (1847), do gaúcho Caldre Fião, e o capítulo 7 d'*O gaúcho* (1870), de José de Alencar. Ambos os romances se passam no estado do Rio Grande do Sul e representam duelistas motivados por vinganças pessoais, mais do que por reparação da honra. Ver Remedi (2009b). Outro exemplo é *Maria ou a menina roubada* (1852-53), de Teixeira e Sousa.

ra Canto (1799-1844).¹¹ Não por acaso, esse duelo aconteceu no estado do Rio Grande do Sul, onde, por razões históricas que incluem a Campanha Cisplatina (1925-1928) e a Revolução Farroupilha (1835-1845) persistindo em meio à Guerra do Paraguai (1864-70), a cultura militar foi particularmente expressiva.¹² Mas foi só quarenta anos depois que um duelo brasileiro, dessa vez entre dois médicos na cidade de Pelotas (também no sul do país), recebeu significativa cobertura da imprensa.¹³ Antes disso, o fato é que o termo *duelo* era frequentemente utilizado para se referir simplesmente a brigas de rua. Por exemplo, *O Paiz* (1884) noticiou que um cigano de nome João desafiara para um duelo certo José Caetano em um vilarejo do estado de São Paulo para resolver um desentendimento comercial; um dos homens estava armado com uma pistola; o outro, com uma faca.¹⁴ Outra reportagem mencionava o caso de um duelo “a unhas” entre dois cocheiros no Rio de Janeiro.¹⁵ Nos anos seguintes, porém, os escritores cuidaram em diferenciar a briga de rua dos combates ritualísticos entre cavaleiros, de tal modo que, em 1891, um escritor declarava o que, a essa altura, se tornara óbvio: “Observo-lhe que é inútil dizer duelo de homens cultos, porque nem os operários nem os taverneiros, nem os carroceiros se batem em duelo” (Carneiro, 1891).

Antes de 1886, embora abundassem rumores e ameaças de duelos entre as classes abastadas, praticamente não há notícia de um duelo que realmente se tenha concretizado. Alguns duelistas resolviam seus conflitos amigavelmente, antes mesmo de partirem para a batalha, enquanto outros eram interrompidos pela polícia. Por exemplo, em 1885, *A Província de São Paulo* noticiava que um indivíduo francês e um suíço estavam prestes a duelar por causa de um desentendimento sobre o escritor francês Victor Hugo, mas que as par-

11. Onofre Pires de Silveira Canto foi um dos líderes da Revolução Farroupilha. Ver Bento (1992).

12. Segundo Joseph L. Love (1971, p. 15), até 1889, “entre um quarto e um terço das forças militares ativas da nação estavam lotadas nas províncias mais ao sul”. Para uma discussão das concepções de honra no Rio Grande do Sul, ver Monsma (2012). Chasteen (1990) discute casos de disputa relativos à honra antes da década de 1880, mas essas lutas travadas com faca dificilmente poderiam ser chamadas de *duelo*. Do mesmo modo, Santos (2012) discute questões de honra entre os sertanejos do Nordeste, marcadas pelo “violento exercício de vingança contra aqueles que os haviam afrontado” (p. 187, tradução nossa).

13. *Jornal A Província de São Paulo*, 24 set. 1886. Houve outras breves menções a duelos, como quando a *Gazeta de Notícias* mencionou uma luta entre dois deputados em Pernambuco, em 6 de agosto de 1880. Para casos posteriores, particularmente no sul do Brasil, ver Remedi (2009a, p. 174).

14. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 20 nov. 1884.

15. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 5 mar. 1885.

tes se reconciliaram antes de ir para o combate.¹⁶ Em 1886, a polícia abortou um duelo envolvendo o jornalista Germano Hasslocher (1862-1911) na cidade de Porto Alegre.¹⁷ Ainda assim, por volta do mesmo ano, os duelos passaram a ser notícia e começaram a provocar debates acalorados entre os jornalistas, assim como entre políticos e oficiais militares, particularmente no Rio de Janeiro. Mas, acima de tudo, era amplo o consenso de que o assim chamado *campo da honra* fosse uma solução civilizada para a tendência da imprensa brasileira a perpetrar descontrolados ataques e difamações pessoais.

Entretanto, no final do século XIX, nem todos lançavam um olhar favorável à imitação de tais modas europeias, sobretudo quando a elite letrada se esforçava por definir a identidade nacional brasileira, por um lado, e a imigração começava a transformar o ambiente das cidades, por outro. Em 1895, acompanhando notícias de um duelo entre dois italianos em São Paulo, um escritor de jornal questionou se o duelo era compatível com a cultura local, justapondo a imigração italiana e o sistema de agricultura extensiva, baseado na exploração da mão de obra escrava: “Dar-se-há que essa planta daninha e exótica do duelo queira aclimar-se na terra onde a rubiácea originária de *Kaffa* [África] purpuriza as colinas com o seu fruto vermelho?”¹⁸ Em contraste, o jornalista Emanuel Carneiro (1891a), um antigo entusiasta do duelo e ele mesmo um duelista ocasional, via essa incompatibilidade como um problema a ser remediado:

O brasileiro é descendente imediato de três raças: o africano, o galé português e o caboclo. Todas as três origens abundam em servilismo e covardia. O cidadão brasileiro é em geral um poltrão. Prefere perder a sua honra, mas não arrisca a vida. Falta-lhe o civismo e o estímulo. Por isso é que eu trabalho pela introdução do duelo. É difícil: o brasileiro é muito medroso de bater-se e recorre quase sempre a um sofisma ou a covardia capoeiral da agressão na rua.

A tensão entre o passado recente, marcado pelo colonialismo e pela escravidão, e o desejo (ou a ansiedade) pela “civilização” europeia caracterizou muito o debate sobre duelo imediatamente a seguir à Independência e à Proclamação da República. Tal como na caracterização de Carneiro, tanto a capoeiragem

16. Jornal *A Província de São Paulo*, 16 jul. 1885.

17. Jornal *A Província de São Paulo*, 19 ago. 1886.

18. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 16 dez. 1895.

como os sofismas dos escritores de jornal eram vistos como sintomas da condição não civilizada do Brasil, uma condição que alguns poucos cavalheiros tomavam para si a iniciativa de corrigir. Alguns jornalistas estavam convencidos de que o duelo estimularia a civilização e daria vigor à nação brasileira. O simbolismo do confronto face a face, a coragem de se erguer diante da opinião pública e defender a própria reputação, e a performance altamente codificada dos duelos se tornaram marcas distintivas que prometiam uma nação moderna e, ao mesmo tempo, novas formas de privilégio.

Das ruas ao jornal

Assim como em toda a América Latina, durante as últimas décadas do século XIX, os jornalistas no Rio se encontravam em uma posição que parecia ao mesmo tempo vulnerável e promissora. Enquanto, ao longo de todo o período monárquico, os jornalistas não constituíam uma classe distinta e seu papel não podia ser claramente dissociado do parlamento e dos partidos políticos (Carvalho, 1996, p. 44), no limiar do fim do século, com as significativas transformações técnicas e culturais da imprensa, os homens cultos, em geral detentores de diplomas de Direito, viam nos jornais uma oportunidade de ascensão social e acesso a posições políticas. Outros eram profissionais que tinham o jornalismo como ocupação secundária, vendo-o como uma possibilidade de obter prestígio intelectual e literário (Barbosa, 2000, p. 12; Ribeiro, 2004, p. 81). No esforço para afirmar seu status social, os jornalistas reivindicavam para si a posição de mestres das letras e formadores de opinião pública, ao mesmo tempo que eram definidos por essa mesma opinião pública¹⁹ – uma expressão que, como se discutirá mais adiante, estava cada vez mais associada ao poder da imprensa, a seus escritores, bem como a seus leitores. Assim, a honra se transformou na medida do caráter, da influência e da reputação do sujeito na esfera pública, levando ao reconhecimento e também à oportunidade de novas posições tanto na imprensa como no governo. As polémicas, especialmente o duelo, prometiam ser um respeitável modo de esses homens resolverem as disputas públicas, afirmar seus

19. Como observa Pablo Piccato, “[...] a autoridade do escritor público para julgar os demais se baseava no julgamento que os outros faziam desse escritor” (2010, p. 94, tradução nossa). Sobre as semelhanças com o caso argentino, ver Gayol (2008).

méritos literários, demonstrar sua coragem e integridade, conquistar reconhecimento social e garantir a inclusão no grupo dos homens de respeito.²⁰

Em 1883, Valentim Magalhães (sob o pseudônimo de José do Egyto) observou que, desde a África e a Índia até a Alemanha e os Estados Unidos, as questões de honra se resolviam por meio de confrontos físicos, enquanto no Brasil se desenvolvera um sistema de resolução bastante diferente, em que os membros de todas as classes sociais emendavam ataques à honra pessoal, pagando para que fossem impressos contra-ataques nos jornais (Egyto, 1883). De fato, por uma pequena taxa, qualquer um poderia publicar uma nota na seção de “Publicações a pedidos” ou nos classificados do jornal, sem que importasse sua veracidade. Já em 1861, um escritor chamava esses classificados de as “minas [de ouro] californianas”, sugerindo jocosamente que os editores mudassem o nome da seção para “Publicações a dinheiro a vista”. Ele lamentava que qualquer um, independentemente de quão analfabeto fosse, pudesse publicar o que quer que fosse: má poesia, bajulação ou qualquer tipo de ataque pessoal ou difamação (Polino, 1861, p. 261). Na França, ao longo de toda a década de 1880, os diretores e editores de jornais começavam a insistir para que os jornalistas assinassem seus próprios artigos e assumissem a responsabilidade por suas opiniões (Nye, 1993, p. 187). Já no Brasil, as notas anônimas contendo insultos pessoais, acaloradas acusações de calúnia e exigências de desculpas ou retratações largamente ineficientes dominavam não apenas as seções de classificados, mas também os textos de respeitados jornalistas em todas as publicações de maior ou menor importância, pelo menos até 1890.

Essa situação persistiu apesar da explícita criminalização da “injúria” e da “calúnia” por parte do Código Criminal do Império, de 1830, particularmente quando tais atos eram perpetrados por meio de material impresso “distribuído para mais de 15 pessoas” (Brasil, 1858, Capítulo II, § 3). Entretanto, duas práticas se combinaram para fazer a lei amplamente inaplicável. A primeira foi o difundido uso de pseudônimos por parte dos escritores profissionais; a maioria assinava pelo menos alguns artigos com pseudônimos, mesmo quando seus colegas e leitores sabiam a identidade deles. A segunda foi a prática de contratar testas de ferro, indivíduos que assinavam notas difamatórias e as submetiam à publicação. Essa prática contornava com sucesso a lei que exigia dos pagantes dessas notas uma assinatura autenticada, tornando possível, para

20. Sobre a polêmica como “técnica de inserção social”, ver Castro Rocha (1998), pp. 146-8.

qualquer pessoa que contratasse o testa de ferro, atacar inimigos pessoais e políticos sem assumir a respectiva responsabilidade.

Um testa de ferro, Romão José de Lima, se tornou a sinédoque de seu próprio ofício, e sua celebridade foi tamanha que chegou até mesmo a ser representado em obras literárias. Nascido em Pernambuco, em 1849, e possivelmente ex-escravo ou filho de escravos, Romão era um veterano da Guerra do Paraguai²¹ a quem foi concedida uma pensão como Voluntário da Pátria em 1871 (Brasil, 1971). É difícil precisar se ele não teria sido nada mais do que uma vítima de manipulação por parte das elites, como se disse quando ele morreu, em 1892, depois de ter dado entrada no Hospital dos Alienados,²² ou se ele foi, por sua vez, quem manipulou e se beneficiou da imprensa. Aliás, relatando a hospitalização de Romão em 1892, a *Revista Illustrada* o definiu como “cabeça de turco da polícia”, acrescentando: “Ele esteve com o governo, com a oposição, com a paz, com a monarquia, e teria também estado com a República se não tivesse ficado louco”.²³ Seja como for, Romão operava como testa de ferro já em 1874, quando assinou, como Perpétuo Junior, um artigo intitulado “São João do Príncipe”,²⁴ tendo sido condenado por calúnia no ano seguinte. Outras acusações contra ele abundaram nas décadas de 1870 e 1880.²⁵ Em 1876, enquanto trabalhava como cozinheiro do exército, ele às vezes assinava Fuão Abreu e Lima, ou como Balthazar Rangel Lopes de Souza, entre muitos outros pseudônimos, em artigos no *Jornal do Commercio* e no *Diário do Rio de*

21. De acordo com um relatório do Ministério da Guerra, José Romão de Lima foi ferido na guerra. “Relatório dos Negócios da Guerra”, *Typographia do Diário do Rio de Janeiro*, 1869, Anexo 8.

22. *O Tempo*, Rio de Janeiro, 20 mar. 1892; *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 20 mar. 1892.

23. “O Romão”, *Revista Illustrada*, Rio de Janeiro, mar. 1892, p. 6.

24. *Diário do Rio de Janeiro*, 10 abr. 1874 e 10 maio 1874.

25. Romão era filho de Romão Nogueira Lima e Joaquina Umbelina de Lima. O Arquivo Nacional do Rio de Janeiro contém quatro casos de corte judicial em que ele aparece envolvido: o primeiro, de julho de 1881, por ferir, sob o nome de “Cláudio”, a honra do engenheiro major Eduardo José de Moraes em artigo no *Jornal do Commercio*; segundo sua defesa, na ocasião ele já não era mais testa de ferro, mas fora pago pelo editor do *Jornal do Commercio*, Pimentel, para assinar várias folhas em branco. Mesmo assim, ele foi sentenciado a quatro anos de prisão, mais uma multa, da qual recorreu em agosto, reivindicando inocência por não haver cometido o crime intencionalmente. O segundo caso, de fevereiro de 1882, foi uma acusação do Barão de Mesquita por uma publicação difamatória n’*O Carbonário*, sob o nome de Maria Ferreira da Veiga. Mais uma vez, ele foi julgado culpado e recebeu a mesma sentença. O terceiro caso, de 1887, foi uma acusação de Cândido Luiz de Andrade, por um crime semelhante, do qual Romão foi inicialmente absolvido, mas, depois da apelação, foi declarado novamente culpado. O último caso, de março de 1889, envolveu a *Gazeta Luzitana*. De acordo com os jornais da época, Romão foi preso outras vezes, mas, em algumas, livrou-se da prisão dizendo ser inválido e, portanto, destituído de responsabilidade legal por seus crimes.

Janeiro. Ele também trabalhou como cozinheiro para Ladislau Acrísio de Almeida Fortuna, advogado, maçom e vereador do Partido Liberal na Vila de Sapucaia. Consta que foi preso enquanto levava uma criança para a “roda dos enfeitados”. E também parece provável que seus clientes usavam a seção “A pedidos” para contatá-lo por seus serviços.²⁶

Há evidência de que Romão também utilizou anúncios classificados para defender a própria honra e seus interesses econômicos. Certa vez, ele publicou uma nota na seção “A pedidos”, do *Gazeta de Notícias* (1878), acusando o jornal de difamá-lo ao noticiar sua prisão por conduta desordeira, vadiagem e roubo.²⁷ Dois meses depois, publicou um anúncio acusando um comandante do quartel do exército de se recusar a conceder-lhe pensão, usando calões raciais (“seu canalha, ladrão, meto-te os pés, negro”) e ameaças de enviar o comandante e seus companheiros para uma prisão na ilha de Fernando de Noronha.²⁸ E também chegou a enviar ao jornal uma mensagem codificada para seus clientes e possíveis capoeiristas na mesma seção. Além disso, como muitos veteranos, é possível que Romão estivesse direta ou indiretamente envolvido com uma “malta de capoeira”, ou gangues organizadas, compreendidas, em sua maioria (mas não exclusivamente), por lutadores de rua afro-brasileiros. Essas gangues eram notáveis pelos distúrbios que causavam no Rio de Janeiro e por sua colaboração com a polícia e os partidos políticos.²⁹ Em 1885, Romão se manifesta em uma nota assinada com seu próprio nome no jornal de língua inglesa *Rio News*, no qual admitia vender sua assinatura por dez mil réis, mas também reclamava de um cliente que não lhe pagara a taxa acordada:

26. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 8 fev. 1879.

27. Romão defendia que não poderia ser um vadio, já que recebia uma pensão, e que vários oficiais de polícia que o conheciam bem podiam atestar que ele nunca fora preso. Ele explicava que se havia apresentado voluntariamente à polícia para dar parte contra o diretor do Hospital Militar do Andaraí, o qual o havia demitido recentemente. Ver *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 15 abr. 1878.

28. Ver *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 20 jun. 1878.

29. Há um número de registros sobre a polícia utilizar golpes de capoeira em suas ações de repressão a movimentos populares antes de 1890. Durante a Revolta do Vintém (1879-1880), por exemplo, dizia-se que a polícia secreta estivera armada com porretes e “ensaiando passos de capoeira”. Ver *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro: 29 dez. 1879. A imprensa denunciou repetidas vezes a polícia secreta como indigna, dizendo que seus oficiais eram capoeiras e assassinos. Ver *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 out. 1885. Um registro de 1887, a propósito da interrupção que a polícia secreta operara em um encontro de abolicionistas, descreveu os oficiais como “capoeiras arruaceiros, armados com facas e porretes”. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 7 ago. 1887. Sobre capoeiras e capoeiragem nesse período, ver Abreu (1886); Neto (1929); Dias (2001); Soares (1993); Pires (1996 e 2001); e Bretas (1991). Em inglês, ver Assunção (2005); e Talmon-Chvaicer (2007).

Não há ninguém que leia os jornais e não saiba que eu exerço a profissão de testa de ferro; isso quer dizer que eu faço da minha língua uma guilhotina para reputações e, dessa forma, ganho o que preciso para viver bem [...]. Eu fui aconselhado a não reclamar de fraude porque ele é influente e, além de ferir meus interesses como testa de ferro, ele também pode ferir o meu disfarce (Lima, 1885, tradução nossa).³⁰

Assim, Romão José de Lima se outorgava o direito de responder a acusações, ameaças ou injúrias racistas e, ao que parece, tentou utilizar tanto a lei como a imprensa para se defender (Lima, 1878), apesar de ter tido pouco sucesso em suas reivindicações, e de ter sido condenado por crimes de injúria na imprensa por diversas vezes. Tais crimes eram definidos no artigo 236, §§ 2º e 4º do Código Criminal do Império, como a “imputação de vícios ou defeitos que possam expor ao ódio ou desprezo público” e “em tudo que pode prejudicar à reputação de alguém”. Em 1881, o major dr. Eduardo de Moraes, engenheiro e chefe da estrada de ferro de Paulo Afonso, abriu processo contra Romão pela autoria de uma série de artigos (assinados como Cláudio) no “A pedidos” do *Jornal do Commercio*. Porém, a defesa de Romão apelou para o art. 3º do Código: “Não haverá criminoso ou delinquente sem má-fé, isto é, sem conhecimento do mal e intenção de o praticar”; assim, segundo a defesa, o editor deveria ter sido julgado responsável, pois, de acordo com o art. 4º, “são criminosos como autores os que cometerem, constrangerem, ou mandarem alguém cometer crimes”. Dessa forma, para Romão, ele não poderia ser considerado o autor das injúrias publicadas no jornal por ter simplesmente vendido sua assinatura em uma página em branco ao editor do jornal (inclusive forçado pela fome). Tentou, sem sucesso, processar o editor do jornal, que, por sua vez, apesar de ser objeto de várias acusações, nunca foi considerado culpado.³¹

30. No original: “*There is no one who reads the newspapers who does not know I exercise the profession of a testa de ferro; that is to say I make my tongue a guillotine [sic] for reputations and by this means earn what I require to live at my ease. [...] I have been advised not to complain of the cheat because he is influential, and aside from injuring my interests as a testa de ferro he may also injure my hide*”.

31. Dois portugueses, entregadores de jornais, também foram chamados a testemunhar, já que, segundo o art. 7, § 4, o Código enunciava que, depois do editor e do autor, o distribuidor também poderia ser responsabilizado por injúrias impressas nos jornais.

Todo mundo parece ter ouvido falar de Romão, o mais famoso testa de ferro do Rio de Janeiro. Aluísio Azevedo o menciona pelo nome no seu romance *A condessa Vésper* (1882), e a revista de variedades *O homem*, de Moreira Sampaio e Artur Azevedo, trazia um personagem chamado Romão (representado por João Colás, em janeiro de 1888), que cantava:

Porque, sem mim, não pode haver imprensa
 No Rio de Janeiro,
 Nem no Brasil inteiro. [...]
 Se pretendeis na imprensa
 Dirigir uma ofensa
 Por detrás da cortina,
 Quaisquer injúrias esta mão assina.
 Nem procuro sequer saber o assunto,
 Nem o nome da vítima pergunto.
 Se acaso contra mim se volta a vítima,
 Eu digo-lhe chorando
 Que exerço honesta profissão legítima,
 E movo-lhe a piedade,
 E ela deixa-me em paz. É bem verdade
 Que vou, de quando em quando,
 Na cadeia cumprir uma sentença
 Por delitos de imprensa.
 Não faço cara feia,
 Pois tenho na cadeia
 Casa, cama e comida;
 Só não tenho jornais, que é coisa proibida.
 Azevedo (1887, Ato I, Quadro 5, Cena 1)

Os serviços dos testas de ferro e dos capoeiras eram similares e, por vezes, mesmo coincidentes. Como se sabe, era comum que políticos (particularmente – mas não de forma exclusiva – do Partido Conservador) e a polícia contratassem capoeiras como guarda-costas e desordeiros (Talmon-Chvaicer, 2007, p. 81). Para alguns escritores, a onipresença dos capoeiras era mais um sinal da corrupção e dos privilégios da elite brasileira. Em 1887, Joaquim Nabuco descreveu os militares como um mecanismo de substituição,

remanescente da escravatura, o qual, à maneira dos capoeiras e testas de ferro, permitia que uma elite branca e covarde evitasse confrontos:

É entre esses [escravos e ex-escravos] que o Brasil vai buscar os defensores da sua honra e dignidade, porque a outra classe pratica o princípio de quem pode fazer outro morrer em seu lugar não se faz matar. “Quem tem o que perder não morre pela pátria” é a base de formação do nosso exército [...] Por uma tradição que atravessa toda a nossa história, a relação entre soldados e escravo é verdadeiramente de irmãos. O serviço militar não tem sido senão uma das muitas formas de que reveste entre nós o espírito escravista (Nabuco, 1887).

Com a Proclamação da República, em novembro de 1889, surgiu a tentativa de profissionalizar os militares e a imprensa,³² de eliminar os testas de ferro e de suprimir a atividade dos capoeiras. Em um artigo de 1891 intitulado “Romão José de Lima”, Emanuel Carneiro celebrava o declínio da profissão de testa de ferro, lembrando o tempo em que essa prática estava tão difundida que o *Jornal do Commercio* começara a cobrar uma taxa extra para anúncios “A pedidos” submetidos sem assinatura autenticada. Embora o jornal reivindicasse usar essas quantias para contratar seu próprio “Romão”, Carneiro afirmava que o uso do pagamento acontecia apenas quando o jornal era acusado de difamação; em todos os outros casos, era só mais uma fonte rentável de lucro. Carneiro via na recém-desenvolvida decência da imprensa brasileira a marca de uma nova era:

O nome de Romão José de Lima tem um lugar incontestável na história futura da evolução da imprensa e do espírito nacional. Ele há de representar a síntese da covardia pública acumulada por muitos anos nas colunas pagas da imprensa fluminense, que exigia, como único quesito, que o artigo trouxesse por baixo a firma reconhecida, embora nula de moralidade, de qualquer desgraçado que estivesse disposto a ir para a cadeia. [...] O que sinto é uma vontade invencível de escarrar na face de toda essa geração de poltrões que inventou e alimentou com a sua fraqueza os romões de toda espécie. [...] Romão de Lima foi um produto genuíno de seu tempo. Eu entendo que ele deve ser galvanizado e guardado num museu de história como documento a estudar, para julgar uma geração (Carneiro, 1891).

32. O Colégio Militar da Corte Imperial foi fundado em 1889.

Enquanto os testas de ferro circulavam mais ou menos disfarçados pelas últimas páginas dos jornais, escritores de reputação usavam pseudônimos para adejar suas diferenças culturais, políticas e pessoais. Políticos e outros membros da elite usavam a seção “A pedidos” para incitar intrigas pessoais. Em janeiro de 1887, o senador Afonso Celso e o deputado Cesário Alvim se envolveram em uma briga feroz, trocando acusações e ataques pessoais na linguagem dos lutadores de rua, mas por trás de pseudônimos (ou possivelmente testas de ferro). A associação entre violência verbal e física, ou polêmicas e brigas de rua, fez-se explícita quando a *Revista Ilustrada* publicou uma charge de dois polemistas lutando capoeira em um campo que trazia as palavras “publicações a pedido” (Figura 1). Ainda que a comparação, nesse caso, fosse apenas metafórica, vários homens brancos, europeus e membros da elite letrada – como Coelho Neto – não apenas contratavam capoeiras, como também, eles mesmos, tinham a fama de praticar capoeiragem.³³

33. Ver Capaz (2001, p. 237), Bretas (1991, p. 242), Soares (1993, p. 221) e Talmon-Chvaicer (2007, p. 73). Dias (2001) também menciona que Floriano Peixoto e o barão de Rio Branco foram famosos capoeiristas (p. 97).

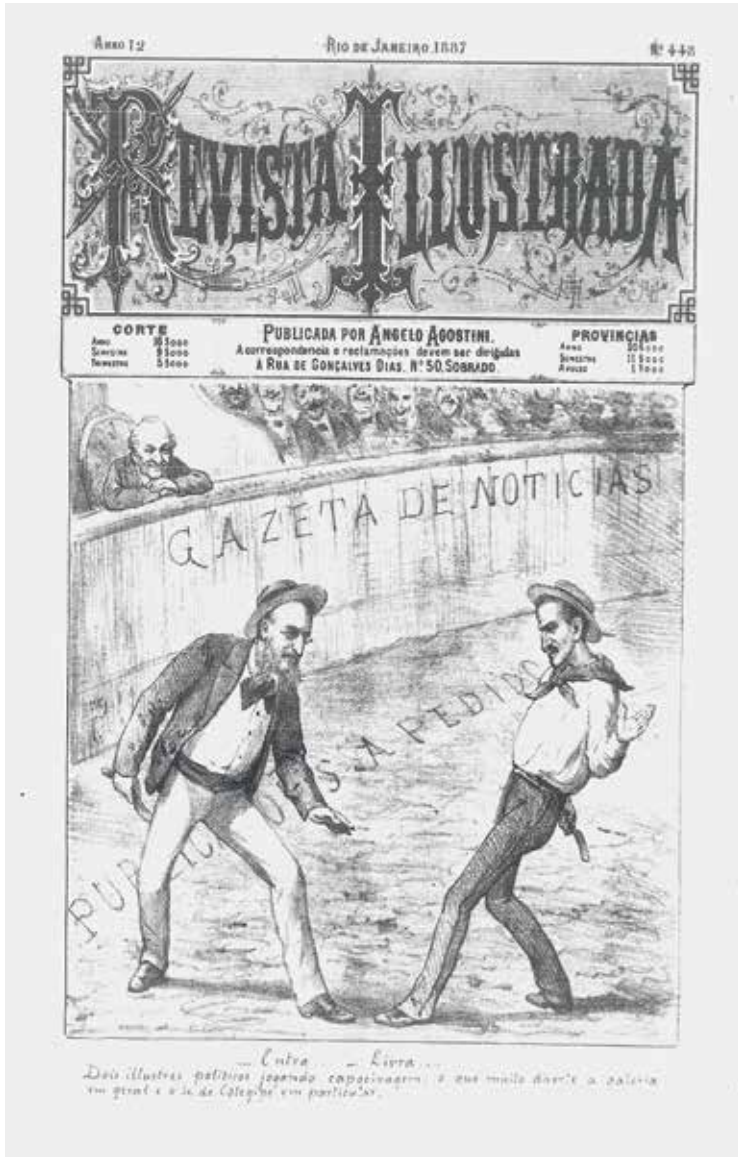


Figura 1 – “Dois illustres políticos jogando capoeira, o que muito diverte a galera em geral e o barão de Cotegipe em particular.” Charge de Angelo Agostini para a capa da *Revista Ilustrada*, ano 12, n. 448, 15 de janeiro de 1887. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

O momento dos debates em torno dos testas de ferro e do uso de pseudônimos na imprensa fez parte de uma discussão mais ampla sobre a sociedade e a política brasileiras que culminou com a promulgação do Código Penal da República em 1890 e com a Constituição de 1891. Na ocasião, um crítico chamou os testas de ferro de “classe abjecta da nossa sociedade, horrida de assassinos da honra”, argumentando que o uso de pseudônimos distorcia perigosamente a responsabilidade, a fim de encorajar mentiras e o jornalismo difamatório.³⁴ As polêmicas e a cultura da difamação foram assim associadas à incivilizada capoeiragem e aos testas de ferro, por um lado, e à corrupção da política e do jornalismo brasileiro, por outro. Nesse contexto, a introdução do duelo prometia ocupar papel central na educação física e intelectual da elite, bem como na modernização das forças militares e da imprensa.

Da polêmica ao campo de honra

José (Juca) Elysio dos Reis, o meio-irmão mais jovem de João José dos Reis Junior (o segundo conde e visconde de São Salvador de Matosinhos e dono do jornal moderado-conservador *O Paiz*), foi um famoso capoeira.³⁵ No início da década de 1870, ele foi acusado de uma variedade de atos criminosos: assassinato, violência contra prostitutas, ataques a sedes de jornais e, com a proteção policial e em nome do Partido Conservador, foram-lhe imputadas a destruição de urnas e a causação de tumulto durante as eleições. Ele foi preso inicialmente em 1890, quando a repressão policial à capoeiragem se intensificou.³⁶ Enquanto alguns jornais diziam que ele havia sido preso por ser líder de um bando de capoeiras, outros sugeriam que o fora por ser o autor de artigos jornalísticos antirrepublicanos recém-publicados em Paris. Em 1892, Juca foi

34. “Liberdade de Imprensa”, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 6 fev. 1890.

35. João José dos Reis Junior (1846-1922) era filho do português João José dos Reis e de Josefina Maria do Amaral. A mãe de Elysio dos Reis era Henriqueta Januária da Silva.

36. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro: 13 abr. 1892; *Rio News*, 19 abr. 1892. As informações sobre sua chegada à prisão na ilha de Fernando de Noronha são contraditórias, e não está claro se ele alguma vez foi realmente para lá. Alguns sugerem que sua condenação foi um gesto vazio com a única finalidade de para satisfazer o delegado de polícia Sampaio Ferraz e que, logo em seguida, ele teria sido visto em Portugal. *Rio News*, 13 jan. 1891 e 14 jan. 1890. Porém, Soares (1993, p. 433) localizou registros tanto de seu exílio como de sua estada em Fernando de Noronha. Ver ainda Talmon-Chvaicer (2007, pp. 75-6). Para a versão de Sampaio Ferraz sobre a prisão de Juca, ver Ferraz, 1919.

novamente preso, dessa vez por falsificação;³⁷ um mês depois, foi exilado em São Joaquim do Rio Branco (hoje Roraima, que era então parte do estado do Amazonas). Ele foi outra vez preso em 1902.³⁸ Morreu em 6 de junho de 1915, aos 57 anos.³⁹

Ao contrário de seu meio-irmão capoeira, o dono d'*O Paiz* era uma figura distinta na sociedade do Rio de Janeiro. Em 1886, ele participou do primeiro combate de ampla divulgação na capital do Império que pode, de fato, ser chamado de duelo – ou seja, que seguiu os protocolos europeus e tinha o propósito explícito de retratação por um ataque à honra de um dos participantes. Seu oponente, o aparentemente mulato José Ferreira de Souza Araújo (1848-1900), fundador e principal escritor do jornal republicano e abolicionista *Gazeta de Notícias*, era igualmente um distinto representante da imprensa brasileira. Ambos os jornais competiam pela liderança em venda de publicações diárias no Brasil e, naquele momento, cada um declarava imprimir 24 mil cópias por dia. O motivo do duelo entre Ferreira de Araújo e João José dos Reis Junior teve origem em um texto assinado por “Os Bitobinhas” na seção “A pedidos”, da *Gazeta de Notícias*, levando a uma troca de ofensas que cobria um vasto campo de assuntos, como adulteração de vinho, imunidade parlamentar, testas de ferro, boa gramática e moralização da imprensa.⁴⁰ Como exigia o código, além de um médico, duas testemunhas (ou padrinhos) de cada um dos oponentes – nesse caso, duas eram oficiais da Marinha – acompanharam cada um dos jornalistas ao campo de honra. O evento atraiu tanta atenção que a *Revista Illustrada* publicou uma charge de página inteira, na qual os participantes eram retratados como distintos cavalheiros, com as testemunhas usando fraque e cartola (Figura 2).

37. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 5 mar. 1892.

38. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 abr. 1902.

39. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 10 jun. 1915.

40. “Os Bitobinhas”, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 7 ago. 1886.

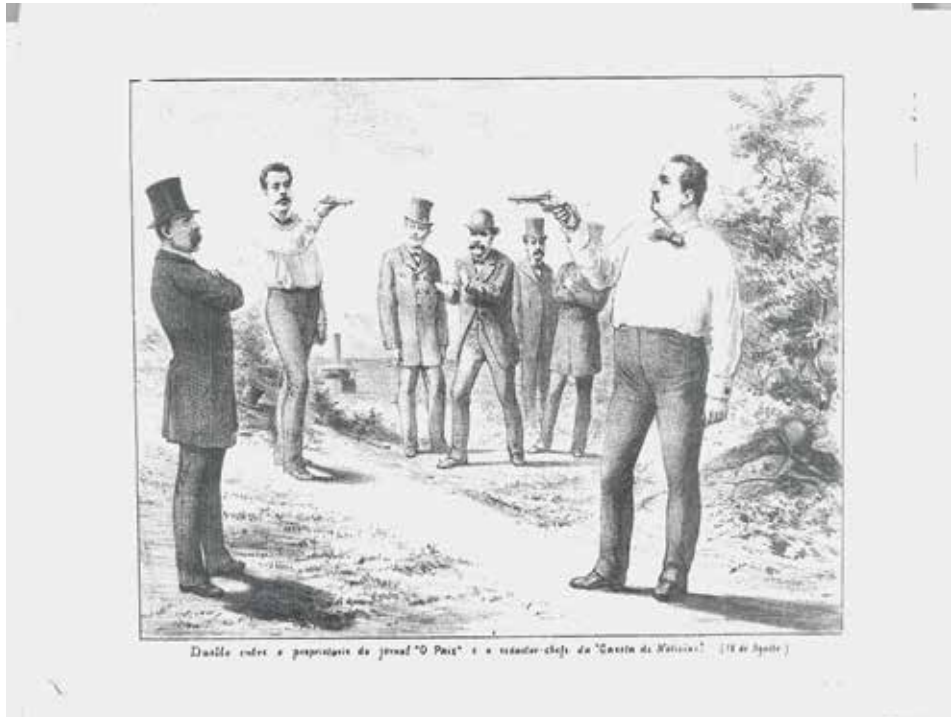


Figura 2 – Charge de Angelo Agostini para a edição de 20 de agosto de 1886 da *Revista Illustrada* (ano II, n. 427), em que se lê: “Duelo entre o proprietário do jornal *O Paiz* e o redator-chefe da *Gazeta de Notícias*”. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional, Brasil

A conduta e a reputação de João José dos Reis Júnior não poderiam ser mais distintas das de seu meio-irmão, o que demonstra certa ambiguidade do status político, da opinião pública, da noção de honradez e da própria aplicação da lei entre os membros da elite. Enquanto Juca foi criticado (e preso) tanto por seus modos de capoeirista como por seus métodos informais de resolução de desentendimentos políticos (em geral, associados à patronagem das velhas classes dominantes), João José foi celebrado por haver participado de um duelo com seu rival a fim de defender sua honra e a de seu jornal, demonstrando, assim, conhecimento dos códigos civilizados de resolução de conflitos e afirmando, desse modo, sua própria conduta cavalheiresca.⁴¹ A *Revista Illustrada* descreveu o duelo como “altamente honroso para a sociedade flumi-

41. Ao contrário da Argentina e do México, por exemplo, o Brasil não produziu seu próprio manual de duelo. O primeiro manual em português que se conhece é *Regras do duelo*, de Jayme Picaluga, publicado em Portugal em 1901.

nense”, assinalando que esse se baseara estritamente no duelo de 17 de julho de 1886 entre o ministro francês Charles Floquet e o barão de Lareinty. Pois, segundo o redator da *Revista*, “o duelo não se justifica, impõe-se” (1886).⁴²

Mas nem todos viam o duelo de forma positiva e como sinal de desenvolvimento. Ainda em 1886, o senador Viriato de Medeiros o criticou como um modo de burlar impunemente as leis.⁴³ Havia também quem achasse que os brasileiros não tinham o costume de levar a sério a noção de duelo: um artigo de 1889, publicado em *Cidade do Rio*, lembrava o duelo entre os dois jornalistas, “cavalheiros ambos, homens de coragem e pundonor”. O autor lamenta que o duelo tivesse se tornado motivo de pilhéria por parte tanto dos “covardes”, que temiam a instituição de condutas honoráveis no Brasil, como dos “capoeiras, que não queriam perder os proveitos da profissão” (1889).⁴⁴ Ou seja, o autor parece identificar testas de ferro e capoeiras e, a seguir, relata jocosamente que “o muito conhecido cidadão” Romão José de Lima se havia aproximado do editor de um famoso jornal para lhe contar “suas misérias, com sua voz gaguejante”: “que a profissão não dava mais nada, que ia fazer-se duelista”.⁴⁵ O texto explica, mais adiante, que, enquanto alguns membros da elite levavam suas polêmicas para o “campo da honra”, outros contratavam testas de ferro para duelar nos “A Pedido”, do mesmo modo como se contratavam capoeiras para entrar em brigas de rua em seu nome, poupando-se de eventual risco de danos físicos pessoais. Assim, a anedota mostra que o duelo poderia ser visto tanto como um sinal de sofisticação, uma promessa de civilização e um traço distinção de raça/classe, quanto simplesmente uma evidência mais concreta da preocupação hipócrita das elites com as aparências.

Um importante marco na tentativa de introduzir o duelo no Brasil foi a fundação, em 25 de março de 1888, do primeiro Clube Brasileiro de Esgrima (logo renomeado de “Clube de Esgrima e Tiro”).⁴⁶ O clube, cujos mem-

42. *Revista Illustrada*, 20 ago. 1886, p. 3.

43. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 18 set. 1886.

44. “Cousas do Dia”, *Cidade do Rio*, 8 fev. 1889.

45. *Cidade do Rio*, 8 fev. 1889. O texto está assinado como “Fulano de Tal”, mas muito provavelmente é de autoria do então secretário do jornal, Pardal Mallet, cuja predileção pelo tema era notória.

46. O clube foi cofundado por Henrique de Villeneuve, diretor do *Jornal do Commercio* e tesoureiro da Comissão Central de Imprensa Fluminense, e pelo acima mencionado duelista, Ferreira de Araújo, do *Gazeta de Notícias*. Em 1899, Villeneuve foi nomeado tenente-coronel da Guarda Nacional. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 5 ago. 1899. Em 1890, ele serviu como tesoureiro do Clube de Xadrez. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 16 jun. 1890. Na França, a Academia das Armas foi constituída dois anos antes, em 1886 (Nye, 1993, p. 160).

bro incluíam homens das forças armadas, membros da Academia de Medicina e jornalistas, procurava popularizar a esgrima, que era vista como “um dos complementos da fina educação nas sociedades mais cultas” (1888).⁴⁷ O político e escritor Afonso Celso Júnior, filho do visconde de Ouro Preto, foi seu primeiro presidente, e sua sede acolhia eventos sociais que incluíam de encontros de abolicionistas a apresentações públicas do *assalto d’armas*, ou seja, duelos amistosos de esgrima tanto entre adultos como entre crianças. A esgrima, divulgada como “uma das melhores aplicações da ginástica higiênica”, se tornava, assim, um componente da educação da elite, passando mesmo a integrar o currículo básico da Escola Naval em setembro de 1888. No Rio, o duelo e a esgrima emergiram simultaneamente e, algumas vezes, se confundiam. As sociedades esgrimistas não apenas treinavam duelistas, como também supervisionavam os duelos, a fim de monitorar o seguimento de seus protocolos. Assim como na França, a esgrima era utilizada para moldar o caráter moral. Ou seja, acreditava-se que “a *salle d’armes* era uma escola de polidez que civilizava os homens e harmonizava as classes” (Nye, 1993, p. 164).

Até depois da Abolição da Escravatura, não há mais notícias de figuras públicas envolvidas em duelos. No final de 1888, Artur de Azevedo (em sua coluna “De Palanque”, que ele assinava com o conhecido pseudônimo de “Eloy, o herói”) ainda chamava tal prática uma novidade, comentando a respeito de rumores de um duelo marcado para acontecer entre o Senador Cândido de Oliveira e um agente de imigração chamado Alexandri d’Asti. Tal como alguns de seus colegas, Azevedo achava que o duelo poderia resolver alguns dos problemas de que os jornalistas reclamavam por anos e anos, como, por exemplo, o abuso da liberdade de imprensa, o caráter excessivamente pessoal do jornalismo brasileiro e a ausência de um código de boa conduta que protegesse contra falsas notícias e difamação. Azevedo (1888) esperava que o duelo entre homens de tão alta estima pudesse fazer tal prática parecer mais respeitável e menos ridícula:

No Brasil as coisas tomam sempre um caráter sério, desde que haja um senador envolvido nelas. [...] E desde que o duelo entre no rol das coisas sérias, haverá o maior cuidado em evitá-lo, provindo daí bons elementos para a moralidade do parlamen-

47. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 26 mar. 1888.

to e da imprensa [...] Esse é, infelizmente, o único meio de reprimir a imoderação de linguagem que caracteriza o nosso meio jornalístico e parlamentar.⁴⁸

Dada a associação entre o duelo e a longa fascinação da elite com a cultura europeia, em particular a francesa, não surpreende que alguém como Pardal Mallet tenha recebido todo o crédito por haver introduzido o duelo no Brasil. Nascido na cidade de Bagé, no Rio Grande do Sul, Mallet era filho de um general (João Nepomuceno de Medeiros Mallet) e neto de um marechal nascido na França (Emílio Mallet); ambos, pai e avô, haviam participado da Guerra do Paraguai. Ele foi um renomado jornalista (no *Diário de Notícias* e no *Cidade do Rio*, entre outros periódicos), assim como advogado e escritor – autor de obras que incluem *Meu álbum* (1887) e *O hóspede* (1888). Conhecido boêmio, ele era largamente elogiado por seus refinamento e aspecto físico, e seus cabelos louros, olhos verdes e pele clara lhe conferiam a aparência de um típico cavalheiro europeu. Valentim Magalhães escreveu que ele tinha “uma linda cabeça de mosqueteiro”, e que Mallet era bem consciente de sua aparência, apresentando-se como “uma variante do Aramis dumasiano e completava-se a cabeça com um largo feltro negro, posto de um jeito só dele, e uma berrante gravata de pontas soltas, à pintor, de cor imutavelmente rubra”. (Magalhães, 1895). Junto com seus colegas d’*O Meio*, jornal que ele fundou e dirigiu, Mallet estava comprometido em civilizar os costumes brasileiros, atacando os apertados de mão como “anti-higiênicos” e o ato de palitar os dentes como vulgar (Silva, 2001, p. 117).⁴⁹ Sua reputação de duelista cresceu rapidamente: em 1889, o compositor Magalhães Castro chegou a dedicar a ele uma polka intitulada “Duelistas”.⁵⁰

Mallet adotou de bom grado o papel de promotor do duelo no Brasil; além de haver participado de alguns deles, Mallet foi um dos primeiros escritores a formular uma teoria do duelo em solo brasileiro. Em sua estreia como colaborador do jornal abolicionista *Cidade do Rio* (uma semana depois do episódio Floquet-Boulanger), Mallet defendeu que os duelos poderiam resolver conflitos pequenos e “fúteis”, abrandar relacionamentos humanos e cultivar o res-

48. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 out. 1888.

49. Publicado originalmente em *O Meio*, 31 ago. 1889.

50. *Cidade do Rio*, 29 jan. 1889.

peito mútuo.⁵¹ O duelo poderia ainda acabar com o que ele considerava ser o hábito vergonhoso dos jornalistas e políticos brasileiros de fazerem piadas ofensivas e vulgares uns com os outros na imprensa. Mallet acreditava que o duelo não deveria ser considerado um crime, já que não era mencionado nominalmente no corrente Código Criminal do Império. Além do mais, argumentava, não poderia ser classificado como crime ou tentativa de assassinato, nem como atentado à integridade física, porque o duelo fora autorizado pela opinião pública em reconhecimento às inevitáveis hierarquias de classe (e, podemos inferir, de gênero e raça): “Mas a sociedade há de preferir sempre o homem que reage àquele que vai se queixar à polícia. E, entre aqueles que reagem, ao homem que joga capoeira no meio da rua, ela prefere ainda o que expõe o peito à lâmina ou à bala do adversário”. Em um artigo posterior, Mallet defendeu a ideia de uma corte especializada para julgar alegados ataques à honra pessoal, antes que o duelo em si viesse a acontecer. Ele acreditava que tais julgamentos “desenvolveriam a solidariedade” entre membros da mesma classe social e garantiria os direitos daqueles envolvidos em constante e eterna “luta pela concorrência” (Mallet, 1888).

Mallet levou suas ideias sobre o duelo para o campo de honra poucos meses depois, quando desafiou Germano Hasslocher, um jornalista (de ascendência franco-brasileira) da *Gazeta da Tarde*. Entre as testemunhas, participaram os renomados escritores Coelho Neto, Luiz Murat e Antônio Azeredo.⁵² Um representante do Clube de Esgrima chegou inesperadamente para validar o cumprimento dos protocolos do duelo.⁵³ Em menos de um mês, Mallet desafiaria outro escritor – Artur de Azevedo –, dessa vez para resolver uma disputa sobre um prêmio literário em cujo júri Mallet havia atuado. As trocas de acusações e ofensas levando ao duelo revelam o caráter ritualístico dessas disputas. Azevedo começou por se referir a certo mau hábito de Mallet: “Esse moço, dizem todos, tem o mau costume de andar na chuva” (1888).⁵⁴ Na resposta de Mallet, ele compara a argumentação de Azevedo à capoeiragem: “O sr. Artur Azevedo – homem que já tem a epiderme coriácea pelo hábito de receber o in-

51. *Cidade do Rio*, 21 jul. 1888.

52. Os próprios Mallet e Hasslocher serviram como testemunhas, cada qual de um lado, no duelo entre Coelho Neto e Luiz Castro Soromenho, diretor do Arquivo Contemporâneo. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 28 maio 1889.

53. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro: 4 dez. 1888.

54. “Andar na chuva” é uma gíria da época, aparentemente sem significado preciso. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 29 dez. 1888.

sulto –, capoeira literário que converteu a pena em navalha, e que de quando em vez faz um sarrilho na imprensa para não perder a ciência da cabeçada, quer, entretanto, gingar comigo” (1888).⁵⁵

Apesar da provocação mútua, a luta nunca se realizou: em 31 de dezembro daquele ano, representantes de cada um dos lados se encontraram e fizeram um acordo de que ambos os homens iriam retirar suas ofensas. Embora não tendo ocorrido o duelo, deu-se, contudo, o ritual de reparação da honra; assim, o propósito último do duelo – evitar o derramamento de sangue por meio do comportamento cavalheiresco – teria sido atingido.

Para alguns observadores, no entanto, o pretense comportamento cavalheiresco era pura pose, e os duelos, nada além de uma farsa. Um poema satírico assinado por Pedro Malasarte e publicado no *Gazeta de Notícias* figurava os duelos como assuntos triviais:

Caramba!

Ah! isto da gente bater-se em duelo
é o caso de embrulho!

Prefiro a rasteira, o sopapo, ao flagelo
do tal sarrabulho.

[...]

No duelo quem se anima
A por em risco a existência
Está provado à evidência
Que convém que saiba esgrima.

[...]

Ao passo que esta receita
é fácil, não traz enfados:
uns dois sopapos trocados,
e a honra está satisfeita ... ‘Caramba!’

Malasarte (1888)

Outro comentarista, escrevendo a respeito do famigerado duelo Mallet-Hasslocher, via a incapacidade do público brasileiro em levá-lo a sério como

55. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 30 dez. 1888.

prova da covardia da própria nação.⁵⁶ Ele contrastava o episódio com a reação francesa ao recente duelo Floquet-Boulanger: embora os franceses tendam a rir de tudo, levaram o duelo extremamente a sério; já os caracteristicamente melancólicos brasileiros, ao contrário, riam-se dos duelos. Ele achava deploráveis tamanha indiferença brasileira às questões de coragem e dignidade e a falta de respeito por homens que se vestiam como cavalheiros e lutavam por sua honra, lamentando que os brasileiros tratassem os duelistas como *moleques*. Esses constituíam, argumentava o comentarista, claros sinais de uma sociedade decadente, em que a falta de preocupação com a honra combinava com a falta de apreço pelo jornalismo profissional. Tal como Mallet, o comentarista sentia a necessidade de distinguir o duelo da briga de rua, os cavalheiros dos moleques, o progresso da decadência – em suma, a civilização da barbárie:

Porque o público, se dous homens de gravata lavada se esmurrarem em plena rua, à vista de todos, chama-os – moleques! Se esses homens forem jornalistas, como são os combatentes de ontem, então a troca recrudescer, e o público, nimamente perverso, e enormemente burro, ri-se deles e como que aproveita a ocasião para se vingar da supremacia incontestável da profissão (Almeida, 1888).

Muitos dos entusiastas do duelo e membros desse que se via como um seleto grupo de cavalheiros, eram e permaneceram amigos próximos, mesmo depois de se confrontarem. Mallet e Hasslocher, por exemplo, um ano depois de combaterem em duelo, sentaram juntos no Teatro Santana, em 15 de junho de 1889, ocasião em que foram acusados de participar de um plano de assassinato do Imperador.⁵⁷ Naquele mesmo ano, Mallet desafiou seu amigo próximo, o poeta Olavo Bilac, por se sentir ofendido com seu pedido de demissão do cargo que ocupava no jornal *A Rua*, que Mallet editava. Depois que a intervenção policial adiou o duelo por mais de uma vez, este finalmente se realizou em 24 de setembro de 1889.⁵⁸ Não parece ter havido testemunhas, e as notícias do que se passou são um tanto contraditórias, mas consta que o duelo teria durado nada mais do que quatro segundos, durante os quais Mallet teria sido ferido no peito ou na barriga (como se sabe, o protocolo ditava que o

56. *A Província da São Paulo*, 7 dez. 1888. No artigo, sem título, está assinado Filindal, o pseudônimo de Francisco Filinto de Almeida, marido da romancista Júlia Lopes de Almeida.

57. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 23 jul. 1889.

58. “Duelo”, *Cidade do Rio*, 24 set. 1889.

confronto terminasse *au premier sang*). Segundo Valentim Magalhães, a luta começou somente depois de Mallet e Bilac terem passado uma noite juntos, “com toda cordialidade”, bebendo conhaque e fumando cigarros até cinco da manhã, quando, subitamente, tiraram as camisas e começaram a lutar: “Apenas o Bilac viu o sangue no peito do seu querido amigo, atirou-se a ele chorando, levou-o para a cama e saiu, como um doido, em cabelo, à procura de um médico” (Magalhães, 1895). Poucos anos depois, Mallet descreveu o grupo de jornalistas-boêmios rivais como uma espécie de fraternidade, a própria encarnação dos mosqueteiros de Dumas:

Nós fomos um grupo principalmente solidário pela amizade, divididos embora por esta eterna questão da arte, que cada qual interpretava ao seu feitio, atirados uns contra os outros por essa fatalidade da vida que faz rivais, nunca faltamos ao apelo do interesse coletivo, nunca deixamos de ser – um por todos, todos por um – o Bilac, o Pompeia, o Neto, o Guimarães, o Alcindo e eu, quase todos da mesma idade, nascidos entre os anos de 63 e 65, bastante certos de nós mesmos para aceitar a camaradagem dos veteranos – Luiz Murat, Paula Ney, Aluísio Azevedo, Emílio Rouède e Artur de Azevedo, bastante fortes para fazer de todo esse pessoal uma só família (Mallet, 1890).

Com efeito, no Brasil, como em outras culturas de matriz europeia, o reconhecimento mútuo da honra dos adversários, seja no duelo, seja nos jornais, tinha o propósito de reforçar os laços de solidariedade e a civilidade entre os membros da emergente elite letrada (Guillet, 2008, p. 35). Como sugere Pierre Bourdieu,

fazer um desafio a alguém é creditá-lo com a dignidade de um homem de honra, já que o desafio, como tal, requer um revide e é dirigido portanto ao homem considerado capaz de jogar o jogo da honra, e de jogá-lo bem. Do princípio do mútuo reconhecimento de igualdade em honra, depreende-se um primeiro corolário: o desafio confere honra (Bourdieu, 1977, p. 11, tradução nossa).⁵⁹

59. O autor propôs a mesma ideia em outro ensaio: “Para que um desafio seja feito, o desafiante deve considerar quem quer que ele desafie como digno de tal – quer dizer, estar em uma posição de revidar. [...] O reconhecimento do seu adversário como um seu igual é, desse modo, a condição básica de qualquer desafio” (Bourdieu, 1965, p. 197, tradução nossa).

O duelo, portanto, reforçou simbolicamente não apenas a identidade de classe, como também novas configurações de gênero, e possivelmente até a identidade étnica comum ou imaginada entre jornalistas, oficiais militares e a elite letrada em geral. Assim, os jornais não deixariam de zombar de notícias de duelos entre mulheres na Europa, resistindo explicitamente a quaisquer argumentos em favor da emancipação das mulheres, cuja defesa da honra é responsabilidade do homem.⁶⁰ Assim, mesmo que se acorde que a noção de honra durante e depois do século XIX não possa ser “reduzida a um mero machismo” (Kaufman, 2011, p. 160), os duelos foram uma expressão do que Eve Kosofsky Sedgwick (1985) famosamente chamou de “desejo homosocial”, entendido como “a cola, a força afetiva ou social, mesmo que sua manifestação seja pela hostilidade ou pelo ódio” (Sedgwick, 1895, p. 2, tradução nossa). Além disso, como sugerido por Robert Nye, os discursos da honra e suas ritualizações por meio dos duelos serviram para reproduzir a masculinidade pela disciplina do corpo e da performance daí resultante (Nye, 2013, p. 300). Por fim, as polêmicas, o duelo e os rituais de honra foram forças fundamentais em um processo patriarcal e etnocêntrico de homens (em sua maioria, brancos), promovendo os interesses de homens (também em sua maioria, brancos), reforçando, por sua vez, a solidariedade entre eles e legitimando a supremacia de classe, raça e gênero.⁶¹

Diante da lei

Uma das questões problemáticas no estudo do duelo no Rio de Janeiro (e no Brasil, como um todo) consiste em entender por que, tendo sido uma prática cultivada de forma restrita, por uns poucos jornalistas e boêmios, e por um período relativamente curto (no máximo, dez anos), os legisladores sentiram a necessidade de regulá-lo no primeiro Código Penal da República, de 1890. Primeiro, é importante lembrar que a maioria desses escritores-jornalistas – como Pardal Mallet, Raul Pompeia, Coelho Neto, Luís Murat – envolvidos em duelos ou em debates em torno desse tema tinham diploma de Direito, e se sentiam aptos ou autorizados a opinar a esse respeito. Por outro lado, renomados legisladores, como Francisco Viveiros de Castro, também eram

60. *União Médica*, mar. 1882, pp. 135-6.

61. Para uma leitura de argumentos semelhantes relacionados a pactos sexuais e raciais, ver Sedgwick (1985), Pateman (2002) e Mills (1999).

autores de ficção, críticos literários e jornalistas. O debate a respeito dos duelos e da reparação da honra envolveu um grupo de homens letrados que estavam comprometidos em prescrever comportamentos, disciplinar corpos, definir e preservar os termos de privilégio social e mostrar o caminho para a construção da nação moderna.

Dois grupos se posicionaram no debate sobre a legalidade do duelo no Brasil: aqueles que consideravam o duelo retrógrado, criminoso, personalista e arcaico; e aqueles que o viam como uma contribuição modernizadora que distinguia o cavalheiro da população (majoritariamente negra) que incluía os capoeiras e os testas de ferro. Em seguida à Proclamação da República, esse debate dava eco às discussões que giravam em torno do novo regime, com seus valores democráticos e igualitários. Em 15 de agosto de 1890, o jornalista Augusto Britto (1890), por exemplo, declarou o duelo uma prática bárbara que precisava ser punida “em prol da civilização e dos princípios humanitários”. Duas semanas depois, Emanuel Carneiro respondia à declaração com um longo artigo a favor do duelo, apoiado nos princípios da criminologia clássica de Cesare Beccaria e nos costumes das “sociedades mais avançadas”. Carneiro acreditava que o duelo era a melhor e mais justa maneira de resolver “pendências de honra entre cavalheiros”, já que a prática privilegiava habilidades individuais no lugar de força física. O duelo também justificava e se justificava por privilégios de classe e étnicos:

E todo o cavalheiro tem o dever de cultivar esse exercício higiênico com a mesma frequência da ginástica, da montaria, da natação. [...] No duelo não existe criminoso nem vítima e sim ofensor e ofendido. [...] ou pensará o articulista que é melhor ir para a rua, armado de bengala, como um capoeira, e agredir traiçoeiramente o ofensor? Um cavalheiro que se preze nunca poderá ter um tal procedimento, porque a sua própria educação o impediria. A honra é o sufrágio moral do público. O duelo é um imposto social, é um tributo que os que ocupam uma posição tem de pagar à sociedade em troca de umas tantas regalias que ela lhes concede (Carneiro, 1890).

Embora Carneiro afirmasse não se interessar pela questão da legalidade do duelo, argumentando que “a desonra é muito pior que a masmorra ou a morte”, o fato de ele ter escrito seu artigo apenas duas semanas após o novo Código Penal criminalizar pela primeira vez os duelos parece mostrar que o jornalista

foi compelido a entrar no debate sobre sua legalidade, mesmo que só para diminuir sua relevância. Houve escritores que argumentavam que os recursos legais ofereciam compensação inadequada para danos à honra pessoal. Alguns foram um passo mais além, dizendo que a conduta cavalheiresca impede que se invoque a lei em questões de honra. Já outros apresentaram propostas de tribunais de honra extrajudiciais, cujo modelo seria a aplicação dos princípios de arbítrio internacional ao indivíduo.⁶² E, por fim, outros comentaristas achavam que a polícia, os juízes e os legisladores deveriam deixar de lado as questões e os delitos relacionados a retratações da honra e concentrar-se com mais rigor nos verdadeiramente preocupantes crimes de rua.⁶³

Para os novos cavalheiros, pouco importava, portanto, o fato de que a nova legislação explicitamente criminalizasse tanto quem lançava como quem aceitava um desafio ao duelo, assim como quem insultava aquele que não aceitasse o desafio. Ainda assim, por meio de suas leis sobre a capoeiragem, o código sublinhava uma clara distinção entre a conduta cavalheiresca e o comportamento das pessoas comuns. Se, de fato, o novo código fez do duelo um crime (Brasil, 1890, Livro II, Tit. X, Cap. VI), a capoeiragem (assim como o ócio e a vadiagem) foi definida como uma mera contravenção (Brasil, 1890, Livro III, Cap. XIII, “Dos Vadios e Capoeiras”).⁶⁴ Embora isso possa parecer um sinal de indulgência em relação à capoeiragem, a seção sobre “vadios e capoeiras”, sem dúvida elaborada à luz da antropologia criminal de Cesare Lombroso, classificava não os atos criminosos, mas os agentes do crime. Ao contrário do resto do código (inclusive a seção sobre o duelo), que enumerava delitos, essa seção (como também o capítulo sobre “pedintes e bêbados”) criminalizava atores sociais específicos (nomeadamente, mendigos, ébrios, vadios e capoeiras), mais do que os atos que lhes correspondiam (mendigagem, bebedeira, vadiagem ou capoeiragem). A distinção é fundamental, já que permitia às autoridades traçar

62. “Cousas do dia”, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 19 dez. 1890. Depois de um duelo entre o senador José Hygino Duarte Pereira e o deputado Joaquim Francisco de Assis Brasil, o procurador público Francisco José Viveiros de Castro indiciou os duelistas e suas testemunhas de acordo com o novo Código Penal, para a enorme surpresa dos membros do Senado. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 8 mar. 1891. Viveiros de Castro era conhecido por sua posição estritamente contrária ao duelo. Em seu *A nova escola penal*, ele defende a criação de tribunais de honra que fossem regulados pela nova legislação (Castro, 1894, p. 88). Entretanto, ele defendia a determinação do Código Penal, segundo o qual o duelo não deveria ser considerado um crime comum (Castro, 1892, pp. 49-55).

63. Minha pesquisa no Arquivo Público do Rio de Janeiro não revelou muitas, prisões ou processos relacionados a duelos entre 1890 e 1912.

64. Para definições de crime e contravenção, ver Livro I, Tit. II, arts. 7 e 8.

o perfil de indivíduos considerados propensos à criminalidade mesmo antes de cometerem qualquer infração. Isso, é claro, afetou sobretudo a vasta população brasileira de negros e ex-escravos, particularmente em cidades como o Rio de Janeiro.⁶⁵ De um lado, construía-se e fixava-se a identidade social dos autores de certos crimes. De outro, classificavam-se certos crimes como puramente circunstanciais, independentemente da identidade de seu autor.

Logo, as estipulações de sentenças do Código também tratavam os duelistas e capoeiristas de forma diferenciada. Enquanto o texto considerava os crimes relacionados à capoeiragem ofensas comuns, atenuava as sentenças previstas para crimes associados ao duelo, ao entendê-lo como circunstância excepcional. Por exemplo, a morte causada por um duelo (seja imediata, seja em consequência de um ferimento) resultaria em uma sentença de *um a quatro anos* de prisão (Brasil, 1890, Cap. VI, art. 310); por outro lado, a punição por assassinato (incluindo morte causada em capoeiragem) variava entre *dois a trinta anos* (Brasil, 1890, Cap. I, arts. 294 e 295). Infligir um ferimento em duelo que levasse à invalidez permanente estava sujeito a uma sentença de um a três meses de prisão (Brasil, 1890, Cap. VI, art. 310); o mesmo tipo de ferimento ocorrido fora do duelo era punido com dois a seis *anos* (Brasil, 1890, Cap. V, art. 304). O Código ainda instruía os juízes a diminuir a pena em um a seis anos se o infrator tivesse sido induzido ao duelo por razão de um insulto ou séria ameaça (Brasil, 1890, § 3, art. 301).⁶⁶ Mas o Código não considerava a possibilidade de uma luta de capoeira ser causada por um insulto pessoal, classificando, ao contrário, tanto a “vadiagem” como a “capoeiragem” ameaças à ordem social, bem como definindo como crime o ato de

fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de *capoeiragem*; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou de-

65. Sobre a repressão às gangues de capoeira no Rio do século XIX, cf. Holloway (1989).

66. O Código Criminal italiano de 1889 (o “Codice Zanardelli”), que serviu de modelo ao brasileiro, considerava o duelo um crime “contra a administração da justiça, mais do que contra pessoas ou propriedades”. Um réu que foi “induzido ao desafio por razão de grave insulto ou séria desonra” foi inteiramente absolvido de punição. Do mesmo modo, penas por ferir ou matar um oponente em um duelo eram reduzidas em um a seis anos para um terço se a parte culpada pudesse provar ter sido seriamente insultada. Código Penal italiano, 1889, arts. 237 e 240. Sobre o debate a respeito da legalidade do duelo na Itália, ver Hughes (2007, pp. 251-65), em que o autor discute o rápido crescimento do duelo após a unificação da Itália.

sordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal (Brasil, 1890, Cap. XIII, art. 402, “Da Calúnia e da Injúria”).

Em outras palavras, ao contrário de lesões causadas por duelo, qualquer morte ou qualquer ferimento resultantes da capoeiragem eram considerados crimes comuns, independentemente da motivação ou da circunstância, com sua exclusão do universo da honra e do olhar da opinião pública. O Código Penal da República agenciava, portanto, uma distinção, racialmente marcada, entre os homens que podiam reivindicar honorabilidade e os que não tinham acesso a esse direito, submetendo, assim, os diferentes grupos a diferentes punições.⁶⁷ Nesse sentido, a legislação promulgada no período a seguir à Abolição da Escravatura e à Proclamação da República foi orientada para a criação de uma nação moderna e “honrosa”, constituída, representada e protegida por cidadãos “honrosos”. E, apesar de aparentemente criminalizar o duelo, o Código efetivamente o protege, diferenciando o delito e seus autores dos crimes e dos cidadãos comuns.

Durante o relativamente curto período em que atraiu a atenção no Brasil, o duelo serviu para articular as reivindicações da elite letrada, na medida em que esta procurava distinguir-se tanto das corruptas oligarquias do passado (que, com frequência, contratavam bandidos e capoeiras) como do degradado populacho do presente (incluindo aqueles próprios bandidos). Essa nova comunidade de homens cultos exigia para si um status social independente de privilégios herdados, tais como propriedades e títulos. Essa nova irmandade de “cavalheiros” não deixava de conter facções mais ou menos amistosas que competiam pelos espaços limitados e disputados da cultura impressa. Esforçando-se para construir e defender sua imagem pública, e se tornar os novos e autorizados formadores de opinião e representantes da nação moderna, eles se proclamavam preocupados com a transparência, a responsabilidade, a probidade, a coragem, a liberdade e a igualdade entre aqueles que designavam como seus pares. Assim, o novo cidadão moderno deveria saber os códigos de civilidade e evitar confrontos corporais; deveria ter a coragem de mostrar sua cara e assinar o próprio nome. Enquanto as disputas na imprensa tendiam a enfatizar rivalidades mesquinhas (que, contudo, envolviam calúnia e difamação),

67. Sobre a associação (e posteriormente a relativa dissociação) entre honra e raça nos Estados Unidos, ver Leverenz (2012), particularmente o capítulo 2, “How does it feel to be a problem?” (pp. 30-57).

o carácter ritualístico do duelo prometia reconciliar os pares e legitimar a autoridade de toda uma classe. A coragem individual – de assinar o próprio nome, de mostrar a própria cara – conferia-lhes uma espécie de respeitabilidade que não deveria comparar-se com a coragem das brigas de rua. A deles era uma forma superior de coragem, conseguida no encarar da opinião pública e no controle dos danos causados por injúria e difamação. Assim, eles se esforçavam continuamente para controlar a opinião pública ao tentar regular os modos legítimos de demonstrar honra.

Os resultados dos esforços no sentido de introduzir e regulamentar o duelo no país, contudo, foram mais discursivos do que concretos. Ainda em 1894, Urbano Duarte declarava: “O duelo no Brasil é planta exótica. As pendengas decidem-se entre nós por mofinas nos ‘a pedidos’ e por bengaladas no meio da rua” (1895, p. 11). Se, por um lado, passada a virada do século, a vingança pessoal ainda justificava os embates entre militares ou mesmo entre membros da elite letrada – como o célebre episódio entre o escritor e ex-militar do exército Euclides da Cunha e o amante de sua mulher, em 1909 –, por outro lado, ainda se discutiam a legitimidade ou a imputabilidade do chamado “duelo moderno”. Em 1903, o jurista pernambucano Phaelante da Câmara publicou o opúsculo *O duelo e o infanticídio*, contendo um longo ensaio em que rastreia a história do duelo e das legislações que o regulavam em diferentes culturas. O autor lamenta que, no Brasil, “consoante a nossa educação de sacristia, os hábitos enquistados [sic] no carácter, o duelo não é absolutamente praticado, e, no conceito da massa popular, tem apenas o valor de um entreato grotesco de mamulengos”. E volta a defender uma reforma radical nas leis referentes à “segurança da honestidade das famílias e à difamação”:

De facto, impedir que com as suas próprias mãos se vingue, quem ferido na reputação ou na honra da esposa, da irmã ou da filha, não encontra sério amparo no poder público, é realmente irritante, porque em iguais casos a lei defende o que se desforça no auge do desespero, e até o homicídio premeditado merece justificativa (Câmara, 1903, p. 60).

Assim, segundo o jurista pernambucano, enquanto no interior do país os cidadãos comuns “se inclinam à malvadez friamente calculada, de esperar o adversário, no fundo misterioso da mata ou no silêncio dos lugares ermos” e nas cidades, entre os capoeiras “a luta fere-se à faca de ponta”, o restante da população

praticamente já não luta pela defesa da honra. Curiosamente, entre as causas, o autor aponta, em primeiro lugar, a posição marginalizada da mulher brasileira, que, ao contrário da europeia, não compõe aquela espécie de tribunal da reputação masculina que, segundo ele, os franceses chamavam de “galeria”: “Quem no Brasil põe o parecer das mulheres na concha da balança dos escrúpulos de honra?” (Câmara, 1903, p. 63). Além disso, faltariam ao Brasil tanto a organização do exército, com seus rituais, como a influência de uma literatura que, em solo nacional, tradicionalmente se teria preocupado mais em representar o tema do suicídio do que o duelo. No entanto, o autor ainda acredita que a influência da recente imigração europeia, como fator de civilização, venha logo a modificar tamanho e deplorável estado das coisas em que o duelo nunca é devidamente levado a sério:

Há uma coisa muito mais grotesca do que o duelo: é a cena cômica do pugilato na rua, a troca desairoso de bengaladas, ao sabor do escândalo público, que ri desabotadamente; há um meio de desforço, que, pela mistura de surpresa desleal e perversidade cega, excede os termos de comparação no caso: é o assalto inopinado, a tiros de revólver, sem, ao menos, permitir que o adversário se aparelhe para a legítima defesa (Câmara, 1903, p. 68).

Por fim, o jurista pernambucano apela para que se elaborem leis que, sem deixar de corresponder ao verdadeiro temperamento e ao clima do país, também deem conta da inevitabilidade da iminente invasão de costumes estrangeiros, como o do duelo; e que defendam do que chama de “as investidas vesânicas do *animus injuriandi* e o transbordamento das paixões sensuais” (Câmara, 1903, p. 69). Tal legislação deveria basear-se na chamada “nova escola legal”, ou seja, mais uma vez, na antropologia criminal de Cesare Lombroso, porque só ela seria capaz de diferenciar, nos combates comuns, quais seriam legítimos, com base em uma classificação rigorosa da motivação e da natureza dos duelistas:

Ou, em outros termos: o duelo por si não é punível, mas pode mascarar um verdadeiro e próprio delito, de maneira que todo cuidado do juiz deve consistir em verificar se tem diante de si um caso de duelo real ou simulado, inquerindo dos motivos que o determinaram e examinando se os duelistas, por seus antecedentes, devem ou não ser contemplados na categoria dos criminosos natos ou habi-

tuais. É preciso distinguir entre quem se bate pelo desejo único e respeitável de lavar a honra ultrajada – genuína expressão do duelo moderno – e quem, à maneira de espadachins, combate em consequências de outras causas (Câmara, 1903, p. 53).

Ainda nos princípios de 1922, há notícia de duelos entre escritores – duelos normalmente *manqués*, ou frustrados, e motivados por injúrias ou insultos publicados nas páginas de periódicos, como foi o caso de Humberto de Campos, que teria desafiado Jackson de Figueiredo em resposta a um artigo que este publicara em *O Jornal*.⁶⁸ O fato é que, muito embora o duelo nunca tenha atingido a legitimidade e o prestígio que esses jornalistas, políticos, oficiais militares, boêmios e outros membros da elite burguesa poderiam haver ensejado, os assuntos de honra masculina, reputação, injúria e difamação permaneceram (e ainda permanecem) como parte de um importante aparato cultural e legal de perpetuação da supremacia não só de classe, mas também de raça e gênero. O sonho de um novo cavaleiro nos trópicos e de uma nação cosmopolita e honrada não pode ser dissociado dos receios e ansiedades em relação a uma massa de cidadãos racializados que, nas últimas décadas do século XIX, eram cada vez mais estigmatizados e criminalizados. E, embora a nova legislação da República parecesse refletir a demanda por maior democratização, no fundo acabaria por restringir questões de honra e reputação a certa classe privilegiada de cidadãos, excluindo e discriminando mulheres, pobres, negros e homossexuais.⁶⁹

68. Ver Broca (1991, p. 360).

69. O Código Penal de 1940 elimina qualquer referência ao duelo, mas mantém o capítulo dedicado a “Crimes contra a honra” (Cap. VII), que inclui calúnia, difamação e injúria.

II. RAUL POMPEIA (1888-1895)

Reputação

Deus me livre dos meus amigos, porque eu sei defender-me dos meus inimigos.

José do Patrocínio, 1889¹

Que perigosa máquina de fazer reputação é a publicidade jornalística!

Raul Pompeia, 1889²

Como se viu no capítulo anterior, letrados no final do século XIX cada vez mais se preocupavam em reafirmar os privilégios – e as obrigações – que os distinguíssem das massas anônimas. Para eles, a honra cavalheiresca a que almejavam incluía rituais de pertença mais ou menos elaborados, assim como normas de conduta que excluía ou subordinavam, além das mulheres, todos os homens ditos “desqualificados” – ou seja, todos aqueles considerados carentes de autonomia; aqueles que estivessem, ou parecessem estar, escravizados, sob a proteção ou tutela de outrem; ou aqueles cuja virilidade estivesse sob suspeita. A defesa da honra e a luta para se conquistar e preservar a reputação serviam para disciplinar ou reproduzir normas e comportamentos, dando reconhecimento à conduta individual e transformando-a em status social. Assim, a honra e a reputação (ou a “boa fama”, como viria a acrescentar o

1. *Cidade do Rio*, 15 mar. 1889.

2. Originalmente publicado em *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 28 set. 1889. POMPEIA, Raul. *Obras*. In: COUTINHO, Afrânio (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983c, p. 165. A maioria dos artigos publicados em jornais e escritos por Pompeia está reunida nos dez volumes intitulados *Obras*, com organização de Afrânio Coutinho. Devido à relevância para o nosso argumento, a informação sobre a publicação original também é incluída nas notas, além da referência a cada obra, obedecendo ao seguinte padrão:

POMPEIA, 1981a, para o volume I; Novelas

POMPEIA, 1981b, para o volume II; *O Ateneu*

POMPEIA, 1981c, para o volume III; Contos

POMPEIA, 1982a, para o volume IV; Canções sem metro

POMPEIA, 1982b, para o volume V; Escritos Políticos

POMPEIA, 1982c, para o volume VI; Crônicas – 1

POMPEIA, 1983a, para o volume VII; Crônicas – 2

POMPEIA, 1983b, para o volume VIII; Crônicas – 3

POMPEIA, 1983c, para o volume XI; Crônicas – 4

POMPEIA, 1983s, para o volume X

Código Penal da República) de um indivíduo ou de um grupo deviam ser constantemente reiteradas, não somente por meio de elogios, premiações, cooperação ou rituais de aceitação e inclusão, mas também por meio de insultos, execrações, competições, rivalidades e ostracismos. Se, por um lado, a dinâmica do elogio mútuo e da bajulação garantia a afirmação das identidades no interior do grupo, o exercício das detrações e das difamações serviria para delimitar as fronteiras desse mesmo grupo.

Em seu já clássico estudo, Roberto Ventura discute a forma pela qual o papel central da polêmica entre o intelectual do século XIX, que envolvia debates destinados a provar a superioridade em termos de erudição, autoridade e coragem, representava um combate de ideias paralelo ao *struggle for existence* da ciência evolucionista. Segundo ele, “[d]as ameaças e xingamentos, os adversários chegavam a processos de difamação nos tribunais e mesmo ao suicídio, recurso extremo na defesa da honra ultrajada” (Ventura, 1991, p. 79).³ Assim, os círculos definidos pela elite intelectual em sua luta para assegurar um lugar proeminente e estável na imprensa criaram uma rede profissional-afetiva de amizades e inimizades que envolvia a configuração de alianças e exclusões, com “panelinhas” ou agremiações reforçadas pelas práticas do elogio mútuo e do insulto, de recompensas e punições, em dinâmicas de lealdade e ostracismo.

É verdade que, como se viu no caso dos duelos, as polêmicas e a troca de insultos entre pares tinham, na maioria das vezes, a intenção menos de excluir o outro do que de ritualizar os laços que os uniam e os identificavam. Além disso, como sugere ainda Roberto Ventura, “[a]s semelhanças eram, em geral, mais relevantes do que as supostas diferenças entre os adversários, que se lançavam aos ataques pessoais como forma de enfatizar retoricamente sua individualidade e originalidade”. Entretanto, julgava-se também que tais práticas no exercício da liberdade de expressão por vezes implicavam o risco de se ultrapassar o limite da civilidade, e alguns dentre os próprios jornalistas e políticos começaram a se preocupar com seus excessos e com a preservação da reputação. Além disso, nesse jogo de elogios e detrações, intensificado pela democratização da imprensa, nada poderia de fato impedir que se manifestasse alguma heteronomia entre a honradez sentida (como virtude, integridade) e a (boa ou má) reputação conquistada. Nada eliminava a suspeita de que méritos atri-

3. Para uma seleção de algumas polêmicas célebres no Brasil entre 1850 e 1950, ver Bueno e Ermakoff (2005).

buidos (em geral, através da imprensa) talvez não fossem de fato merecidos, como também nada garantia que desméritos fossem injustamente imputados a quem não os merecera. Pois, se, em condições ideais, pressupõe-se haver identidade entre a honra individual, a reputação conquistada e as honras recebidas, na prática a honra e a reputação com frequência se conquistam e se preservam pelo poder e através de privilégios herdados; ou ainda, pela competição desleal, pela detração e pelo obscurecimento do outro. Em uma sociedade em que o “capital de honra” variava de acordo com classe, raça, gênero, sexualidade, ou segundo o que então se chamava de “temperamento”, os meios disponíveis para a defesa da reputação, legais ou extraleais (como duelos, polêmicas, retratação nas páginas do jornal etc.), eram necessariamente desiguais. Nem todas as vítimas de ataques contra a reputação se encontravam em posição econômica e social de, efetivamente, se defender da difamação; igualmente, nem todos tinham estrutura moral ou psicológica para resistir ao poder injurioso da linguagem e, logo, desenvolver aquela *thick skin*⁴ – protetora contra os atos de intenção vexatória – ou, como Pardal Mallet alegara sobre Artur de Azevedo, “a epiderme coriácea pelo hábito de receber o insulto” (1888).⁵ Pois, independentemente da verdade do conteúdo difamatório, o ato de expor o outro à vergonha e à humilhação, sobretudo quando se encontra em posição subordinada (social ou sexualmente) e, logo, mais vulnerável ao estigma, deixa de ser um ritual de pertença para se tornar um ritual de silenciamento e exclusão, reforçando, assim, o status e os sentimentos de subordinação, deficiência ou inadequação. Todo o debate do final do século em torno dos mecanismos legais e extraleais relativos à defesa da honra individual reafirmaria as normas de conduta estabelecidas, pouco contribuindo para, de fato, proteger a reputação daquele que se desviasse dessas normas ou delas discordasse.

Assim como a honra, também a injúria, a difamação, o ato vexatório – e a vergonha sentida e decorrente destes – envolvem fatos linguísticos e problemas de representação, de contexto e de interpretação. Para Pitt-Rivers, enquanto base da reputação, a vergonha e a honra seriam sinônimos, e ambas constituiriam virtudes, já que o não sentir vergonha não deixa de ser um defeito.

4. Em *In Defense of Shame: the Faces of an Emotion*, Deonna, Rodogno e Teroni (2012) sugerem, a partir da proposta de Patricia Collins para as mulheres negras, que indivíduos de grupos minoritários procurem desenvolver, justamente, *a thick skin*, uma espécie de couraça em relação à identidade dita “vergonhosa” ou em relação àquelas características que os condenam à subordinação (p. 243).

5. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 30 dez. 1888.

Em seu aspecto ético, honra e vergonha constituem, ambos, aquilo que torna uma pessoa suscetível às pressões da opinião pública. No entanto, a conduta que define a honra individual varia segundo o gênero, já que “obriga o homem a defender sua honra e de sua família, e a mulher, a conservar sua pureza” (Peristiany, 1966, p. 42). Além disso, a vergonha deixa de ser sinônimo de honra quando a honra passa a implicar uma conduta (e não uma virtude), ou comportamento, desprovida de valoração ética. Nesse caso, a vergonha (que faz corar) seria considerada um atributo feminino, enquanto a honra seria um atributo caracteristicamente masculino, no sentido de que denota superioridade, coragem e disposição para ofender ou diminuir o outro.⁶

Em português do século XIX, a duplicidade de significados de vergonha de acordo com o gênero é clara na distinção entre os sentidos de *pudor* e *pundonor* , muito empregada pelos jornalistas da época. Segundo o dicionário *Houaiss* (2009), *pudor* significa, entre outras coisas:

sentimento de vergonha, timidez, mal-estar, causado por qualquer coisa capaz de ferir a decência, a modéstia, a inocência, atributo feminino; vergonha, constrangimento, de base geralmente cultural, para falar a respeito ou praticar determinados atos ligados à área da sexualidade, das funções fisiológicas, dos sentimentos íntimos, da afetividade etc.

Ou ainda: “recato, decência, pudicícia, pundonor; sentimento de vergonha com respeito a atos que ferem as qualidades de caráter de um indivíduo, como a decência, a honestidade, a honra etc.” (Houaiss, 2009). Apesar de citá-los como possíveis sinônimos, a definição de *pundonor* (do cat. *punt d’honor*), por sua vez, enfatiza traços associados a sentimentos masculinos: “sentimento da própria honra, do próprio valor; amor-próprio, brio, altivez”. Assim, um atentado ao *pudor* aparece, na nova legislação da República (pois a palavra não constava no Código Criminal do Império), como uma questão de conduta sexual prevista no capítulo “Dos crimes contra a segurança da honra e honestidade das famílias

6. Já Darwin (1872) afirmava: “Finalmente, então, concluo que enrubescer – seja devido à timidez, à vergonha de um verdadeiro crime, à transgressão de uma lei da etiqueta, à modéstia oriunda da humildade ou indelicadeza – depende, em todos os casos, do mesmo princípio; esse princípio sendo uma consideração sensível pela opinião, mais particularmente pelo desprezo dos outros, primordialmente em relação à nossa aparência pessoal, especialmente nossos rostos; e, secundariamente, por meio da força de associação e hábito, em relação à opinião dos outros quanto à nossa conduta”.

e do ultraje público ao pudor”; o pundonor, por sua vez, ou a matéria do ponto de honra que não diz respeito diretamente à família, extrapolaria a esfera legal, tratando-se de um código de conduta que concerne apenas a cavalheiros das classes privilegiadas ou de boa fama. Segundo Pitt-Rivers, o *ponto de honra* era “uma instituição pseudolegal que governava a esfera da etiqueta social onde a lei ou era sem competência, ou não era bem-vinda” (Pitt-Rivers, 1968, p. 509, tradução nossa).

Já o outro sentido de *shame* ou *vergüenza* analisado por Pitt-Rivers talvez tenha melhor tradução para o português por “vexame”, definido pelo Houaiss (2009) como: “tudo aquilo que causa tribulação ou dor; aflição, mau-trato, opressão; tudo o que causa vergonha ou afronta; sentimento de vergonha causado por desonra, rebaixamento moral, timidez; decoro, humilhação, opróbrio, pudor”. Assim, situações vexatórias são aquelas em que a exposição à opinião pública se torna humilhante e afeta a reputação do sujeito (Pitt-Rivers, 1966, p. 43). O vexame é a vergonha imposta de fora, mas que, ao ser publicamente reconhecida e admitida pela vítima, pode ser vivenciada como vergonha pessoal ou humilhação. Um insulto, uma injúria ou um ataque à honra alheia constituem “atos de fala” (*speech acts*) cuja eficácia ou cujo poder vexatório sempre dependerão de condições específicas. Segundo Pitt-Rivers, tais condições incluem: a comprovada sinceridade do falante em sua intenção de insultar; seu status em relação à da parte ofendida – já que o insulto de um inferior não desonra (“o que vem de baixo não me atinge”, dizemos) e, logo, não exige retratação, mas sim punição; e a presença de testemunhas (cuja opinião deve ser relevante ou representativa da opinião pública). Em sociedades tradicionais, somente entre pares a honra maculada exige satisfação, restabelecendo-se, assim, um imaginado equilíbrio original, o que pode ocorrer por meio de uma retratação pública (em que o outro, ao se desculpar, também se humilha um pouco) ou por um pedido (sincero) de desculpas (em que a intenção daquele que ofendeu é negada ou anulada); ou ainda pela retaliação (e, logo, pela demonstração de coragem, ou pela negação de qualquer sentimento de covardia, por parte do humilhado) (Pitt-Rivers, 1968, p. 508). No final do século XIX, a chamada opinião pública (ao contrário das diversas opiniões do público) e, particularmente, a imprensa tornaram-se o tribunal privilegiado no qual homens defendiam a reputação, mas também se expunham à difamação e ao vexame (Pitt-Rivers, 1966, p. 27). Por outro lado, a nova legislação ainda se mostrava ambígua no

que diz respeito à proteção da honra e da boa fama, preservando privilégios ao mesmo tempo que aparentava proteger os direitos de todos os cidadãos.

A vida e a obra de Raul Pompeia (1863-1895) ilustram particularmente bem essa dinâmica das reputações no final do século no Rio de Janeiro. Formador de opinião e polemista de enorme prestígio, Pompeia dedicou-se praticamente a todos os aspectos da política nacional, desde a campanha abolicionista e o republicanismo até a crítica à imigração subvencionada e à intervenção estrangeira na economia da Primeira República. Ao mesmo tempo, seja em sua vida pessoal, seja como figura pública, o escritor esteve constantemente exposto a rumores, injúrias e campanhas difamatórias, baseados em normas de conduta masculina e burguesa, de controle do corpo e de comportamentos, da normatização de sexualidades e da classificação de “temperamentos”. Pompeia não foi apenas vítima de discursos vexatórios; ele também lutou para adquirir controle de sua própria reputação através de artigos de jornal, de polêmicas, de ao menos um duelo e, finalmente, no gesto definitivo que o levou à morte. Além disso, o tema da reputação e da opinião pública, bem como o poder da imprensa, sempre estiveram presentes em seus ensaios e romances, sobretudo em sua obra-prima, *O Ateneu* (1888). Nas próximas páginas, propõe-se discutir como, em sua carreira de jornalista, escritor e ativista, Pompeia se preocupou, algumas vezes com certa ambiguidade, com o papel da imprensa no estabelecimento de modelos de conduta considerados honoráveis e com a normatização de identidades tidas como honradas, frequentemente ditadas por classe, gênero e ideologias. Tanto aqueles fatos relacionados à sua vida, amplamente divulgados pela imprensa e por seus biógrafos, como sua própria intervenção no jornalismo da época, demonstram como mesmo no interior de uma restrita classe letrada, reivindicações de honorabilidade muitas vezes oscilavam entre pretensões de autoimportância, superioridade ou precedência social, de um lado, e noções clássicas de integridade, probidade e virtude, de outro.⁷ Em última análise, a noção de honra pouco servia para conciliar a vida subjetiva com demandas e aspirações sociais, mas sim para estabelecer padrões de conduta e de escrita, assegurar privilégios e reafirmar práticas discursivas a serviço do controle social e da reprodução das hierarquias.

7. A biografia mais confiável de Pompeia ainda é a de Eloy Pontes (1935), apesar da relativa ausência de indicação de fontes. A obra mais recente de Camil Capaz (2001) baseia-se quase exclusivamente no livro de Pontes e nas obras publicadas de Pompeia.

Abusos da imprensa

Como se discutiu anteriormente, deparados com o horizonte da democratização da política e da imprensa, alguns homens de letras, em sua maioria republicanos e abolicionistas, procuraram estabelecer novos fundamentos que lhes conferissem precedência social. Ao traçar contrastes com as massas, buscaram novos modelos de civilidade, coragem e comportamento como símbolos de distinção. Assim, mesmo que, em relação ao duelo, tenha havido algum desacordo em relação a seus aspectos éticos, legais e culturais, não se questionava o valor da honra cavalheiresca. Em seus esforços para garantir a boa reputação, esses homens viam-se constantemente impelidos a negociar entre o desejo de se situarem como representantes da opinião pública e, ao mesmo tempo, como inevitáveis objetos expostos ao julgamento, constituídos sob a ótica da opinião pública. Nesse processo – como Sandra Gayol analisou no caso da Argentina, e Pablo Piccato (2010), no caso do México –, o novo homem de letras se encontraria em posição de agente, mas também suscetível à proliferação de rumores, boatos, piadas mais ou menos na surdina ou mesmo humilhações e insultos profanados em público ou estampados nas páginas do jornal – o que os tornava ainda mais preocupados em proteger a honra e salvaguardar a reputação.⁸ Tratava-se, enfim, de determinar a melhor maneira de protegê-la ou repará-la, em especial nos casos de injúria e difamação.

Não que o sentimento ou a reivindicação de honorabilidade fossem de fato um privilégio exclusivo das elites.⁹ Acontece que raramente o indivíduo das

8. Como sugere Piccato (2010), os jornalistas da época concebiam a honra como um direito adquirido, e não como um privilégio recebido da família ou do Estado (p. 64). Além disso, eles reconheciam o poder da honra e a utilizavam deliberadamente, com o objetivo de garantir uma posição concreta dentro da vida pública. Para Gayol, qualquer indivíduo poderia reivindicar o direito à honra no final do século XIX, e não existia uma diferença crucial entre o conceito de honra para a elite e para as camadas populares; a diferença se expressava tão somente na maneira pela qual cada classe respondia a seus danos (2008, pp. 19-20). Ver também Gayol (2006), Gayol (2000, p. 284) e Gayol (2004).

9. Os estudos comparados sobre a honra e a opinião pública da elite letrada brasileira, por outro lado, são escassos. Embora já citado estudo de Roberto Ventura sobre as polêmicas nesse período ainda seja significativo, não concordamos inteiramente com sua opinião quando afirma que “as polêmicas incorporaram a forma dialógica dos desafios da poesia popular e um código de honra tradicional, que entrava em conflito com as propostas de modernização... o que realizou a convergência entre valores modernos e tradicionais, entre os pressupostos evolucionistas da ‘luta pela sobrevivência’ e as disputas entre grupos rivais, regidas por ‘um código de honra’ característico da mentalidade rural” (Ventura, 1991, p. 10). Inúmeros autores escreveram sobre a questão da honra no Brasil (Caufield, 2002, 2005; Beatrice, 1997; e Besse, 1989), mas a maioria limita-se à sua aceção ligada à família (e ao feminino) e, em geral, baseia-se no conceito antropológico de certas sociedades honrosas ou vexatórias. Para os códigos rurais de honra masculina, conferir Carvalho Franco. Para um estudo recente de honra entre os nordestinos pertencentes à classe baixa da socieda-

classes subalternas tinha acesso à imprensa ou ao aparato legal para exigir a retratação da honra ou a compensação por danos morais. Antônio Herculano Lopes indicou como, em uma peça dramática escrita pelo mulato Francisco Correa Vasques, famoso ator e dramaturgo popular, um dos personagens é um comerciante que, tendo sido alvo de um insulto, responde com uma reivindicação ao direito de defender a própria honra. O próprio título da peça, *A honra de um taverneiro* (1873), anuncia o enfrentamento entre o taverneiro João da Cunha e o comendador Lopes da Cunha, e chama a atenção para o emprego socialmente diferenciado do conceito de honra, ainda aqui associado à aristocracia:

Então o crédito e a honra são privilégio exclusivo dos senhores fidalgos e dos senhores titulares? A aristocracia será tão estúpida na sua maldade que nos queira tirar aquilo que não nos pode dar? Parvos! Gralhas enfeitadas com as penas dos seus antepassados, cegos de nascença, que não conhecem a cor do sangue do homem que vive do seu braço. A virtude é a única fidalguia que conheço. A verdadeira aristocracia é a da honra e a do crédito; os nossos títulos, as nossas condecorações, os nossos melhores atestados, são estas mãos calosas e gretadas, consequência inevitável de quem trabalha honestamente (apud Lopes, 2007).¹⁰

Por intermédio de seu personagem, Vasques procura democratizar e reivindicar a noção de honra (associando-a ao trabalho) para as camadas médias e baixas da população, dramatizando, assim, o acesso desigual às leis e ao poder da opinião pública. De fato, novos agentes sociais passavam a reclamar do direito à honorabilidade, que, em geral, lhes era vedado. O deputado Alfredo d'Escragnonle Taunay (1843-1899), por exemplo, chegou a propor o seguinte projeto de lei para garantir não só o status social, mas também a respeitabilidade para com o imigrante: “Será tido como incurso em crime de injúria, processado e punido como tal, o autor de frase que pretenda chamar o odioso, o ridículo público ou o desprezo sobre o cidadão naturalizado pelo fato de não ser natural deste império” (Taunay, 1884). No entanto, todos sabiam que injúrias baseadas em preconceito de raça ou classe dificilmente seriam punidas

de, conferir Santos (2012). Para um discussão sobre as concepções de honra no sul do Brasil no século XIX, conferir Chasteen (1990) e Monsma (2012).

10. Ver também: “A honra de um taverneiro”, de Francisco Correa Vasques (Ferreira, 1979, p. 298). O livro de Pro-cópio Ferreira reproduz uma série de peças e crônicas de Vasques.

pela lei, já que o “capital de honra” de suas vítimas era geralmente considerado inferior.

Já as novas elites letradas das últimas décadas do XIX se encontravam em posição privilegiada para reivindicar para si um conceito de origem aristocrática, porém tornando-o independente de noções de título, linhagem, propriedade, fidalguia etc. Ao mesmo tempo, buscavam estabelecer sinais e rituais de distinção que as distanciassem das massas. Tais sinais incluíam não somente a virtude e a coragem, mas também certos conhecimentos da alta cultura burguesa europeia, como regras de etiqueta, higiene, aversão à violência e aos embates físicos, o elogio do confronto face a face, assim como o domínio da linguagem escrita e falada. Além disso, o emprego ou a dependência da ajuda de um terceiro (capoeiras, testas de ferro, capangas, a polícia ou mesmo a letra da lei), em matérias de reparação da honra, começam a ser vistos como covardia e até mesmo como sinal de feminização, já que a defesa da honra feminina era vista como responsabilidade e atributo do homem.

Se, por um lado, o insulto e a disposição de humilhar o próximo eram entendidos como parte das regras de socialização masculina, com a democratização da imprensa tornou-se urgente a necessidade de se regularem os limites das agressões e os ditos excessos da liberdade de imprensa. Desde a implementação da imprensa local em 1808, a luta pelo poder político, sobretudo no Rio de Janeiro, envolvia pouco mais do que uma restrita elite política que dominava pequenas e efêmeras publicações distribuídas entre reduzidos grupos de leitores, que serviam como um espaço no qual se decidiam o futuro da nação e as ações de seus líderes. Como mostrou Isabel Lustosa (2000), já nos anos 1821-22, a luta pela independência caracterizava-se pela ausência de censura nas trocas de acusações, insultos pessoais, difamação e calúnia, com frequência sob a proteção de pseudônimos.¹¹ No entanto, apesar de a Constituição do Império assegurar que não haveria censura prévia, ditava que todos poderiam ser chamados a responder pelo que fosse considerado abuso no exercício do direito de livre expressão, de modo que o artigo 7 do *Código Criminal do Império* menciona explicitamente “Delitos de abuso da liberdade de comunicar os pensamentos”. Mesmo assim, continuava a se publicar todo o tipo de ataques pessoais e insultos, dirigidos até mesmo ao imperador. Tais chamados abusos nem

11. Ver também: Neves (1999). De maneira semelhante, no início da década de 1830, movimentos para a cidadania surgiram em jornais de curta duração. Ver Lima (2003).

sempre eram punidos pelas vias legais, mas sim por meio de retaliações, vendetas e até mesmo assassinatos. Sabe-se que, em 1833, por exemplo, um jornal de oposição como o carioca *O Brasil Aflito* ainda publicava abertamente artigos com ataques a membros da elite política que podiam ser interpretados como injuriosos. Em 9 de setembro de 1833, José Clemente de Oliveira, redator daquele jornal, seria assassinado pelo capitão Carlos Miguel de Lima, filho do regente, por haver difamado a honra da família real e da irmã do capitão, que, por final, foi considerado inocente (Lima, 2002, p. 32).

É verdade que já as leis de 1830, o *Código Criminal do Império* (1830) e o decreto de 1937 tiveram o objetivo de controlar os chamados abusos da imprensa,¹² determinando responsáveis (impressor, editor e autor, nessa ordem), estabelecendo as penas, regulando os julgamentos e determinando a composição do júri (Nunes, 2008). A princípio, ao exigir a assinatura autenticada de editores e autores, a legislação deveria eliminar a possibilidade de publicações anônimas e, portanto, os crimes de calúnia e difamação. No entanto, o uso de pseudônimos persistiu, e publicações anônimas nas seções “A Pedido” continuaram a proliferar. E, assim como jornalistas e políticos renomados se insultavam uns aos outros, fosse abertamente, fosse por pseudônimos, o cidadão comum também publicava notas pagas, muitas vezes de intenções injuriosas, chamadas “mofinas”, que, quando consideradas detrações à honra de um indivíduo, exigiam, se não punição, certamente “satisfação”. Por outro lado, à medida que a imprensa se profissionalizava e se tornava relativamente independente dos partidos políticos, tais abusos começaram a representar uma ameaça àqueles que se rogavam algum privilégio. Entretanto, nem sempre as retaliações se davam pelas vias legais: um exemplo singular é o caso do jornalista afrodescendente Apulco de Castro, editor do jornal carioca *O Corsário* (1880-1883). As notícias em seu jornal, provavelmente escritas por ele mesmo, eram conhecidas por não poupar nada nem ninguém. Segundo notícia da *Revista Illustrada* de 1888,

[f]ilho legítimo dessa mesma imprensa livre, e tão livre quanto ela, livre até ao insulto, à calúnia, [*O Corsário*] tinha no entanto todos os meios de vida... E então

12. Entre os abusos, constavam “injúrias contendo fatos da vida privada, ou expressões afrontosas, dirigidas a deprimir a fama, ou crédito do cidadão, seja ou não empregado público”.

nada houve que ele respeitasse: a honra da família, o pudor da mulher, tudo ele difamou, atassalhou... Era um pouco demais (apud, Halloway, 2008, p. 99).

Acusado de ofender a honra das forças armadas, o jornalista foi assassinado por um grupo de cadetes à paisana na frente do quartel da polícia, em 25 de outubro de 1883 (Nunes, 2008, pp. 81-101). A ousadia e a liberdade considerada excessiva, no caso, estavam não somente no conteúdo da publicação, mas também na posição social e racializada de seu proprietário e redator.

Por outro lado, para alguns, os lucrativos anúncios em “A Pedidos” funcionavam como um espaço público em que qualquer um podia publicar livremente suas opiniões e queixas, seja contra o estado, a polícia, o deputado, um vizinho ou um rival qualquer. Segundo Ferreira de Araújo, editor da *Gazeta de Notícias*, em uma obra escrita em francês para o público da exposição universal de 1899, uma das razões para a existência de publicações pagas era a própria organização (ou desorganização) social e política do país (Nery, 1889, p. 513). Segundo ele, as leis contra os abusos da imprensa eram incompletas e raramente aplicadas, razão pela qual teria aparecido a figura do testa de ferro, que, muitas vezes, era pago para assinar um artigo injurioso e, em seguida, contratado pelo injuriado para fazer a reparação ou o contra-ataque. Segundo o jornalista, haveria nisso uma vantagem: “*c’est là que les petits ont affronté les grands, en dénonçant au public l’oppression qui pesait sur eux*” (Nery, 1889, p. 514). Assim, para ele, uma publicação como *O Corsário* se teria tornado toda ela uma grande coleção de “A Pedidos”. Pois, além dos próprios artigos injuriosos escritos por seu redator principal, aceitava-se tudo que lhes era enviado: “*c’était une véritable horreur et ce fut un éclatant succès de scandale*” (Nery, 1889, p. 516). Se, para Ferreira de Araújo, a proliferação de tais publicações acabou por ter um efeito saudável na grande imprensa nacional, que, em reação, foi forçada a se tornar mais seletiva, houve quem visse em “A Pedidos” uma oportunidade para aqueles que não contavam com outras vias de expressar suas reivindicações. É o caso do diretor do *Jornal do Commercio*, Luís de Castro, que vê em “A Pedidos” alguma utilidade pública, não fossem os excessos:

La vérité est qu’il permet à bien des gens de se defender et de plaider leur cause; c’est aussi une ressource pour les employés subalternes, qui trouvent là le moyen d’exhaler leur plainte et de démontrer les injustices dont ils ont été l’objet de la part de leurs supérieurs.

Malheureusement, voulant à tout prix augmenter les recettes, on s'est relâché et on a accepté toutes sortes d'articles sous la responsabilité honteuse du testa de ferro, de l'homme de paille. Ces articles étaient écrits parfois avec une violence extraordinaire et s'attaquaient aux gens, jusque dans leur vie privé. On ne respectait rien, on salissait tout; l'honneur des familles était trainé dans la boue... Et comment se défendre contre de pareilles attaques? Comment se venger de semblables calomnies? (Castro, 1891, p. 89).

Ainda em 1885, em resposta a uma campanha promovida pelo *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro contra os “A Pedidos” e os testas de ferro, o professor de línguas C. Regazoli publica, na própria *Gazeta* e depois em *A Semana*, uma série de cartas abertas defendendo a necessidade do também chamado *homem de palha* (1885).¹³ Além disso, o autor apoia o costume das publicações anônimas, segundo ele indispensáveis em alguns casos, como na maçonaria, por exemplo. Assim, tais publicações seriam *válvulas de expansão* para as vítimas da opressão e da injustiça. Poderiam, inclusive, retificar crimes que não estivessem prescritos pela legislação: “O anônimo então caracteriza a figura de Argos com a sua vigilância de cem olhos” (1885).¹⁴ Para o jornalista, as polêmicas representavam a lei do dente por dente, que, por sua vez seria nada mais do que a lei darwiniana do *struggle for life* (Regazoli, 1885).¹⁵ Mais tarde, Urbano Duarte concordaria que, na ausência de duelos ou de uma legislação eficiente, o anonimato desempenhava importante papel, apesar do perigo que o abuso de tais práticas apresentasse contra os verdadeiros homens de honra (1885).¹⁶

Durante a década de 1880, o poder da imprensa de macular ou destruir reputações tornou-se cada vez mais uma preocupação daqueles membros da elite letrada e política, que se outorgavam o papel de novos representantes da modernidade burguesa. O próprio Ferreira de Araújo era um dos que protesta-

13. Publicado em 14 fev. 1885. Os artigos foram coletados em um panfleto intitulado “O anônimo na imprensa – acompanhando uma breve apreciação acerca do character do estrangeiro no Brasil” (Regazoli, 1885). Regazoli foi um professor de línguas que se tornaria o redator responsável pelo periódico *Obreiro do Porvir* (1886).

14. Originalmente publicado em 28 fev. 1885.

15. Originalmente publicado em 28 mar. 1885. A questão ainda causa debate. Recentemente, Vera Guimarães Martins, então *ombudsman* da *Folha de S. Paulo*, escreveu: “Na maioria dos casos, o anonimato não tem razão de ser e só alimenta a falta de civilidade. É muito fácil se esconder atrás de um pseudônimo para chamar um político de ladrão ou um ministro do Supremo de advogado de porta de cadeia. Mais fácil ainda quando é o veículo que tem de responder legalmente por isso...” (21 jun. 2015).

16. Originalmente publicado em *A Semana*, 4 de jul. 1885.

vam contra a tal liberalidade excessiva: “A imprensa é livre no Brasil, livre até a licença, livre até a pouca-vergonha, até a calúnia, o desrespeito à família, livre até o anônimo, que é a última palavra da covardia, livre até *O Corsário*” (Merrien, 2013, p. 460). A mesma preocupação seria ainda dramatizada por Aluísio Azevedo, no já citado folhetim *A condessa de Vésper* (1882), quando, no Capítulo XI (“A Mofina”), o pai do protagonista, Gaspar, é vítima de vinganças pessoais imputadas por artigos difamatórios assinados por testas de ferro e publicados no *Jornal do Commercio*:

Aquela perseguição covarde e mesquinha, pingando-lhe todos os meses duas gotas de fel no coração, acabara no fim de alguns anos por enchê-lo de um grande desgosto, que lhe estragava, de todo, o resto da existência [...]. Ele e o filho empregavam todos os esforços para descobrir quem seria o infame detratador, nada porém, conseguiam: *O Jornal do Commercio* guardava segredo, e o testa de ferro, Romão José de Lima, estava pronto a surgir desde que o injuriado chamasse o jornal à responsabilidade.

Com o advento da República, a nova legislação refletiria a crescente preocupação em se limitar a exposição de uma pessoa honrosa à “opinião pública” e, em particular, em fazê-la menos vulnerável à imprensa, com seu reconhecido poder e disposição para destruir reputações. O Código Penal da República (1890), ao regular a liberdade de expressão, com a intenção de tornar os jornalistas mais responsáveis por suas publicações, reflete a crescente preocupação com a liberalidade nos ataques pessoais anônimos e palavras ofensivas, que caracterizavam a imprensa brasileira pelo menos desde a Independência (Lima, 2008, p. 62; Ribeiro, 2004, p. 76; Lustosa, 2000). Embora o Código Criminal do Império (1830), inspirado no Código francês, já contivesse resoluções semelhantes, elas se tornaram mais elaboradas com a nova legislação. Ao incluir o capítulo “Da Injúria e da Calúnia” sob o título XI, “Dos crimes contra a honra e a boa fama”, imediatamente depois do capítulo sobre o duelo (Tít. X, cap. VI), a legislação se mostra tanto inclusiva como excludente (Brasil, 1890, Tít. XI, Cap. I). Em primeiro lugar, diferencia-se a injúria da calúnia, esta última definida no art. 315 como “*a falsa imputação feita a alguém de fato que a lei qualifica crime*” (Brasil, 1830, ênfase nossa. Assim, a criminalização da calúnia está sempre vinculada à constatação da verdade, já que, segundo o código, “[é] isento de pena o que provar ser verdadeiro o fato imputado [...]” (1890).

Já a injúria é de fato um ato de fala, pois se identifica menos pela verdade ou mentira do que traduz, do que pelo impacto ou distúrbio que a notícia tem na opinião e na vida pública. Assim, conforme o art. 317, define-se como injúria: “a) a imputação de vícios ou defeitos, com ou sem factos especificados, que possam expor a pessoa ao ódio ou desprezo público; b) a imputação de factos ofensivos da reputação, do decoro e da honra; c) a palavra, o gesto, ou sinal reputado insultante na opinião pública” (Brasil, 1890, art. 317).¹⁷

Além disso, o Código entendia que os danos morais podiam neutralizar-se mutuamente, proibindo que uma parte entrasse com uma ação caso já houvesse respondido à injúria com um contra-ataque: “As injúrias compensam-se: em consequência, não poderão querelar por injúria os que reciprocamente se injuriarem” (Brasil, 1890, art. 322).¹⁸ Como era difícil mesurar quanto os estragos à reputação de fato se equivaliam, criava-se, assim, espaço para as disputas de reparação da honra fora dos tribunais.

Com a primeira *Constituição da República* (1891), adotada um ano após o *Código*, tentou-se regular ainda mais os abusos na imprensa. A Constituição proscovia publicações anônimas, banindo o uso de testas de ferro e pseudônimos não identificáveis, como uma tentativa de responsabilizar os escritores por suas palavras (Brasil, 1891, art. 72, § 12). Mas, mesmo depois de o texto da Constituição explicitamente criminalizar o anonimato, artigos considerados de intenção injuriosa, impressos sob pseudônimos mais ou menos conhecidos, permaneceriam como potenciais instrumentos na detração da honra individual e, logo, como possível fonte de discórdia. Além disso, as noções evolucionistas de *struggle for life* (luta pela existência) e *survival of the fittest* (sobrevivência dos mais aptos, expressão comumente mal traduzida como lei do mais forte), cada vez mais vulgarizadas no final do século, vieram a reforçar as ambiguidades do conceito de honra masculina, naturalizando a relação entre o mérito individual e as recompensas/honras recebidas. Ao mesmo tempo, o reverso se expressava em certa desconfiança quanto à imparcialidade da chamada opinião pública e na potencial falta de reciprocidade entre a verdadeira vir-

17. No Código de 1940, diferencia-se injúria de difamação. A primeira diz respeito a ofensas à dignidade ou ao decoro; a segunda, à imputação de fato ofensivo à sua reputação. No Brasil, ao contrário dos países anglófonos, não há diferença entre ofensa escrita (*libel*) e oral (*slander*).

18. Subentende-se que, ao menos em relação a autoridades ou funcionários públicos (e o Código da Armada enfatiza isso), a injúria é considerada crime de desacato quando intencionalmente direcionada a um superior.

tude individual e a reputação conquistada.¹⁹ Assim, não surpreendia o fato de que a opinião pudesse, a todo e qualquer instante, ser manipulada por grupos e interesses específicos, de modo a se atribuírem honras àqueles que porventura não parecerem merecedores delas. Por outro lado, em um contexto em que ainda prevaleciam a patronagem e os privilégios recebidos, a dinâmica da sociabilidade intelectual se dava em formas de reciprocidade de favores, em que os elogios mútuos valiam tanto quanto os silêncios, os insultos e as detrações.

Para Pitt-Rivers, enquanto a aristocracia se encontrava acima da lei por força da tradição, o *zé-povinho* se encontrava fora da lei e desprovido de qualquer ambição de ser considerado honrado-virtuoso pela opinião pública. Para a burguesia emergente no Brasil do final do século e em face dos ideais republicanos, recorrer à lei seria uma forma de mostrar vulnerabilidade, mas também de se resguardar. Se a nova legislação exigia maiores transparência e responsabilidade, procurava também proteger “reputações” – conceito ambíguo que havia muito favorecia uma elite patriarcal e relativamente branca. A aplicabilidade da legislação relativa à difamação era (e hoje ainda é) das mais instáveis, ambigualmente situada entre a necessidade de afirmação dos direitos e o desejo de preservação dos privilégios.

Além disso, boa parte da elite letrada ainda considerava a lei insatisfatória para questões de honra ou na compensação de danos morais. O próprio gesto de se recorrer à proteção da lei era visto como desonroso e feminizador. As disputas na imprensa adquiriram, assim, papel fundamental na consolidação e na destruição das reputações, assim como na regulamentação das condutas, sobretudo daqueles que seus representantes consideravam seus pares, ou dignos de inclusão em seu grupo. O próprio *O Ateneu* é, em grande medida, um tratado sobre o potencial devastador da opinião pública e da imprensa sobre o indivíduo, preocupação que é articulada explicitamente nas seguintes palavras do narrador-protagonista do romance:

A mais terrível das instituições do *Ateneu* não era a famosa justiça do arbítrio, não era ainda a *cafua*, asilo das trevas e do soluço, sanção das culpas enormes. Era o *Livro das Notas* [...] Era o nosso jornalismo. Do livro aberto [...] impunha-se a opinião do *Ateneu*. Rainha caprichosa e incerta, tiranizava essa opinião sem correti-

19. Como esclarece Ângela Alonso, no período monárquico “opinião pública” referia-se ao eleitorado, ou seja, aos proprietários de terra. Essa definição era então considerada aristocrática e partidária (Alonso, 2002, pp. 296-7).

vo como os tribunais supremos. O terrível noticiário, redigido ao saber da justiça suspeita de professores, muita vez despedidos por violentos, ignorantes, odiosos, imorais, erigia-se em censura irremissível de reputações. O julgador podia ser posto fora por uma evidência conclusiva dos seus defeitos, a difamação estampada era irrevogável [...] Com exceção dos privilegiados, os vigilantes, os amigos do peito, os que dormiam à sombra de uma reputação habilmente arranjada por um justo conchavo de trabalho e cativante doçura, havia para todos uma expectativa de terror antes da leitura das notas (Pompeia, 1981b, p. 95).

Ou seja, o narrador não somente expressa certas preocupações do aspirante a jovem cavalheiro em relação ao poder crescente da imprensa, mas também revela a consciência da assimetria dos que se sujeitam a esse poder, já que há sempre uma classe que seria favorecida por suas associações com a classe dominante, seja por mérito, seja por bajulação. De modo significativo, a primeira menção a Sérgio no terrível “Livro das Notas”, que seria lida em público pelo diretor, estaria resumida em um veredito de poucas palavras, análoga aos ataques injuriosos que o próprio Pompeia sofria e viria a sofrer: “O Sr. Sérgio tem degenerado...”.

Opinião pública

Talvez em consequência de sua própria posição relativamente marginalizada dentro da sociedade masculina e letrada da época, Raul Pompeia sempre se mostrou sensível e solidário aos sujeitos subalternos e, mais especificamente, à posição precária em que se encontravam as classes desprivilegiadas (que ele chama de *zé-povinho*) em relação a ataques à reputação e à dificuldade que tinham de se defender contra as difamações publicadas nos jornais. Um ano depois da publicação de *O Ateneu*, Pompeia lamentaria, em página do *Jornal do Commercio*: “Que perigosa máquina de fazer reputação é a publicidade jornalística!” (1889).²⁰ Comentando o caso de uma falsa acusação contra um cidadão comum, divulgada pelos jornais, Pompeia reflete sobre a responsabilidade da imprensa e do jornalista em relação a “reputações ofendidas”. Segundo ele, enquanto possíveis danos a reputações de personalidades reconhecidas ou economicamente privilegiadas podem ser corrigidos nos editoriais do jornal,

20. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 28 set. 1889. *Obras VII*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1893, p. 165.

a maioria das publicações não se dá ao trabalho de remediar as injúrias frequentemente publicadas contra o cidadão menos favorecido. Vulneráveis, esses permaneceriam expostos à difamação, à vergonha e ao julgamento do olhar alheio:

na crônica miúda do zé povinho, em que a possibilidade de injustiça é maior, em razão das massas dos fatos registrados, restabelecer a exatidão é muito mais difícil. Começa por não haver da parte da vítima, homem geralmente de condição humílima, a energia necessária para mover a própria defesa. Dos que o conhecem, onde precisa viver inteira, na sua pequenez, a sua personalidade moral, a referência vergonhosa vai ferir-lhe a honra, divulgada da folha impressa pela perícia de algum soletrador de cortiço, para as palestras da lavanderia, para os comentários do quiosque, para o respeitável conceito da casa de pasto que o infeliz frequenta (Pompeia, 1981c, p. 166).

Com efeito, a defesa da honra e o poder detrator da opinião pública permaneceriam como preocupações centrais e constantes para o escritor e jornalista. Segundo ele, a opinião pública era o problema mais urgente para os homens de letras e o mais importante veículo para a expressão das aspirações sociais. Mesmo considerando o perigo que representavam para a reputação as injustiças cometidas sobretudo contra os indivíduos e as populações mais vulneráveis e a ineficácia das leis contra a injúria e a difamação, ainda assim Raul Pompeia via a opinião pública como incontornável, atribuindo-lhe um sentido não só político, mas também ético:

A opinião pública é uma simples exterioridade e como tal podem querer tê-la em menospreço [*sic*]. Mas exterioridade também é o rosto, e o dizem espelho d'alma. [...] E em um regime democrático, como o novo em que vivemos, a opinião pública tem, com efeito, de ser observada como o espelho da alma popular e os sintomas significativos das necessidades sociais (Pompeia, 1982a, p. 413).²¹

Em grande medida inspirado pelas ideias do primeiro Max Nordau, em particular seu então admiradíssimo *As mentiras convencionais da nossa civilização* (1883), Pompeia considerava *opinião pública e imprensa* praticamente sinônimos.²² O escritor carioca se entusiasmara com a obra de Nordau,

21. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 2 nov. 1891.

22. O próprio Pardal Mallet, grande defensor do duelo, ficaria conhecido como o Max Nordau brasileiro. *Gazeta da Tarde*, 16 jan. 1895.

tendo-a resenhado imediatamente após sua publicação no Brasil – e, significativamente, um ano antes de *O Ateneu* começar a ser publicado na *Gazeta de Notícias* (Pompeia, 1983d, p. 47).²³ Nas páginas finais de *As mentiras convencionais*, Nordau situa o desejo dos homens de agradar a opinião pública e de receber a aprovação dos outros acima mesmo de seu “instinto de conservação pessoal” (Nordau, 1960, p. 273). Segundo ele, nem mesmo os ditos “espíritos superiores” poderiam, ou deveriam, posicionar-se acima da opinião de seus contemporâneos ou das futuras gerações, pois

[a] opinião não é outra coisa senão a consciência da espécie, como a consciência não é mais do que a expressão pública no indivíduo... Imperativo categórico, consciência, opinião pública, são pois essencialmente a mesma coisa: manifestações com as quais o indivíduo afirma a solidariedade da espécie (Nordau, 1960, pp. 274-5).

Segundo Nordau, teria havido uma recente e fundamental transformação na maneira pela qual se passara a entender a noção de opinião pública. Se antigamente a opinião era determinada pelo costume e por rígidos códigos de honra, agora se expressava exclusivamente pela imprensa, que, segundo ele, “todos reconhecem como seu representante autorizado” (Nordau, 1960, p. 276). Assim, a imprensa teria adquirido a autoridade de julgar e até mesmo de punir, desde que nela a opinião pública de fato se manifestasse “legitimamente e sem ambiguidade”. No entanto, para Nordau, um dos problemas (ou mentiras) da sociedade moderna estaria no fato de que falta legitimidade aos jornais e aos jornalistas, pois, no abuso de seu poder de criticar e julgar, elogiar e condenar, encorajar e ameaçar, honrar e humilhar, chegam a exercer poder equivalente ao das leis e do governo, de modo que “[o] insulto em um jornal contra um homem particular pode causar a este prejuízos absolutamente irreparáveis” e “[t]odas as retificações e as retratações são insuficientes para dar-lhe plena satisfação” (Nordau, 1960, p. 282). Assim, enquanto os jornalistas confundem a liberdade da imprensa (ou seja, outorgada pela comunidade) com sua liberdade de expressão individual, o homem comum não encontra mecanismos legais para se defender quando vê sua honra vilipendiada nas páginas dos jornais. Tal situação, escreve Nordau, persiste porque a imprensa de fato não

23. Originalmente publicado em *A Semana*, 9 de jul. 1887.

expressa, de forma transparente e democrática, a opinião pública, como seria de direito, mas tão somente tornou-se veículo para a opinião particular de certos indivíduos (jornalistas, editores, políticos) vaidosos que, segundo ele, se “deleita(m) com a própria tagarelice” (Nordau, 1960, p. 283) e abusam do poder de ferir ou destruir a honra dos cidadãos. Assim, Nordau defende leis mais rígidas que de fato regulem e punam aqueles indivíduos que abusarem da autoridade da imprensa.²⁴

Por isso – segundo a argumentação um tanto idiossincrática de Nordau – a sobrevivência do duelo como forma de retratação na sociedade moderna seria uma espécie de anacronismo, que se manifesta como uma forma de atavismo. Segundo ele, a origem do duelo reside nas formas mais primitivas da “luta pela existência”, anterior ao estado jurídico (Nordau, 1960, p. 286). No entanto, na sociedade moderna, o indivíduo não deveria defender-se pessoalmente, mas sim apelar aos princípios jurídicos estabelecidos pela comunidade. Além disso, na antiguidade acreditava-se que não era de fato a superioridade, a força ou a habilidade dos duelistas o que decidiria uma batalha, mas sim a vontade ou a justiça divina. Esse sentido jurídico-teológico original teria sido pervertido no momento em que, no duelo moderno, coloca-se o mais fraco (ou menos hábil) nas mãos do mais forte (Nordau, 1960, p. 288). Ou seja, para Nordau, o duelo moderno vai contra os princípios da civilização, pois priva a sociedade como um todo de seu direito de julgar, transferindo o poder de justiça para as mãos do indivíduo.

Pompeia dialoga diretamente com as posições de Nordau acerca da imprensa, da opinião pública e da ética do duelo. Poucos dias depois do famoso combate entre Mallet e Haslocher no Jardim Botânico, o escritor condena a maneira pela qual a imprensa celebrara aquele “duelo legítimo, de sangue”, assim como a recente introdução desse costume exótico na vida dos jovens brasileiros. A contrapelo do argumento mais aceito, segundo o qual o duelo (ao contrário da capoeira) não dependia de força física, mas sim da destreza dos adversários, Pompeia propõe, como formas de se resolverem os combates entre pares, uma luta intelectual, e não física, entre cavalheiros e uma boa argumentação pública, mesmo a polêmica.

24. Nordau considera mais legítimo e efetivo que uma licença para se fundar um jornal ou para se exercer a profissão de jornalista se conceda somente por meio de um mandato do povo (renovável a cada dez anos) e por meio de eleições que tornariam a imprensa verdadeiramente representativa da opinião pública.

Teoricamente eu dirirjo desses aplausos. O duelo, para mim, é magnífico em uma vistosa estampa de romance ilustrado. Fora disso, considero uma brutalidade absurda e repugnante e peço licença ao leitor para enviá-lo ao capítulo soberbo de Max Nordau a respeito do assunto, na sua obra incomparável de vulgarização, das *Mentiras convencionais*. Não se compreende o duelo sem o risco de morte. Ainda menos se compreende, com as ideias atuais da luta pela vida e do requinte complicado dos combates da civilização, como se não reputa uma covardia decidir um embaraço pela supressão do adversário, desviada a questão do terreno em que seríamos batidos, vingando a superioridade moral que nos vexava com a vantagem de uma habilidade física que nos favorece, assassinando o argumento honesto de uma boa razão com um sofisma sangrento do espadachim (Pompeia, 1982c, p. 619).²⁵

Um ano depois, Pompeia voltava a escrever sobre o combate entre Billac e Mallet, comentando como afinal a moda exótica da “capa e espada” não ultrapassava um reduzido grupo de jornalistas (Pompeia, 1982c, p. 296).²⁶ Além disso, coloca em questão precisamente o princípio de igualdade sobre o qual os duelos estariam supostamente fundados: “O duelo é necessariamente o absurdo de se baterem honrados e honrados, cavalheiros e cavalheiros, e tão honrados e tão cavalheiros, de fato, que, depois de cruzarem os ferros homicidas, abraçam-se com emoção” (Pompeia, 1983c, pp. 129-30).²⁷ Tampouco Pompeia acreditava que o duelo consistiria em contribuir para tornar as polêmicas mais civilizadas, como queriam alguns de seus proponentes. Na verdade, segundo ele, em alguns casos, o duelo poderia agravar a discórdia, levando a uma escalada de hostilidades com vista à “resolução final” (Pompeia, 1983c, pp. 58-9).²⁸ E, como Nordau, Pompeia entendia o *struggle for life* baseado no princípio da solidariedade, e não da rivalidade. Assim, Pompeia deplora o fato de que, ao invés de uni-los na luta por seus direitos, o duelo apenas contribuía pra a discórdia e o maior desentendimento entre os membros da nova classe letrada:

25. Originalmente publicado no *Diário de Minas*, 9 dez. 1888.

26. Originalmente publicado no *Diário de Minas*, 29 set. 1889.

27. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 6 out. 1890.

28. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 21 dez. 1890.

Houve quem acreditasse que a introdução do duelo entre os nossos costumes concorreria para a modificação do sistema de polêmica. Alguns duelos mais ou menos completos tiveram lugar e, em vez da minoração do mal, viu-se o mal agravar-se, como se a hipótese do duelo final, deixando uma esperança de saída airosa para a última intensidade da polêmica, estimulasse os amigos de conflitos para letra redonda a mais se exagerarem no sistema.

Enquanto reinar entre nós este mal, cuja consequência é nascerem animosidades violentas e prevenções mútuas, é bem difícil que, com quanta boa vontade se despena, se consiga reunir em corporação os jornalistas (Pompeia, 1983c, pp. 58-9).

Contrário ao duelo e à troca de insultos entre os jornalistas, Pompeia tornou-se um dos grandes entusiastas da formação de uma associação de classe, um Centro da Imprensa, para que se introduzissem e regulassem os princípios da civilidade no âmbito daquilo que, até então, estava caracterizado essencialmente por relações pessoais e de afeto:

[...] e não é tão difícil como possa parecer, mesmo não havendo a condição primordial de serem todos amigos, os jornalistas filiados ao *club* ou centro de classe. E é claro: nunca foi condição de estatutos de *club* ou coisa que o valha, a confraternização dos íntimos laços do afeto entre todos os associados (Pompeia, 1983c, p. 58).

Assim, na sequência de uma campanha promovida por Pardal Mallet (o notório príncipe dos duelos) e inspirada pelo modelo francês, fundava-se, em maio de 1890, no Rio de Janeiro, uma das primeiras associações do tipo da idealizada por Pompeia, a Sociedade dos Homens de Letras. O *Correio do Povo* do dia 15 do mesmo mês publicou seus estatutos, assinados por Valentim Magalhães, Aquiles Varejão, Olavo Bilac, Aluísio e Arthur de Azevedo, anunciando-se, na diretoria, Ferreira de Araújo, Machado de Assis, José do Patrocínio, Emílio Rouède, Alcindo Guanabara e o próprio Mallet.²⁹ A Sociedade, de du-

29. Ver Broca (1991, pp. 133-8). Anteriormente, já em 1883, fundava-se uma Associação dos Homens de Letras no Brasil, com Araripe Junior, Afonso d'Escagnolle Taunay e Sílvio Romero (Mérián, 2013, p. 343). A seguir, houve ainda a tentativa de se fundar o também efêmero Grémio de Letras e Artes, com José do Patrocínio, Paula Ney, Aluísio Azevedo, Artur de Azevedo, Guimarães Passos, Luís Murat, Alberto de Oliveira e Coelho Neto (Mérián, 2013, p. 342). Em 1885, *O País* convocava profissionais para a fundação do Club dos Jornalistas, do qual participaram Ferreira de Araújo, José do Patrocínio e Valentim Magalhães, entre muitos outros.

ração efêmera, reivindicava, entre outras coisas, o pagamento de direitos autorais pela reprodução de escritos em outros jornais. Já nos finais de 1890, organizava-se outra associação, o Centro da Imprensa Brasileira, que teria novamente Pardal Mallet na presidência e, dessa vez, o próprio Raul Pompeia como vice-presidente. Entre seus membros, constavam ainda Paula Ney, Oscar Rosas, Aluísio Azevedo, Mário de Alencar e Artur de Azevedo.³⁰ Seus estatutos promoviam também a solidariedade e a ajuda financeira mútua entre os jornalistas, prevendo ainda a constituição de um “tribunal de honra” para a resolução de disputas e logo para que se evitasse o duelo.³¹ Poucos dias depois de sua fundação, o *Diário de Notícias* parabenizava a criação desse Centro de Imprensa e seu tribunal, sobretudo pelo mérito de mediar e resolver “meia dúzia” de casos de iminentes duelos entre jornalistas.³² Ironicamente, aquele mesmo Centro convidaria o italiano Hector Panizza, recém-chegado da Argentina, para dar aulas em uma “sala de armas”, já que, até então, não havia mestres de esgrima no Rio de Janeiro.³³ Porém, a prática da esgrima deixava seu aspecto de combate e passava a ser adotada como esporte, um agente da higiene, como se dizia, ou seja, instrumento disciplinador, modernizador e civilizacional. Entretanto, a imprensa continuaria a lamentar os esforços inúteis desse efêmero centro, assim como de outras sociedades literárias ou de imprensa destinadas a promover a solidariedade e o auxílio mútuo e a defender os direitos da classe letrada. Entre elas, houve o Círculo da Imprensa Fluminense (presidido por Afonso Martins, no salão do Clube dos Girondinos, em agosto de 1892) e o excêntrico Clube Rabelais (com Raul Pompeia, Artur de Azevedo, Rodrigo Otávio, Pedro Rabelo, Henrique de Magalhães, Delgado de Carvalho e Valentim Magalhães), cuja proposta era lutar pelo direito à livre tradução de obras francesas, contrariando ao convênio literário que fora recém-assinado com a França.³⁴ Mas o Rabelais se tornaria notório menos por sua atividade profissional do que por suas festas, com refeições e trajes exóticos: desde uma, com decoração chinesa, até à ideia, nunca realizada, de se promover um encon-

30. Originalmente publicado no *Diário de Notícias*, 20 nov. 1890.

31. Originalmente publicado no *Diário de Notícias*, 16 dez. 1890. Na ocasião da publicação dos estatutos, a diretoria já era outra: José Carlos Rodrigues (pres.) e Ferreira de Araújo (vice).

32. Originalmente publicado no *Diário de Notícias*, 22 dez. 1890.

33. Originalmente publicado no *Diário de Notícias*, 24 dez. 1890.

34. Originalmente publicado em *O Tempo*, 4 jul. 1893. Sobre o Clube Rabelais e a chamada *panelinha*, ver Octávio (1936, pp. 45-72).

tro à franciscana, em que os convivas conversariam em latim ou “no jargão de Rabelais”. Araripe Jr. sugere que a associação dissolveu-se antes da *soirée* ex-cêntrica, devido a discórdias ou desconfianças mútuas, já quando o “festivo pantagruelismo convertera-se nas sombrias preocupações de um novo Brutus” (Araripe Júnior, 1958, p. 173). O desejo de associação seria realizado somente com a Academia Brasileira de Letras, fundada em 1896, porém, desde o início, notória por suas exclusões e seu corporativismo, preocupada mais em preservar reputações e garantir privilégios do que em lutar pelos direitos de classe. Na ocasião de sua fundação, José Veríssimo já notava que seu objetivo era, antes de mais nada, a “consagração das reputações literárias”, comentando:

Com efeito, a recém-criada Academia tem sofrido a censura de se ter criado a si mesma, consagrando-se a si próprios os seus membros. Cremos, por nossa parte, que melhor fora que ela não tivesse esse vício de origem, mas não o achamos imperdoável, desde que não enxerguemos nos seus criadores a presunção – que certamente não tiveram – de se elegerem como os mais notáveis escritores do país (Veríssimo, 1987, p. 313).³⁵

O desejo de associação mostra como as rivalidades, as divergências, as polêmicas e mesmos os insultos na imprensa do final do século XIX tinham o efeito, se não a intenção, não somente de excluir os não eleitos, mas sobretudo de fortalecer as fronteiras e a unidade da classe letrada. Tal rede de intrigas e rivalidades – a dialética das discórdias e das concórdias –, característica da lógica de grupo (ou confraria, como costumavam chamá-los) e indispensável à sua coesão, está patente no testemunho de Valentim Magalhães (então diretor do jornal *A Semana*, periódico célebre por suas bajulações), escrito na ocasião da morte de Pardal Mallet, quando o chama de “confrade”, hesitando, contudo, em chamá-lo de amigo:

Ia eu escrevendo ‘amigo’; não diria entretanto a verdade se me desse por amigo de Pardal Mallet. Ele era demasiado amigo de um inimigo meu para poder ser também meu amigo. Não me poupava alfinetadas maliciosas na sua roda, que não era a minha; e mesmo na imprensa mais de uma vez me provocou a polêmica com alusões ou referências diretas (Magalhães, 1895, p. 20).

35. Ver também Silva (2007 e 2008).

Ao que parece, Raul Pompeia se mostrava avesso ao pacto de exclusões, tacitamente firmado entre os homens da elite intelectual carioca, e, em seu antagonismo obstinado, parece ter feito mais inimigos que amigos, o que, segundo seus contemporâneos, poderia ter contribuído para seu final trágico. Segundo Nestor Vítor, “[e]sse, pensador e intimamente melancólico, fazia contraste com os outros, e por isso acabou como acabou” (Vítor, 1973, p. 21). Em outro ensaio, o mesmo crítico paranaense conclui: “As antipatias, as inimizades, os ódios que deixara no mundo literário fermentavam sem descontinuar. À frieza com que fora recebido em sua estreia, correspondiam agora ataques disfarçados, ou à descoberta pelas várias formas de que se pode revestir o ódio humano” (Vítor, 1969, p. 282).

Do duelo ao suicídio

Códigos de honra desempenharam papel fundamental nos novos ou renovados rituais de masculinidade e sociabilidade masculina, baseados em normas europeizantes de conduta e vida pública que incluíam, entre outras, domínio da língua, polêmicas em jornais, rituais de polidez, higiene ou esportes. O historiador Robert Nye (1993) chama a atenção para o papel que alguns desses códigos, muitas vezes oriundos da aristocracia (como o duelo), desempenharam como rituais públicos que deram forma à identidade masculina e à sociabilidade burguesa na França moderna, e como o conceito de honra no final do século XIX reflete novas preocupações relacionadas à saúde do corpo masculino, ao mesmo tempo que define os ritos de afirmação pública da identidade sexual do homem burguês. Segundo ele:

A honra foi *corporificada* pelo homem burguês como um conjunto de características sexuais e desejos normativos que refletiam as estratégias da reprodução social burguesa. Um homem que se desviasse desses padrões por escolha ou por “natureza” desonraria a si próprio e traria vergonha à sua família (Nye, 1993, p. 9, tradução nossa).

O estudo de Nye apresenta alguns elementos fundamentais para se compreender como a masculinidade hegemônica no final do século XIX se definiu na intersecção do público e do privado, e como a construção da masculinidade individual e o cuidado com o corpo do indivíduo podem ser associados à vi-

talidade da nação. Por exemplo, Nye aponta o aspecto paradoxal do duelo, na medida em que, por um lado, acreditava-se que era um exercício da igualdade que reforçava a afiliação fraterna a um grupo distinto, mas que, por outro, excluía as mulheres e todos aqueles indivíduos cuja masculinidade era percebida como problemática ou “deficiente”. Nye também sublinha o fato de que, ao menos em tese, a nova versão da honra parecia mais igualitária que sua versão aristocrática anterior, já que “dependia de uma concepção de masculinidade que todos os homens possuíam enquanto machos” (Nye, 1993, p. 215). Ou seja, a honra combinaria a *performance* pública e privada da masculinidade, adquirindo importante dimensão política como “um discurso que emerge na última metade do século e articula o ideal de uma virilidade republicana revigorada e os valores sociais e políticos de uma nova ordem democrática” (Nye, 1993, p. 151, tradução nossa). Talvez superestimando seu alcance na esfera pública, Nye sustenta que a democratização da honra tornara-se um ideal ao qual quase todos poderiam aspirar: “A honra não era mais um fetiche de uma pequenina elite, mas uma qualidade de qualquer francês que estivesse consciente de sua dignidade civil, que fosse zeloso aos direitos de sua personalidade, que amasse sua pátria e que sonhasse se vingar contra seus inimigos” (Nye, 1993, p. 172, tradução nossa).

Por outro lado, Nye também argumenta que a honra nos ajuda a entender “como os corpos e a sexualidade dos homens das classes abastadas, e seus modos de travar relações sociais e conflitos, estavam relacionados ao status que possuíam de elite social e política” (Nye, 1993, p. 7, tradução nossa). Ele sugere que, por si só, aprender a prática do tiro e a esgrima, por exemplo, não era suficiente para alguém invocar o assim chamado *point d'honneur* (em português, pundonor), já que era preciso ter o “conhecimento dos seus elaborados rituais e a disponibilidade de os levar a cabo” (Nye, 1993, p. 214, tradução nossa). De certo modo, a burguesia inventa a si mesma como o novo grupo dominante, ao excluir não apenas as mulheres e os “desviados sexuais”, mas também as classes desprivilegiadas do acesso que tais elites tinham aos códigos de honra; esse processo excluía as massas do projeto de construção da nação, cuja honra o novo homem burguês passara a ser agora responsável por defender.

Acontece que, em uma sociedade governada pela honra, explica Nye, a masculinidade é sempre instável, “um *telos* que os homens vivenciam como um objetivo necessário, mas permanentemente inatingível” (Nye, 1993, p. 13). Ou seja, ao se exercitar a honra como performance do masculino, o homem de

letras estará sempre exposto à possibilidade de falhar e de vir a ser considerado insuficientemente corajoso, viril, civilizado, independente, eloquente ou pouco capacitado a defender a honra da família e da pátria. No contexto da imprensa burguesa e da nova classe letrada ascendente, para tal exercício da masculinidade hegemônica, não seria suficiente ter-se consciência das próprias dignidade e honorabilidade; seria necessário provar-se a capacidade de se manter a reputação aos olhos da opinião pública e, portanto, de resistir a difamação, injúrias e insultos. Ou seja, assegurar e exercitar o direito de resposta – se preciso fosse, com novos ataques vexatórios, insultos e outras violências linguísticas – constituíam também formas aceitas, mas controladas, de se demonstrar honorabilidade, estabelecer-se a reputação e mostrar-se como verdadeiro homem de honra. Assim, tanto quanto a troca de elogios, a circulação de hostilidades reforçava os laços homosociais de cordialidade entre profissionais. Porém, o risco de se ver efetivamente excluído e a posição de suscetibilidade ou vulnerabilidade à ofensa em que cada indivíduo se encontra variam conforme raça, classe, normas de comportamento sexual e conduta social.

Raul Pompeia participa e, ao mesmo tempo, parece excluir-se, ou ser excluído, dos rituais de masculinidade burguesa amparados no ideal da honra cavalheiresca. Como se discutiu anteriormente, raros são os escritores brasileiros do século XIX que se mostraram tão preocupados com a defesa da reputação pessoal, ou tão suscetíveis ao poder detrator da opinião pública, especialmente aquele exercido pelos grandes órgãos da imprensa.

O boato é uma covardia. Capitula-se aproximadamente na ordem da mofina e da carta anônima. Em três palavras se define: malignidade, irresponsabilidade, indignidade. O boato é indigno realmente. [...] O revoltado que se preza não aventa o boato que é a intriga trêfega e fujona: protesta e combate, ou conspira. [...] Estude-se a fisionomia do boateiro profissional [...] Toda a sua coragem existe apenas no momento do anonimato (Pompeia, 1983c, p. 432)

Pompeia parece ter-se encontrado repetidamente em posição vulnerável ao escrutínio público e a boatos que associavam seu temperamento dito “mórbido”, ora a uma suposta (as)sexualidade anormal, ora a seu nacionalismo fervo-

roso e ortodoxo.³⁶ Um de seus contemporâneos, o escritor Coelho Neto, é um dos que comentariam maliciosamente sobre o comportamento do colega nos anos em que conviveram na Faculdade de Direito em São Paulo: “de saias... fugia como o diabo foge da cruz” (Coelho Neto, 1926, p. 62). Capistrano de Abreu, ex-professor de Pompeia no Colégio D. Pedro II, é outro que alimentaria as especulações ao afirmar que o suicídio teria sido premeditado, declarando-se surpreso que não tivesse ocorrido antes.³⁷ E conta que Pompeia sofria de “acessos de ciclotímico” (espécie de distúrbio bipolar), que seu humor oscilava frequentemente entre a melancolia e a exaltação, e que o amigo rompera sua amizade com ele dois meses antes de cometer suicídio (Abreu, 1977, p. 202). Já o escritor Rodrigo Octávio, outro que se dizia um de seus companheiros mais próximos, mesmo ao tentar defendê-lo, também não resistia à disseminação da rede de fofocas ao afirmar, por exemplo, que o rompimento de Pompeia com Capistrano de Abreu estaria relacionado a “alguma confissão” que Pompeia lhe teria feito (Octávio, 1936, p. 264). E chama a atenção para sua “exagerada suscetibilidade mórbida”, sugerindo desvios em sua sexualidade (p. 295), lembrando que o próprio médico de Pompeia teria revelado que ele sofria de alguma “manifesta e irremediável deformidade sexual” (p. 199).³⁸ Mesmo um crítico sensível e simpatizante como o paranaense Nestor Vítor, em um texto de declarada intenção elogiosa, definiria Pompeia patologicamente, como “uma natureza à parte, fina, delicada, talvez doente mesmo” (Vítor, 1969, p. 275).³⁹

36. De uma perspectiva foucaultiana e sociológica, Richard Miskolsci e Fernando Figueiredo Baliero (2011) analisam tanto *O Ateneu* como os acontecimentos na vida de Pompeia para explicar como “o espectro da degeneração” (p. 85) entre a elite brasileira nas últimas décadas do século XIX exigia uma “pedagogia do sexo”, que associava raça e sexualidade com política no projeto de uma nação viável e de um ideal de nacionalidade viril (p. 76). Os autores também apontam alguns dos termos patologizantes usados para descrever a personalidade “mórbida” de Raul Pompeia. As páginas que se seguem obviamente tocam em pontos discutidos pelos autores, sem, contudo, ver no romance simplesmente uma espécie de “arquivo histórico” que ilustra as ideias de Foucault; também não compartilho da opinião de que o romance tenha um aspecto normativo ou exemplar. Em todo caso, reporto o leitor tanto ao artigo mencionado quanto à tese de mestrado de Baliero (2009) e ao estudo de Miskolsci (2013), em que este reelabora e amplia o alcance das ideias discutidas nas obras acima.

37. Em outra ocasião, afirma: “Tenho certeza de mais de uma vez ter estado com ele, quando seu suicídio estava por poucas horas” (Abreu apud Capaz, 2001, p. 242).

38. Sua obsessão pela intimidade do amigo pode ser verificada também em uma carta que se encontra nos arquivos de Raul Pompeia, enviada a José Olympio e datada de 2 de março de 1936, em que Octávio conta que o dito médico havia confirmado que Pompeia sofria de “atrofia testicular dupla” (Arquivo do Centro de Estudos Afrânio Coutinho, RJ).

39. Já Wilson Martins escreve que ele sofria de uma “manifesta e irremediável deformação social” (Martins, 1979).

Ainda em vida, a rede de intrigas não deixaria de incomodar o escritor, que se esforçava não só por defender sua honra e reputação diante da opinião pública, mas também por se estabelecer como um autorizado representante dessa mesma opinião pública. Por isso, mesmo considerando-se suas posições explicitamente contrárias ao duelo como forma de se resolverem polêmicas jornalísticas e questões de honra, sua participação direta ou indireta em ao menos um combate de armas pode parecer paradoxal, mas não de todo surpreendente. Pois, no contexto competitivo que caracterizava a roda de escritores e jornalistas da rua do Ouvidor, de certo modo explica-se que ele tenha certa vez (em 1890) servido como “padrinho” de um duelo entre o poeta Oscar Rosas (cujo pseudônimo era Tic) e o jornalista Emanuel Carneiro;⁴⁰ e que tenha, por fim, provocado o célebre combate de armas com Olavo Bilac (1865-1918), ocorrido em 1892, quando o duelo já era considerado crime pelo novo Código Penal de República.

Os antecedentes do episódio são bem conhecidos. Segundo os registros da época, Pompeia teria sido levado a desafiar o colega de profissão depois de uma acirrada troca de insultos pessoais, impressa nas páginas dos jornais de março de 1892, iniciada por um artigo cuja autoria se atribuíra a Bilac, na seção “Vida Fluminense”, do jornal *Combate*, dirigido por Pardal Mallet.⁴¹ Fanático defensor do regime populista e centralizador de Floriano Peixoto (entre 1891 a 1894), cujo governo era considerado ilegítimo por alguns setores da sociedade letrada, Pompeia se encontrava então isolado, no lado oposto dos reputados Aluísio Azevedo, Luís Murat, Coelho Neto e José do Patrocínio, todos críticos do marechal, e que protestavam pela volta de Deodoro da Fonseca ao poder. Em afirmações não de todo incomuns na imprensa da época, o artigo injurioso sugere que a defesa de Pompeia a favor de Floriano só poderia explicar-se por alguma espécie de “amolecimento cerebral, pois que Raul Pompeia masturba-se e gosta de, altas horas da noite, numa cama fresca, à meia-luz de *veilleuse* mortiça, recordar, amoroso e sensual, todas as beldades que viu durante o dia” (Pontes, 1935, pp. 241-2). Em uma época em que a masturbação se associava à doença e à degeneração, Pompeia não teve como ignorar esse insulto, respondendo a Bilac no mesmo nível de argumentação estigmatizante e se-

40. De acordo com a edição do jornal *Cidade do Rio*, de 20 de dezembro de 1890, Carneiro desafiou o jornalista Oscar Rosas para um duelo, mas Rosas não teria acatado esse desafio. Apesar de não apresentar fontes, Alves (2009, p. 51) registra que o duelo se teria realizado, sim, tendo Raul Pompeia como uma de suas testemunhas.

41. Em 9 de março de 1892.

guindo já a lógica do duelo: “O ataque foi bem digno de uns tipos, alheados do respeito humano, licenciados, marcados, sagrados – para tudo – pelo estigma preliminar do incesto” (Pompeia, 1983c, p. 538).⁴² Os testemunhos do que se seguiu nem sempre coincidem, mas consta que, quando Pompeia deparou com Bilac na rua do Ouvidor, os escritores se confrontaram; que, em seguida ao incidente, teria incumbido o escritor e jornalista Pedro Rabelo (1868-1905) de chamar Bilac para um duelo de espadas, no atelier do escultor Rodolpho Bernadelli (1852-1931); que o duelo fora interrompido por amigos, pela polícia, ou pelo comandante da Marinha Francisco Matos; que Bilac teria assumido a responsabilidade pelo insulto, pedindo desculpas; ou que mesmo antes de se iniciar o combate, o deputado Jesuíno Albuquerque teria feito uma intervenção, dizendo que os dois já tinham dado suficiente mostra de coragem;⁴³ que, ainda assim, o juiz e jornalista Viveiros de Castro teria aberto um inquérito contra o delito previsto na legislação; e que, apesar de tudo, Pompeia não teria encontrado satisfação no desfecho do episódio. A ambiguidade do ritual de defesa da honra era tal que Artur de Azevedo definiria o caso todo como nada mais do que uma comédia, cujo título deveria ter sido: “Quase que se pegam” (Azevedo, 1892).⁴⁴

Pompeia ficaria ainda mais insatisfeito diante dos próximos ataques e humilhações públicas que viria a sofrer. Sabe-se que, em reconhecimento a seu apoio, Floriano o havia nomeado para ocupar seu primeiro cargo público, como diretor da Biblioteca Nacional. Segundo o crítico Brito Broca, Pompeia teria sido vítima de um constrangimento ao “deixar aparecer o volume VII dos *Anais* da Biblioteca com erros e lacunas sensíveis, que iam levá-lo a prestar flanco às arremetidas dos inimigos”. Por conta disso, Pompeia foi alvo de críticas (que havia considerado hostis) por parte de José Veríssimo, com quem trocou, em maio de 1895, uma série de réplicas e acusações (Broca, 1991, pp. 154-8). Além disso, o escritor continuava a defender o objetivo declarado de Floriano de consolidar a República a qualquer custo, ainda que por meio do uso de força e censura, o que aumentou seu isolamento diante dos contemporâneos. A série de humilhações culminou com seu discurso em defesa de Floriano por ocasião de sua morte, em junho de 1895, que teria sido interpretada

42. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 15 mar. 1892.

43. *O Pharol*, 30 mar. 1892.

44. *O Pharol*, Juiz de Fora, 27 mar. 1892.

como um desagravo ao presidente Prudente de Moraes (1841-1902). Um artigo assinado por Luiz Murat (1861-1929), outro colega de Pompeia dos anos de colégio, fazia referência ao seu nacionalismo lusópho como um caso notável de “morbidez” (Murat, 1895). E, confundindo ideologia com psicologia, insinuava que, covarde, Pompeia se teria esquivado do duelo com Bilac três anos antes. Por fim, o elogio a Floriano ainda o levaria à exoneração de seu cargo de diretor da Biblioteca Nacional, em outubro de 1895.

Dois meses depois, no dia do Natal, à uma da tarde – às treze horas, aquela que ele certa vez havia anunciado como “a hora da morte” (Capaz, 2001, p. 241) –, Raul Pompeia suicidou-se com um tiro no peito (Pontes, 1965, p. 316). O gesto, como era de se esperar, causou grande comoção na imprensa e na comunidade letrada da capital da República. Dias depois, Machado de Assis lamentava o desfecho trágico e refletia sobre o enigma do suicídio: “Este velho tema renasce sempre que um homem dá cabo de si, mas é logo enterrado com ele, para renascer com outro. Velha questão, velha dúvida. Não tornou agora à tela, porque o ato de Raul Pompeia incutiu em todos uma extraordinária sensação de assombro” (Assis, 2008, p. 1.239).⁴⁵ Desde *O marido da adúltera* (1882), de Lúcio de Mendonça, e *A carne* (1888), de Júlio Ribeiro, até *Um invejado* (1895), de Afonso Celso, e *Flor de sangue* (1897), de Valentim Magalhães, eram comuns romances que terminavam com o suicídio do protagonista. Além disso, proliferavam na imprensa nacional as notícias de suicídios generalizados, sobretudo em Paris e Buenos Aires, sendo alguns de figuras públicas, como o do presidente do Chile, em 1891. O suicídio tornara-se também uma preocupação local, como mostra a publicação, em 1891, de *O suicídio na capital federal*, em que Francisco Viveiros de Castro procura levantar números e classificar as causas de suicídios no Rio de Janeiro: “633 suicídios e 925 tentativas. 183 devidos a loucura, 174 desgostos domésticos, 133 embriaguez, 92 paixões” (Castro, 1894, p. 85). O próprio Pompeia escreveu sobre essa “peste fluminense, que parece destinada a suplantar a reputadíssima febre amarela” (1983a, p. 180).⁴⁶ Por ocasião em que Joseph Cailteau, o estimado dono da confeitaria Cailteau, na rua do Ouvidor, onde intelectuais e boêmios se reuniam desde 1866, enforcou-se em sua residência na rua dos Junquinhos, no bairro de Santa Teresa, Pompeia não deixaria de expressar consternação. Enquanto

45. Originalmente publicado em *A Semana*, 29 dez. 1895.

46. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, RJ, 27 out. 1889.

os jornais da época se perguntavam se o confeitiro teria sido vítima de uma “neurose”, Pompeia refletia:⁴⁷

O suicida deixa uma carta. Disfarçando-se em explicações elucidantes, a carta pode bem ser o testamento cerrado de um segredo que ninguém descobrirá. Então, quando expira sem mais, sem uma satisfação de respeito por essa miséria de humanidade, que talvez não o compreendesse. [...] Que trágica irritação fervia dentro daquelas aparências de calma? [...] Talvez falassem as flores; e então aprenderíamos a história dramática de um homem que soube romper violentamente com o próprio coração, que enriquecera, entretanto, de lisonjear o estômago dos outros (Pompeia, 1888).⁴⁸

Especular sobre as razões pessoais, sociais ou patológicas de qualquer suicídio parece ser tão inútil quanto inevitável, sobretudo no final do século XIX. Antes de a obra de Émile Durkheim (*Le Suicide*, 1897) haver questionado as teorias que atribuíam a causa do suicídios a estados mórbidos, à raça, à hereditariedade ou ao contágio, também chamado de “instinto de imitação”, não era raro aqueles que buscavam explicações nas ciências médicas. No mesmo ano da morte de Raul Pompeia, um romance de sensação de Figueiredo Pimentel (1869-1914), *Suicida!* (1895), atribuía as tendências do protagonista a um caso de degenerescência hereditária. Alguns anos antes, uma notícia em um jornal carioca também buscava explicação para o suicídio na psicopatologia:

A ideia do suicídio é um estado mórbido que talvez possa ser combatido pela terapêutica, mas não pela propaganda de persuasão. Pudesse essa monomania patentear sempre os sintomas da sua existência, que fácil se tornaria evitar a morte voluntária por meio da hidroterapia, que tão bons resultados dizem produzir nas moléstias mentais. Infelizmente, na maioria dos casos, a monomania não se manifesta senão pela morte do doente (Pimentel, 1891).⁴⁹

47. Curiosamente, em 21 de fevereiro de 883, O. de Niemeyer publica na *Gazeta da Tarde* do Rio de Janeiro um texto dedicado a Raul Pompeia, sobre um jovem de 20 anos que se suicida por não ter seu amor correspondido.

48. Originalmente publicado em *Diário de Minas* (Juiz de Fora), datado de 20 jul. 1888.

49. Originalmente publicado em *O Tempo*, 26 ago. 1891.

Não faltaram hipóteses que explicassem as causas e identificassem os culpados do suicídio do jovem escritor carioca de 32 anos. Por um lado, como resposta às injúrias sofridas, o gesto como que confirma o suposto temperamento doentio do autor. Por outro, há uma tentativa de normalizar sua conduta, argumentando-se que, segundo alguns de seus correligionários e defensores, a recusa por parte de Pompeia em participar e compactuar com as regras da comunidade letrada do Rio de Janeiro do final de século é o que o teria posicionado como um alvo privilegiado de hostilidades e difamações. Os tão disseminados ataques ou insinuações à vida pública e privada de Pompeia levariam a que, dias depois de sua morte, outro escritor (assinando A.M.) exigisse não somente uma retratação pública, mas também a punição daqueles que supostamente teriam sido responsáveis por sua morte:

Há, incontestavelmente, nesse suicídio inesperado [...] um criminoso a castigar, um detrator da honra alheia a corrigir... à polícia cumpre elucidar o triste fato, que tanto tem emocionado o espírito público [...]. É preciso que a luz se faça e que, de uma vez para sempre, não se continue a mistificar a função do jornalismo, e nem tampouco se consinta que o caráter de cada um sirva de banquete a vinhaça que expectora e baba (Pompeia, 1895, p. 7).⁵⁰

Em 1899, Luiz Labre, que também se considerava amigo próximo de Pompeia, atribui a causa do suicídio a uma conspiração difamatória, armada por um círculo de homens de letras, então conhecidos como Companhia Literária, chefiada por Capistrano de Abreu (a quem se refere como “meu ex-amigo”). Labre também culpa o poeta e jornalista Luiz Murat, entre os “assassinos e salteadores da reputação dos homens de mérito”, cujo único objetivo seria o de eliminar aqueles que não compactuavam com a “roda do elogio mútuo” (Labre, 1899, p. 106), e os compara aos tipos de delinquentes diagnosticados pela escola italiana de criminologia:

[...] fingiram-se amigos do autor do *Atheneu* e, com a astúcia e perversidade dos criminosos estudados e descritos por Lombroso, assenhoreavam-se do seu temperamento, chegando à conclusão de que o meio mais rápido e de nenhuma responsabilidade para perpetrar-se o assassinato era, todos os dias, fazer chegar aos ouvi-

50. “Raul Pompeia”, *Revista Ilustrada*, 1895, p. 7.

dos da vítima uma calúnia, ora publicada em jornais, ora escrita em tiras de papel (como o fez o sr. Capistrano de Abreu), e, por meios hábeis, apresentada em seguida a qualquer conhecido do letrado, transformando essa arte em portador inconsciente daquelas maquiavélicas infâmias (Labre, 1899, p. 105).⁵¹

Enfim, se em vida não faltaram detratores e difamadores, depois do suicídio não foram raras as figuras públicas que se atribuiriam o papel de defensores da honra maculada do escritor, em atitude bem definida por Silviano Santiago como tentativa da *boa crítica* “de recuperar *post mortem* a sensibilidade ultrajada de um temperamento excepcional, como se Vida e Livro fossem, ainda hoje, o espectro a suscitar remorso nos contemporâneos e nos leitores” (Santiago, 2000, p. 82).⁵² Nestor Vitor, por exemplo, seria enfático: “Morrer é não poder mais ser vencido” (1969, pp. 277-8). Sem mais poder responder por si mesmo, Pompeia seria restabelecido pela posteridade com alguma dose de romantismo, como uma espécie de poeta maldito finissecular. E, ainda durante o século XX, os críticos se debateriam em classificar sua obra entre a estética naturalista e a simbolista.

Machado de Assis estava certo ao afirmar que o suicídio é necessariamente ilegível e, talvez por isso, assombrador. E, como escrevera o próprio Pompeia sobre a morte do célebre confeito da rua do Ouvidor, “a explicação elucidante” de uma nota suicida pode ser nada mais do que um disfarce no qual se encerra um segredo. A morte espetacular de Pompeia – com um tiro no peito, pois conta-se que considerava arrebentar os miolos um ato de profundo mau gosto – deixou, em seus contemporâneos, traços de uma culposa necessidade de elucidar e normalizar, medicalizando um ou criminalizando os outros e, por fim, narrativizando-o postumamente no registro da história literária. Se, como sugere Richard Mikolski (2013), o suicídio de Pompeia pode ser lido tanto como um último esforço na direção de “virilizar-se e resgatar a sua honra” quanto como “recusa da família e da religião”,⁵³ como evento, sua morte pode ser lida à luz da crescente democratização da imprensa e da profissionalização do jornalista enquanto novo personagem na formação e na es-

51. Labre diz ter escrito anteriormente sobre Pompeia em *A pátria brasileira*, em dezembro de 1896. Labre fora colega de Pompeia em São Paulo, na redação do *Jornal do Commercio*, fundado pelo abolicionista Antônio Bento.

52. Ainda em 1967, um crítico procurava “defender” Pompeia dos boatos de que o autor de *O Ateneu* seria um “misógino”, o que, para ele, significava “um homem incapaz de sentir atração pelo sexo feminino” (Torres, 1968, p. 62).

53. Versão *e-book*, sem numeração de página.

petacularização da opinião pública. De fato, o caráter público de sua morte se confirma pelo notório bilhete por ele deixado, dirigido à imprensa e reproduzido nos maiores jornais da época: “À *Notícia* e ao Brasil, declaro que sou um homem de honra”.

Assim como o duelo, o suicídio podia ser interpretado como demonstração de coragem, sendo comumente referido pelo eufemismo “morte voluntária”, a mesma expressão que se usava para se diferenciar a morte em duelo do assassinato comum.⁵⁴ Mas, se, por um lado, Pompeia considerava o duelo ineficaz nas questões de honra, já sobre o suicídio escrevera que, “como drama de honra, é completo” (Pompeia, 1983c, p. 41).⁵⁵ Ademais, o suicídio do século XIX mais noticiado do Brasil revela as contradições (segundo Nordau, as mentiras e os “paradoxos”) entre diferentes aspectos das concepções de honra no momento em que se democratizava a imprensa: aquele em que pesa demasiadamente a opinião pública, de um lado, e o que valoriza a integridade e a dignidade do indivíduo, de outro;⁵⁶ o que, em tese, reflete um ideal democrático de dignidade a ser alcançado por todos, e o da renovada ordem corporativista, em que o poder de criar e contestar reputações prevalece e se reproduz como privilégio de um grupo.⁵⁷ Assim, a necessidade de legislar os abusos da imprensa reflete a dificuldade encontrada pela elite em garantir a liberdade de expressão que a caracterizava como classe e, ao mesmo tempo, controlar os danos que pudesse lhe causar. Em seu gesto final, Pompeia como que conclui toda uma trajetória, por certo um tanto ambígua e conflituosa, de combate não somente aos ataques à sua própria honra, mas também ao poder desmesurado da imprensa de destruir reputações e oprimir os mais fracos. Tal preocupação, como procurarei demonstrar nas próximas seções, caracteriza não somente boa parte

54. O Código Civil de 1916 (art. 1.140, parágrafo único) considera morte voluntária “a recebida em duelo, bem como o suicídio premeditado por pessoa em seu juízo”.

55. Originalmente publicado em *Jornal do Commercio*, 1 dez. 1890.

56. O Código Penal hoje vigente, o de 1940, diferencia injúria e difamação: a primeira se dá por uma acusação ou um insulto diretamente dirigido ao outro, sendo, assim, um crime contra o que os legistas chamam de honra subjetiva, ou seja, a autoestima. A segunda se dá por meio de terceiros, sendo crime contra a honra objetiva, ou seja, contra a reputação.

57. Em um de seus trabalhos mais recentes, o filósofo Anthony Appiah propõe um retorno estratégico do conceito de honra como instrumento para se compreender e, possivelmente, promover o que ele chama de “transformação moral” (*moral change*) em todas as classes, culturas e sociedades. Assim, a honra deveria ser universalizada, já que todos os seres humanos são dignos de respeito. Segundo ele: “Prestar atenção à honra, também, assim como perceber a importância de nossas identidades sociais, *pode* nos ajudar a tratar os outros como deveríamos e também a fazer o melhor de nossas vidas” (Appiah, 2010, p. xv; tradução e ênfase nossa).

de sua atividade jornalística e de seu ativismo abolicionista, mas também sua obra de ficção – em particular, sua obra-prima, *O Ateneu*.⁵⁸



Figura 4 – “O illustre e malgrado escritor, character sem jaça, que ha dias pediu a uma bala de revolver o repouso da sua alma atribulada pela contemplação das injustiças sociais. Paz ao seu corpo! honra à sua memória”. *Revista Illustrada* (ano 20, n. 704). Rio de Janeiro, dez. de 1895, p. 8. Fonte: Biblioteca Nacional/Hemeroteca Digital Brasileira.

58. A questão das reputações e as contradições e os limites entre liberdade de expressão e de imprensa, por um lado, e a legislação sobre crimes de injúria, difamação, danos morais, de outro, continuam no centro de debates legais na imprensa e no mercado editorial em geral. Segundo o artigo 19 do Acordo Internacional de Direitos Cívicos e Políticos das Nações Unidas: 1. Todos têm o direito de ter opinião. 2. Todos têm o direito à liberdade de expressão; este direito inclui a liberdade de procurar, receber e compartilhar informações e ideias de todo tipo, a despeito de fronteira, oralmente, por escrito ou impressas, na forma de arte, ou através de qualquer outro meio de sua escolha. 3. O exercício dos direitos providos no § 2º deste artigo traz consigo direitos e deveres especiais. Pode assim estar sujeito a certas restrições, mas estas podem apenas sê-lo conforme a lei e conforme forem necessárias: (a) ao respeito pelos direitos ou reputações alheias; (b) à proteção da segurança nacional, ou da ordem pública, ou da saúde pública, o da moral. (“International Covenant on Civil and Political Rights Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 2200A [XXI] of 16 December 1966 entry into force 23 March 1976, in accordance with Article 49”). Disponível on-line em <http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>. Ver também: David e Velluti (2008). Os casos no Brasil incluem desde a polêmica em torno de biografias não autorizadas até a alegação de danos morais contra um filho antes de ele ter nascido, como na briga judicial entre Wanessa Camargo e Rafinha Bastos, em 2015. O processo corre desde 2011, quando o apresentador disse, ao vivo, no programa CQC, da Band, que “comeria Wanessa e o bebê”. À época, a cantora estava grávida de seu primeiro filho com o empresário Marcos Buaziz.

Struggle For Life

Estranha cousa, a amizade que, em vez da aproximação franca dos amigos, podia assim produzir a incerteza do mal-estar, uma situação prolongada de vexame, como se a convivência fosse um sacrifício, e o sacrifício, uma necessidade.

Raul Pompeia, *O Ateneu*⁵⁹

Qual o meu destino, naquela sociedade que o Rabelo descrevera horrorizado, com as meias frases de mistério, suscitando temores indefinidos, recomendando energia, como se coleguismo fosse hostilidade?

Raul Pompeia, *O Ateneu*⁶⁰

Homens que lutais pela vida, quereis gozar? Quereis viver intensamente pelo estômago, pelo amor? Fúnebre ambição de suicidas!

Raul Pompeia, “Cartas para o futuro”⁶¹

Publicado no mesmo ano da Abolição e um ano antes da proclamação da República, *O Ateneu* (1888), sem dúvida, pode ser lido como uma crítica às obsoletas instituições monárquicas, e possivelmente também (embora menos explícita) à instituição escravocrata.⁶² Por outro lado, apesar dos esforços do escritor em dissociar vida e obra, o romance tem sido amplamente lido como autobiográfico, contaminado por lembranças ressentidas ou vingativas de seus anos no internato, refletindo o desprezo do autor pelos métodos pedagógicos e pelas ambições capitalistas da escola que frequentara quando jovem, especialmente no que diz respeito a seu diretor, recriado na forma do caricaturesco Aristarco.⁶³

Ao mesmo tempo, apesar de estar longe do naturalismo de Zola, *O Ateneu* não deixa de estar firmemente enraizado em doutrinas evolucionistas, particu-

59. Pompeia, 1981b, p. 201

60. Pompeia, 1981b, p. 68

61. Pompeia, 1983d, p. 179. Originalmente publicado na *Revista Contemporânea*, 1 ago. 1900.

62. *O Ateneu* foi publicado na forma de folhetim no jornal *Gazeta de Notícias* entre março e maio de 1888, e reunido em livro no final do mesmo ano. A publicação do último capítulo foi atrasada por conta da Abolição da Escravidão, no dia 13 de maio de 1888, e o capítulo final, considerado radical e iconoclasta, apenas foi publicado na sexta-feira seguinte, 18 de maio.

63. O estudo do romance feito por Mário de Andrade em 1941 foi o primeiro texto crítico a enfatizar o tema da vingança em *O Ateneu* (Andrade, 1972, pp. 173-95).

larmente pelo viés da obra de Max Nordau (1849-1923). Desde as primeiras linhas, o romance alude à noção darwinista de “luta pela vida”: “Vais encontrar o mundo – disse-me meu pai, à porta do *Ateneu*. Coragem para a luta” (Pompeia, 1981b, p. 29; Figura 5).



Figura 5 – “Vais encontrar o mundo – disse-me meu pai, à porta do *Ateneu*. Coragem para a luta.” Ilustração de Pompeia para *O Ateneu*. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

A expressão *struggle for life*, frequentemente mencionada em inglês nos jornais brasileiros da segunda metade do século XIX, provém do título do livro de Charles Darwin *A origem das espécies* ou, no original, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* (1858). No terceiro capítulo (“Struggle for Existence”, geralmente traduzido como “Luta pela Existência” ou “Luta pela Sobrevivência”),

Darwin insiste que a metáfora do título é usada para enfatizar a interdependência entre todos os seres e, o que para ele era ainda mais importante, a ideia do “sucesso em produzir descendentes”. Assim, em vez de uma simples competição, a luta a que se refere inclui “uma rede de relações complexas”:

A sujeição [*dependency*] de um ser organizado em frente de outro, tal como a de um parasita nas suas relações com a sua presa, manifesta-se comumente entre seres muito afastados uns dos outros na escala da natureza. [...] A luta é muito mais encarniçada entre os indivíduos pertencendo à mesma espécie, os quais, com efeito, frequentam as mesmas regiões, procuram o mesmo alimento e veem-se expostos aos mesmos perigos (Darwin, 2008, p. 60).

Embora a obra de Darwin tenha circulado em edições francesas desde os anos 1860, até a metade de 1870 era pouco discutida no Brasil, prestando-se a uma variedade de interpretações, por vezes discrepantes, defendendo ora o monogenismo, ora o poligenismo, às vezes justificando, outras vezes condenando a escravidão, ora enfatizando conflito e competição, ora destacando solidariedade e colaboração. Joaquim Nabuco (1849-1910), por exemplo, defendia as ideias de Darwin e, ao mesmo tempo, procurava conciliar a teoria da evolução com o criacionismo bíblico. Segundo ele: “Para o cristianismo, a grandeza do homem está no passado; para o darwinismo, no futuro” (Nabuco, 1875, p. 1). Além disso, conclui, sem a “lei superior do dever”, a luta pela vida (como interpretada pelo materialismo alemão) transforma-se em despotismo, aristocracia, escravidão e desigualdade.⁶⁴ Enfim, para Nabuco, como para muitos outros escritores de sua geração, as teorias da evolução e da seleção natural continham a promessa de um futuro positivo para a nação.

Do mesmo modo, o cientista Augusto César de Miranda Azevedo (1851-1907), reconhecido por introduzir as ideias de Darwin no Brasil em meados dos anos 1870, viu nos ideais da ciência e nas noções da luta pela vida e *survival of the fittest* (sobrevivência dos mais aptos) uma promessa de transformação, especialmente em uma sociedade considerada estagnada e com necessidade de renovação (Collichio, 1988, p. 80). Ao enfatizar a possibilidade de mudança e o fato de que a história natural dos organismos não era fixa ou imutável,

64. *A origem das espécies* foi primeiro traduzido para o francês em 1862 e tornou-se disponível nas livrarias brasileiras, sendo anunciado em vários jornais, por volta de 1875. As traduções das obras de Herbert Spencer já estavam disponíveis em português. Ver Domingues e Glick (2003).

conceitos evolucionistas poderiam ser usados para defender a viabilidade (ou, de forma inversa, a inviabilidade) da nação. Além disso, alguns historiadores têm sugerido que Miranda Azevedo “usou o nome de Darwin e a sua obra como emblema contra as estruturas e instituições do governo que não conseguiam responder às aspirações de um grupo de intelectuais preocupados com a formação de uma identidade progressista para a nação” (Cid e Waizbord, 2005, p. 183).⁶⁵ Dessa maneira, para Nabuco, assim como para Miranda Azevedo, o cerne da questão era a crença na possibilidade de mudança social; a ideia de que, com higiene, educação e outras transformações sociais, o progresso e até mesmo a perfeição poderiam ser imaginados. O futuro do Brasil e seu desejo de civilização podiam, assim, ser encarados com otimismo.

A promessa contida nessa interpretação era muitas vezes acompanhada (ou contestada) por uma noção mais estreita de luta e pela ideia de sobrevivência como uma forma naturalizada de competição por status social, prestígio e/ou reputação. O convívio social passou, assim, a ser entendido como disputa, e a sobrevivência dos mais aptos justificava a visão de que apenas a força poderia explicar a existência de perdedores e vencedores, ou por que alguns pereciam e outros eram bem-sucedidos. Resultava daí uma visão da sociedade que podia ser triunfante ou pessimista, com diferentes graus de determinismo racial. Assim, interpretações do darwinismo de pontos de vista diametralmente opostos podiam estar presentes no interior de um mesmo grupo ou até mesmo nas ideias de um mesmo escritor. Como sugere Gillian Beer, “a própria linguagem de Darwin dava margem a essas contradições, sujeitando a obra a múltiplas interpretações, uma vez que os elementos inusitados e incontroláveis de suas metáforas, como no caso de ‘luta pela existência’, adquirem vida própria” (Beer, 2009, p. 7, tradução nossa). Além disso, a “leitura otimista e ‘progressista’ do desenvolvimento não poderia jamais eliminar a outra possibilidade, a de que a extinção é mais provável do que o progresso, e que a duração da vida de um indivíduo nunca é suficiente para registrar mudança, e nem para a realização do desejo” (Beer, 2009, p. 6, tradução nossa). Por fim, Beer chama a atenção para a aparente tautologia da noção de sobrevivência do mais apto, o que,

65. Os jornais resumiram um discurso proferido por Miranda Azevedo em 1875, no qual ele claramente parafraseia o texto de Darwin: “*the struggle for existence, struggle for life* demonstra que, sob a aparência de paz e harmonia, a luta mais atroz é travada da vegetação mais rudimentar para o organismo mais perfeito, o homem, em favor da existência” (*O Globo*, 14 abr. 1875).

de certo modo, “significa simplesmente a sobrevivência daqueles mais aptos para sobreviver”, ou “aptidão às demandas atuais do seu ambiente – demandas que podem ser de desonestidade, de cor azul, de agressividade, passividade, braços longos ou de alguma outra qualidade aleatória” (Beer, 2009, p. 109, tradução nossa).

Preocupações em torno do divergente, do mal-adaptado e do degenerado se tornaram prevalentes e determinantes sobretudo na última década do século, mas, já nos anos 1880, escritores como Pompeia não estariam completamente alheios a elas. *O Ateneu* foi publicado 15 anos depois dos mencionados textos de Nabuco e Miranda, quando várias versões das ideias de Darwin já se haviam estabelecido no Brasil. Mas a noção de “luta pela vida” em Pompeia não adquire a mesma conotação daquela de outros escritores de seu tempo, geralmente associada a “arrivismo” – mesmo que um colega de Pompeia, Pardal Mallet (1890), um mês depois da publicação do último capítulo da versão seriada do romance, viesse a comentar que Aristarco “representa o desejo de brilhar, que hoje assalta os homens... ele simboliza a tendência de uma sociedade que substituiu a fórmula darwinista de *struggle for life* pela seguinte: *struggle for high life*”.⁶⁶ Nem otimista, nem excessivamente negativa, a maneira pela qual Pompeia entende a vida social pode ser definida como uma espécie de darwinismo social *crítico*, com alguma tendência apocalíptica. As intenções darwinistas nas frases de abertura do romance são inequívocas, no sentido de que questionam em que medida ou de que maneira um menino ingressando no mundo escolar se adaptaria, sobreviveria ou evoluiria, uma vez imerso na realidade competitiva das instituições educacionais e das convenções sociais. Contudo, Pompeia era crítico em relação à impiedosa doutrina quando esta prometia a sobrevivência ou a prevalência do *mais forte*. Embora não seja totalmente claro como Pompeia compreendeu o termo evolução (se ou até que ponto ele compartilhou a visão fatalista de seus contemporâneos

66. *Diário de Notícias*, 7 jun. 1888. Levando-se em consideração a vida intelectual (e a chamada “opinião pública”), a face menos “honrosa” da “luta pela existência” era geralmente compreendida como *arrivisme* ou *désir d’arriver*, alegorias sugeridas em obras da literatura francesa, tais como *Jérôme Paturot à la recherche d’une position sociale* (1842), de Louis Reybaud, *Bel-Ami* (1885), de Guy de Maupassant, *L’Écornifleur* (1892), de Jules Renard, *La Lutte pour la vie* (1889), de Alphonse Daudet, e ainda em obras posteriores como *L’Arriviste* (1911), de Félicien Champseur, ou *Les Arrivistes et les autres* (1934), de Rosny Aîné. Segundo Stienon, “o darwinismo social é, ao mesmo tempo, um método, uma antropologia e uma moral [...]”. Ao legitimar a luta, e sobretudo naturalizando-a, ele aparece como a justificação de uma combatividade que não resulta em oportunismo” (Tienon, 2012, p. 3, tradução nossa). Note-se que *O Ateneu* foi publicado um ano antes da primeira *performance* da peça de Daudet em Paris.

em relação às leis científicas), o romance revela influência da linha do darwinismo social, propagada pela obra do primeiro Max Nordau. Como se viu na seção anterior, *As mentiras convencionais da nossa civilização* (1883) tornou-se extremamente popular no período e foi particularmente admirado por Pompeia, que o elogiou nas páginas de *Gazeta de Notícias*, menos de um ano antes de *O Ateneu* começar a aparecer no mesmo jornal.⁶⁷

O livro de Nordau examina e critica as instituições religiosas, políticas, econômicas e sexuais da sociedade moderna. De acordo com sua versão do darwinismo, “o homem tem dois poderosos instintos, que dominam sua vida e dão o primeiro impulso a todas as suas ações: o instinto da conservação pessoal e o instinto da conservação da espécie. Aquele manifesta-se em sua mais simples expressão pela fome, este sob a forma de amor” (Nordau, 1960, p. 227).⁶⁸ O pessimismo moderno, segundo Nordau, provém do fracasso das instituições em agir de acordo com os princípios evolutivos da seleção natural e da luta pela vida, que ele acredita constituírem a base de todos os fatos políticos e sociais:

Julgamos provável que o desenvolvimento da espécie humana, como o de todas as espécies de seres vivos, não se tenha feito somente pela seleção; mas acreditamos que esta em todo o caso o tem auxiliado, e que a luta pela existência, no sentido mais amplo, constitui toda a história da humanidade, como também a vida do mais obscuro indivíduo; esta luta é a base de todos os fatos políticos e sociais (Nordau, 1960, pp. 28-9).

Para Nordau, que considera o pessimismo uma doença do mundo civilizado, a razão de o homem do *fin-de-siècle* ser tão patologicamente pessimista e

67. Originalmente publicado em *A Semana*, 9 jul. 1887. O livro de Nordau, traduzido do francês por Manuel Coelho da Rocha e publicado pela primeira vez pela Laemmert em 1887, teve sua segunda edição já em 1889, e uma terceira em 1896. Pompeia também resenhou a tradução de *Paradoxos*, de Nordau, poucos meses depois de ter escrito *O Ateneu* (*Gazeta de Notícias*, 6 ago. 1888). Também de Nordau, publicou-se, sempre pela mesma editora e pelo mesmo tradutor, *A moléstia do século* (1892), *A comédia do sentimentalismo* e *Degeneração*, cujos volumes começam a vir à luz a partir de 1896. De 1892 até meados da primeira década do século XX, Nordau também aparece como correspondente da mesma *Gazeta de Notícias* em que se publicou *O Ateneu*. No entanto, *A origem das espécies* foi traduzido para o português apenas em 1913.

68. A noção deriva dos últimos versos do poema de 1795 de Friedrich von Schiller, “Die Weltweisen” (conhecido em português como “Os filósofos”). O mesmo poema, que declara que *fome* e *amor* são as forças impulsionadoras do mundo, posteriormente inspiraria as teorias da pulsão de Freud, incluídas no terceiro capítulo de *A interpretação dos sonhos* (1898) e *O mal-estar na civilização* (1929). Ver Frankland (2006, pp. 39-40).

cético está no fato de obedecer a instituições que ele sabe serem falsas, antiquadas e contrárias a seus instintos mais básicos:

Nós, que acreditamos no efeito considerável e benéfico da seleção [sexual], não proibimos entretanto a convenção do casamento, que, em sua forma presente, exclui a seleção. Encontramos na luta pela existência a base de todo o direito e de toda a moral, e entretanto todos os dias fazemos leis e sustentamos instituições que impedem absolutamente o livre jogo das forças; proibimos aos fortes o uso das faculdades que lhes assegurariam o triunfo, e consideramos sua vitória natural sobre os fracos como crime de morte (Nordau, 1960, p. 29).

Dessa forma, de acordo com Nordau, o indivíduo moderno encontra-se preso à intolerável situação de levar duas vidas distintas e contraditórias: uma vida externa imposta pelas convenções e uma vida interior impulsionada pelos dois instintos fundamentais, o amor e a fome. A tensão resultante causa um gasto excessivo de força moral: “Neste conflito intolerável, perdemos toda a vontade de viver e todo o desejo de lutar” (Nordau, 1960, p. 30). Nordau argumenta ainda que o homem civilizado se tornou mais egoísta e que todas as interações sociais se baseiam em mentiras e hipocrisia, o que torna o homem cada vez mais mal-humorado, amargo e infeliz. Além disso, o pensador deriva um princípio de solidariedade da noção darwinista de interconectividade entre todos os seres vivos. Assim, acredita que a solidariedade, que ele chama de “moralidade da natureza”, é o único princípio que pode criar condições favoráveis para a existência das espécies, e que tanto a moralidade como as instituições deveriam basear-se na solidariedade: “Esta moral [natural, que tem por origem a solidariedade da espécie] é a única que a humanidade nunca gozou realmente; todos os outros princípios de moral têm sido sempre hipocrisia, ilusão de si próprio e dos outros” (Nordau, 1960, p. 304). Em última análise, Nordau aceita que a desigualdade é tão natural quanto a liberdade: “O que é a luta pela sobrevivência, essa origem da bela variedade e da riqueza das formas da natureza, senão a constante afirmação da desigualdade?” (Nordau, 1960, p. 102).⁶⁹

69. A desigualdade, para Nordau, serve para melhorar o homem comum: “Os oprimidos resistem, o opressor os constrange. Nessa luta as forças do mais fraco aumentam e as do mais forte desenvolvem-se intensamente. [...] o tipo médio não cessa de tornar-se melhor e mais nobre [...] o resultado é a ascensão constante para o ideal” (Nordau, 1960, pp. 102-3).

Pompeia lê a obra de Nordau seletivamente, enfatizando os temas da solidariedade e da participação popular, assim como sua defesa do comunismo. Para Pompeia, “na linguagem transparente [de Nordau], brilha a grande alma do socialismo europeu como faíscas incendiárias de um raio”. Às vezes contraditoriamente, o escritor parece identificar em Nordau um ideal democrático, igualitário e de reforma social que vai contra a vulgarização das leis científicas que iriam ditar a doutrina de “luta pela vida” e “seleção natural”. *O Ateneu*, romance que narra a trajetória de um menino de 11 anos ao escolher seus amigos e associações, em sua luta para se adaptar a um ambiente por ele considerado hostil e vencer os obstáculos que se lhe apresentam, pode ser lido como uma crítica nordaudiana à hipocrisia e como um lamento pela ausência de solidariedade na sociedade moderna. Um dos professores do internato resume explicitamente como a lei científica pode tornar-se impiedosa: “Os débeis sacrificam-se; não prevalecem” (Pompeia, 1981b, p. 236). Nesse sistema perverso de educação como luta, a mera sobrevivência, não simplesmente do mais apto, porém do *mais forte*, é o que prevalece.

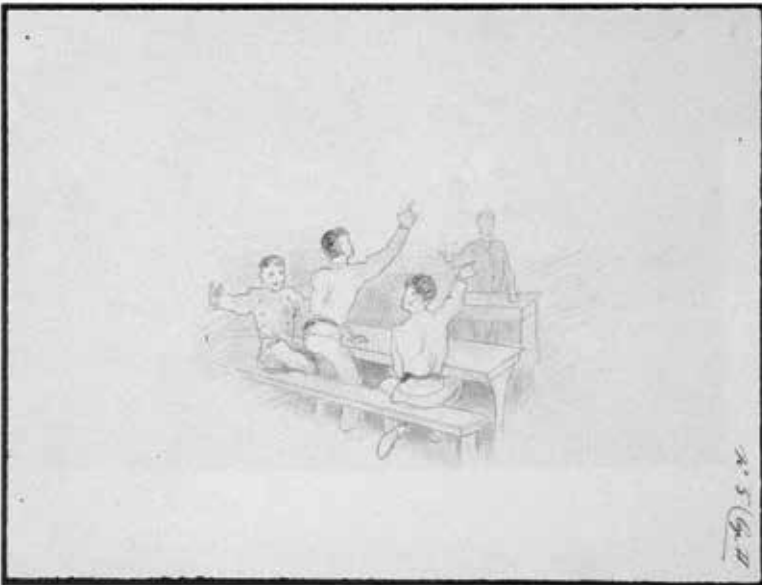


Figura 6 – Ilustração de Pompeia para *O Ateneu*. Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional, Brasil.

No entanto, é uma diversidade relativa, em última instância, que constitui a sociedade descrita em *O Ateneu*, muito embora o internato de Aristarco devesse representar um microcosmo da elite brasileira. Em uma das passagens mais autoreflexivas do romance, o eloquente Dr. Cláudio descreve o internato como “o encontro e a confusão das classes e das fortunas” (Pompeia, 1981b, p. 235), cuja missão é a “habilitação do lutador na luta” (Pompeia, 1981b, p. 236), longe de sua proteção familiar. Diferentemente da maioria dos escritores que publicavam no Brasil no final do século XIX, Pompeia nunca transforma a luta pela vida, a seleção natural ou a sobrevivência dos mais aptos em hierarquias de classe e/ou raciais. A sociedade do internato inclui negros “superiores”, “fortes” e “aptos”, assim como brancos “inferiores”, “fracos” e “inaptos”. Entre os professores, há Venâncio, um eloquente e “mestiço de bronze” (Pompeia, 1981b, p. 36); entre os alunos, há o *moreno* Álvares; o negro Maurílio, que se sobressaía em matemática; o mulato Negrão; e o Batista Carlos, “raça de bugre, valido, de má cara, coçando-se muito, como se incomodasse a roupa no corpo” (Pompeia, 1981b, p. 58). Já os alunos brancos, como Almeidinha e Cândido, são identificados por seus “rosto[s] de menina[s], faces de um rosa doentio” (Pompeia, 1981b, p. 58) e “modos de mulher” (Pompeia, 1981b, p. 62). No final do terceiro ano, são os estudantes de pele mais escura (Negrão e Álvares) que se formam com distinção, enquanto o pálido e doente Franco, do interior de Mato Grosso, sofre constantes humilhações quando, estando confinado no (e dentro do) internato, recebe notas baixas e, por fim, não consegue sobreviver à luta. É significativo também o fato de que Franco é descrito como “um penitente expiando a culpa de uma raça” (Pompeia, 1981b, p. 63), uma clara referência à hereditariedade, mas também à escravidão e à maldição de Ham (ou Cam). Na verdade, seu falecimento deve ser lido menos como um resultado biológico da seleção natural do que como uma consequência de injustiças, similares às sofridas pelos escravos, assim como por outros grupos marginalizados da sociedade moderna. Nessa hierarquia cruel e injusta, Aristarco ocupa a posição mais elevada, enquanto Franco, a mais baixa.

Já se notou como Sérgio, o narrador-protagonista, inicialmente se identifica com o marginalizado Franco; de fato, ele repetidamente se vê refletido na figura do oprimido, algumas vezes com simpatia e compaixão; outras, com incômoda repulsa. Conforme nota Alfredo Bosi, “[c]omo Sérgio, o menino [Franco] se sabe ‘o outro’ da barbárie que ameaça o cotidiano da instituição. Sobre ele se ceva o desejo universal de um bode expiatório. [...] É o oprimi-

do em estado puro” (Bosi, 2003, p. 74). E Sérgio mesmo descreve Franco, ironicamente, como o “exemplar perfeito de depravação oferecido ao horror santo dos puros” (Pompeia, 1981b, p. 67). Assim, o poder implacável da opinião pública estigmatiza o menos adaptado como uma forma de afirmar a superioridade de seus representantes. Porém, Sérgio como que zomba da presunção patente em tal julgamento, declarando, sarcasticamente: “Nenhum de nós é como ele!” (Pompeia, 1981b, p. 66).

A luta pela vida no romance de Pompeia – como também em sua carreira e em sua vida pessoal – exige a defesa da reputação. Ou seja, é necessário preservar a *honra* do aluno-cidadão, mesmo ao se ver confrontado com o vexame e a humilhação pública. O romance ensina que, se um indivíduo deve esforçar-se para conquistar o respeito da opinião pública, deve também manter inabalável seu compromisso com a virtude, a justiça moral e a retidão: “Compromissos antigos comigo mesmo, compromissos de linha reta, não sei como diga, razões velhas de vaidade vertebrada; aversão ao subterfúgio” (Pompeia, 1981b, p. 230). O narrador adulto reconhece que a integridade pessoal e o amor-próprio nem sempre coincidem com as exigências do reconhecimento social, particularmente quando impostos por aquela “rainha caprichosa e incerta” (Pompeia, 1981b, p. 95), ou seja, a Opinião, com suas convenções arbitrárias e instituições antiquadas.

Tal capacidade para se adaptar ao meio social e, sobretudo, às forças da opinião está no cerne dessa versão de pensamento evolucionista do *fin-de-siècle*, no qual a seleção “natural” poderia levar um indivíduo à sua exclusão da sociedade e até mesmo da vida. A tão citada descrição da sociedade como um ouriço invertido capta a visão amarga de Pompeia em relação à vulgarização da noção de luta pela vida, entendida como luta contra as influências do meio e também das instituições:

O *meio*, filosofemos, é um ouriço invertido: em vez da explosão divergente dos dardos – uma convergência de pontas ao redor. Através dos embaraços pungentes cumpre descobrir o meato de passagem, ou aceitar a luta desigual da epiderme contra as puas. Em geral, prefere-se o meato. As máximas, o diretor, a inspeção dos bedéis eram três espinhos; as referidas influências eram mais dois. A mocidade ia transigindo do melhor jeito com as bicudas imposições das circunstâncias (Pompeia, 1981b, p. 126).

Assim, o narrador apresenta duas opções para se sobreviver no mundo em miniatura do internato: tentar preservar a integridade e a concomitante luta para reconciliá-la às exigências do meio; ou a resignação e a aceitação da inevitável desigualdade na luta pela sobrevivência. Por um lado, a resistência pode levar à transgressão das normas e convenções sociais. Por outro, a resignação pode ter diferentes sentidos e consequências: ela pode significar, por exemplo, a total aceitação das convenções, como nos casos daqueles que o narrador chama de “vítimas do uniforme” (Pompeia, 1981b, p. 222); ou induzir ao reconhecimento da derrota e da aceitação do status de “perdedor” ou eterno bode expiatório, como o fez Franco ao desistir da vida em sociedade e, por fim, de sua própria vida. Pois Franco abdicara da capacidade de sentir vergonha e, logo, de sua honra: “A pior hipótese do sistema do pelourinho era quando o estudante ganhava o calo da habitualidade, um assassinato do pudor, como sucedia com o Franco” (Pompeia, 1981b, p. 97). Ou seja, o menino vindo do Mato Grosso levava a sua vida no internato “com a insensibilidade pétrea que o encorajava para as humilhações” (Pompeia, 1981b, p. 107).⁷⁰ No limite, esse “calo”, a “couraça” ou a “epiderme coriácea” deixam de ser instrumento de resistência à força da opinião (ou do preconceito) para denotar um completo desprezo pela opinião pública. Mesmo quando seu ponto de vista é mais pessimista, é à luz do pensador judeu-austro-húngaro que melhor se compreende o ponto de vista do narrador-protagonista do romance, que afirma que “[a] opinião é um adversário infernal que conta com a cumplicidade, enfim, da própria vítima” (Pompeia, 1981b, p. 96). Ou seja, a sobrevivência em *O Ateneu* (assim como a sobrevivência no universo moral de Pompeia) exige força para se suportarem o escrutínio e o julgamento dos outros, a capacidade para aguentar as duras palavras do diretor e mesmo para se submeter à humilhação pública.

Em outras palavras, o problema que o romance apresenta a seus leitores é o seguinte: como pode um indivíduo manter a retidão e, ao mesmo tempo, não ser esmagado pelo poder da opinião pública? Como aprender a resistir e a reagir face a humilhações, injúrias e difamação? Se o escrutínio da vida alheia, se o olhar disciplinador, eram essenciais para o funcionamento da máquina pedagógica do internato, eles também se associavam a um sempre iminente ata-

70. O final do romance revela que Franco, embora se tenha acostumado com a humilhação pública, ao menos tinha o sentido da vergonha, a ponto de se sentir compelido a falsificar suas notas com o intuito de impressionar o pai (Pompeia, 1981b, p. 239).

que de alguma língua venenosa.⁷¹ Ao longo de todo o livro, a luta entre os indivíduos é registrada através de batalhas linguísticas mais ou menos veladas, em que injúrias, insultos, comentários, insinuações, boatarias e mesmo a calúnia ameaçam expor os meninos à vergonha e à desonra. Mesmo as memórias mais remotas de Sérgio estão maculadas pela competição e a crueldade em relação aos excluídos, pelo ridículo e pela vergonha. Segundo ele, toda forma de nostalgia é fundamentalmente eufemística, já que sempre dissimula feridas e estragos causados por alguma violência linguística. A suscetibilidade à violência linguística é anterior mesmo à vida no internato, que o narrador adulto evoca com irônica nostalgia. Assim, o tempo não apaga as marcas deixadas por algum insulto ou obscenidade impronunciável, por injúrias ouvidas ou sofridas no passado, como aquela presente e indecifrável na memória do narrador adulto: “Certa injúria crespa, um palavrão cercado de terror no estabelecimento, que os partistas denunciavam às mestras por duas iniciais como em monograma” (Pompeia, 1981b, p. 31).

Seleção sexual

Se é verdade que as chamadas “ilhas ensaísticas” do romance⁷² (Ivo, 1963, p. 45), ou seja, os três discursos proferidos pelo dr. Cláudio, expressam, em maior ou menor grau, as opiniões filosóficas do próprio Raul Pompeia, é legítimo afirmar-se que sua versão do darwinismo não reflete a versão mais vulgar e estritamente competitiva das noções de seleção natural e luta pela existência. É certo que, por um lado, o mestre “subversivo” (Pompeia, 1981b, p. 154) do Ateneu define “evolução” como linguagem evolucionista, mais precisamente em sua versão nordaudiana: “Duas são as representações elementares do agradável realizado: nutrição e amor” (Pompeia, p. 156). Por outro lado, as palavras do professor parecem opor-se às apropriações dos princípios de prazer operadas pelas instituições e pela moral:

A fatalidade nutrição foi erigida em princípio: chamou-se indústria, chamou-se economia política, chamou-se militarismo. Morte aos fracos! Alçando a bandeira negra do darwinismo espartano, a civilização marcha para o futuro, impávida, te-

71. Para uma reflexão sobre a centralidade de ver e ser visto no romance, ver Bosi (2003, pp. 61-8).

72. Para uma discussão mais complexa sobre a relação dos discursos do dr. Claudio e a visão do autor, ver Moisés (1988, pp. 227-54).

merária, calçando aos pés o preconceito artístico da religião e da moralidade (Pompeia, 1981b, p. 158).⁷³

Não é difícil entender por que, uma vez descontextualizada, a linguagem metafórica de Darwin viria a ser usada para explicar e justificar exclusões sociais e reforçar o controle das condutas sexuais. Pois *A origem das espécies* chama de seleção natural a “preservação das diferenças e das variações individuais favoráveis à eliminação das variações nocivas”. Segundo Darwin, “pode-se dizer, metaforicamente, que a seleção natural procura, a cada instante e em todo o mundo, as variações mais sutis; repele as que são nocivas, conserva e acumula as que são úteis” (Darwin, s.d., pp. 84-7). Ademais, Darwin define seleção sexual como “a luta entre os indivíduos de um mesmo sexo, ordinariamente machos, para assegurar a posse do sexo oposto” (Darwin, s.d., p. 91), com o intuito de assegurar a preservação da raça, ou seja, da reprodução.

O Ateneu, criticamente, invoca, não apenas as leis da seleção natural propostas por Darwin em *A origem das espécies*, mas também a noção da seleção sexual que Darwin posteriormente desenvolveu em *A descendência do homem e a seleção sexual* (1871). Como sugere Leela Gandhi, é possível ler “todo o campo das polêmicas homossexuais do fim do século XIX como uma reação mediadora” à obra *A descendência do homem*. Gandhi explica que, se evolução depende de reprodução, então “a tarefa de uma reprodução bem-sucedida exige um agudo dimorfismo sexual na natureza, nitidamente distinguindo as características sexuais secundárias de machos e fêmeas como um estímulo romântico (ou estético) para o macabro negócio do acasalamento produtivo”. Segundo a teoria da evolução, a diferenciação sexual se torna mais pronunciada entre grupos mais desenvolvidos: “apenas no ‘mundo civilizado’ testemunha-se a plena implementação da divisão sexual ou pelo gênero, que, por sua vez, detém a chave do sucesso da reprodução (monogâmica)”. Por fim, “os princípios da seleção sexual [...] foram, portanto, instrumentos na produção do não heterossexual ou homossexual como uma aberração ‘civilizacional’”. *A descendência*, de Darwin, se transformaria eventualmente em um “manifesto para a heteronormatividade” (Gandhi, 2006, pp. 48-9, tradução nossa).

73. Como Bosi notou, a resposta de Pompeia em face do determinismo das ideias científicas de seu tempo é mais bem-caracterizada como extremamente ambivalente, e não como uma aceitação passiva: “O prestígio das leis férreas do darwinismo coabita com um anarquismo sem peias, ressentido, incendiário” (Bosi, 2003, p. 252).

A educação de Sérgio pode ser (e tem sido) lida como uma educação fundamentalmente sexual, apresentada, com algum desvio, em linha evolucionista de diferenciação sexual que vai da efeminação à virilidade heteronormativa. Não é de surpreender que a diferenciação do gênero seja compreendida por meio dos termos binários fraqueza/força, como no seguinte aviso, pronunciado por um dos colegas:

Os gênios fazem aqui dois sexos, como se fosse uma escola mista. Os rapazes tímidos, ingênuos, sem sangue, são brandamente impelidos para o sexo da fraqueza; são dominados, festejados, pervertidos como meninas ao desamparo. Quando, em segredo dos pais, pensam que o colégio é a melhor das vidas, com o acolhimento dos mais velhos, entre brejeiro e afetuoso, estão perdidos... Faça-se homem, meu amigo! (Pompeia, 1981b, p. 63).



Figura 7 – Ilustração de Pompeia para *O Ateneu*. Fonte: Biblioteca Nacional/Hemeroteca Digital Brasileira.

Quando, em um de seus primeiros discursos, alerta os alunos para a necessidade de “espiar os sítios obscuros; fiscalizar as amizades” (Pompeia, 1981b, p. 55), o diretor da escola faz da natureza da instituição um explícito e vigilante panóptico, com todo o projeto disciplinador e heteronormativo ali implicado. Entretanto, os olhares disciplinadores do mestre e de seus agentes não são os únicos trocados dentro do internato. Da mesma maneira que o romance não adere ao darwinismo draconiano mais vulgar, que anuncia a morte aos fracos, a diferenciação sexual também não se completa de todo, e a identificação entre masculinidade e força nunca é total. Ou seja, os efeitos do mandato performativo do “Faça-se homem” é inevitavelmente ambíguo, imprevisível e, no limite, sujeito ao fracasso.

O romance também pode ser lido como a narração da luta do protagonista em afirmar e estabelecer a retidão de seu caráter diante da opinião, ou sua “energia moral”, como o narrador o define. Um dos contemporâneos de Pompeia, por exemplo, descreveu Sérgio como inicialmente movido por “uma falta de força para resistir” (Araripe Júnior, 1980b, p. 150).⁷⁴ Desse modo, para sobreviver no mundo hostil e masculinista construído pela ordem disciplinadora da escola, Sérgio deve ignorar os conselhos de Rebelo para “fazer-se homem” e assumir o papel feminizado de protegido ou de “namorada”, aceitando a “comodidade da sujeição voluntária, vaidade feminina de dominar pela fraqueza” (Pompeia, 1981b, p. 210). A seguir, o jovem protagonista passa por diversas “fases” evolutivas de constituição e diferenciação sexual, envolvendo-se em um número de relacionamentos reais ou fantasmáticos: com Sanches (por meio de uma inversão sexual), Bento Alves (como objeto da perversão), Egbert (sublimação sexual e espiritualização da amizade), a “prostituta” (símbolo de uma potencial corrupção sexual) e, finalmente, pela separação da figura paterna e da sublimação do amor materno. De fato, o narrador-adulto, em retrospecto, reconhece, sem nenhum sinal aparente de vergonha, desonra ou remorso, que “certa efeminação pode existir como um período de constituição moral” (Pompeia, p. 147).

Acontece que muitas vezes os críticos tendem a valorizar uma leitura estritamente teleológica, aceitando e reproduzindo uma linha evolucionista que traça a trajetória do narrador desde a fase de experimentação na juventude até

74. Essa série de artigos críticos foi publicada pela primeira vez entre dezembro de 1888 e fevereiro de 1889, apenas alguns meses depois do lançamento do romance.

uma maturidade heterossexual definitiva, fixa e imutável. Tal leitura tem sido sustentada pelas ilustrações do próprio Pompeia, incluídas na segunda edição do romance, publicado em 1905 (Figs. 6-8). José Paulo Paes, por exemplo, é um dos que aceita e reafirma o ponto de vista do narrador adulto, argumentando que uma série de experiências “traumáticas” é necessária para o desenvolvimento da sexualidade normal: “furtando-se às violações homossexuais e buscando mediar-se na amizade platônica, até encontrar o seu objetivo eletivo, heterossexual” (Paes, 1985, p. 62).⁷⁵ Desnecessário enfatizar que tal leitura normalizadora é insuficiente, na medida em que identifica todo o romance com o projeto disciplinador do próprio Aristarco, ou com a consciência culposa e dissimulada do narrador adulto.

Porém, é necessário deter-se também naquelas sub e contranarrativas que, no interior do romance, reinterpretam as doutrinas evolucionistas de Nordau segundo os instintos da “fome” e do “amor”, e a partir do ponto de vista do subordinado e da resistência ao discurso disciplinador. Um primeiro exemplo é a importante cena da (e a ilustração correspondente à) humilhação pública imposta como punição ao casal de jovens do mesmo sexo (Figura 8). Após a descoberta de um bilhete assinado pelo nome feminino “Cândida”, Aristarco reúne todo o grupo de estudantes – todos eles sabendo que foi um dos colegas, o Cândido, quem havia escrito a carta [“ninguém havia, pode-se afirmar, que não estivesse implicado na comédia colegial dos sexos” (Pompeia, 1981b, p. 200)] – com o objetivo de fazê-los denunciar o autor do delito. Por fim, o casal criminoso (cujos nomes, ironicamente, aludem a duas obras clássicas de pedagogia: o *Émile*, de Jean Jacques Rousseau, e o *Candide*, de Voltaire) e dez cúmplices [“os acólitos da vergonha, os corrêus do silêncio”] são expostos a um espetáculo de humilhação pública que, ironicamente, tem, segundo o narrador, a semelhança de um noivado. Além disso, o olhar da autoridade que disciplina, objetifica e subordina o outro é sub-repticiamente desfeito por contralhares que transformam a vergonha intencionada em cumplicidade entre os condenados: “Cândido [Lima] e [Emílio] Tourinho, braço dobrado contra os olhos, espreitavam-se a furto, confortando-se na identidade da desgraça, como Francesca e Paolo no inferno [de Dante]” (Pompeia, 1981b, p. 204).⁷⁶

75. Para leituras menos heteronormativas do romance, ver Yoamine (1997); Mikolski (2013); Moysés (1988); e, especialmente, o já citado Santiago (2000).

76. Além de várias obras estrangeiras inspiradas na cena da obra de Dante (Ingres, Schaefer, Cabanel), há um Paolo e Francesca da Rimini de Décio Villares, quadro expostos em 1874, no salão de Paris, e o de Aurélio Figueiredo,

Por fim, o olhar disciplinador de Aristarco e seu panóptico não são os únicos olhares em operação no Ateneu, no qual sempre escapam outros olhares que flertam, conspiram ou desafiam.



Figura 8 – “Cândido e Tourinho, braço dobrado contra os olhos, espreitavam-se a furto, confortando-se na identidade da desgraça, como Francesca e Paolo no inferno.” Ilustração de Pompeia para *O Ateneu*. Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional, Brasil.

O episódio funciona como uma paródia da teoria do amor (heterossexual) como instinto de preservação da raça, conforme elaborado por Nordau em sua crítica à instituição do casamento. Logo após essa cena, segue-se outro episódio importante, frequentemente ignorado pela crítica, chamado de “Revolta

de 1884, baseado na tragédia de Silvio Pellico, de 1835 (*Le Messager du Bresil*. Rio de Janeiro, 28/2/1884). Pompeia certamente conhecia essas obras.

da Goiabada”, em que Pompeia reinterpreta o “instinto de autopreservação” ou a *fome* de Darwin/Nordau. No dia anterior à revolta, os alunos haviam participado de um passeio idílico em que a fome, a gula e a embriaguez se manifestam em um “tumulto ebrifestante”, como um bacanal ou festim antropofágico: “Aves inteiras saltavam das travessas; os leitões, à unha, hesitavam entre dois reclamos igualmente energéticos, dos dois lados da mesa” (Pompeia, 1981b, p. 195). Pouco antes, Sérgio, que no início do romance praticamente desmaiara ao ser exposto ao vexame, agora desafiava a autoridade do diretor, puxando seus bigodes, em um ato definido como “parricida”, de insolência e desacato, intensificando, assim, a luta contra a instituição pedagógica. Logo após a punição dos dois amantes e da humilhação pública dos cúmplices, estoura uma primeira revolta entre os estudantes, em inédita demonstração de solidariedade, reagindo à violência imputada pelo inspetor contra Franco, até então tratado como pária. Em nome do diretor, convoca-se mais de vinte alunos para interrogatório e humilhação pública, mas agora o discurso autoritário já não mais ofende nem intimida: “Na qualidade de *presos políticos*, vítimas de generosa sedição, não nos vexava a penitência” (Pompeia, 1981b, p. 206). No final do dia, os estudantes se organizam em novo motim: “Era um tumulto indescritível, vozear de população em revolta, silvos, brados, injúrias, em que os gritos estrídulos dos pequenos destacavam-se como arestas da massa confusa de clamores. [...] Era a revolução da goiabada! Uma velha queixa” (Pompeia, 1981b, p. 206). No final, o tirano retrocede, apresentando-se “transformado, manso, liso como a própria cordura e lealdade...” (Pompeia, 1981b, p. 208). Fome e amor: eis as verdadeiras motivações por trás dos tumultos, ou da nova luta pela existência, que culminariam com o escândalo em torno do casal homossexual, a solidariedade a Franco e a “Revolução da Goiabada”. De modo significativo, ninguém seria punido, supostamente devido à necessidade de se preservarem a imagem e os interesses econômicos da escola. Mas a cultura e a economia da instituição saíam transformadas por essas manifestações inusitadas de amizade.

Enquanto isso, o narrador apresenta aquela que considera ser a sua verdadeira experiência de amizade, destituída de qualquer dependência, e de acordo com os modelos clássicos de amizade recíproca e entre iguais: “Do Egbert, fui amigo. Sem mais razões, que a simpatia não se argumenta. Fazíamos os temas de colaboração; permutávamos significados, ninguém ficava a dever.

Entretanto, eu experimentava a necessidade deleitosa da dedicação. Achava-me forte para querer bem e mostrar” (Pompeia, 1981b, p. 210).

No final, a amizade ideal é definida como capacidade e desejo de colaborar, em compartilhar mesmo da culpa ou da vergonha. Quando o diretor convoca Egbert, Sérgio confessa que “desesperou-me não achar o meio de compartilhar com ele a vergonha” (Pompeia, 1981b, p. 214), aludindo talvez à vergonha compartilhada entre os namorados no episódio anterior. É verdade que, no final, essa amizade perfeita se desvanece em mera cordialidade, dando sequência à experiência do amor erótico heterossexual (não realizado) e transformado em amor filial pela esposa do diretor. Entretanto, apenas uma leitura estritamente teológica e heteronormativa de *O Ateneu* veria a evolução da suposta heterossexualidade de Sérgio como o significado último do romance, sobretudo considerando-se a cena final do incêndio que devora toda a instituição, e os escombros sobre os quais o jovem Sérgio reflete e que o narrador adulto escreve. Pois, se os instintos da fome e do amor, como foram elaborados por Nordau, estão no cerne da narrativa de Raul Pompeia, também a transgressão, a cumplicidade, a organização política e o desafio à autoridade e à convenção constituem as forças motoras do indivíduo e da sociedade em seu instinto de preservação. Assim, o sentimento da vergonha transforma-se, por fim, em um renovado código de honra. Em *O Ateneu*, o sujeito inflexível à opinião (Franco) degenera e morre, mas o mesmo acontece com as convenções sociais e instituições que não mais correspondem aos desejos e às necessidades da comunidade. Ato de humilhação pública que a instituição defende como forma de disciplina inadvertidamente acabam por provocar uma espécie de revolução moral e social.

Mas o que dizer da morte dramática de Raul Pompeia, em que a aparente integridade inflexível do sujeito que não pôde ou não quis ajustar-se às pressões das convenções sociais, políticas, sexuais e de gênero? Um de seus textos menos conhecidos talvez ofereça a chave para a compreensão do final do romance, como também do desfecho do drama pessoal de seu autor: “A virtude, como a chama, purifica e consome. É a sublime apologia do suicídio. A sabedoria dá-nos a consciência da situação na vida; a virtude resolve esta situação” (Pompeia, 1983d, p. 162). Mas será, como acreditava Pompeia, que a morte completaria, como acreditava, o drama da honra, ou simplesmente o entregaria à livre interpretação de amigos, biógrafos e críticos?

A morte do autor e a luta pela vida

Em junho de 1888, imediatamente após a publicação de *O Ateneu*, Raul Pompeia apressava-se em defender a necessidade de uma nítida separação entre a figura do autor e sua obra, afirmando: “Não lhe é dado [ao crítico] fundir na resenha do sucesso ou do desastre o murmúrio dos corredores, onde se dão trela os íntimos do autor e os sabidos furões da *caixa*” (Pompeia, 1888).⁷⁷ No entanto, praticamente toda a crítica em torno da obra de Raul Pompeia, e do *Ateneu* em particular, revela que esse “furão sabido” raramente se contenta em se domesticar, ou permanecer preso na caixa, ou seja, que a figura íntima do autor nunca se deixa confinar por completo. Ainda nos finais do século XIX, Nestor Vítor, entre muitos outros, já afirmava que *O Ateneu* é, em grande parte, “uma mal dissimulada biografia” (Vítor, 1969, p. 275). Além disso, ao menos se acreditarmos no testemunho de Araripe Jr. – para quem Pompeia “resentia-se de um subjetivismo quase invencível” –, o próprio autor de *O Ateneu* teria certa vez comentado: “O *eu* é petulante; em toda parte procura mostrar-se; e, por maiores que sejam os esforços do artista, em ordem a tornar a obra objetiva, esse *eu* há de porejar, manifestando-se por qualquer modo” (Pompeia, 1981c, p. 262).

Críticos do século XX têm hesitado entre enterrar o autor ou velar por ele. Em um artigo escrito há mais de meio século (1960) – bem antes das intervenções de Roland Barthes (1967) e Michel Foucault (1969) –, Roberto Schwarz se posiciona contra o chamado “biografismo” da crítica literária e se esforça em dissociar *O Ateneu* da pessoa ou da figura de seu autor. Com o intuito de explicar a *estrutura* do livro, Schwarz (1965, pp. 25-30) insiste na distinção, sem dúvida ainda útil, entre o “eu literário, imanente no texto” e o autor empírico. No entanto, para explicar o que ele mesmo aponta como a notória sensação de “intromissão” do autor na obra, o crítico acaba por se contentar em isolar (metodologicamente) a figura de Sérgio, narrador adulto, da do jovem personagem. Segundo ele, o romance revela uma *ruptura* peculiar, mas também uma *continuidade* e uma *coincidência* entre as experiências da criança (personagem) e do adulto (narrador). Assim, o crítico procura – e encontra – a unidade, ou o sentido profundo da obra, naquilo que ele chama de “ambiência evocativa”, ou seja, a relação ao mesmo tempo objetiva e subjetiva do narrador

77. Originalmente publicado em *Gazeta de Notícias*, 7 jun. 1888, da série “Pandora”.

com seu passado e os personagens que o habitam. Haveria, assim, um processo de aproximação do narrador com a matéria narrada. Por outro lado, segundo Schwarz, a descrição, a princípio objetiva ou realista, acaba por se virar contra o narrador, por meio de uma eloquência retórica violenta que, se não perdoa o outro, também não consegue poupar o Eu. Ou seja, devido a essa circularidade narrativa um tanto vertiginosa, a violência retórica e vingativa do romance e os sucessivos desmascaramentos do outro revelariam tanto as mazelas dos personagens como a *vulnerabilidade* do narrador. A eloquência de fachada caracteriza não somente Aristarco, o homem-propaganda, como também expõe, ao mesmo tempo que tenta esconder, os podres do talentoso narrador-escritor. Para Schwarz, é como se o romance devorasse a própria cauda, o que justifica a dificuldade em classificá-lo entre os estilos da época. E, dialeticamente, conclui que sua maior virtude estaria na *superação* do realismo por meio da emoção do narrador, que se apresenta como crítico mordaz do mundo que o envolve. Até aqui, o nome de Raul Pompeia parece ficar de fora, sem autorização do crítico para entrar em *O Ateneu*. Para Schwarz, trata-se, aparentemente, de uma questão *puramente* literária, formal. Em todo caso, o fato é que o crítico não parece querer saber de dar trelas – parafraseando o título da primeira biografia do autor, escrita por Eloy Pontes – à “vida inquieta” de Raul Pompeia.

Deixando de lado por um instante o argumento central do ensaio de Schwarz, vale chamar a atenção para dois pontos que parecem revelar alguns dos obstáculos encontrados pelo crítico nessa tentativa de expelir a figura do autor para o âmbito extraliterário: (1) *O primeiro ponto* remeteria ao célebre ensaio de Mário de Andrade, cujo nome próprio abre o ensaio de Schwarz. Por ora, basta mencionar como o crítico se refere a ele como “um belo estudo”, apenas para, em seguida, limitar seu alcance. Ou seja, apesar de incontornável, o *biografismo* de Mário de Andrade (e talvez também sua “tão falada” *biografia*) precisaria ser superado. Nesse processo de exclusão do autor, diga-se de passagem, Schwarz como que neutraliza também o papel do *leitor*. Enfim, vale ainda perguntar se, apesar de excluído da obra, o gênio do *autor-criador* não permanece vivo e todo-poderoso, não somente em sua leitura de *O Ateneu*, mas em toda a crítica de Schwarz; (2) Um *segundo ponto* diz respeito à instabilidade da diferenciação desejada pelo crítico entre autor empírico e narrador. Pois acontece que, lá pelo final do artigo, Schwarz, sempre tão criterioso, como que deixa escapar a artificialidade dessa distinção, e acaba por afirmar: “A única interio-

ridade que [o romance] apresenta é a *do próprio autor*” (Schwarz, 1965, p. 29). Ou bem me engano, creio que a rigor, o que o crítico quis dizer ali foi: não “autor”, mas sim “narrador”, já que, logo adiante, volta a mencionar a interioridade de *Sérgio* como *narrador* do romance. Tal liberdade no uso do termo é, até certo ponto, compreensível e aceitável (já que aqui o narrador é o autor de suas memórias), mas não deixa de ser sintomática, pois parece que *a figura* do “autor” – mesmo não sendo comprovadamente o autor empírico – ainda insiste em se “intrometer” na narrativa da qual fora exilado.

Anos mais tarde, outro crítico, coetâneo e da mesma estatura de Schwarz – agora já contemporaneamente aos ensaios sobre a morte do Autor escritos por Barthes e Foucault (em plena explosão de 68!), mas também sintonizado com a assinatura de Derrida, que ainda estava por se firmar – escreve um ensaio sobre *O Ateneu*, tão belo quanto o de Mário. Apesar de mais comedido que este, Silviano não elimina nem a interferência do biográfico no romance, nem os desejos que, afetiva ou perversamente, levam o leitor a se apegar à figura do autor. Ao mesmo tempo, o crítico procura desvendar a maneira pela qual, apesar de tudo, o narrador, quase *contiguamente* ao *autor*, nega à narrativa aquela retórica da transparência ou do “falso natural”, típica dos relatos autobiográficos, escondendo-se, ao contrário, por trás da eloquência barroca e das “belezas de estilo” (Santiago, 2000, p. 72). Assim, onde Schwarz vê aproximação ou reflexo entre o narrador adulto e o personagem, por meio da ambiência evocativa e da emoção, Silviano vê uma tentativa (malsucedida) de distanciamento e recusa. Ou seja, no processo de dissociação entre o passado do personagem e o presente do narrador, tanto o adulto, autor *no* romance, como o Pompeia, autor *do* romance de cunho autobiográfico, como que exigem a cumplicidade do leitor na obliteração das ações escabrosas ou escandalosas do passado, numa tentativa de torná-lo “distante e inofensivo” (Santiago, 2000, p. 76). De certo modo, contrário ao movimento de Schwartz, que procura exilar a vida do autor empírico da trama narrativa, Silviano Santiago parece estar interessado em entender como e por que o narrador, *e possivelmente o próprio Pompeia*, insistem em exilar o passado quando, paradoxalmente, fingem querer recuperá-lo, ao mesmo tempo escancarando e trancafiando o segredo.

Reelaborando o célebre argumento de Mário de Andrade, Silviano sugere que uma das soluções (narrativas) em *O Ateneu* consiste em fazer com que, *em tom de vingança*, a responsabilidade dos crimes de outrora seja compartilhada, ou mesmo completamente atribuída *ao outro*. Acontece que, para

o crítico, esse esforço é inútil, já que a “história está sendo evidentemente mal contada” (Santiago, 2000, p. 80). E, ao contrário daqueles críticos que, ainda hoje, veem em *O Ateneu* a narrativa de uma educação sentimental e sexual, quer dizer, heterossexual, que se realiza por completo, Silviano escancara as portas mal fechadas do armário de Sérgio, de onde a morte do autor e seu esqueleto petulante retornam como assombrações. Para Silviano, Sérgio, assim como Pompeia, teria querido mascarar a “marca da condenação” que os fazia destinados ao fracasso ou à exclusão (Santiago, 2000, p. 100), e buscou ter a aceitação da sociedade da época “como seu mais íntegro representante, embora tivesse a necessidade de confessar o passado escabroso”. No entanto, esse desejo de retidão absoluta se revelaria impraticável diante do poder impiedoso da opinião pública (e da crítica), o que explicaria o destino trágico do autor, como também a contradição entre eloquência e desejo de transparência da obra. De fato, na condição de leitor e grande admirador do autor de *As mentiras convencionais da nossa civilização*, fica evidente que o romancista parece mesmo querer não somente viver sua verdade mais íntima, mas também reescrever e corrigir as mentiras de toda a civilização moderna.

Apesar da diferença de pontos de partida, parece haver, se não uma coincidência, pelo menos uma simetria nos estudos de Roberto Schwarz e Silviano Santiago. Pois, para o primeiro, os ataques e o olhar crítico e impiedoso de Sérgio-narrador (mas *não* de Raul Pompeia) acabam por definir uma *vulnerabilidade* do narrador adulto: “Violência com pés de barro” (1965, p. 17), conclui Schwarz; já para o segundo, Sérgio, e quiçá o próprio Raul Pompeia, com suas histórias mal contadas, acabam também por se mostrar vulneráveis: “Quis ser forte, sem o querer; invulnerável, deixando sem o saber o calcanhar de fora” (Santiago, 2000, p. 101). É justamente essa questão da vulnerabilidade do Eu (autor-narrador) que valeria reter aqui na leitura de ambos os críticos. Para um, trata-se de uma técnica narrativa, fundamentalmente antirrealista. Já para o outro, o problema é mais profundo: mais insondável, mais intratável. Mas ambos concordam que o romance trata, de uma maneira ou de outra, da questão da vulnerabilidade do sujeito.

Seguindo o argumento de Silviano ao limite, é possível ainda afirmar que tanto a crítica que se se aflige com qualquer intrusão do biográfico como os próprios biógrafos da vida inquieta de Raul Pompeia, que buscam na obra evidências da retidão moral e sexual do autor, não têm feito mais que repetir os gestos de Sérgio. Ao tentarem apagar os elementos do passado e da vida de Raul Pompeia, culpabilizam os outros por seu destino trágico,

acusando-os de difamação, para, assim, redimir tanto o autor como seu personagem (Santiago, 2000, p. 82). Mas talvez seja por isso mesmo que o Pompeia do tão falado Mário de Andrade permaneça incontornável, apesar de sua conclusão, certamente equivocada e, em todo caso, insignificante, em que classifica *O Ateneu* de obra naturalista (porém barroca!). O biografismo subjetivista de Mário sobrevive e escapa como um furão sabido e, com ele, a figura inquietada de Raul Pompeia, a quem ele está sempre a censurar, mesmo quando parece elogiá-lo (ou vice-versa). Nesse estudo – que deve ser lido ao lado daquele outro belo ensaio, “Amor e Medo”, que discute a (de)formação da masculinidade a partir de Álvares de Azevedo –, Mário tem a petulância de repreender o personagem Sérgio, mas também Raul Pompeia, que lhe parece demasiado com Sérgio: “É provável que Raul Pompeia tivesse essa intenção (social) no espírito, mas quem quer que leia com maior *intimidade* *O Ateneu* percebe logo que o romancista se vingá”. Mais adiante, Mário chega a se irritar: “E aqui entramos num dos traços conceptivos mais absurdos e mais trágicos deste livro: a insensibilidade de Raul Pompeia ante a idade da adolescência e o sentimento da amizade” (Andrade, 1974, p. 174).

A beleza e a relevância do texto de Mário residem justamente na intimidade, na maneira pela qual ele se deixa aproximar do autor de *O Ateneu*: censurando-o, talvez, mas também como que oferecendo sua mais profunda amizade. Note-se o tom, de quase interrogatório, como se o leitor Mário confrontasse o próprio escritor que retorna das trevas: “*O Ateneu* é um livro de vingança pessoal. Contra a vida? (...) Contra o internato que lhe desorientou o desejado destino? (...) Contra si mesmo? (...)” (Andrade, 1974, p. 179). Acontece que sua repreensão soa também como uma promessa de compreensão solidária. E logo explica, ou se explica, em nome de Raul Pompeia: “O homem o horroriza em sua brutalidade de macho” (Andrade, 1974, p. 175). Saudoso e compreensivo, parece que Mário promete sua amizade como consolo às frustrações sepultadas no passado do escritor:

Assim guardado, assim escondido em si mesmo, é possível que ele arrastasse consigo algum segredo mau, uma tara, uma desgraça íntima que jamais teve forças para aceitar lealmente e converter a elemento de *luta* e de realização pessoal. E por isso jamais pôde conquistar, para seu complemento e aperfeiçoamento, a sublime graça de um amigo íntimo (Andrade, 1974, p. 177).

Mais importante e surpreendente, porém, é que, ao analisar o inabalável “ódio aos machos”, tão profundamente ressentido por Raul Pompeia, diga-se, por Sérgio, Mário faz também um raro estudo sobre a amizade, a sexualidade e as formas de sociabilidade que se instauram no final do século XIX.

Resumindo, vale ainda dizer que a biografia de Raul Pompeia – os *biografemas* (para utilizar a expressão de Roland Barthes) ou a “vida inquieta” (na expressão de Eloy Pontes) –, com todos os traços e as marcas de seu temperamento (tantas vezes considerado mórbido) e de sua sexualidade (sempre exposta à especulação), nunca saiu de cena. Alvo frequente de difamações ou boatos considerados injuriosos, mas, ao mesmo tempo, um enérgico polemista, Pompeia lutou – com seus pés de barro e o calcanhar exposto, é verdade – para ter o controle de sua própria imagem e reputação. A leitura da obra, da vida e da morte de Raul Pompeia, em suas sobrevivências fantasmagóricas, em suas verdades e mentiras, em suas próprias palavras ou nos murmúrios dos corredores, pode aproximar o leitor e crítico do passado que se esconde no presente.

Enfim, o insistente e petulante retorno das trevas, a que estava destinado o Autor, pode ter duas consequências importantes, proporcionando duas experiências diversas de leitura de *O Ateneu*. A primeira envolve um distanciamento. Um distanciamento crítico, pode-se dizer, em que se leem certos *biografemas*, em conjunção com a metáfora central do ouriço invertido, ou com outros problemas de que trata o romance: a humilhação, a vergonha, o insulto, o vexame, a difamação, em suma, a própria vulnerabilidade. Com isso, há também de se considerarem outros fatores espinhosos e contextuais dos finais do século XIX: a profissionalização e a necessidade de regulamentação da imprensa, as discussões legais em torno da liberdade de expressão, da difamação, da calúnia e dos atentados à honra em geral, a regulação e a medicalização de comportamentos e sexualidades, bem como a situação das vulnerabilidades sexuais, raciais, classiais e espaciais no Rio de Janeiro do fim de século. A segunda consequência, e a segunda aproximação possível e necessária, é aquela a que Mário de Andrade sucumbiu: uma aproximação sobretudo afetiva, à maneira pela qual, um ano depois de decretar a morte do Autor, Barthes anunciava seu retorno: *um retorno como amigo (un retour amical)* e que, para o crítico francês, é também um retorno do corpo erótico do autor no prazer do texto (Barthes, 2002, p. 706). Trata-se finalmente de se *ler* o romance (nos dois sentidos da palavra) entre o leitor e o escritor.

Vergonha Nacional

A soberania nacional, para ser respeitada, deve conter-se nos seus limites; não é ato de soberania o roubo de estrangeiros para o cativoiro. Cada tiro dos cruzadores ingleses que impedia tais homens de serem internados nas fazendas e os livrava da escravidão perpétua era um serviço à honra nacional. Esse pano verde-amarelo, que os navio negreiros içavam à popa, era apenas uma profanação da nossa bandeira.

Joaquim Nabuco⁷⁸

Entre os beneméritos, Luiz Gama será talvez o mais honrado.

Raul Pompeia⁷⁹

O acelerado crescimento da imprensa no final do século XIX, como se discutiu nos capítulos anteriores, fez com que questões relacionadas à honra, à reputação e à opinião pública se transformassem em assunto de grande interesse para os membros da então emergente elite letrada. Por um lado, jornalistas e escritores ligados aos principais órgãos da imprensa discutiam a necessidade de se ampliar a legislação relativa a ataques à honra e à reputação. Por outro, concebiam seus poderes de intervenção política baseados na maneira pela qual eles mesmos poderiam modificar, alterar e moldar a opinião pública. Joaquim Nabuco (1849-1910), por exemplo, acreditava que uma mudança radical na opinião pública julgava-se necessária para que o governo desse os primeiros passos em relação à Abolição da Escravatura. Entretanto, para ele, diferentemente de Pompeia, a “opinião pública” era entendida como a consciência nacional, personificada em um indivíduo cosmopolita e esclarecido, cuja visibilidade na política, assim como na imprensa, conduziria a nação à civilização. Em *O abolicionismo*, Nabuco defende que a opinião pública não representa o governo, mas que, “tal qual está se formando, tem influência e ação sobre o governo. Ela representa o país perante o mundo, concentra em suas mãos a direção de um vasto todo político [...]” (Nabuco, 2011, p. 139). Portanto, segundo ele, o papel do abolicionismo seria o de conduzir a opinião pública local, entendida como “consciência do destino nacional – esclarecida, moralizada, honesta, e patriótica” (Nabuco, 2011, p. 125) – à mudança social e

78. Nabuco (2011, p. 630).

79. “Luiz Gama”, *Gazeta de Notícias*, 24 ago. 1884.

institucional, mas sempre sob a vigilância da opinião estrangeira.⁸⁰ Assim, o cosmopolita Nabuco, como a epígrafe acima exemplifica, acreditava que a opinião pública internacional poderia servir a um propósito estratégico, ou seja, influenciando a opinião de líderes dentro de suas próprias nações.

Muito embora se diferenciasssem na maneira pela qual definiam “opinião pública”, tanto Pompeia como Nabuco preocupavam-se consideravelmente com a imprensa, vista como uma encarnação da honra nacional. Porém, nos últimos anos de sua vida, Pompeia iria se tornar cada vez mais preocupado com o fracasso da imprensa nacional (ou seja, com a opinião pública) em não realizar o que ele acreditava ser seu dever mais fundamental. Pois, para ele, em vez de expor as necessidades e aspirações do povo brasileiro, ela revelava os interesses das nações estrangeiras: “É preciso nacionalizar, enfim, a opinião. Há no Brasil duas grandes opiniões, sempre diferentes e frequentemente em conflito: opinião brasileira e a opinião cosmopolita, particularmente a opinião portuguesa [...]” (Pompeia, 1982b, p. 309).⁸¹ Em suma, Pompeia considerava que a imprensa deveria, antes de tudo, espelhar ou interpretar os desejos (ou “a alma”) do povo brasileiro, algo que ele situava vagamente entre o público leitor e os estratos mais baixos da sociedade (*zé-povinho*).

Nas próximas páginas, busca-se compreender as raízes populistas do abolicionismo de Pompeia, inspiradas tanto pela trajetória pessoal e política do abolicionista Luís Gama (1830-1882), considerado, por ele, um de seus primeiros amigos e um modelo exemplar de honradez. Em seguida, discute-se a maneira pela qual, em sua preocupação com a honra nacional e a opinião internacional, Pompeia é levado a adotar posições contrárias às suas convicções consideradas populistas. Por fim, analisa-se o nacionalismo de Pompeia em contraste com o cosmopolitismo de Nabuco, com o objetivo de destacar as particularidades e possíveis limitações dos projetos e modelos de intervenção política assumidos por cada um deles.

Abolicionismo

Pouco se sabe sobre a infância de Pompeia. Nascido na cidade de Angra dos Reis (RJ), muda-se para a capital do Império em 1873, então com 10 anos.

80. Em outro momento, Nabuco (2011) escreve: “O agente está aí, é conhecido, é o Poder. O meio de produzi-lo é, também, conhecido: é a opinião pública” (p. 139).

81. Originalmente publicado em *O Tempo*, 22 maio 1894.

Seus pais eram proprietários de uma plantação de café e provavelmente donos de escravos. O pai era juiz municipal, membro do grupo liberal que publicava um jornal local intitulado *Liga Constitucional*. No Rio, Pompeia matricula-se no Colégio Abílio, o internato de propriedade de Abílio César Borges, renomado educador e um dos pioneiros do abolicionismo secular de elite na década de 1870.⁸² Naquele período, seus biógrafos contam que Pompeia se dedicava à tradução d'*A origem das espécies* (1859), de Darwin. Em 1877, inicia seus estudos no Colégio Imperial D. Pedro II, onde Castro Alves e Joaquim Nabuco haviam estudado. É lá que participa do grêmio literário “Amor ao Progresso”, em cuja revista intitulada *As Letras* começa a escrever. Entre seus professores, foi o afrodescendente Vicente Ferreira de Souza – um dos principais ativistas contra a escravidão, juntamente com José do Patrocínio e André Rebouças – quem lhe ensinou latim e filosofia. (Alonso, 2012, p. 119). Por volta do mesmo período (1878-1880), Pompeia escreve *Uma tragédia no Amazonas* (1880)⁸³ – um de seus únicos dois romances publicados em vida –, em que relata a história de um grupo de escravos fugidos que, por vingança pelos anos vividos em servidão, mata toda uma família de brancos. Seu interesse maior reside no esforço do autor em representar o ponto de vista e os sentimentos dos escravos: “Cada um desses escravos tinha o peito cheio de ódio, um ódio criado por longos dias de escravidão pesada, de um ódio ardente que só o sangue resfriaria” (Pompeia, 1981a, p. 112). Ainda em 1880, em um texto curto intitulado “A vergonha da bandeira”, claramente inspirado pela poesia de Castro Alves (1847-71),⁸⁴ o aluno de 17 anos declara a própria indignação em relação à instituição da escravidão, classificando-a como fonte da “vergonha” nacional: “Sobre a bandeira está a noite da vergonha: a mancha da profanação” (Pontes, 1935, p. 48).⁸⁵ Assim, ao expor publicamente a vergonha nacional como equivalente à vergonha pessoal, Pompeia apela para a justiça, recorre à dignidade humana e instiga um senso coletivo de honra com o intuito de provocar mudança na opinião e nas instituições.

82. Abílio César Borges (1824-95), conhecido como o barão de Macaúbas, inspirou a criação do personagem Aristarco em *O Ateneu* (1888), de Pompeia. Borges foi membro da Associação “Libertadora 7 de Setembro”, que publicava o jornal *O Abolicionista*. Seus membros organizavam leilões públicos com vistas a levantar fundos para resgatar escravos (Alonso, 2015, pp. 68-9). Sobre Borges e Pompeia, ver Zilberman (2012).

83. *Uma tragédia no Amazonas* (Pompeia, 1981a, pp. 57-146).

84. *Navio negreiro* e *Vozes d’África* foram ambos publicados postumamente, em 1880.

85. Originalmente publicado em *As Letras*, 30 nov. 1880.

Quando Pompeia chega em São Paulo, em 1881, para cursar Direito, diferentes facções antiescravistas começavam a se configurar em um movimento social coeso.⁸⁶ Tinha, então, 17 anos e era bem mais jovem que as grandes figuras do movimento: José do Patrocínio, que iniciara seu papel de coeditor da *Gazeta de Notícias* em 1879, tinha agora 26 anos; Joaquim Nabuco, que já vinha participando da vida parlamentar desde 1879, contava com 31; André Rebouças, que fazia campanha contra a escravidão desde, no mínimo, 1860, tinha 42; Luís Gama, por sua vez, contava com 50 anos.⁸⁷ Logo depois de sua chegada a São Paulo, Pompeia publica suas primeiras caricaturas em *O Boêmio* e também escreve para o jornal *Nove de Setembro*. Em 1882, participa, juntamente com Alberto Torres, Antônio Bento, entre outros, da fundação do Centro Abolicionista de S. Paulo e de seu respectivo jornal, o *Ça Ira*. Também envia contribuições para o *Gazeta de Notícias*, de Patrocínio. Com Antônio Bento e a chamada rede “caifás”, ajuda na organização das fugas sistemáticas de escravos.⁸⁸ É em 1883, durante suas férias de verão no Rio de Janeiro, que conhece Patrocínio e outros abolicionistas cariocas. Ao voltar para São Paulo, torna-se um dos fundadores do *Jornal do Commercio* (SP) e escreve para o jornal da escola *Idea*, em defesa da abolição total e imediata da escravidão (Pontes, 1935, p. 132). Após serem reprovados nos exames finais, Pompeia e um grupo de 94 estudantes (entre eles, Luiz Murat, Alberto Torres e Rodrigo Octávio) mudam-se para Recife e é lá que ele conclui sua licenciatura em Direito, antes de retornar ao Rio de Janeiro, em 1885.

Vários biógrafos, escritores e críticos da época referem-se ao seu encontro com Luís Gama – poeta abolicionista, jornalista e ex-escravo – em São Paulo, por volta de 1881, como um divisor de águas na trajetória pessoal, política e literária de Pompeia.⁸⁹ Araripe Júnior (1848-1911), um de seus amigos mais próximos, descreve sua relação com Gama como uma espécie de contaminação de “tonalidades” (escuras?) estrangeiras e excêntricas em sua poesia: “[o] con-

86. Embora se tenha convencionado o ano de 1879 como o começo do movimento, Alonso argumenta que ele se organiza em associações e eventos públicos já no fim dos anos 1860 (Alonso, 2015, p. 17). Needel aponta para o ano de 1881 como o início da fase militante do movimento (Needel, 2010, p. 238).

87. Para um apanhado geral sobre o movimento e seus diversos agentes, ver Alonso (2015).

88. Pompeia descreve o perfil de Antônio Bento na *Gazeta de Notícias*, 27 ago. 1888.

89. Mais recentemente, José Lins do Rego, um dos maiores admiradores do trabalho de Pompeia, define essa amizade como um exemplo da relação entre mestre-aluno, e afirma que, logo após conhecer Gama, “[o] menino Pompeia se toma de paixão pelo negro caudilho” (Rego, 1946, p. 53).

tato de Luís Gama, natureza exclusivamente de combate e de agressão, pusera nessa alma virgiliana, criada para todas as doçuras da poesia, talvez para o bucolismo das *Geórgicas*, tonalidades estranhas, que se traduziram, a princípio, na irrequietude [*sic*] do psicólogo” (Júnior, 1958, p. 169). A série de elegias do jovem Pompeia, escritas por ocasião da morte de Gama, em 24 de agosto de 1882, revela a intensidade de sua devoção. Uma delas já foi mesmo considerada o mais importante texto do aspirante a romancista, anterior à sua obra-prima, *O Ateneu*.⁹⁰ Intitulada “Última página da vida de um grande homem”, ali Pompeia declara sua grande admiração, dívida intelectual e imenso afeto pelo finado abolicionista, a quem chama de “amigo de todos” (Gama, 2011, p. 233): “Eu amava-o. Votava-lhe a adoração humana que inspiram-me os largos espíritos cândidos de desinteresse [...]. Havia para ele como que um trono em minha alma. Eu votava-lhe o grande culto das lendas heroicas” (Gama, 2011, pp. 227-8).⁹¹

O celebrado texto de Pompeia constitui não somente tributo a um grande homem, mas também uma meditação sobre os sentidos da honra e da coragem. Incrédulo, o jovem escritor confessa haver vivido um momento de fraqueza ao perceber que tinha perdido um amigo, e admite sentir-se envergonhado por não conseguir encarar a realidade da mortalidade (Gama, 2011, p. 229). Essa vergonha não se originara simplesmente do medo de se ver exposto à opinião de seus contemporâneos, mas também de seu próprio julgamento íntimo, que funciona como uma força interior regulatória. Em outras palavras, segundo a visão de Pompeia, a experiência da vergonha, mesmo sentida na solidão, poderia tanto reestabelecer como originar-se da integridade e da virtude individual. Além do mais, seu texto sugere que, desde que sejamos fortes o suficiente para resistir (desde que desenvolvamos a epiderme coriácea), a vergonha pode ajudar a restaurar a verdade e a virtude do próprio indivíduo, ao exigir seu enfrentamento com a vida (e a morte). Ao dar testemunho de sua própria vergonha, Pompeia ainda se expõe ao julgamento tanto de seus contemporâneos como da posteridade. Força e coragem, honra e vergonha, morte e sobrevivência, amizade e hostilidade – esses são temas que adquirem significação essencial naquele momento crucial que foi a morte de Gama, permane-

90. O poeta Afonso Schmidt (1890-1964), por exemplo, considerava-o um dos maiores exemplos da literatura brasileira do final do século (2012, p. 60).

91. Originalmente publicado em *Gazeta de Notícias*, 10 set. 1882.

cendo, a partir de então, no cerne de toda a sua carreira literária e caracterizando também seu compromisso político no decorrer de toda a vida.

Pompeia seguiria de perto os passos de Gama até se tornar uma das figuras mais proeminentes dentre os escritores e jornalistas abolicionistas da época.⁹² Suas frequentes referências à vida e à personalidade do mestre parecem muitas vezes flexionadas por sua própria experiência, expressando certo desajuste entre o sujeito e o meio que o cerca. Em vários momentos, sempre em tom desafiador e acalorado, Pompeia invoca o nome de Gama ao atacar os escravocratas, parafraseando aquela máxima famosa, atribuída ao mestre abolicionista: “Perante o Direito, é justificável o crime de homicídio perpetrado pelo escravo, na pessoa do senhor”. Pompeia chega a se apropriar das palavras de Gama, sublinhando seu alcance universal: “Todo o homem que considerar que do homicídio lhe pode provir a liberdade injustamente calcada pela opressão, todo o homem escravizado, tem o direito do punhal” (Pompeia, 1982b, p. 61).⁹³ Tal identificação com o abolicionista se revela não só em termos políticos, mas também em questões pessoais e morais. Um editorial, provavelmente escrito por Pompeia, um mês após a morte de Gama, retrata o homem e sua “luta” (a expressão “pela vida” está certamente implícita) como exemplo maior de honra: “Um homem que era a honra, o trabalho, o prestígio; que era força, a luta e o triunfo [...] uma natureza excepcional, talhada para o comando e requintada pelo combate de todos os dias” (Gama, 2011, p. 237).⁹⁴ Pompeia articula noções de honra e integridade de forma ainda mais contundente por ocasião das efemérides da morte de Gama, ao reconhecer – prefigurando a metáfora do “ouriço invertido” – somente duas maneiras de se suportarem as forças corruptoras da sociedade: “A resistência perpétua da inflexibilidade, ou a ausência do meio maldito”. Ou seja, Pompeia caracteriza a conduta de

92. De acordo com Araripe Júnior: “[e]studos jurídicos, literatura, arte, tudo isso não o agita tanto como a questão incandescente dos escravos” (1958, p. 160). Em uma carta ao historiador Capistrano de Abreu, Pompeia contrasta seu engajamento com a causa abolicionista utilizando-se da mesma paixão obsessiva de seu velho amigo: “O sr. perguntou-me como eu ia de *abolicionismite*? [...]. Assim mesmo como vai o senhor da sua *história-do-brasilite* aguda” (1983d, p. 126).

93. Publicado originalmente em *Ça Ira*, 19 ago. 1882. Para outras tentativas de definições da máxima atribuída a Gama, ver Mennucci (1938, pp. 152-55). Esse artigo foi publicado uma semana antes da morte de Gama, na edição inaugural da revista paulista *Ça Ira*. Juntamente com Alcides Lima e Ernesto Correa, Pompeia foi um dos principais escritores do jornal que simbolizava o Centro Abolicionista de São Paulo, também conhecido como Caixa Emancipadora Luís Gama.

94. Originalmente publicado no *Ça Ira*, 23 set. 1882.

Gama não em seu *engajamento* com as forças corruptoras do ambiente (político), mas sim em seu afastamento estratégico do meio: “Passou pela sociedade sem haver pertencido a ela” (Pompeia, 1982b, p. 117).⁹⁵

Pouco depois da morte do mestre, volta a louvar o caráter essencialmente popular (em oposição ao parlamentar) de seu abolicionismo, retratando-o em uma caricatura famosa, provocadora e marcadamente política. A ilustração, intitulada “28 de setembro”, mostra Gama liderando um movimento em que descendentes africanos figuram, não como recipientes passivos, agraciados com a liberdade concedida por líderes aristocráticos do movimento abolicionista, mas sim formando a base de um processo histórico responsável pela subversão das relações de poder. O desenho consiste de três quadros: (1) no primeiro, com a legenda em latim “1871: *Hodie mihi... paes...*” (1871: Hoje, para mim... vocês são os pais...), vê-se um homem branco ameaçando um escravo com um chicote; (2) no segundo, onde se lê “A Vendôme da abolição”, Gama aparece no topo de uma pirâmide formada por escravos e seus descendentes;⁹⁶ (3) no quadro final, legendado “1892: *Cras Tibi... Filhos*” (1892: O amanhã é para vocês... Crianças), um homem branco, agora esfarrapado e descalço, reverencia um homem negro que, por sua vez, veste uma casaca e uma cartola (Pompeia, 1983d, p. 374). O desenho é um comentário à Lei Rio Branco, de 1871, conhecida como Lei do Ventre Livre, que declarara livres os filhos recém-nascidos de escravos (na prática, essas crianças permaneciam, na maioria das vezes, com seus respectivos donos até a idade de 21 anos, exceto quando, em troca de uma remuneração, os proprietários escolhiam entregá-las ao Estado após completarem 8 anos). A alusão à Comuna de Paris tem a intenção de enfatizar o caráter popular e rebelde da luta abolicionista, bem como a esperança de uma futura inversão nas posições sociais entre brancos e negros, hipótese que se materializa na imagem final da caricatura.

95. “A lenda dos troncos”, publicada no *Jornal do Commercio*, 24 ago. 1883.

96. Essa alusão ao “Vendôme da abolição” refere-se ao monumento francês destruído (e restituído um ano depois) pelos comunas, exatamente no mesmo ano em que a Lei Rio Branco fora aprovada no Brasil. A segunda comuna de Paris transformou o monumento em um símbolo da tirania napoleônica.



Propaganda abolicionista

(Desenho de Raul Pompeia em 1892)

Figura 9 – Propaganda abolicionista de autoria de Raul Pompeia, em homenagem a Luís Gama. Fonte: Pontes (1935, p. 232).⁹⁷

Na ocasião do segundo aniversário da morte do amigo, Pompeia retoma a questão do ativismo de Gama, voltando a salientar as origens populares do movimento abolicionista e criticando a elite intelectual paulista por haver destruído as ambições acadêmicas do amigo, além de tentar aliená-lo de toda a vida social e política.⁹⁸ Na verdade, Pompeia interpreta o autoafastamento de Gama como uma estratégia politicamente consciente.⁹⁹ Segundo ele, a “sociedade” da qual ele se distanciara caracterizava-se, antes de tudo, por seu aspecto opressivo e por suas instituições convencionais, controladas pela elite e sujeitas

97. A ilustração foi reproduzida na biografia escrita por Eloy (1935) e, posteriormente, em vários outros livros, carecendo de informação sobre a fonte original.

98. Para uma visão geral da vida e obra de Luís Gama, ver Mennucci (1938), Kennedy (1974) e Azevedo (2007).

99. “Reconheceu que ficaria constrangido dentro de qualquer etiqueta e preferiu faltar aos festins. [...] Luís Gama excluiu-se, revoltado, da companhia dos moços, horrorizado pela benevolência dos eruditos” (Gama, 1982b, p. 123). Originalmente publicado em *Gazeta de Notícias*, 24 ago. 1884.

à sua política partidária. Pompeia declara Gama como o verdadeiro advogado dos escravos, que se teria decepcionado até mesmo com o Partido Republicano, o qual acreditava estar repleto de abolicionistas teóricos.

Após a morte de Gama, Pompeia daria continuidade à campanha abolicionista em parceria com Antônio Bento (1843-1898), um juiz municipal aposentado de Atibaia e ex-aluno da Faculdade de Direito de São Paulo. Bento era conhecido por haver sucedido Gama na liderança do movimento abolicionista em São Paulo, pela fundação do grupo “caifases” – que defendia e promovia a fuga de escravos – e por concessões de subsídios para aqueles que tentavam comprar a própria liberdade.¹⁰⁰ Mas a obsessão de Pompeia por Gama persistiria nos próximos anos. Além dos vários textos elegíacos, ele também escreve alguns capítulos de uma novela (nunca concluída) intitulada *A mão de Luís Gama*, cujo primeiro capítulo apareceu em 1 de setembro de 1883, no primeiro número do periódico paulista *Jornal do Commercio*.¹⁰¹ Além disso, escritos publicados posteriormente continuariam a expressar seu compromisso e seus esforços em compreender o ponto de vista do escravo rebelde. É o caso de um texto até hoje pouquíssimo conhecido, da série *Canções sem metro* (1883), em que o escritor retrata, de forma dramática, o ódio dos oprimidos, em representação de um conflito social de cunho explicitamente racial, raro em obras do final de século XIX. O poema em prosa é o último da seção em que elabora sua teoria das correspondências, que associa certas cores a diversas emoções, em sua maioria de forma um tanto previsível: o verde, por exemplo, é relacionado à esperança; o amarelo, ao desespero; o vermelho, à guerra; o branco, à paz, e o preto, à morte. Porém, na última seção, o poeta descreve um sentimento-cor menos óbvio, ou seja, o ódio do preto pelo branco. Vale a pena reproduzir o poema por completo:

Há, enfim, a coloração indistinta dos sentimentos, nas almas deformadas.

Veio de longe, de muito longe, mísero! Teve outrora um céu e uma pátria, muitas afeições, a cabana da aldeia. Agora só tem o ódio. O ódio mora-lhe no peito, como um tigre na furna. Tiraram-lhe a pátria e a companheira, votaram-lhe os filhos à

100. Ver “Antônio Bento” (Pompeia, 1982b, pp. 262-4), originalmente publicado em *Gazeta de Notícias*, 27 ago. 1888. Para uma sinopse biográfica de sua carreira inicial como juiz, cf. Azevedo (2007).

101. A publicação foi interrompida em 23 de agosto, antes mesmo que um enredo fosse claramente articulado. O romance inacabado foi publicado tanto em Schmidt (1963) como nas *Obras* de Pompeia (1983d, pp. 229-67).

morte, as filhas à torpeza; deram-lhe, em compensação, aquilo ... Mostrava a face preta e o sangue a correr.

Quem são os teus algozes?

– Os homens brancos.

Ele odeia os homens brancos; odeia a torre aguda no horizonte, como um punhal voltado contra os céus; odeia o trem medonho de fogo e ferro que muge e passa troante, escândalo do ermo (Pompeia, 1982a, p. 49).

Note-se, porém, que, apesar da notável afinidade entre o suposto espírito de revolta e vingança dos dois escritores, seria difícil discernir com qualquer firmeza até que ponto a “amizade” de Pompeia com Gama teria sido recíproca ou, ao contrário, uma mera idealização do jovem discípulo, já que, aparentemente, Gama não deixou nenhum registro referente à pessoa ou à obra de Pompeia.¹⁰² É curioso também o fato de que, apesar de toda a sua admiração por Gama e sua obra política, Pompeia nunca se referiu à sua produção poética. Ao que tudo indica, interessava-lhe mais a imagem do ativista do que a do poeta negro e, ao longo de toda a sua carreira, continuou a dedicar escritos à sua vida, considerando-o figura exemplar e modelo insuperável de honradez ou virtude. Ao mesmo tempo, seus inúmeros relatos sobre Gama mostram-se influenciados por sua própria experiência, como que expressando uma espécie de afinidade com o desajuste do escritor em relação a seu próprio meio. Tendo sido, como se viu, ele mesmo objeto de discursos difamatórios, Pompeia parece haver encontrado em Gama o espectro de um amigo e um paradigma a ser seguido, tanto em sua conduta pessoal como pública. Como procurarei demonstrar na próxima seção, essa preocupação com a honra individual (e, logo, com o orgulho e a vergonha) vai também marcar profundamente os últimos anos de sua produção jornalística e seu ativismo nacionalista mais tardio.

Nacionalismo

Como já se discutiu, segundo os padrões dos finais do século XIX, permitir que outro (mesmo o Estado ou a lei) defenda minha honra denota fraqueza, covardia e, logo, insuficiência de virilidade. Por outro lado, um indivíduo podia, como ainda pode, sentir-se comprometido com a defesa da honra alheia (ou, como se diz hoje, ironicamente: “vergonha alheia”), especialmente

102. Pompeia não foi o único a idealizar Gama. Alonso sugere que o mito Luís Gama foi, de fato, fundamental para a consolidação do movimento abolicionista.

quando as partes se identificam com um mesmo grupo. Defender e reafirmar a honra de um colega, correligionário, parente, patrício etc. é garantir também o retorno do capital de honra individual. Ou seja, a honra coletiva é compartilhada pelos membros da coletividade, de modo que um insulto ao grupo como um todo é, em geral, interpretado como um insulto ao indivíduo associado a ele, assim como uma conduta desonrada pode afetar a honra de todo o grupo. Dessa forma, na medida em que os destinos da nação (sua autonomia, soberania e autodeterminação) são debatidos entre os membros da elite letrada, questões de honra também subjazem discursos de cunho republicano, por vezes marcados pelo populismo e pelo nativismo. Muitos desses letrados definiam o fundamento de seu sentimento patriótico em reação ao imaginado prestígio ou à ameaça de elementos estrangeiros, como os viajantes europeus e a imprensa internacional. Enquanto, para o escritor da época, a cultura impressa desempenhava papel central na conquista (e destruição) de reputações, o poder da chamada “opinião internacional” – intensificado desde 1877, quando se implementara a primeira agência telegráfica no Rio de Janeiro (Sodrê, 1966, p. 247) – era percebido como um instrumento para legitimar o projeto de nação moderna e como um empecilho na luta pela soberania nacional. Assim, sobretudo a partir da 1889, reivindicações de honra nacional seriam frequentemente articuladas como defesa contra os “inimigos da República”. Além disso, é sob o signo da honra, e através da retórica da escravidão e da emancipação, que se definem tanto o processo de profissionalização da classe letrada como os discursos de identidade e soberania nacional.

No jornalismo político de Raul Pompeia, a retórica da honra nacional não deixaria de refletir algumas daquelas contradições, ambiguidades e conflitos observados em sua luta pela defesa da honra pessoal. A escravidão, grande mácula na honra nacional, permaneceria como tema recorrente em seus artigos, mesmo passada a Abolição. A reminiscência vexatória da escravidão, e não a sua superação, muitas vezes opera como instrumento de restauração da honra nacional. Assim, o escritor imagina, repreendendo seus contemporâneos, a reação das futuras gerações, que buscariam esquecer os crimes cometidos por seus antepassados escravagistas: “Os netos terão vergonha dos cabelos brancos dos avôs” (Pompeia, 1982b, pp. 65-9).¹⁰³ E logo prevê o desejo dessas gerações em querer negar os horrores do passado e esquecer, por exemplo, de:

103. “Recordações”, publicado em *A Rua*, 18 maio 1889.

uma tia delas que se trancava no quarto para fazer aí surrar até o sangue, nu, em pelo, um moleque de 14 anos; a bisavó, que, para sua própria diversão, queimava as solas dos pés de suas escravas, ou mesmo uma mulher que forçava uma criança negra a lambar as feridas de seu filho de 6 anos de idade (Pompeia, 1982b, pp. 65-9).¹⁰⁴

Ao submeter tais imagens vexatórias à memória coletiva, Pompeia almeja, antes de mais nada, recuperar o sentido da honra nacional, a partir do exemplo de virtude e retidão moral herdado por Luís Gama. Com efeito, a vida e a conduta do amigo espectral é que aparecem como modelo a ser seguido:

É pensando que tivemos cegueira para a instituição que legitimava essas torpezas, tolerâncias para essas vergonhas, perdão para essas misérias, é pensando que fomos todos, o Brasil inteiro, cúmplices dessa longa era de atentados: contemplando a jornada de lama que há um ano acabou, de que trazemos ainda na alma o remorso como um resto de miasma, é lembrando esse triste passado de que evoluímos felizmente, porque só não mudam os parvos – que compreendo como foi grande a existência de um homem que não mudou entretanto, invejável parvo que não precisou mudar, honra e desafronta do nome brasileiro perante a humanidade – Gama, o libertador – que só pensou para ver o crime, que só sentiu para analisar o horror, que só viveu para o protesto, que só teve braço para a guerra, que só teve coração para o dever, que só teve sangue para o sacrifício (Pompeia, 1982b, pp. 265-9).

Levando-se em consideração seu compromisso implacável com a causa abolicionista e com a honra nacional; seus contínuos esforços em moldar a opinião pública em prol da abolição; todo o seu pensamento de cunho socializante e seu comprovado senso de justiça, como então avaliar a série de artigos intitulados “Vergonha nacional”, publicados ainda antes da Abolição, em junho de 1886, no *Jornal do Commercio*, em que Raul Pompeia veementemente negava as acusações reproduzidas na imprensa internacional acerca dos horrores da escravidão no Brasil? Se, como na ocasião da morte de Gama, a vergonha de fato poderia desempenhar papel regulatório e positivo, permitindo a restauração da coragem e da integridade no nível pessoal, e promovendo

104. “Recordações”, publicado em *A Rua*, 18 maio 1889.

a evolução moral e a reafirmação da dignidade humana em escala nacional, como compreender sua reação fervorosa e seu sentimento de humilhação coletiva diante da opinião internacional, causados pelas denúncias de abusos contra os escravos brasileiros? Se, para Pompeia, ser sincero para consigo mesmo sem deixar de responder ao olhar do outro constituía valores fundamentais do homem honrado, por que teria considerado tais notícias injuriosas ou detratoras da honra da nação? Qual é a distância que separa a vergonha imputada ou sentida, que ele outras vezes julgara necessária e reabilitadora da honra do indivíduo ou da nação, das consequências consideradas nocivas, ameaçadoras, até mesmo intoleráveis, da opinião pública ou internacional? Não deveria a nação seguir o exemplo do homem de honra que, ao se subtrair dos espinhos invertidos do ouriço internacional – para parafrasear o narrador de *O Ateneu* –, garantiria a preservação de sua integridade?

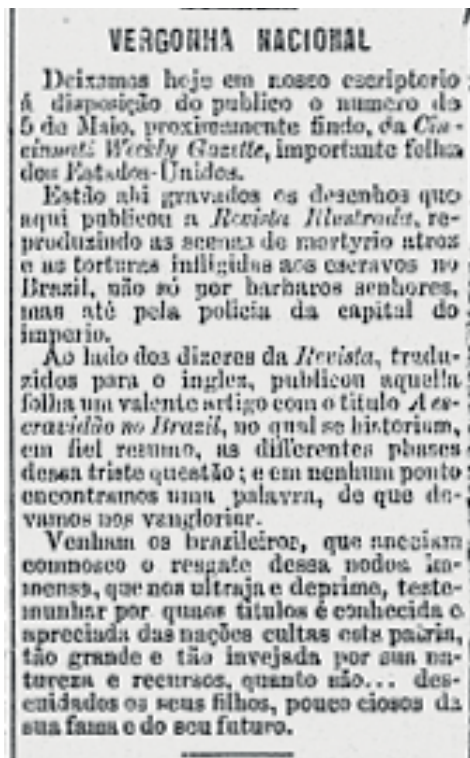


Figura 10 – Nota em *O Paiz*, 15 jun. 1886. Fonte: Biblioteca Nacional/Hemeroteca Digital Brasileira.

Pompeia escreve a mencionada série de artigos em reação a uma nota publicada no jornal republicano e pró-abolicionista *O Paiz*¹⁰⁵ (Figura 10). Intitulado também “Vergonha nacional”, a nota convidava seus leitores a visitarem a sede do jornal para conferir a edição do periódico americano *The Cincinnati Weekly Gazette*, de 5 de maio de 1886, que incluía uma detalhada reportagem sobre a escravidão e o abolicionismo no Brasil.¹⁰⁶ A chamada publicada no órgão da imprensa brasileira era uma espécie de apelo à mudança, caracterizada pela retórica da vergonha e da honra nacionais: “Venham os brasileiros, que anseiam conosco o resgate dessa nódoa imensa, que nos ultraja e deprime, testemunhar por quais títulos é conhecida e apreciada das nações cultas esta pátria tão grande e tão invejada por sua natureza e recursos”. Destinada a galvanizar a opinião pública, a exibição do jornal norte-americano causou certa comoção entre a elite letrada do Rio de Janeiro, atraindo um grande número de leitores e curiosos, apreensivos com a imagem que o país então projetava no mundo “civilizado”. O sentimento generalizado de constrangimento moral resultava menos do conteúdo do longo artigo do jornal estrangeiro – elogioso da campanha abolicionista no Brasil – do que pelas charges políticas reproduzidas das páginas da *Revista Ilustrada* e de autoria do renomado cartunista ítalo-brasileiro Angelo Agostini (Figura 11).¹⁰⁷ Originalmente intitulada “Cenas da escravidão”, a sequência de Agostini denuncia a tortura e os abusos realizados contra os escravos: prisões violentas, fome, suicídios, chibatadas, queimaduras, enterramento de indivíduos ainda vivos, chutes no estômago em mulheres grávidas e muitas outras atrocidades.¹⁰⁸

105. 15 jun. 1886.

106. Originalmente publicado em *O Paiz*, 15 jun. 1886.

107. Publicada em 18 fev. 1886. Angelo Agostini (1842-1910) muda-se para o Brasil aos 17 anos e se torna o ilustrador dos semanários *Diabo Coxo* (1864-65) e *Cabrião* (1866-67). Luís Gama havia contribuído para ambos. Logo após a sua mudança de São Paulo para o Rio de Janeiro, Agostini começa a editar vários outros periódicos. A *Revista Ilustrada* caracteriza-se como o mais importante deles (Cagnin, 2005, p. 17).

108. Na publicação original brasileira, a charge conclui com a seguinte alegação de cunho moral: “Apesar de todos esses horrores, não se vê um só senhor nas prisões do Estado. Em compensação, elas estão cheias de infelizes que tiveram a ousadia de se revoltar contra seus algozes! Santa Justiça!”. *Revista Ilustrada*, 18 fev. 1886. Outra charge, reproduzida também no *Gazette*, retrata o caso, que se tornara muito mais famoso, das duas escravas adolescentes, Joana e Eduarda, violentamente espancadas por suas senhoras no bairro de Botafogo. A declaração moralizante serve para ridicularizar o então crescente prestígio do Movimento pelos Direitos dos Animais, contrastando-o radicalmente com a falta de preocupação com o tratamento dos escravos no Brasil. A Sociedade Protetora dos Animais tinha como diretor o senador Nunes Gonçalves, que conduzira uma campanha semelhante à da Argentina, existente desde 1882 – bem como a londrina “Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals” –, contra o abuso de animais por “carroceiros”.

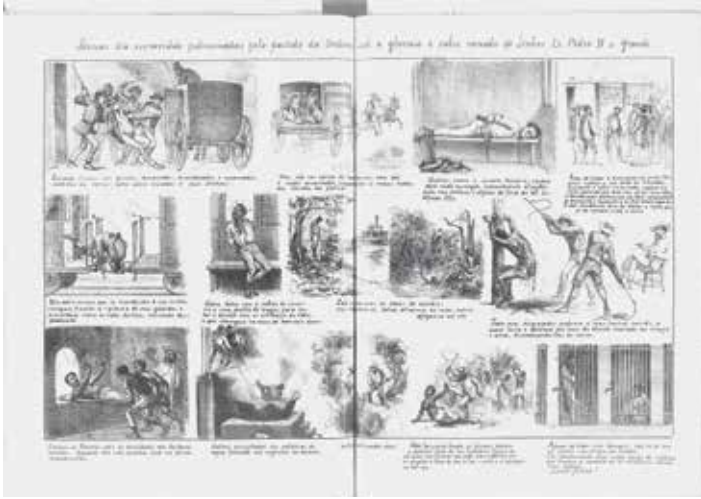


Figura 11 – “Cenas da escravidão”, *Revista Illustrada* 11(427), 18 fev. 1886, pp. 4-5. Fonte: Biblioteca Nacional/Hemeroteca Nacional Brasileira.

Embora *O Paiz* já tivesse publicado, durante meses, outras críticas semelhantes, relacionadas à violência contra os escravos, em uma série de artigos igualmente intitulados “Cenas da escravidão” – e a famosa *Revista Illustrada* já tivesse divulgado os desenhos de Agostini mais de dois meses antes de sua reprodução na *Gazette* –, Pompeia somente reagiria a elas ao tomar consciência de que a notícia havia sido divulgada no exterior, e que o jornal norte-americano estava sendo exibido publicamente. Só então ele manifestou sua indignação através de artigos polêmicos que acusavam a publicação estrangeira de haver lançado “um insulto sem nome aos nossos brios e ao nosso pundonor” (Pompeia, 1982b, p. 175).¹⁰⁹ Ou seja, em vez de admitir sentir-se envergonhado com ou por seus concidadãos, ou utilizar-se estrategicamente da humilhação pública para incitar mudanças morais e efetivas (reabilitando, assim, a honra nacional), Pompeia apela para a honra, acusando tanto Agostini como o jornal de calúnia e difamação.

O Paiz, 9 fev 1885. O mesmo jornal reage contra o então chefe de polícia Coelho Bastos, que, apesar das alegações de comprometimento com a punição dos praticantes de abusos contra os animais, era ele mesmo famoso por essa prática, também feita contra seus escravos. Nabuco escreve em 9 de junho de 1886: “Permita S. Ex. que a nação se converta também em sociedade protetora dos escravos, a quem ele [Nunes Gonçalves] não negará pelo menos a condição de animais”. *O Paiz*, 9 jun. 1886.

109. Originalmente publicado em 16 jun. 1886.

E conclui: “Quantos conhecem a vida agrícola neste país sabem que nunca se praticou os fatos excessivamente bárbaros que figuram nos *clichés* da imprensa americana. Ao caráter brasileiro, nimamente bondoso, repugnam semelhantes castigos” (Pompeia, 1982b, p. 175). Finalmente, o escritor nega haver qualquer motivo de vergonha, alegando que os proprietários de escravos normalmente não praticavam tais atos que, para ele, seriam incompatíveis com “o caráter brasileiro, altamente generoso” (Pompeia, 1982b, p. 175).¹¹⁰

Assim, não deixa de ser surpreendente que a postura do escritor, sempre comprometido com a causa abolicionista, acabasse por coincidir com aquela da classe escravocrata e do governo. A crítica aos horrores da escravidão, certamente compartilhada por Pompeia, ao ser objeto de exposição pública internacional, passa a representar um ataque à honra e, por extensão, uma ameaça à soberania nacional. O gesto prefigura aquele que se tornaria um tanto comum entre os intelectuais do século XX – em que se argumenta que os escravos no Brasil se beneficiavam de um tratamento mais humano em comparação a outros países, especialmente aos Estados Unidos.¹¹¹ Também para o Pompeia nacionalista, os tratamentos cruéis aplicados aos escravos, se é que ocorriam, eram exceções sujeitas a penalidades severas e legais, punidos como crimes no Brasil, assim como em qualquer nação civilizada. E, já que os abusos contra os escravos eram reconhecidos e criminalizados sob os termos do Código Criminal do Império, logo não poderiam ser associados ao “caráter nacional” (Pompeia, 1982b, p. 178).¹¹² Evidentemente, o paradoxo ignorado por Pompeia está no fato de que, embora sob essa ótica, o “abuso” contra os escravos fosse infringir a lei, a escravidão propriamente dita não era considerada crime.

Acontece que Pompeia vinha se interessando cada vez mais pelo que considerava a colonização da opinião pública nacional, ou seja, o controle sobre

110. Pompeia não era o único que declarava sua indignação em relação à forma pela qual a escravidão era representada no exterior. Por volta da mesma época, o romancista Júlio Ribeiro (1845-1890), autor de *A carne*, de 1888, protestava contra o número do jornal francês *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer*, de agosto de 1886, que publicara duas ilustrações semelhantes às de Agostini, assinadas por Louis-Xavier de Ricard (1843-1911). Em abril de 1887, Ribeiro expressaria sua reação de forma semelhante à de Pompeia: “Mas a brandura do caráter brasileiro não autoriza, felizmente, que se generalizem misérias que toda a imprensa cônica do seu dever condena sem hesitação; felizmente tais fatos são exceções e raríssimamente se dão, e, quando se dão, infundem natural horror e colhem a flagelação de todos os espíritos educados” (Ribeiro, s.d., p. 81).

111. Os representantes mais famosos dessa ideia são, entre outros, Gilberto Freyre e Frank Tannenbaum. Ver Soares (2007, pp. 201-2).

112. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 17 jul. 1886.

a imprensa por parte de estrangeiros: “Mas uma imprensa que aí vive explorando o escândalo e maculando a honra nacional, porque é escrita por quem não nasceu nesta terra generosa, aonde vive, pinta o caráter brasileiro com as tintas do crime” (Pompeia, 1982b, pp. 175-6).¹¹³ Com efeito, existia como que um acordo tácito, envolvendo grande parte da imprensa, que estipulava a interdição a estrangeiros de expressarem suas opiniões, de modo que suas respectivas publicações não interferissem na política local (Batalha, 2009). Tal impulso nacionalista – no caso, à custa da luta abolicionista e dos interesses dos escravos – acaba por se transformar em um ataque tão inesperado quanto injusto às atividades profissionais e mesmo à pessoa de Angelo Agostini (um abolicionista renomado que colaborara intimamente com Luís Gama), a quem acusaria de ingrato, por difamar a nação que o havia acolhido “generosamente”. Finalmente, Pompeia protesta: “Não podemos admitir a interferência de um estrangeiro em assuntos que ao próprio nacional deve ser vedado, pela dignidade mesma” (Pompeia, 1982b, p. 179).¹¹⁴

Em suma, essa nova defesa da honra, assim aplicada à alma da nação, caracteriza-se, por um lado, em uma negação das alegações feitas por aqueles que ele considera inimigos do país e, por outro, em uma reivindicação chauvinista de que os não brasileiros não teriam direitos de opinião nos assuntos nacionais.¹¹⁵ A primeira estratégia parece contradizer o longo compromisso de Pompeia na luta contra a escravidão e, posteriormente, em sua defesa dos direitos de ex-escravos. A segunda antecipa uma transformação nacionalista radical em seu ativismo político, que se tornaria ainda mais acentuada após a República. É nesse momento que Pompeia defende com veemência o regime militarista e centralizador de Floriano Peixoto e se opõe a qualquer iniciativa destinada a incentivar a imigração europeia em massa. Em tais tentativas de preservar a honra, ou seja, a “integridade” da nação, o escritor reage contra a participação estrangeira em assuntos brasileiros de toda a espécie, inclusive qualquer aliança transnacional de combate à escravidão – sobretudo se isso envolvesse potências como a Inglaterra e os Estados Unidos –, e depois qualquer forma de ativismo político não alinhado aos interesses nacionais e à consolidação da República.

113. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 16 jun. 1886.

114. Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 19 jun. 1886.

115. É importante salientar que a oposição à interferência estrangeira nos assuntos locais em nome da soberania nacional é frequentemente usada, em todo o mundo, para justificar as mais diversas formas de violência, inclusive racismo, homofobia, pena de morte, mutilação genital de mulheres etc.

Evidentemente, nem todos compartilhavam do reacionarismo tardio de Pompeia. Em sua coluna em *O Paiz*, Joaquim Nabuco, por exemplo, o mais renomado abolicionista brasileiro no Parlamento, expressaria uma visão radicalmente oposta. Nabuco fora um dos primeiros a notar e celebrar o papel conscientizador das publicações estrangeiras na campanha abolicionista, bem como dos testemunhos de norte-americanos que residiam no Brasil e apoiavam o movimento antiescravista. Durante a exibição pública da *Gazette*, Nabuco escreve uma série de artigos em resposta às reações negativas ao trabalho de Agostini e à sua recente divulgação no exterior. Sem mencionar Pompeia, Nabuco expõe, em um artigo intitulado “Vergonha de quem?”, suas principais objeções àqueles argumentos que defendiam, em primeiro lugar, a improcedência das alegações de crueldade e, segundo, o veto aos estrangeiros para debatê-las. Além disso, defende e elogia Agostini, nomeando-o como o “lápis da democracia brasileira”. Nabuco conclui que a questão da dignidade humana ultrapassa os interesses estritamente nacionais e observa que o cartunista ítalo-brasileiro desempenhara papel vital no processo civilizatório brasileiro, rebatendo alegações como as de Pompeia sobre sua “ingratidão”: “Abolicionista intransigente, [Agostini] combate, não o Brasil, mas a escravidão, e assim trata de pagar a hospitalidade que recebe em benefícios duradouros” (Nabuco, 1886). Ademais, Nabuco sugere que tanto as acusações de difamação como a afirmação da excepcionalidade brasileira eram infundadas. E argumenta que cada um dos proprietários de escravos deveria ser responsabilizado pelos atos de todos os outros, pois todos eram igualmente culpados de crime contra a humanidade. Assim, ao se dirigir aos escravocratas como uma classe, enfatiza que o que estava em jogo era a honra da própria aristocracia rural como um todo. Para ele, expor a escravidão à opinião internacional motivaria uma mudança de conduta, inspirada pelo sentimento de honra; a opinião pública e a opinião internacional serviriam como ferramentas essenciais para se promoverem mudanças sociais, pois, segundo acreditava, todos os brasileiros, inclusive os senhores de escravos, aspiravam a ser incluídos no “mundo civilizado” e, nesse sentido, suas posições e comportamento seriam vistos como vexatórios.¹¹⁶ Vale a pena reproduzir sua argumentação e sua retórica, praticamente impecáveis:

116. De acordo com alguns historiadores, como Leslie Bethell e José Murilo de Carvalho, “Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos” (2018, p. 218), e Angela Alonso (2013), Nabuco estreita seus laços com a sociedade abolicionista depois de inúmeras visitas a Londres, após 1881. Lá que *O abolicionismo* seria publicado em agosto de 1883 (Bethell

[...] ninguém diz que os senhores de escravos sejam todos bárbaros. Há por certo bons senhores entre eles, mas os proprietários de escravos formam uma classe, que vai do homem ou da mulher, cruel e feroz, ao homem e a mulher, de coração humano [...]. O erro dos senhores de escravos é fazerem causa comum uns com os outros, aceitando, assim, juntos a responsabilidade de fatos que por honra da sua classe os bons deviam ser os primeiros a querer fazer punir [...]. Em toda a parte foi assim. Os proprietários em todos os países gabaram-se sempre de sua benignidade. Os ingleses como os americanos, os espanhóis como os portugueses, pretendiam ser mais humanos do que todos os outros possuidores de escravos; mas, desde que alguém coligia os dados e estudava o regime, via-se logo que só havia uma espécie de escravidão [...]. Parece que a vergonha nacional não é a escravidão [...]. A vergonha nacional é denunciar esse estado bárbaro de criminalidade [...]. Ensinem-nos então os meios de conseguir a abolição por meio de uma sociedade secreta! (Nabuco, 1886).

O texto de Nabuco reflete convicções, tão genuínas quanto coerentes, anteriormente expressas em seu *O abolicionismo* (escrito em Londres, em 1883), no qual definia a agenda política imediata dos abolicionistas como um trabalho de “reparação, vergonha ou arrependimento” (p. 5). Para ele, modificar a chamada “opinião pública” – “uma força, a qual está se solidificando em torno da imprensa” (Nabuco, 2011, p. 11) – dentro do contexto abolicionista significava, acima de tudo, a conscientização acerca da realidade social, a fim de angariar simpatia pela causa abolicionista. Se, de fato, a “opinião pública” acreditava que a escravidão brasileira era “mais amena” do que em outros lugares, argumenta Nabuco, isso só comprovava o fato de que “os jornais e os artigos não são escritos por escravos, nem por pessoas que se hajam

e Carvalho, 2009, p. 218). Nabuco circulava confortavelmente entre as figuras mais ilustres do movimento abolicionista na Grã-Bretanha, onde também foi recebido pelo primeiro-ministro William Gladstone em 1887. Bethell e Carvalho destacam que, logo no início de 1879, quando a opinião pública no Brasil ainda não se mobilizara com relação à Abolição, Nabuco e outros abolicionistas perceberam o potencial que a opinião internacional (sobretudo europeia e americana) demonstrava caso utilizada como uma ferramenta para atrair a atenção do imperador, bem como estimular debates dentro do país, particularmente entre os membros da elite (2009, p. 233). De fato, desde a sua primeira viagem a Londres, Nabuco foi acusado de simbolizar uma atitude pouco patriótica e de macular o nome da nação brasileira no exterior. Ele, no entanto, via a luta pela emancipação na única sociedade do mundo ainda baseada na escravidão como uma questão de honra nacional, na medida em que a causa exigiria a adoção de valores morais universais e contribuiria para o progresso geral da humanidade.

mentalmente colocado, por um segundo, na posição deles” (Nabuco, 2011, p. 80). Como de costume, Nabuco apresenta lúcidos e convincentes argumentos, combatendo toda forma restritiva de nacionalismo, sempre buscando dissociar a escravidão do suposto caráter nacional e, ao mesmo tempo, defendendo-se de acusações de comportamento antipatriótico: “O trabalho todo dos escravagistas consistiu sempre em identificar o Brasil com a escravidão. Quem ataca é logo suspeito de conivência com o estrangeiro, de inimigo das instituições do seu próprio país” (Nabuco, 2011, p. 122). No entanto, ao expor os horrores da escravidão, sua intenção era primordialmente “incitar a opinião pública” e, assim, transformar os sentimentos vexatórios ou o constrangimento moral tanto em ações políticas concretas como em reformas institucionais. Para Nabuco, somente a opinião pública – que representava o país como um todo – poderia influenciar as ações do governo. Como Pompeia, Nabuco apela para a preocupação da elite com a reputação do país, então caracterizada como “endurecida, áspera, insensível ao lado humano das coisas”. E continua: “É, mais ainda, essa reputação – injusta, porque o povo brasileiro não pratica a escravidão e é vítima dela – transmitida ao mundo inteiro e infiltrada no espírito da humanidade civilizada” (Nabuco, 2011, p. 151). Porém, Nabuco não demonstrava nenhum escrúpulo em contestar a visão comumente aceita de que a escravidão brasileira era mais amena que em outros lugares, e que os escravocratas brasileiros eram mais generosos. Para ele, mesmo que a crueldade contra os escravos fosse, de fato, uma exceção, o caso de um “senhor que tem pelos seus escravos sentimentos de família” não deixava de ser excepcional (Nabuco, 2011, p. 26). E conclui: “A verdade, porém, é que toda escravidão é a mesma, e quanto à bondade dos senhores esta não passa de resignação dos escravos” (Nabuco, 2011, p. 87).

No entanto, não é a “resignação dos escravos” que Nabuco procura transformar. Como já sugerido por alguns historiadores (entre outros, Célia Azevedo, Angela Alonso, Jeffrey Needel, Marco Aurélio Nogueira), Nabuco não acreditava que as mudanças viriam ou deveriam vir “de baixo”, ou seja, resultantes da mobilização popular ou da luta dos escravos. Ao contrário, o abolicionista declara seu objetivo, marcadamente estratégico, de revelar a falácia do patriotismo tacanho e interessado dos senhores de escravos. Além disso, usa de seu próprio prestígio tanto dentro como fora do país para causar constrangimento moral em uma elite econômica e política que,

embora contrária à Abolição, considerava-se parte de um mundo civilizado e se preocupava com a opinião internacional.¹¹⁷ Também lutaria infatigavelmente no sentido de promover formas de cooperação entre brasileiros e estrangeiros, com o fim estratégico de submeter as elites locais à humilhação nacional e internacional.¹¹⁸ Sabendo-se um dos principais representantes do abolicionismo brasileiro – dentro e fora do país –, Nabuco buscava não só ganhar o apoio favorável da “comunidade internacional” para a causa abolicionista, como também elevar o nível de dignidade humana da população brasileira, tanto dos senhores como dos escravos.

Embora considerasse certas formas específicas de mobilização popular inevitáveis – e, até certo ponto, desejáveis –, Saint-Domingue (Haiti) pairava como uma ameaça, como algo que teria de ser evitado a todo custo. Para Nabuco, as mudanças sociais só se concretizariam com a transformação da mentalidade da elite e o surgimento de um projeto reformista caracterizado, sobretudo, por uma intervenção vinda “de cima”, ou seja, oriunda de uma classe de representantes que, como escreveu Marco Aurélio Nogueira, “responderia pela coordenação da reforma e pelos atos que levariam a seu desfecho” (Nogueira, 2010, p. 47). Sua ideia de um “mandato negro”, através do qual certos membros da elite deveriam colocar-se, por assim dizer, na pele de um escravo, tornando-se verdadeiramente autorizados a falar por ele, não poderia ser mais distinta da noção de luta social/luta pela vida proferida por Pompeia, que, inspirado no ativismo de Gama e de Antônio Bento, via os negros como a base do movimento para a libertação dos escravos.¹¹⁹ Com efeito, Nabuco afirmara, inúmer-

117. Essa estratégia confirma alguns aspectos do já citado trabalho do filósofo Anthony Appiah sobre honra e revoluções morais, especialmente no que diz respeito ao fim da escravidão. Appiah argumenta que a Abolição só foi alcançada quando certa transformação moral, provocada pela preocupação crescente, tanto com a opinião pública local como com a opinião internacional, tornara-se o fato crucial para a mudança de hábitos e condutas (Appiah, 2010, pp. 103-36). Ou seja, Appiah concebe a escravidão como um antigo código de honra a ser superado por um novo código.

118. Segundo Angela Alonso (2013, p. 59), a estratégia cosmopolita de Nabuco buscava incentivar a pressão estrangeira contra a resistência no plano doméstico. Ela acrescenta ainda que sua trajetória foi marcada por um engajamento ativo com os abolicionistas da Grã-Bretanha, América do Norte, França, Cuba, Porto Rico e até mesmo das Filipinas (p. 56). A exposição internacional gerara, no mínimo, um constrangimento *moral* nas autoridades brasileiras (p. 63). Esse constrangimento, em última instância, desempenhara papel fundamental (embora não necessariamente decisivo) para a abolição tardia da escravidão no Brasil.

119. Menucci destaca que, embora Gama e Nabuco tivessem residido por três anos – de 1866 até 1868 – no mesmo vilarejo de vinte mil habitantes, não há provas concretas ou mesmo qualquer informação precisa sobre uma possível amizade entre eles (1938, p. 189). Sobre o mandato de Nabuco, ver Isfahani-Hammond (2002).

ras vezes, que a campanha abolicionista não estava direcionada aos próprios escravos, já que revoltas populares poderiam representar uma ameaça tanto para as classes dominantes como para aqueles indivíduos que julgava indefesos e que, em última análise, acabariam por ser aniquilados por forças superiores.¹²⁰ Além disso, temia as consequências que uma revolta popular teria na agenda de reformas dos abolicionistas. Por isso, restringia o ativismo abolicionista ao âmbito do Legislativo, concebendo-a como um questão estritamente institucional, sem nenhuma participação direta de (ex-)escravos. Nabuco, assim, tranquilizava e garantia a seus leitores que somente esse tipo de movimento pacífico impediria – em vez de incitar – uma revolta de escravos: “Quanto mais crescer a obra do abolicionismo, mais se dissiparão os receios de uma guerra servil, de insurreições e atentados” (Nabuco, 2011, p. 21). Mais uma vez, é patente o contraste com os ideais revolucionários de Pompeia, que, certa vez, escrevera que “[a] ideia de insurreição indica que a natureza humana ainda vive” (Pompeia, 1982b, p. 61).¹²¹

Como já mencionado, Nabuco nunca se referiu explicitamente a Pompeia em seus escritos. Pompeia, por outro lado, insistiu em transformar a polêmica em uma campanha fervorosamente patriótica, tanto contra *O Paiz* quanto contra o próprio Nabuco. Em primeiro lugar, em um artigo originalmente publicado como “A despedida do Sr. J. Nabuco”, Pompeia acusa a maioria dos abolicionistas de não se preocupar com o futuro dos ex-escravos, afirmando que eles: “têm-se mostrado incapazes de cooperar na solução do segundo problema – a incorporação do liberto na sociedade civil”. Em seguida, ataca Nabuco, sabendo que este estava prestes a partir para a Inglaterra, em abril de 1887, com o intuito de se tornar correspondente estrangeiro d’*O Paiz*: “Na Inglaterra diga aos filantropos, horrorizados pela escravidão no Brasil, que os senhores de cá tratam melhor seus escravos do eito, muito melhor, do que os ricos de lá tratam aos criados domésticos [...]. Nos EUA diga que aqui não existem os ódios de raça e o preconceito de cor” (Pompeia, 1982b, p. 243).¹²²

120. “É, assim, no Parlamento, e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e nas praças das cidades, que se há de ganhar ou perder a causa da liberdade. Em semelhante luta, a violência, o crime, o desencadeamento de ódios acalentados só podem ser prejudiciais ao lado que tem por si o direito, a justiça, a procuração dos oprimidos e os votos da humanidade toda” (Nabuco, 2011, p. 19).

121. “Srs. Escravocratas”, publicado originalmente em *Ca Ira*, 19 ago. 1882.

122. “A despedida do Sr. J. Nabuco”, *Jornal do Commercio*, RJ, 17 fev. 1887. Sobre a relação de Nabuco com a sociedade britânica antiescravocrata, ver Bethell e Carvalho (2009) e Alonso (2010).

Enfim, sua retórica defensiva da “vergonha nacional” contrasta radicalmente com a estratégia de “exposição à vergonha internacional” articulada por Nabuco, chegando a coincidir com os argumentos mais conservadores dos escravocratas e membros do Parlamento.

Emancipação

Embora negasse que os escravocratas constituíssem uma classe, Pompeia obviamente não era a favor da escravidão. Pelo contrário, lamentava que, após a morte de Gama, já não houvesse um abolicionismo efetivamente de cunho popular.¹²³ Além disso, tendo outrora proclamado “sejamos convictamente bandidos!” (Pompeia, 1982b),¹²⁴ sempre mantivera o ideal de resistência popular no cerne de sua vida pública. Porém, não é possível dissociar seu abolicionismo e suas preocupações gerais em relação ao futuro dos ex-escravos de seu nacionalismo mais tardio, anti-imperialista e xenófobo. Na verdade, ambos estão associados ao mesmo desejo de emancipação e, assim, foram compreendidos por um de seus contemporâneos, segundo o qual Pompeia teria exclamado: “Sou um homem de honra, libertei-te dos escravos – essa podridão secular, produto ainda de plagas africanas – e libertar-te-ia do estrangeiro, se não for a infâmia de alguns de teus filhos, subornados pelo ouro de um comércio que tanto te oprime” (Labre, 1899, pp. 105-6).¹²⁵

Mesmo depois da abolição, Pompeia continuava a defender os direitos dos ex-escravizados através de demandas para que o governo arcasse com maiores responsabilidades em relação a seu futuro: “O governo do Brasil [...] deve ir em socorro dos libertos, que os abolicionistas brasileiros, cometendo um verdadeiro crime histórico, abandonaram, depois de lhes haver restituído a liberdade” (Pompeia, 1983c, p. 298).¹²⁶ Assim, o nacionalismo, o protecionismo e o antagonismo militante de Pompeia se manifestariam como uma reação apaixonada não só contra a imigração, mas também contra os próprios imi-

123. “São Paulo, por exemplo. Houve ali o povo, nos bons tempos de Luiz Gama. Morto o chefe do partido popular, o povo desapareceu” (1982b, p. 142). Originalmente publicado em *Gazeta da Tarde*, 18 fev. 1886.

124. Originalmente publicado em *A Onda*, 17 out. 1884.

125. Luiz Labre (1989, pp. 105-6) atribui a frase a Raul Pompeia, embora, ao que parece, essa seja sua interpretação livre da famosa nota suicida do escritor.

126. Originalmente publicado em *Jornal do Commercio*, 5 jul. 1891.

grantes, em contraste com a política diplomática e cosmopolita de Nabuco e com sua opinião favorável à imigração europeia, questão vista por este como potencialmente promissora para a formação étnica brasileira.¹²⁷ Além disso, as ideias de Nabuco em relação às contribuições dos africanos e de seus descendentes para a nação não deixavam de ser um tanto ambíguas. Pois se, por um lado, reconhecia as contribuições de *alguns* homens de cor,¹²⁸ não era raro referir-se à “raça negra” como mentalmente atrasada, possuidora de “instintos bárbaros” e de “superstições primitivas” (Nabuco, 1977, p. 102). Além disso, sua simpatia em relação à imigração europeia espelhava sua crença de que ela promoveria o progresso nacional ou a evolução.¹²⁹

Pompeia, ao contrário, via a imigração com profunda desconfiança, sobretudo quando se tratava de grandes números ou de concentrações de etnias específicas em uma só região (como era o caso de São Paulo ou do Sul do país).¹³⁰ Preocupava-se também com a imigração em massa advinda das grandes potências coloniais europeias, que, segundo ele, trariam indivíduos que não estariam dispostos a contribuir para a construção da nova nação independente, pois defendiam que “[q]uem para aqui vem não nos vem trazer Europa dentro da mala: vem aceitar América” (Pompeia, 1982b, p. 215).¹³¹ Apesar de, por vezes, conceber a imigração como algo inevitável, Pompeia acredita-

127. Como a historiadora Celia Azevedo (2001) sugere – correndo talvez o risco de algum exagero –, o cerne da doutrina abolicionista de Nabuco consistia em abolir legalmente a escravidão e, ao mesmo tempo, fortalecer a “nossa raça” através da imigração europeia em massa (p. 94). Ao fazer uso seletivo de citações do *Abolicionismo*, seu ensaio, repleto de intenções polêmicas, ignora, em certa medida, algumas nuances e contradições presentes nos argumentos de Nabuco. Mesmo assim, sua discussão revela-se oportuna, e a crítica à canonização de Nabuco (em detrimento de Gama, por exemplo) continua, a meu ver, válida.

128. Nabuco descreve seu ponto de vista, aparentemente não racista – ou “não racialista” – em uma carta dirigida à quaker Mrs. Catherine Impey: “Quanto ao Brasil, meu próprio país e meu lar, só posso repetir aqui o que já lhe disse: mesmo com a escravidão, nós não diferenciamos as pessoas pela cor. Há homens negros na vanguarda em todas as carreiras: nenhuma lhes é fechada seja por lei ou por antipatia pública ou pressão social. Alguns dos talentos mais brilhantes, em todos os tipos de superioridade intelectual, vêm da população negra. Poetas, músicos, oradores, engenheiros, publicitários, estadistas mostram-nos como teríamos nos privado de verdadeiras forças nacionais se tivéssemos condenado, por lei, ou pior ainda – por preconceito – toda uma raça a viver em um nível inferior ao nosso e a não aspirar às mesmas ocupações, conquistas e ambições na vida!” (Nabuco, 2008, p. 179).

129. Estou ciente de que, em muitos casos – mas não sempre –, Nabuco distingue a raça negra em si da raça submetida à escravidão, como se nota no seguinte trecho: “o mau elemento da população não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao cativeiro” (Nabuco, 2011, p. 92).

130. Sobre a imigração europeia utilizada como um veículo para o processo de embranquecimento da nação brasileira, ver Azevedo (1987).

131. Publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, 5 jul. 1892.

va que, devido a um “instinto de conservação nacional”, ela deveria efetivar-se, paulatina e progressivamente, até que a infraestrutura e a cultura nacionais pudessem dar conta dos grandes números de imigrantes.¹³² Em alguns momentos, julgava serem os portugueses, antes que outros europeus, os mais adeptos à imigração e a uma colaboração efetiva no trabalho de construção de uma nação independente e culturalmente autônoma. E preferia mesmo asiáticos a italianos ou alemães, embora improvável que esse fosse de fato o caminho que almejava para a consolidação da nação brasileira. Em todo caso, segundo ele, os chineses estariam mais dispostos a assimilar: “Não consta pelo menos que o chim use fazer política de estado noutro estado, nos países onde imigra. É isto, quando tantas surpresas mais nos descoroçoam, bastaria pra que se lhe não fosse ferozmente avesso” (Pompeia, 1983b, p. 256).

Ao mesmo tempo, Pompeia continuava a idealizar o negro (e a ignorar o indígena), não somente aquele personificado no amigo Luís Gama, mas também toda a raça afrodescendente, com sua contribuição histórica à nação brasileira. Por isso, reivindica a incorporação prioritária de descendentes de africanos no cerne da vida econômica brasileira, em gesto antecipador das políticas de ação afirmativa:

Precisamos, antes de tudo, volver os olhos para o Negro – o negro generoso e forte, que os declamadores da invasão injuriam e desdenham, o negro glorioso da instituição de toda a fortuna em nossa pátria, o negro heroico e invencível que encheu de pânico e assombro os campos de guerra no Paraguai, o negro de cuja raça emergiu essa grande alma – apoteose, que o Brasil conheceu com o nome de Luís Gama [...]. Deve-se-lhes rigorosamente oferecer – para tudo – igualdade de vantagens e, em caso de desigualdade, até mesmo preferência decidida entre eles e os brancos em todas as questões de terra a partilhar e trabalho a recomendar. O negro foi: tem o direito de ser ainda o primeiro trabalhador escolhido (Pompeia, 1983b, p. 229).¹³³

132. Publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, 4 out. 1892. Por motivos semelhantes, também não facilitava a imigração de judeus (1983c, pp. 405-8). Originalmente publicado no *Jornal do Commercio*, 26 out. 1891. Ver seus apontamentos no relatório sobre imigração escrito por Salvador Nicósia em 5 de julho de 1891 no *Jornal do Commercio* (1983c, pp. 297-301).

133. “Da Capital”, publicado originalmente em *O Estado de S. Paulo*, 31 jul. 1892.

Por outro lado, o que se encontra na raiz de suas objeções à opinião da imprensa estrangeira e à crescente campanha pelo subsídio da imigração europeia é não só a preocupação com o destino dos descendentes de africanos, mas também a convicção de que uma “invasão” estrangeira (econômica, política e étnica) ameaçaria a soberania do Estado brasileiro. Com efeito, os anos que se seguiram após a proclamação da República caracterizaram-se por um período de intensa agitação social e incerteza política, fatos que afetaram a vida nacional, tanto interna como externamente. Para nacionalistas como Pompeia, as Revoltas da Armada (1891-1894), no Rio de Janeiro, e a Revolução Federalista (1893-1895), no sul do país, representavam uma ameaça bastante perigosa para a consolidação do recém-proclamado regime republicano, bem como para a unidade (ou “integridade”, em seus vários sentidos) política da nação. Além disso, como resultado da Revolta da Armada, o Brasil romperia temporariamente as relações diplomáticas com Portugal. Por outro lado, o país encontrava-se envolvido em litígios de fronteira com a Argentina (1890-1895) e a França (em relação ao território entre o Amapá e a Guiana Francesa, em 1895). Os ânimos se agravaram ainda mais quando, em 1895, a Grã-Bretanha se apossou da ilha de Trindade, com base na alegação de que ela não era ocupada por nenhuma outra nação. Vale lembrar ainda que a Conferência de Berlim (1884-1885) havia definido a “ocupação efetiva” como o principal critério de reconhecimento internacional para reivindicações coloniais e, com isso, as principais potências europeias, sobretudo Inglaterra, França, Alemanha e Itália, se viam estimuladas a se engajar mais significativamente com a chamada “luta pela África” e por outros territórios ainda não ocupados pelos europeus. No plano econômico, a crise do Encilhamento tornara o país ainda mais vulnerável e dependente de empréstimos externos. Nesse contexto, Pompeia se mostraria cada vez mais apreensivo em relação ao futuro e à integridade da República brasileira, sentimento que se intensificava com a popularidade de doutrinas neodarwinianas, as quais encaravam a luta entre nações como uma questão de “sobrevivência do mais forte”. Assim, mesmo as ideias de Nordau, que antes ele via com admiração, começaram agora a ser interpretadas com certo resguardo. Em sua crítica a *Paradoxos*, Pompeia expressaria claramente esse seu mal-estar em relação ao imperialismo: “... [Nordau] conclui por uma vista sobre o mundo futuro, mostrando o aniquilamento fatal dos povos fracos, antes da reorganização social, o desenvolvimento das grandes nações triunfantes, a colonização forçada dos continentes longínquos, o

desaparecimento físico e moral dos emigrados nos climas tórridos” (Pompeia, 1983d, p. 56).¹³⁴ Por isso, considerando-se tal sensação de incerteza quanto ao destino da nação, não deixa de ser compreensível que Pompeia visse com esperança, e defendesse com paixão, o novo regime, centralizador e militarista, defendido por Floriano Peixoto, encarando, assim, os protestos dos governos europeus contra o tratamento dispensado a imigrantes no sul do Brasil com enorme suspeita e nervosismo. Se sua reação à opinião estrangeira parece, sem dúvida, extremada, sobretudo quando ele a interpreta como um insulto arrogante e uma ameaça perigosa (Pompeia, 1982b, p. 302),¹³⁵ seu nacionalismo exacerbado se mostra como uma questão de economia política, pelo menos durante os anos imediatamente posteriores à proclamação da República. Pois Pompeia acreditava, e argumentaria em inúmeras ocasiões, que o Brasil ainda se caracterizava como uma colônia, que sua economia jamais se emancipara e que, da mesma forma, sua autonomia continuava ameaçada por potências europeias.¹³⁶

Em suma, o fervor e a retórica dos contra-ataques de Pompeia em relação às forças que ameaçavam a autonomia nacional são análogos e remissivos de seus escritos anteriores, inspirados pela figura de Luís Gama contra os proprietários de escravos. Com efeito, Pompeia fazia uso explícito da retórica da escravidão (e da honra) para expressar a falta de autonomia nacional:

Não nos pertencemos. Havemos, portanto, de resistir sempre na consciência abatida da nossa escravidão [...]. Na questão financeira, está-se vendo bem a situação: há os que pretendem a reorganização, tal e qual do Banco da República, a hipótese perene da volta dos *ensilhamentos* (*sic*) [...] os que afirmam que, sendo escravos, devemos reconhecer a dura verdade do senhor [...] (Pompeia, 1983b, p. 268).¹³⁷

Assim, via a nova luta pela emancipação nacional como uma força local contra a opressão estrangeira, e que deveria originar-se de uma espécie de

134. Originalmente publicado em *Gazeta de Notícias*, 6 ago. 1888.

135. “Pró Pátria”, *O Estado de S. Paulo*, 4 fev. 1893.

136. Em sua “Carta ao autor das festas nacionais”, datada de 24 de fevereiro de 1893, Pompeia escreve: “Tivemos um dia a revolução em nome da dignidade humana. Tivemos a revolução da dignidade política. É preciso que não tarde a terceira revolução: a revolução da dignidade econômica, depois da qual somente poder-se-á dizer que existe a Nação Brasileira” (1982b, p. 299).

137. Originalmente publicado em *O Estado de S. Paulo*, 5 nov. 1892.

ódio análogo ao do ódio do escravo pelo senhor: “Eu desejaria (que o livro *Festas nacionais*, de Rodrigo Octávio) [...] marcasse o primeiro golpe ao último combate da nossa emancipação; acendesse nos corações para o protesto vencedor a flama do ódio vivificante. Do ódio em nome do Brasil: não do ódio mau que ofende a vítima – do ódio que reage, do ódio que reivindica, do ódio que redime, do ódio pela Justiça, do ódio santo que é apenas uma forma militante de amor” (Pompeia, 1982b, p. 299).¹³⁸

Em suma, talvez a diferença de opiniões entre os dois jornalistas-ativistas não exija uma escolha entre o cosmopolitismo elitista de Nabuco e o nacionalismo populista de Pompeia. Mesmo que, de fato, os ataques do último contra a imigração e contra os imigrantes pareçam injustificáveis e equivocados (como também pode parecer a defesa otimista e indiscriminada de Nabuco em favor da imigração), o importante é que a questão revela alguns dos impasses enfrentados por intelectuais preocupados tanto com a justiça social como com a construção da nação nos primeiros anos da República. Não há dúvida de que algumas das estratégias de Nabuco, ligadas, sobretudo, à criação de coligações transnacionais, como também aquelas relacionadas à educação e à reforma agrária, foram contribuições decisivas para o desenvolvimento de mecanismos modernos de mudança social em nível institucional. Mas talvez Nabuco pudesse ter-se beneficiado de algum diálogo com Pompeia, cuja política racial e cujos ideais de justiça social eram, de certo modo, mais radicalmente democráticos.

Pompeia, por sua vez, identificava-se pessoal e politicamente com as lutas abolicionistas e populares, talvez por conta de seu próprio sentimento de exclusão do ambiente hostil em que residira; ao mesmo tempo, adotaria ideias bastante ortodoxas de emancipação nacional, muitas vezes contrárias aos direitos dos imigrantes, tornando-se, assim, cúmplice dos abusos provocados contra eles. Não há como negar que sua hostilidade em relação a Agostini revela-se, no mínimo, imatura e equivocada, e sua negação dos horrores da escravidão, simplesmente injustificável. Como um abolicionista pode defender a classe senhorial, com base na crença da generosidade do “caráter nacional”? Por que reagir tão fervorosamente à estratégia política de exposição à vergonha pública, que, como acreditava Nabuco, poderia ter impulsionado a conscientização da elite e transformado a opinião nacional? Em seu esforço por defen-

138. “Carta ao autor das festas nacionais”, publicado originalmente em 24 fev. 1893.

der a emancipação do país, Pompeia foi levado a defender um governo forte, centralizador e militarista que impediria a participação política exatamente daqueles que ele objetivava fortalecer. Enfim, de um lado, o cosmopolitismo de Nabuco e seu temor frente a revoltas populares, bem como sua necessidade de manter o “mandato” nas mãos de uma elite mais ou menos branca; de outro, o “jacobinismo” de Pompeia e sua política xenófoba, que, em última instância, tornara-se surda tanto em relação às reivindicações dos movimentos operários de cunho internacionalista como na luta pelos direitos humanos, e cega para a violência difundida por aquele regime que ele defendia com tanta veemência.

Pompeia se opôs à escravidão e, de fato compartilhou, em grande medida, das convicções morais dos abolicionistas. Porém, por que considerou necessário interpretar o apelo feito por *O Paiz* para promover a honra (mesmo que através do mecanismo de “exposição à vergonha internacional”) de uma forma tão provinciana, considerando-o um atentado à honra e uma humilhação pública? Generalizando-se, valeria ainda perguntar: quais são as condições necessárias para que o gesto vexatório (supondo-se de que este possa ser distinguido da disciplina, da humilhação, da acusação, da difamação, da intimidação etc.) promova, com algum sucesso, transformações morais e sociais, ou seja, quais as condições para que a vergonha restaure a conduta honrosa, em vez de invocar sentimentos de ódio e retaliações conservadoras? Ou qual a diferença, no pensamento de Raul Pompeia, entre o “ódio que redime” e o ódio que nega, exclui, difama e mata? Enfim, seria necessário considerar com bastante cautela aquelas circunstâncias em que atos vexatórios (ao indivíduo, a um grupo ou a uma nação) podem ser politicamente eficazes e, ao mesmo tempo, eticamente responsáveis, e aquelas em que seu potencial se torna uma ameaça à integridade do indivíduo, do grupo, ou mesmo à segurança nacional.

Inimigos

Além de legislar sobre os ataques à honra do indivíduo e os crimes de injúria e calúnia, os juristas do século XIX não deixaram de se preocupar também com as ameaças à honra nacional. O Código Penal da República, ainda mais detidamente do que o anterior Código Criminal do Império, dedica todo um capítulo aos “crimes contra a independência, integridade e dignida-

de da pátria” (Brasil, Livro II, Título I, Cap. I), destacando-se uma continuidade não somente entre as noções de independência e dignidade, como também entre a noção de honra nacional e a retórica do amigo/inimigo da nação. Assim, declara-se crime, em primeiro lugar, “[e]ntregar de fato ao inimigo interno, ou externo, qualquer porção de território possuído, ou ocupado pela Nação, ou cousa sobre que a mesma tenha domínio, ou posse, dispondo de suficientes meios de defesa e resistência” (art. 87, § 1º); e, logo adiante: “comprometer, em qualquer tratado ou convenção, a honra, a dignidade ou os interesses da nação” (art. 101). Tal preocupação com a defesa da honra/integridade nacional, assim como toda a discussão em torno do poder (difamador ou moralizador) da opinião internacional, confirmam como a personificação da nação tornara-se recorrente no discurso político do final do século XIX. De fato, as noções de honra e vergonha, injúria e difamação e, finalmente, amizade e hostilidade cada vez mais se aplicam tanto ao indivíduo como à nação que se quer soberana. Em última análise, como sugere Piccato, já “não era possível distinguir a honra nacional da honra pessoal dos homens públicos” (Piccato, 2010, p. 126).¹³⁹

Assim, parece haver como que, se não uma coincidência, um paralelo entre, de um lado, o gesto de resistência do casal homossexual em *O Ateneu* – que recusa o olhar disciplinador da autoridade e da opinião pública, não somente afirmando a identidade, mas também inaugurando novas formas de cumplicidade, amizade e solidariedade – e, de outro lado, a atitude de combate do escritor panfletário e anticolonialista, cuja identificação com a vergonha coletiva o leva a lutar, em nome da nação, contra aquilo que ele vê como pura difamação. No entanto, como se viu, as implicações políticas de ambos os gestos não poderiam ser mais diversas: um estimulando a reação contra a autoridade, com potenciais desdobramentos revolucionários (a “Revolta da Goiabada”); a outra legitimando a tutela do Estado. Porém, entre o olhar cúmplice das subjetividades dissidentes e o alinhamento do jornalista beligerante com o discurso hegemônico, parece configurar-se ainda, na narrativa da vida e da morte de Raul Pompeia, certa confusão entre o público e o privado, envolvendo a vergonha imputada, a preocupação com a opinião e a reivindicação da honra. Pois, como homem de letras, Pompeia se viu obrigado a defender ou afirmar a honra pessoal. Mas, como brasileiro, ora se dava o direito de ex-

139. No final do século XIX, personalizar a nação se tornara o *tropos* central do discurso político” [...] e “não se podia mais distinguir a honra nacional da honra pessoal dos homens públicos” (Piccato, 2010).

por seus patrícios à vergonha, com a intenção de influenciá-los moralmente; ora os protegia contra a exposição vexatória dos estrangeiros, rotulando-a de difamatória. No primeiro caso, há um distanciamento crítico; no segundo, uma cega identificação patriótica.

Segundo o filósofo Anthony Appiah (2010), se é possível que, por compaixão, nos sintamos envergonhados por outrem, o caso da honra nacional seria diferente, já que está relacionada a “algo que nós, o povo, fazemos em conjunto” (p. 98, tradução nossa).¹⁴⁰ Além disso, afirma, em sintonia talvez mais com o pensamento de Nabuco do que com o de Pompeia, mas ainda segundo o paradigma da honra nacional utilizado por ambos:

A ideia de se conceber teu próprio país como um ator dentro de um mundo mais abrangente constituído por outras nações é um dos fundamentos psicológicos centrais do nacionalismo moderno. É por conta disso, portanto, que a honra da nação pode ser utilizada para mobilizar seus cidadãos. Parte do que nos estimula a realizar aquilo que o nosso país necessita é um orgulho que se baseia na crença de que “nós” fomos responsáveis por grandes feitos [...]. O sentido de patriotismo não exige a crença de que tua nação é melhor – ou *a* melhor – entre todas as outras. Porém, acredito que é mais eficiente quando se acredita que há algo específico na narrativa nacional do teu país que se torna motivo de se sentir especialmente orgulhoso (Appiah, 2010, p. 98, tradução nossa).

Ao mesmo tempo, a despeito de seu otimismo em relação ao potencial transformador da estratégia de se incitar vergonha em um indivíduo ou um grupo, Appiah alerta que tal estratégia não deixa de conter o risco de provocar uma reação defensiva na vítima do vexame, ou seja, de, no limite, provocar uma forma renovada de fundamentalismo e de xenofobia. Assim, explica:

140. Segundo Appiah, podemos sentir vergonha por alguém movidos pela simpatia, mas a honra nacional é diferente, pois tem a ver com algo que “nós, o povo, fazemos juntos” (Appiah, 2010, p. 95). “Esse sentido do país como um ator no mundo mais amplo das nações é um dos fundamentos psicológicos do nacionalismo moderno. E é a razão pela qual a honra da nação pode ser mobilizada para motivar seus cidadãos. Parte do que nos leva a fazer o que nosso país precisa que fazemos é o orgulho em um país que depende do fato de que pensamos que ‘nós’ já fizemos grandes atos [...]. O patriotismo não exige que você acredite que sua nação é melhor, muito menos a melhor, entre as nações. Mas tem êxito, acredito, somente quando você acredita que há algo distinto em sua história nacional para que se sintam especialmente orgulhosos dela (Appiah, 2010, pp. 97-8).

as pessoas em seus países chamam a atenção de seus compatriotas para a forma como uma prática [no caso, a escravidão] prejudica a reputação nacional no exterior. Tal estratégia exige cautela, pois pode gerar uma reação nacionalista defensiva em que a prática que está sendo criticada é assumida e defendida com vigor renovado, precisamente porque estrangeiros não esclarecidos declaram-se contra ela (Appiah, 2010, p. 164, tradução nossa).

Finalmente, Appiah defende que incitar a vergonha torna-se politicamente eficaz somente quando o gesto de fato provoca um sentimento genuíno e interior de vergonha (no indivíduo e/ou naqueles que se identificam com a coletividade), possibilitando mudanças que potencialmente restauram, ou melhor, inauguram um novo código de honra. Caso contrário, especialmente onde não existe um fundamento moral comum a todos, o vexame pode apenas gerar mais rancor e o desejo de reforçar valores já existentes (como parece ter sido o caso da reação nacionalista de Pompeia).¹⁴¹

No entanto, a análise de Appiah se limita a casos em que opinião pública desempenha papel transformador-moralizador, mas não chega a dar conta daquelas situações vexatórias impetradas sobre o indivíduo, o grupo ou a nação subalternizados, nem da possível (ainda que rara) reação daqueles que, ante a humilhação intencionada, em vez de serem moralmente transformados ou disciplinados, transformam, eles mesmos, a opinião pública e a moralidade vigente (como no caso Cândido/Emílio). Se é verdade que, sob certas condições, a exposição ao julgamento público e à vergonha, quando aplicada a sujeitos tradicionalmente privilegiados, pode levar tanto à transformação como à reafirmação da ortodoxia, a exposição do sujeito subalterno ao vexame, a princípio, pode tanto regular as condutas dissidentes como incitar movimentos de resistência, inclusive anticoloniais. Ou seja, nem sempre é possível prever os efeitos libertários ou reacionários de tais estratégias vexatórias, como nem sempre é possível discernir se constituem atos de violên-

141. Deonna, Rodogno e Teroni (2012) sugerem que “talvez não seja uma boa ideia para membros de grupos subordinados tentarem incitar vergonha naqueles que eles acreditam serem responsáveis por sua situação. A questão complica-se ainda mais quando reconhecemos que um critério valorativo comum é condição para se provocarem, com sucesso, sentimentos de vergonha em outrem e que, embora muitos cidadãos de, digamos, determinado país, compartilhem de alguns valores em comum, esses valores podem estar subjugados a prioridades relativamente diferentes, oriundas dos diversos (grupos) de cidadãos” (p. 242). Ainda assim, segundo os autores, “a vergonha, ou vexame, *pode* desempenhar um papel construtivo – ainda que limitado – em debates que privilegiam questões potencialmente relacionadas a valores amplamente compartilhados pela política” (p. 243, tradução nossa).

cia disciplinar ou de resistência política. Em suma, o nacionalismo ortodoxo proclamado por Pompeia, provocado pela opinião internacional, não resulta, necessariamente, de sua postura anticolonialista. Ao contrário, faltou-lhe encontrar a medida correta e estratégica da abertura cosmopolita, já que via toda nação estrangeira com hostilidade, e todo estrangeiro, como inimigo.

Vale lembrar aqui a clássica definição de Carl Schmitt (2007), segundo a qual a única distinção especificamente política, aquela a que se podem reduzir todas as ações e motivos políticos, é aquela entre o amigo e o inimigo, ou seja, aquela que “denota o grau máximo de intensidade de união ou separação, de associação ou dissociação” (p. 26, tradução nossa). Assim, um grupo só se torna uma entidade política no momento em que tem inimigos, já que, segundo sua retórica de reminiscências darwinistas, “toda a vida humana é luta”, e todo ser humano é simbolicamente um lutador. Ou seja, parafraseando ainda o pensamento do cientista político alemão, pode-se dizer que, na política, a *hostilidade*, independentemente de qualquer *inimizade* pessoal, é sempre inevitável. Por isso, o gesto verdadeiramente político se resumiria à decisão de desafiar o rival ao combate ou, no limite, declarar guerra ao inimigo. Porém – apesar de sua insistência em querer distinguir rigorosamente o inimigo privado (*inimicus*) do inimigo público (*hostis*), o individual do coletivo, o emocional do racional, a mera discórdia da verdadeira polêmica e o inimigo que me odeia do inimigo que me combate –, Schmitt não deixa de reproduzir a tradicional lógica figurativa de se personalizar a nação. Assim, dá a entender que constituem inimigos (da nação) todos aqueles que ameaçarem sua integridade, física ou moral; todos aqueles que, de fato ou potencialmente, se manifestarem como detratores de sua honra, ou seja, de sua soberania. Enfim, é de acordo com essa lógica que nacionalistas como Raul Pompeia se sentiriam interpelados pela famosa carta-testamento do marechal de ferro, publicada no suplemento especial de *O Paiz*, em 6 de julho de 1895 (seis meses antes de ele mesmo se suicidar):

A vós, que sois moços e trazeis vivo e ardente no coração o amor da Pátria e da República, a vós corre o dever de ampará-la e defendê-la dos ataques insidiosos dos inimigos [...] diz-se e repete-se que ela está consolidada e não corre perigo. Não vos fieis nisso, nem vos deixeis apanhar de surpresa. O fermento da restauração agita-se em uma ação lenta, mas contínua e surda.

Ass. junho de 1895. (Peixoto, 1939, p. 24)

Por outro lado, mesmo limitando-se ao caso extremo do estado-nação, Schmitt parece não ignorar que a política se apresenta também a cada momento em que a disputa deixa de ser puramente pessoal, se é que tal distinção entre o público e o privado é mesmo possível, e afirma: “[C]ada participante se encontra em posição de julgar se o adversário tem a intenção de negar o modo de vida do oponente e, logo, se deve ser repellido ou combatido para que preserve sua própria forma de existência” (Schmitt, 2007, p. 27, tradução nossa). Tal referência ao “modo de vida” a que o inimigo se opõe nos remete tanto ao casal homossexual em *O Ateneu* como à “homossexualidade como modo de vida” de Foucault. Em todo caso, o próprio Schmitt reconhece a reprodução do antagonismo propriamente político no nível, se não pessoal, pelo menos do cotidiano – ainda que de forma indireta, derivativa ou por contágio linguístico:

Finalmente, aparecem também formas mais banais de política, formas que assumem configurações parasíticas e caricaturescas. O que aqui permanece do agrupamento amigo-inimigo é apenas uma espécie de momento antagonico, que se manifesta em todas as formas de táticas e práticas, competições e intrigas; e as transações e manipulações mais peculiares são chamadas de políticas. Mas o fato de a substância da política estar contida no contexto do antagonismo concreto ainda se expressa na linguagem cotidiana, mesmo quando a consciência do caso extremo se perdeu inteiramente (Schmitt, 2007, p. 30, tradução nossa).

De modo geral, os combates de Pompeia, ou contra Pompeia, só em menor medida podem ser interpretados como verdadeiras inimizades. Como se viu, o adversário do duelo nunca deve configurar-se como inimigo pessoal, como não o deve ser o autor da polêmica. O insulto, na ausência de testemunhas ou público, se resolve entre as partes ou se ignora. Já a injúria impressa, a difamação, a exposição do outro à vergonha, estes devem ser resolvidos diante da opinião pública ou através da própria imprensa. Tal é o sentido do “ódio vivificante” defendido por Pompeia – aquele “ódio-amor” militante que, segundo ele, não ofende, mas reage, reivindica, redime e é fundado na justiça. Porém, parte da ambiguidade política de Pompeia reside não só no fato de ele assumir a mais extrema identidade entre a vontade do indivíduo e a vontade da nação, mas também por aceitar a primazia do sujeito sobera-

no, reproduzida no nível pessoal-individual e coletivo-nacional. Assim, sua reação frente aos ataques da imprensa, que considerava hostil à sua pessoa, assim como a seus ideais e sua pátria, manifesta-se tanto na esfera do homem público (extremada no suicídio em nome da honra) como na posição de defensor da pátria (culminando em seu nacionalismo ortodoxo). Além disso, a prioridade do inimigo na definição do amigo o fez cego aos verdadeiros adversários internos, em particular a classe senhorial identificada por Nabuco; como também o distanciou dos possíveis aliados externos, por ele transformados em inimigos. Se a luta pós-colonial dificilmente pode abdicar do conceito de nação, a miopia nacionalista, anticosmopolita de Pompeia se converteu em uma forma de suicídio político.

ENTREATO

DISCORDIA

III. ADOLFO CAMINHA (c. 1895)

AMIZADE MISTERIOSA

O próprio comandante já sabia daquela amizade escandalosa com o pequeno...

Adolfo Caminha¹

Decorreu quase um ano sem que o fio tenaz dessa amizade misteriosa, cultivada no alto da rua da Misericórdia, sofresse o mais leve abalo. Os dois marinheiros viviam um para o outro: completavam-se.

Adolfo Caminha²

Je ne prétends pas faire comprendre ce qui est incompréhensible et pénétrer les causes de la pédérastie.

Tardieu³

... onde si vede, osserva il Maury, che siamo governati da leggi mute, ma che non cadono in dissuetudine mai, e che governano la società più sicuramente delle leggi scritte nei codici.

Cesare Lombroso⁴

Ao final de um conto hoje pouco conhecido, escrito em 1895 por Magalhães de Azeredo (1872-1963) e intitulado “Um caso de boêmia”, o autor inclui a seguinte nota:

A narrativa que publico hoje consta de um manuscrito truncado, que, por acaso, me veio ter às mãos. Tendo comprado a um alfarrabista na rua da Assembleia um exemplar do *Uomo Delinquente*, de Lombroso, achei dentro dele al-

1. Caminha (1999, p. 21).

2. Caminha (1999, p. 41).

3. Tardieu (1859, p. 133).

4. Lombroso (1878, p. 68).

gumas folhas amarelecidas pelo tempo; pareciam arrancadas de um caderno, e, além do estilo, a tinta, cor desmaiada, lhe dava certidão de longa idade [...] (Azeredo, 1895, pp. 183-4).

Seja o *post-scriptum* genuíno, ou simplesmente fruto da retórica de autenticidade típica da ficção do século XIX, a suposta trajetória desse “Um caso de boêmia” é reveladora: a narrativa original é encontrada “por acaso” dentro de uma obra de intenções científicas que, por sua vez, o leitor encontra, também como que por acaso, às margens de um livro de ficção sugestivamente intitulado *Alma primitiva*. Tal localização intertextual da narrativa (entre a ciência e a ficção) revela um movimento que poderia ser caracterizado como, não exatamente um *mise en abyme*, mas sim um encadeamento circular ou em espiral de quase-metáforas. Por um lado, a nota reflete a onipresença e o prestígio de livros científicos subjacentes à ficção do *fin-de-siècle*. Por outro, a própria imagem do manuscrito – velho e amarelado, com suas temporalidades heterogêneas, arrancado de algum caderno sem dono ou autor, dormente dentro do *Uomo delinquente* até retornar ao presente em forma de conto na *Alma primitiva* – remete às narrativas de crimes inscritas na também desgastada obra de criminologia, comprada de segunda mão de algum alfarrabista, narrativas cujo caráter ficcional nem sempre pode ser fixado. A imagem das páginas amareladas evoca a ideia fundadora de toda a antropologia criminal do final do século: a de que vestígios do antigo ou do primitivo podem repentinamente vir à tona na realidade cotidiana da civilização moderna. Tal ruptura ou disjunção temporal é precisamente aquilo que Cesare Lombroso, o autor de *Uomo Delinquente* (1876), denominava *atavismo*.

No mesmo ano da publicação dos contos de Magalhães de Azeredo, o ex-oficial da marinha Adolfo Ferreira Caminha publicou o que viria a ser conhecido como o primeiro romance brasileiro com um protagonista “puramente” negro.⁵ Apesar da inquestionável novidade de sua temática, seu *Bom-Crioulo* (1895) segue de perto o estilo e a mentalidade científica do naturalismo do século XIX à la Émile Zola, que assim descrevera seu romance *L'Assommoir* (A taberna) de 1876: “Esta é uma obra verídica, o primeiro estudo sobre o povo que não mente e que possui o cheiro do povo. Mas não se deve concluir

5. Em outras palavras, não miscigenado como em *O mulato* (1881), de Aluísio Azevedo. Para estudos de personagens negros na literatura brasileira, ver, entre outros: Sanders (1956); Sussekind (1982); Haberley (1983); Brookshaw (1986); Marotti (1986); Olinto (1967); e Proença Filho (2004).

que todo o povo seja mau, pois meus personagens não são maus; eles são ignorantes e corrompidos pelo ambiente de miséria e necessidades brutas em que vivem” (Zola, 1888, p. 6, tradução nossa). Desde o seu título, uma das questões centrais levantadas pelo romance de Caminha é o da natureza, a princípio “boa”, do homem negro nascido no Brasil (crioulo), que é levado ao crime e à perversão sexual, menos pelo meio, como propunha Zola, do que por alguma tendência misteriosa, inexplicável e, em última análise, escandalosa.

Embora a homossexualidade fosse amplamente discutida nos círculos científicos da época – de fato, era quase uma obsessão –, personagens explicitamente homossexuais são raras nas obras de Zola, assim como nos romances europeus do século XIX em geral. E, enquanto a hereditariedade frequentemente desempenhava papel relevante no destino de personagens como a protagonista de *Nana* (1880), a categoria de raça – como então era construída, com a ajuda de (pseudo) teorias científicas – nunca chegou a ocupar o centro do naturalismo francês. Assim, não surpreende que, no contexto pós-abolição do Rio de Janeiro, um romance como o *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha (publicado no ano do julgamento de Oscar Wilde e meses antes do suicídio de Pompeia), o qual trata de um relacionamento explicitamente sexual entre um escravo fugitivo e um adolescente branco, causasse sensação. Com efeito, houve críticos que reagiram com pudor, indignação e até mesmo especulações maliciosas quanto às experiências pessoais e inclinações do autor. Em uma das primeiras e mais negativas críticas ao romance, Valentim Magalhães o acusou de “imundo” e “ascoroso”, porque, segundo ele, o livro tratava de “um ramo da pornografia até hoje inédito por inabordável, por antinatural, por ignóbil” (Magalhães, 2001, p. 43).⁶ O mesmo crítico ainda o rotulou de podre, um “romance-vômito”, um “romance-poia” e um “romance-pus”, recriminando o autor por pensar que a história de um “marinheiro boçal poderia ter qualquer interesse literário” (curiosamente, a ênfase no “crioulo” se perde em sua caracterização do protagonista como “boçal”, ou seja, africano recém-trazido da África).

Caminha defendeu-se dos ataques da crítica e das insinuações maldosas de seus leitores em um conhecido editorial, explicando, em terceira pessoa, suas intenções estritamente científicas.⁷ Para ele, *Bom-Crioulo* era

6. *Notícia*, 20 nov. 1895.

7. Robert Howes nos alerta contra a leitura desse artigo como uma explicação dos verdadeiros motivos de Caminha para escrever o romance, já que o artigo teria sido, de acordo com ele, “uma tentativa de reparar o dano infligido

nada mais que um caso de inversão sexual estudado por Krafft-Ebbin, em Moll, em Tardieu e nos livros de medicina legal. Um marinheiro rudo, de origem escrava, sem educação, nem princípio algum de sociabilidade, num momento fatal obedece às tendências homossexuais de seu organismo e pratica uma ação torpe: é um degenerado nato, um irresponsável pelas baixezas que comete até assassinar o amigo, a vítima de seus instintos. Em torno dele se espraia o romance, logicamente encadeado, de acordo com as observações da ciência e com a análise provável do autor, que, no caráter de oficial da marinha, viu os episódios acidentais que descreve a bordo [...]. A julgar, como certos imbecis, que os personagens de um romance devem refletir o caráter do autor do romance, Flaubert, Zola e Eça de Queiroz praticariam incestos e adultérios monstruosos [...]. Qual é mais pernicioso: o BOM-CRIOULO, em que se estuda e condena o homossexualismo, ou essas páginas que aí andam pregando, em tom filosófico, a dissolução da família, o concubinato, o amor livre e toda a espécie de imoralidade social? (Caminha, 2009, pp. 445-8).

Caminha tenta esvaziar ainda mais a natureza potencialmente transgressora de seu livro – o qual, ele defende, meramente “estuda e condena” a homossexualidade” – mencionando outros dois livros em língua portuguesa, romances naturalistas que, anteriormente, já haviam abordado o assunto: *Um homem gasto* (1885), do brasileiro Ferreira Leal, e *O barão de Lavos* (1891), do português Abel Botelho. No entanto, ele parece bastante consciente da capacidade de seu romance causar escândalo, assim como do fato de que a fronteira entre os olhares científico e pornográfico nem sempre poderia ser claramente definida. Em uma reviravolta retórica um tanto perversa e irônica, Caminha como que convida seus detratores a visitarem sua biblioteca pessoal e partilharem de seu próprio voyeurismo, ou seja, de seus prazeres, cheios de culpa, porém científicos: “Se a crítica, ingênua e pudibunda, lançasse o olhar sobre o volume de Tardieu que eu tenho na minha estante com umas gravuras horríveis e competentemente numeradas, representando *les desordres que produit la*

pelos comentários hostis dos dois maiores críticos da época”, e enfatiza que “o principal propósito do artigo era rebater a acusação de que *Bom-Crioulo* era um romance obsceno (Howes, 2005, p. 175). Leonardo Mendes, em seu *O retrato do imperador* (2000), também insiste que o julgamento do autor não deveria ser visto como evidência das intenções de escrever o romance. Embora seja claro que Caminha destinasse o artigo como uma defesa contra críticas e possível difamação, continuou acreditando que o desejo de resgatar a representação positiva da homossexualidade, tanto da parte de Howes como de Mendes, acaba por minimizar a relevância do ensaio e quanto ele pode de fato iluminar nossa leitura do romance.

péderastie passive ou la sodomie [...], não sei que gestos de náusea faria, cobrindo o rosto com a mão em leque [...]" (Caminha apud Bezerra, 2009, p. 448).

Apesar desse convite voyeurístico e homosocial, Caminha reitera que seu romance não é pornográfico, pois o livro não opera um “exame legal e médico de Aleixo” (apud Bezerra, 2009, ênfase nossa) – ou seja, do jovem branco, vítima das perversões sexuais do negro. Em outras palavras, para ele, o homossexual negro como que constituía um objeto natural e necessário de investigação científica, o que não abalava em nada as estruturas da moralidade, já que não se exigia do leitor que este se detivesse nos atos homossexuais de sujeitos *normais* cujas *tendências* não se questionam. Pelo contrário, chamando a atenção do leitor (presumivelmente branco, heterossexual e do sexo masculino) para o destino do protagonista negro e desviante, o romance desestimula qualquer identificação possível entre branquidade e a homossexualidade dita “congénita”.⁸

8. Mesmo considerando-se os aspectos normativos e patologizantes do naturalismo transnacional oitocentista, a apresentação ficcional de uma relação explicitamente sexual entre um homem negro de 30 anos e um garoto branco de 15 anos foi – e, para alguns leitores, ainda é – intrigante, se não “inabordável”. A audácia do tema fez com que o livro de Caminha se destacasse em relação às obras de seus contemporâneos no Brasil e em outros países, tornando-o um objeto ambivalente de repúdio, curiosidade e, mais recentemente, de celebração. Depois de ter desaparecido de circulação por algumas décadas, e após sua censura temporária, *Bom-Crioulo* tem sido publicado regularmente desde finais da década de 1950, tornando-se parte (mesmo que marginal) do cânone da literatura brasileira. O livro tem sido amplamente lido, estudado, adotado e reimpresso em uma variedade de edições populares e didáticas para estudantes do ensino médio no Brasil. Mas, enquanto os críticos e educadores brasileiros tradicionalmente se focavam nas intenções estritamente científicas da obra, a publicação de uma tradução em inglês pelo Gay Sunshine Press, em 1982, mobilizou a atenção de um público e de críticos literários que se identificavam com a temática gay, alguns dos quais começaram a reivindicá-lo como um texto fundador da “literatura gay” no Brasil, ou até mesmo mundial. Ver, por exemplo: Fry (1982). O livro já foi traduzido para o espanhol (*Buen Criollo*, 2005; *El Buen Negro*, 2008), alemão (*Tropische Nacht*, 1994), francês (*Rue de la Misericorde*, 1996; *Un amour d'ébène*, 2010) e italiano (*Il Negro*, 2005). É significativo constatar que, ao contrário daquelas leituras de *Bom-Crioulo* como um “romance gay”, o livro nunca foi, e não poderia ser, por motivos óbvios, assumido com um romance negro ou afro-brasileiro. Em sua dissertação de mestrado, Cristiano Mazzei (2007) discute as estratégias adotadas na tradução em inglês para aumentar o apelo do romance para o público gay. Enfim, sem negar a importância e a inovação da obra, eu diria que essas apropriações homossexualizantes correm o risco de reproduzir, em chave oposta, aquelas leituras a princípio voyeurísticas ou sensacionalistas do romance, minimizando as declaradas intenções científicas do livro, dissociando os temas da homossexualidade e da raça e, em consequência, divorciando o racismo científico da homofobia. *Bom-Crioulo*, na verdade, contém passagens provocadoras, incomuns e aparentemente transgressoras, que continuam deixando alguns leitores contemporâneos perplexos (o romance ainda faz com que alguns de meus estudantes norte-americanos fiquem corados): o relacionamento explicitamente homossexual e inter-racial, o retrato aparentemente positivo do homossexual negro, bom e virtuoso, ou mesmo da unidade familiar alternativa, com suas metamorfoses de gênero, brevemente esboçada na segunda metade da obra, podem parecer bem-vindas exceções ao cânone oitocentista. No entanto, eu acredito que seja mais prudente, e não completamente errado, seguir o crítico francês que o classificou como o primeiro romance de *blacksploitation* (Loret, 2007).

É bem verdade que o livro de Caminha pode ser lido na interseção entre o naturalismo, o discurso científico, o decadentismo e a literatura popular do final do século XIX.⁹ Dado que os gêneros literários e o público leitor não se encontravam claramente definidos no mercado literário incipiente do final do século XIX no Brasil, com frequência as intenções sensacionalistas da literatura popular e as ambições científicas do naturalismo francês competiam por um mesmo e limitado público. Com efeito, *Bom-Crioulo* compartilha de muitas das características, assim como do público-alvo, do gênero “romances para homens” ou “romance de sensação” do *fin-de-siècle*, os quais incluíram títulos como *O Aborto* (1893) e *O terror dos maridos* (1897), de Figueiredo Pimentel.¹⁰ No entanto, sem menosprezar as possíveis intenções sensacionalistas de Caminha, aceitaremos aqui, ao menos provisoriamente, as instruções do autor, de modo a se ler o *Bom-Crioulo* não simplesmente à luz das teorias darwinistas da evolução e da hereditariedade, porém, mais especificamente, como um estudo de caso daquelas teorias da degeneração que, independentemente de quão fragmentada ou parcial sua recepção possa ter sido no Brasil, informou e fascinou o autor e seus contemporâneos. Em particular, o romance se apresenta como um estudo de caso para a antropologia criminal de Cesare Lombroso, autor amplamente lido, admirado e comentado no Brasil.¹¹ Em outras palavras: para melhor compreendermos o contexto de produção e recepção do romance, sugiro que aceitemos as intenções declaradas do autor, admirador declarado de Lombroso, e sigamos suas instruções mais explícitas, distinguindo, assim, o olhar *pornográfico* do *antropológico*. Ou seja, de acordo com o Caminha “criminólogo”, seria necessário desviar o olhar investigativo, geralmente direcionado à vítima, ou à cena do delito, para finalmente concentrar-se na figura do sujeito delinquente, o verdadeiro inimigo a ser compreendido e, logo, controlado. Tal preocupação com o “outro” é explícita na advertência recriminatória presente nas páginas finais do romance:¹²

9. Segundo Brito Broca (1992), *Bom-Crioulo* não é propriamente um romance sobre o homossexualismo (p. 235).

10. Sobre romances de sensação e romances para homens, ver El Far (2004).

11. Para o contexto histórico e intelectual em que o romance foi escrito, bem como um levantamento da recepção crítica do livro, ver Howes (2005). Para os casos de homossexualidade entre os oficiais da marinha, ver Beattie, 1997). Beattie é também o autor de um bom estudo biográfico (2004).

12. As leituras de Leonardo Mendes (2000) tendem a ser mais otimistas: para ele, o fim do romance cria solidariedade entre o narrador e Amaro, em que “ele impõe, afinal, por meio da discricção e da delicadeza com que narra uma cena brutal, respeito pelo negro homossexual, por seus gestos e caráter” (p. 213).

A rua enchia-se de gente pelas janelas, pelas portas, pelas calçadas. Era uma curiosidade tumultuosa e flagrante a saltar dos olhos, um desejo irresistível de *ver*, uma irresistível atração, uma ânsia! Ninguém se importava com “o outro”, com o negro, que lá ia, rua abaixo, triste e desolado, entre baionetas, à luz quase quente da manhã: todos, porém, todos queriam “*ver* o cadáver”, analisar o ferimento, meter o nariz na chaga [...] (Caminha, 1999, p. 80).

O leitor de Lombroso

Ao estudar o caráter detetivesco do romance naturalista na Argentina, Gabriela Nouzeilles (2000) ressalta seu objetivo de identificar uma ameaça ao projeto e ao destino de identidade nacional no corpo mestiço ou do imigrante, imaginado, ao mesmo tempo, como corrompido e corruptor (pp. 131-5). Também o *Bom-Crioulo*, de Caminha, teve a intenção de isolar e, logo, de corrigir, o desvio social (ou a *degeneração*, como se dizia no seu tempo), associando o homem negro a uma sexualidade não reprodutiva. Com efeito, das teorias hereditárias de Augustin Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maldives*, 1857)¹³ ao tratado extremamente popular de Max Nordau (*Ertartung*, ou *Degeneração*, de 1892) e, mesmo depois da publicação de *Bom-Crioulo* em 1895, numerosos títulos tanto na Europa como no Brasil incluíram o termo *degeneração* no título ou abordaram o tema da decadência e da degeneração física, moral, psicológica ou cultural.¹⁴ Para Morel, *degenerescência* era o desvio mórbido de um tipo original, em que condições morais e físicas eram geneticamente transmitidas e tornavam-se exacerbadas em gerações posteriores (possivelmente levando à esterilidade ou à extinção de uma linhagem). Segundo o historiador Dain Borges, no Brasil (e particularmente durante o século XIX), o termo *degeneração* tornou-se um termo *guarda-chuva* (p. 44), que incluiu, mas também transcendeu ou manipulou, questões raciais:

13. Para um estudo da obra de Morel, ver Serpa Júnior (2010); ver também Foucault, 2004.

14. Para uma visão geral das teorias de degeneração, ver Herman (1997), pp. 108-44. Entre os títulos publicados no século XIX no Brasil, encontram-se: Lucio-Joaquim de Oliveira, *Da degeneração psychica* (1891); J. da Silva Botelho, *Herança* (1878); E. da Rocha Barros, *Estygmata da degeneração psychica* (1893); Francisco Alcedo da Silva Marrocos, *Do crime como causa de degenerescência* (1896). A obra de Raffaele Garofalo foi publicada no Brasil como *Criminologia: estudo sobre o delicto e a repressão penal*, traduzida por Xavier de Mattos (1893).

As preocupações principais do pensamento europeu eram diferentes. O perigo para o organismo social não vinha apenas de povos escuros ou judeus; vinha de alcoólatras, desviantes sexuais (especialmente homossexuais), sífilíticos, prostitutas e criminosos. “Excessos” de todo o tipo, incluindo excessos de civilização – urbanidade demais, conforto demais –, poderiam enfraquecer uma nação e gerar neurastênicos. A teoria da degeneração não adicionou à escalação preexistente de desviantes; antes os alocou e interconectou de uma nova forma. Esta teoria alimentou uma nova preocupação com a reprodução da sociedade e um novo foco nas mulheres e nos homens na procriação, maternidade e educação das crianças (Borges, 2005, p. 46).

Por volta do final do século, o foco já havia mudado de uma etiologia geral da degeneração para o estudo de indivíduos degenerados. Lombroso e outros criminólogos europeus eram amplamente citados nos círculos intelectuais (e liberais) brasileiros, mesmo que não fossem necessariamente lidos.¹⁵ Um ano antes da publicação de seu romance, o próprio Caminha resenhou a obra *Nova escola penal*, um apanhado das principais ideias e expoentes da antropologia criminal escrito por Viveiros de Castro, jornalista, jurista e grande entusiasta da doutrina lombrosiana. Castro também publicaria, um ano depois, *Atentados contra o pudor*, o primeiro texto médico-legal brasileiro a incluir um estudo sobre homossexualidade. Embora o texto de Caminha ressalte algumas das deficiências da obra – ele deplora, por exemplo, que seu autor não tenha aplicado as ideias de Lombroso no estudo das gírias brasileiras (Caminha, 1895, p. 208) –, enaltece-a como um todo; para Caminha, aquele era mais do que um livro *bom*, era um livro *necessário*, ainda que sua principal virtude fosse apenas disseminar as ideias revolucionárias do “chefe supremo da escola penal” (Caminha, 1895, p. 206). Caminha conclui a resenha com um resumo bastante conciso e elogioso sobre os princípios centrais da criminologia, contrastando a nova geração de cientistas às anteriores, que, segundo ele, buscavam a origem do crime no próprio ato, e não no sujeito do delito: “A geração

15. Uma das primeiras obras a mencionar Lombroso no Brasil foi *Ensaio de direito penal ou repetições escritas sobre o código criminal do Império do Brasil (1884)*, de João Vieira de Araújo. Naquele mesmo ano, Tobias Barreto, em seu livro *Menores e loucos*, também menciona *Uomo delinquente*. Para um estudo da recepção da criminologia no Brasil, ver Alvarez (2002).

forte de hoje, que estuda o criminoso da mesma forma que o médico estuda um cadáver, à luz da verdadeira ciência” (Caminha, 1895, p. 202).¹⁶

A escola de criminologia de Lombroso estava interessada, antes de mais nada, em desafiar alguns dos fundamentos iluministas da justiça criminal clássica, conforme promulgados em *Dei delitti e delle pene* (1764), de Cesare Beccaria, que apelava para a racionalidade das leis e, entre outras coisas, propunha que a punição fosse proporcional ao delito. Para Beccaria, a punição não deveria ter como objetivo a retaliação, mas, sim, prevenir ou evitar delitos futuros por parte do indivíduo ou da sociedade em geral. Lombroso era igualmente oposto à noção de justiça como retaliação, mas ele estava menos interessado em julgar atos criminosos de acordo com as categorias preestabelecidas do que em identificar e classificar seus atores, finalmente propondo formas específicas de reabilitação (em vez de punição) para aqueles delinquentes que pudessem ser tratados.

Seria difícil resumir com completa coerência as ideias principais de Lombroso, não somente porque ele as revisava de forma constante ou porque elas nem sempre eram suas, mas sobretudo porque seus argumentos tendiam a depender menos de causalidades do que de vagas associações.¹⁷ Por exemplo, ele não considerava o clima (quente), a raça, a hereditariedade ou as teorias da degeneração em si explicações suficientes para a criminalidade (Lombroso, 1887, p. 658). E, muito embora considerasse o papel da degeneração e da “hereditariedade mórbida” na gênese do delito, hesitava em definir todas as patologias contemporâneas (da loucura à genialidade, e da mudez ao câncer) como sintomas de degeneração. Para ele, o “estado degenerativo” ou o “desenvolvimento interrompido” de somente um órgão ou de uma capacidade não revelavam, necessariamente, a degeneração do corpo todo (Lombroso, 1887, p. 659).

16. Ainda em 1946, as ideias de Lombroso serviriam de fonte para obras como *Os crimes e os criminosos na literatura brasileira*, de Lemos Britto, que curiosamente não menciona Adolfo Caminha e afirma que a homossexualidade não foi muito explorada na literatura brasileira (Lemos Britto, 1946, p. 279).

17. Nas citações seguintes, utilizo a segunda edição italiana (1878) e a edição francesa de 1887, supostamente traduzidas da quarta edição italiana (1889?) do volume 1 e da quinta edição do volume 2 (?) de 1895, indicadas como: Lombroso (1878); Lombroso (1887); e Lombroso (1895), respectivamente. As omissões e adições de uma edição para outra são muito numerosas para documentar aqui, mas o leitor pode consultar a tradução em língua inglesa de Gibson, em que todas as edições são comparadas. Nesse particular, usei a edição Kindle, indicada como Lombroso (2006). No entanto, há alguma confusão nas datas, pois, algumas vezes, as traduções parecem terem sido publicadas antes dos originais italianos. Além disso, o que a tradução francesa chama de quinta edição é, na verdade, dois volumes, em vez de três volumes, no original. Por outro lado, de acordo com Gibson, o Atlas foi publicado com a quinta edição de 1896-97. Mas há uma edição do Atlas traduzida em francês e datada de 1888, o ano da segunda edição.

Ao contrário, Lombroso tornou-se cada vez mais preocupado com as interseções entre diversos traços legíveis, físicos (assim como psicológicos e morais), ou seja, os chamados *stigmas*, do que com causas e origens isoladas. Ao mesmo tempo, ele adotou o monogenismo evolucionista de Darwin, o qual propunha que todos os homens partilhavam de um mesmo ancestral, e que a raça mais imperfeita (para Lombroso, a negra) teria evoluído gradualmente em direção à mais perfeita (a branca), a qual teria sido a única a adquirir as características físicas, morais e culturais mais harmoniosas. Esses sinais de superioridade, segundo ele, foram ainda reforçados pelo fato de somente os homens brancos terem, entre outras evidências civilizacionais, desenvolvido a escrita alfabética, atingido o significado autêntico de nação e (lançando mão de um argumento histórico um tanto seletivo) haverem abolido a escravidão (Lombroso, 1871, pp. 222-3). Ao mesmo tempo, certas “anomalias atávicas” poderiam ocasionalmente sobreviver e ser identificadas até nos indivíduos mais “avançados” (por outro lado, ao menos em tese, sinais de atavismo ou de “hereditariedade retrógrada” poderiam também estar ausentes nas “raças inferiores”). Lombroso convida, assim, o leitor a analisar o “desenvolvimento interrompido” de um dado sujeito delinquente como se ele fosse um mosaico que, a princípio, incluísse condições que aparentassem um indivíduo saudável e completamente desenvolvido – como inteligência e formas harmoniosas, por exemplo (Lombroso, 1887, p. 659).

De certo modo, a preocupação com a diversidade racial explica a atração que as teorias de Lombroso tiveram sobre os intelectuais no Brasil pós-abolição. A exemplo do próprio criminólogo italiano, intelectuais como Caminha encontravam-se altamente comprometidos em desacreditar predições pessimistas relacionadas ao hibridismo racial (tal como aquela proposta pela obra de Arthur de Gobineau) e menos preocupados com o destino de indivíduos mestiços do que com a unificação étnica da nação (Gibson, 2002, p. 121).¹⁸ Lombroso, por sua vez, em vez de afirmar uma base comum para toda a humanidade, preocupava-se em combinar e classificar características físicas e morais de acordo com categorias específicas. Como explica Mary Gibson (Gibson, 2002, p. 121), ele e alguns de seus pares estavam bastante apreensivos quanto à impressão de ausência de um “tipo” italiano unificador, uma vez que

18. Em 1894, Domingos Jaguaribe mandou uma cópia de seu livro *Influence de l'esclavage et de la liberté* (1893) para Lombroso, que reconhece recebê-lo e lê-lo numa nota em *O Estado de São Paulo* (18 dez. 1894). O livro, escrito em francês, foi uma obra de propaganda destinada a atrair imigrantes europeus para o Brasil.

o sul da Itália (onde ele vivera e trabalhara) era etnicamente diverso e cada vez mais identificado como retrógrado e inclinado à violência e ao crime organizado. Entretanto, a postura de Lombroso quanto à miscigenação era bastante ambígua: muito embora acreditasse que a mistura racial pudesse, em alguns casos, levar à degeneração, também chamava a atenção para o caso dos brasileiros ou, mais notadamente, dos judeus (como ele mesmo), que constituíam verdadeiras exceções (Lombroso, 1871, p. 15).¹⁹ Como era comum em seu tempo, ele descreve, de modo paradoxal, a miscigenação unilateralmente, como se não envolvesse encontro ou interpenetração entre dois sujeitos ou duas etnias: assim (do ponto de vista dos “superiores”), a mistura com raças “inferiores” era considerada claramente prejudicial (o que fora demonstrado, como ele acreditava, pela experiência dos europeus na África); mas, do ponto de vista dos “inferiores”, a mistura com raças “superiores”, embora nem sempre recomendada, poderia ocasionalmente ser benéfica. Como teria sido o caso de Cuba, onde a mistura racial aumentou o “índice revolucionário” de negros que, segundo ele, eram, normalmente, presos à tradição. Além disso, Lombroso nem sempre distingue entre mistura social e mistura genética. Em alguns de seus escritos, o fruto nascido de uma miscigenação biológica é comparável, se não identificado, com o corpo miscigenado de uma nação recém-nascida. No caso do Caribe, por exemplo, o autor conclui que a mistura de brancos com negros que, recentemente, se haviam tornado cidadãos teria causado a desorganização e a desmoralização tanto de brancos como de mulatos. Ou seja, não fica claro se o elemento corruptor é definido por sua raça ou por sua cultura (sua cidadania precoce) (Lombroso, 1903, p. 196).

O “método” de Lombroso era, de fato, como de um detetive; o *juiz-cientista* deveria rastrear indícios do primitivo na fisionomia do delinquente moderno. Por exemplo, ele estava convencido de que ladrões tendiam a ter narizes achatados, enquanto um nariz aquilino semelhante aos das aves de rapina era típico de assassinos. Embora contaminado pelo preconceito racial, sua teoria de criminalidade não era exclusivamente baseada em categorias de raça e etnia, mas também na crença de que, devido a circunstâncias particulares e frequentemente misteriosas, características físicas e morais primitivas poderiam ter sobrevivido e, a qualquer momento, vir à tona no homem (ou, raramente, na mulher) moderno. Embora ele provavelmente tivesse argumentado

19. Ver também Gibson (2002, pp. 98-101).

que os corpos de todos os negros continham sinais indicativos do tipo atávico, nem a raça nem o ambiente seriam suficientes ou definitivos para explicar as causas de um delito. Sua preocupação primordial era identificar aqueles sinais de atavismo que, de uma maneira ou de outra, eram (misteriosamente) transmitidos e, além disso, traduzidos em tendência (criminosa). Em outras palavras: para Lombroso (assim como para Caminha), a criminalidade era uma espécie de anacronismo ou de uma forma de hereditariedade reversa. Ela podia estar associada a resquícios ou sintomas de primitivismo que teriam permanecido legíveis tanto no homem moderno como na civilização moderna em geral. Vestígios atávicos poderiam combinar-se e acumular-se até o ponto que ele denomina de “máximo de monstruosidade” (Lombroso, 1887, p. 669). A noção de atavismo viria a alcançar imenso apelo popular, aparecendo em narrativas sobre tipos antissociais e no mito literário da “fera interior”, tornado célebre graças ao *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), de Robert Louis Stevenson. O narrador de *Drácula* (1897), de Bram Stoker, por exemplo, afirmará explicitamente que seu personagem principal era um “*criminal and criminal type*” (“um tipo criminoso e um delinquente”), como aqueles que o próprio Lombroso e Nordau classificavam (Herman, 1997, p. 124).²⁰

Em suma, Lombroso queria que seus leitores acreditassem que os criminosos eram reversões repentinas na escala evolucionária ou, como ele famosamente declarou, “reproduções atávicas não somente de homens selvagens, mas também os mais ferozes carnívoros e roedores” (Lombroso, 2006, p. 340, tradução nossa). Ele via criminosos como selvagens modernos e, ao mesmo tempo, como vítimas de alguma doença adquirida ou congênita (Lombroso, 1887, p. 651). Segundo ele, no caso do delinquente, “a doença é adicionada à monstruosidade” (Lombroso, 1887, p. 657). Por isso, o criminólogo deveria começar estabelecendo critérios específicos para identificar em europeus (“brancos”) aquelas características que poderiam ser remanescentes de sociedades primitivas (principalmente africanas e índio-americanas) ou de outra forma qualquer de vida subdesenvolvida (crianças, animais e até mesmo plantas). Assim, para ilustrar seu método, Lombroso argumenta que, tal como os homens primitivos, os delinquentes tendem a ser menos peludos; não exibir sensibilidade física e sentimentos de remorso; ser imprevisíveis de uma maneira que muitas

20. Para uma discussão do gótico como um “contradiscurso dentro do romance naturalista”, na linha da noção de “pânico homossexual”, de Eve Sedgwick, ver Mendes (2000, pp. 121-71).

vezes *se assemelha* à (mas não é) coragem; demonstrar extrema vaidade; amar jogatina e álcool; e usar, na fala, excesso de metáforas, onomatopeias, personificações etc. (Lombroso, 1887, pp. 661-2)

Acontece que o argumento de Lombroso obscurece e confunde as causas e os sintomas do crime: os criminosos são naturalmente propensos ao alcoolismo, ou seria o álcool um estímulo para a manifestação dos impulsos atávicos? Se, por um lado, a biologia parece definir o delinquente, como explicar a importância que Lombroso atribui a características e comportamentos culturais como tatuagens e uso de gírias como formas de se identificar o delinquente? Ao mesmo tempo adquiridas e herdadas, culturais e biológicas, ele propõe que, quando combinadas, certas características podem identificar o delinquente, em particular o chamado delinquente nato. Em suma, é possível dizer que o projeto de Lombroso consistia em nada mais do que estabelecer fundamentos científicos ou justificativas para o estereótipo.

O bom delinquente

A retórica da degeneração e, sobretudo, a constante preocupação com o “crime” e a (im)possibilidade de regeneração, em grande parte remanescentes da doutrina de Lombroso, estão no cerne da narrativa de Caminha. Já no primeiro parágrafo de *Bom-Crioulo*, o narrador lamenta (“Que pena!”), referindo-se à imagem de um navio deteriorado, cheio de homens analfabetos de diferentes raças e tons de pele, navegando pelos mares da “pátria”. O capítulo segue com a descrição de um desfile impressionante de tipos e estereótipos, retratos e exposições de corpos moldados em categorias fisionômicas e patologias à moda de Lombroso, tais como o “moreno” (Caminha, 1999, p. 10) ou a “figura exótica” de um “marinheiro negro com olhos muito claros, lábios exageradamente grossos, abertos em um sorriso imbecil, vago, e um rosto cujas características denotavam tanto estupidez e subserviência” (Caminha, 1999, p. 10). O narrador apresenta ainda três homens, condenados por crimes bastante distintos, prestes a serem disciplinados em um espetáculo sensacional e sadomasoquista de flagelação pública que, claramente, alude ao regime da escravidão. O primeiro é o grumete Herculano, com seu rosto “amarelo, cor da terra”, condenado por “um verdadeiro crime não previsto nos códigos, um crime de lesa-natureza, derramando inutilmente, no convés seco e estéril, a seiva geradora do homem” (Caminha, 1999, p. 14). O segundo é um mula-

to chamado Sant'anna, descrito como “moreno cor de jenipapo”, afligido por gagueira congênita, com um “nariz açaçapado, cara magra”. Ele é responsável por uma briga, por ter espiado seu colega de navio se masturbar.

Em contraste com a fraqueza e aparente decadência dessa comunidade multirracial de marinheiros (algo simétrica à comunidade de estudantes em *O Ateneu*), o terceiro condenado, o protagonista Amaro, destaca-se pelo que o narrador chama de sua “força nervosa”:

Seguia-se o terceiro preso, um latagão de negro, muito alto e corpulento, figura colossal de cafre, desafiando, com um formidável sistema de músculos, a morbidez patológica de toda uma geração decadente e enervada, e cuja presença ali, naquela ocasião, despertava grande interesse e viva curiosidade: era o Amaro, gajeiro da proa – o BOM-CRIOULO na gíria de bordo [...].

Bom-Crioulo não era somente um homem robusto, uma dessas organizações privilegiadas que trazem no corpo a sobranceira resistência do bronze e que esmagam com o peso dos músculos [...]. A força nervosa era nele uma qualidade intrínseca sobrepujando todas as outras qualidades fisiológicas, emprestando-lhes movimentos extraordinários, invencíveis mesmo, de um acrobatismo imprevisto e raro (Caminha, 1999, p. 15).

Ou seja, o narrador parece sugerir que, nessa comunidade de coevos e/ou contemporâneos, há dissimilaridades que fazem uma “geração” (e, poderíamos inferir, a nação jovem) física e temporalmente heterogênea. Mas aquelas qualidades excepcionais, as quais o narrador chama de “dom precioso e natural”, vêm a ser a grande maldição para o negro. Seguindo de perto a linguagem de Lombroso sobre as tendências atávicas ou regressivas do “delinquente nato”, Amaro é caracterizado como extremamente ciumento e propenso “a bebedeiras que o obrigavam a toda sorte de loucuras” (Caminha, 1999, p. 34). Impulsivo, ele não consegue ficar de fora de brigas violentas que levam à punição por autoridades dentro e fora da embarcação. No entanto, assim como o “delinquente nato” de Lombroso, Amaro é insensível à dor; além da falta de capacidade para a restrição moral e física, ele é imprevisível e arrogante; fala a “linguagem torpe dos galés” (Caminha, 1999, p. 33) e até seu epíteto, *Bom-Crioulo*, é considerado “gíria”; é extremamente ciumento, vaidoso e inclinado ao excesso, inclusive na apreciação de objetos estéticos e qualidades físicas – como quando dá a seu amante, Aleixo, um espelho barato, para que

“[ele] possa ver quão bonito [ele é]” (Caminha, 1999, p. 51). Amaro tende ainda a outros “excessos”, inclusive sexuais – ele é vítima de hábitos improdutivos (como poluições noturnas e a própria homossexualidade) – e se entrega a uma coleção de artefatos inúteis: seu quarto escuro e empoeirado no sótão da pensão de uma mulher portuguesa, para onde ele leva Aleixo para viver com ele, é cheio de “objetos de fantasia rococó, ‘figuras’, enfeites, coisas sem valor”, que o fazem parecer um “bazar hebreu, enchendo-se de bugigangas, amontoando-se de caixas vazias, búzios grosseiros e outros acessórios ornamentais” (Caminha, 1999, p. 73).²¹ Se, por um lado, a ideia de anacronismo estava de fato associada ao homossexual do *fin-de-siècle* (Mendes, 2000, p. 203), é a combinação de atavismos que define Amaro como um “delinquente nato”. E, se a raça é mais decisiva que a sexualidade, ambas são igualmente imutáveis. Assim, no contexto (de sua publicação, e não seu contexto diegético, ou seja, dos anos 1830-1840, em que se passa a história) de um Brasil recém-proclamado republicano, o retrato do imperador que Amaro mantém e venera em seu quarto não denota um mundo em extinção associado às conexões antimodernas do homossexual, como em Oscar Wilde e Marcel Proust, ou uma mera forma primitiva de fetichismo anacrônico e idolatria, mas, ao contrário, mostra o apego atávico do homem negro a um regime político arcaico e ultrapassado que ele acredita ter-lhe favorecido. O que também reproduz a presumida dependência e a lealdade de ex-escravos e negros em geral em relação ao monarca supostamente “indulgente”, mesmo depois da Proclamação da República, em 1889, um ano depois de Isabel ter assinado a Lei da Abolição (Beattie, 2004, p. 104; Mendes, 2000, p. 201).²² Ao fazer do atavismo lombrosiano sua ferramenta retórica central, o romance como que expõe dois dos mais poderosos “sintomas anacrônicos” (Didi-Huberman, 2000, p. 39) da jovem nação: ou seja, aquelas

21. Como Peter Beattie (2004) sugere, o romance tenta mostrar que o sexo não reprodutivo, ou o desperdício do “sumo generativo” do homem na copulação entre pessoas do mesmo sexo, leva à degeneração física e psicológica (p. 102). Howes, desenvolvendo um argumento de Peter Fry, escreve sobre a recuperação final de Herculano, o masturbador doentio punido no começo do romance: “Há nisso uma negação implícita do determinismo biológico, mostrando que Caminha, embora aceitasse alguns aspectos do pensamento científico contemporâneo, rejeitava as mais extremas e pessimistas conclusões associadas com a teoria de degeneração” (Howes, 2005, p. 183). Ao contrário de Howes, a quem Caminha admirava, mas não endossava as ideias de Lombroso, eu argumentaria que a “cura” de Herculano pode ser inteiramente explicada à luz da doutrina do chamado “delinquente de ocasião” (em contraste com o “delinquente nato”) de Lombroso.

22. Assume-se que o monarca aqui seja dom Pedro II. Uma analogia interessante poderia ser feita ao monumento público de Dom Pedro I, que, como James Green mostrou, situava-se no centro do Largo do Rosário, uma área frequentada por homens em busca de sexo com outros homens (Green, 1999, p. 53).

descontinuidades históricas arraigadas na memória recente da monarquia e da escravidão.

O longo *flashback* no segundo capítulo do romance reproduz, no nível da narrativa, essa manifestação de atavismo em que a escravidão retorna (misteriosamente) para assombrar o presente histórico: “Ainda estava longe, bem longe, a vitória do abolicionismo, quando Bom Crioulo, então simplesmente Amaro, veio, ninguém sabe donde” (Caminha, 1999, p. 17). Não é que Caminha veja a escravidão em si como a única causa dos crimes de Amaro (como quer Brookshaw (1996, p. 39), mas, sim, o fato de que aquela constitui uma realidade que parecia ultrapassada, mas que irrompe na vida contemporânea, analepticamente reconhecível como uma entre muitas marcas ou estigmas na sociedade moderna – particularmente em uma cidade multirracial como o Rio de Janeiro, mas também em algumas regiões dos Estados Unidos. Ao narrar sua visita à América do Norte em *No país dos ianques* (publicado em 1894, nove anos depois de sua viagem aos Estados Unidos e um ano antes da publicação do romance), Caminha descreve Annapolis como “uma nota dissonante na civilização americana”:

Imagine-se um quilombo africano, uma grande aldeia cortada de ruas desiguais, estreitas e desalinhadas, com um aspecto sombrio e detestável de velho burgo colonial, onde se move uma população na maior parte negra e atrasadíssima – e ter-se-á essa antítese da cidade moderna [...] (Caminha, 1894).

De forma análoga, é a preocupação com um tal “defeito” na geografia humana do Brasil que parece motivar a escrita do romance de Caminha. Em seu comportamento, assim como em sua fisionomia selvagem (“cafre”), Amaro mostra sinais de primitivismo (e, em consequência, tendências congênicas ao crime), mas ele nunca é apresentado como um homem inteiramente primitivo. Pois, como seu apelido indica, ele não é nem mulato nem “boçal” (nascido na África), como os “angolanos” que vivem no térreo da pensão na rua da Misericórdia. Pelo contrário, ele é um *crioulo*, um brasileiro nato, um “bom crioulo” – alusão óbvia ao bom selvagem – e, portanto, se encontra em uma posição relativamente privilegiada na linha da evolução ou da civilização. Resultado da degeneração, ele também é um sintoma da modernidade e da modernização desigual. Não há qualquer contradição, nem é sinal de redenção o fato de que Amaro seja uma figura verdadeiramente heroica e relativamente

simpática, o único personagem virtuoso e leal no romance.²³ Pois acontece que o próprio Lombroso considera a virtude em si uma grande anomalia – da mesma maneira que a santidade, “a mais completa virtude” (Lombroso, 1891, p. 8), não passaria de um caso de histeria e insanidade moral.

O homem negro e homossexual em *Bom-Crioulo* representa, para Caminha e seus contemporâneos, tal “dissonância” nas ruas da cidade moderna brasileira, onde são poucos os transeuntes que prestam a devida atenção a sujeitos dissidentes, como homossexuais, bêbados e epiléticos, assim como seus leitores falham em prestar atenção ao assassinato no final do romance. A morte de Aleixo, causada pelos ciúmes de Amaro, não pode ser explicada unicamente pela raça do autor do crime, nem prova sua natureza criminosa; apenas confirma o que o livro anuncia desde o início, por meio de um conjunto de sinais (alcoolismo, temperamento explosivo, insensibilidade à dor, agilidade extrema, ciúme doentio, entre outros fatores “misteriosos”), cujo ofício do criminólogo moderno (e romancista) consiste em identificar. O narrador onisciente, através do olhar de Aleixo, apresenta e examina alguns desses sinais, interpretados de forma ambivalente e como se fossem um aviso: “A cada instante lembrava-se da musculatura rija de Bom Crioulo, de seu gênio rancoroso e vingativo, de sua natureza extraordinária – híbrido conjunto de malvadez e tolerância, de seus arrebatamentos, de sua tendência para o crime [...]” (Caminha, 1999, p. 59).

A narrativa de Caminha é como que assombrada por memórias desse tipo, com disjunções temporais e imagens analépticas, sinédoques comparáveis às próprias manifestações de atavismo de Amaro. Essa é precisamente a razão pela qual o autor clama para que se dirija toda a atenção a Amaro: é como se não pudesse decidir-se sobre o problema de como incluir homens de descendência africana, ou mesmo as memórias vivas da escravidão, em um Rio de Janeiro que se esforçava para se civilizar e se europeizar. Assim, *Bom-Crioulo* não simplesmente reflete o determinismo biológico ou o darwinismo social do final do século XIX. Ele também pretende exibir praticamente todas aquelas características de um “degenerado nato” (em nítida oposição às dos delinquentes de ocasião – tal como o masturbador do início do romance, que estará “curado” no final).

23. Com frequência, alguns críticos têm lido o romance sob essa perspectiva otimista. Ver Foster (1991, p. 13); Fry (1982, p. 49); e Mendes (2000, p. 199).

Natureza contra natureza

Em contraste com Aleixo ou os delinquentes na embarcação (em geral, de pele mais clara), em Amaro a tendência congênita ao crime não pode ser dissociada nem de suas inclinações homossexuais nem de sua raça. Embora para Caminha (e para Lombroso) a homossexualidade em si já fosse essencialmente um delito (na medida em que “crime” era uma forma secularizada de se dizer “pecado”), poderia também ser um sinal (estigma) que indicasse a natureza criminosa de alguém ou a degeneração de um organismo (entendida como a versão secularizada da *Queda do Homem*). No caso de Amaro, a biologia age contra o direito natural, tornando-se claro que a própria natureza o obrigara a cometer aquele impronunciável crime (Caminha, como Lombroso, usa o termo delito) “contra a natureza” (Caminha, 1999, p. 60). A verdadeira novidade na obra de Caminha é a maneira pela qual examina explicitamente a homossexualidade congênita em sua interseção com a crença na imutabilidade da raça.

Lombroso, aliás, não tinha muito o que dizer sobre os chamados crimes contra a natureza, mas sua posição está implícita em suas definições de delito e do delinquente.²⁴ A primeira menção à homossexualidade aparece em uma das edições mais tardias de sua obra principal, quando ele nota que espaços cheios de pessoas constituem uma condição particularmente favorável a todas as formas de delito, inclusive a sodomia. Em tais agrupamentos, argumenta, até mesmo entre animais, os desejos insatisfeitos podem levar os machos (previsivelmente, ele parece não contemplar a possibilidade de uma aglomeração feminina) a “prazeres contra a natureza”, estupro de crianças e sexo entre espécies (o análogo à bestialidade nos homens) (Lombroso, 1895, pp. 16-7). Embora não o diga explicitamente, Lombroso estava provavelmente pensando em espaços homosociais como navios, prisões e internatos, que muitos dos cientistas contemporâneos acreditavam contribuir para atos antinaturais e antissociais, como masturbação, estupro e sodomia.²⁵ Caminha talvez tenha sido um dos primeiros escritores modernos a retratar o espaço homosocial das embarcações navais como um cenário arquetípico em que tais

24. Lombroso discute o hermafroditismo e a pederastia numa seção sobre órgãos genitais que foi eliminada das edições posteriores (Lombroso, 1878, pp. 300-3).

25. Em seu livro, o médico baiano Domingos Firmino Pinheiro afirma que “comunidades religiosas, embarcações oceânicas, a marinha, o exército, internatos e seminários eram, na verdade, *habitats* perfeitos para o tipo de amor proibido que estudamos” (Pinheiro apud Beattie, 2005).

comportamentos “não naturais” eram aceitos e aquelas “amizades misteriosas” não chegavam a ser escandalosas. Ainda em sintonia com a doutrina de Lombroso, pode-se dizer que, em *Bom-Crioulo*, o espaço homosocial masculino favorece a manifestação da homossexualidade do protagonista, mas de modo algum explica sua causa.

Além disso, Lombroso se apoia na noção darwinista de que tanto as formas de vida inferiores como a infância do indivíduo ou das sociedades demonstram pouca ou nenhuma diferenciação de gênero (Lombroso, 1895, p. 661). Curiosamente, hermafroditismo e androginia caracterizam tanto o jovem Aleixo como a portuguesa que o inicia na sexualidade heteronormativa, mas isso certamente não se aplica a Amaro, que, além de insistir na feminização de seu amante branco, raramente duvida de sua própria masculinidade, a despeito de sua atração sexual por homens:

Bom-Crioulo sentia uma febre extraordinária de erotismo, um delírio invencível de gozo pederasta. Agora compreendia nitidamente que só no homem, no próprio homem, ele podia encontrar aquilo que debalde procurara nas mulheres. Nunca se apercebera de semelhante anomalia, nunca em sua vida tivera a lembrança de perscrutar suas tendências em matéria de sexualidade [...]. Não havia jeito, senão ter paciência, uma vez que a “natureza” impunha-lhe esse castigo [...]. Afinal de contas, era homem, tinha suas necessidades, como qualquer outro: fizera muito em conservar-se virgem até os 30 anos, passando vergonhas que ninguém acreditava, sendo muitas vezes obrigado a cometer excessos que os médicos proíbem. De qualquer modo, estava justificado perante sua consciência, tanto mais quanto havia exemplos ali mesmo a bordo, para não falar em certo oficial de quem se diziam cousas medonhas no tocante à vida particular. Se os brancos faziam, quanto mais os negros! É que nem todos têm força para resistir: a natureza pode mais que a vontade humana [...] (Caminha, 1999, p. 32).

Se a fatalidade biológica (“se os brancos faziam, quanto mais os negros!”), assim expressa no discurso indireto livre, pode sugerir um racismo internalizado por parte do personagem negro, quando universalizada pela onisciência do narrador-autor, denota que o homem negro é inevitavelmente mais propenso a cometer crimes (incluindo aqueles contra a natureza) do que brancos e mulatos. Isso não significa que a homossexualidade seja vista como rara entre marinheiros não negros. Mas a raça e a sexualidade são associadas à figura do Bom-Criou-

lo de tal maneira que não podem ser alteradas, nem uma pode ser compreendida sem a outra. Embora chegue a considerar brevemente se sua situação não seria melhor caso ele se relacionasse com uma mulher de sua própria cor, Amaro percebe imediatamente que essa mudança está além de seu alcance. (Caminha, 1999, p. 50). Em outras palavras, Amaro é “assim” porque nasceu assim: negro e homossexual.

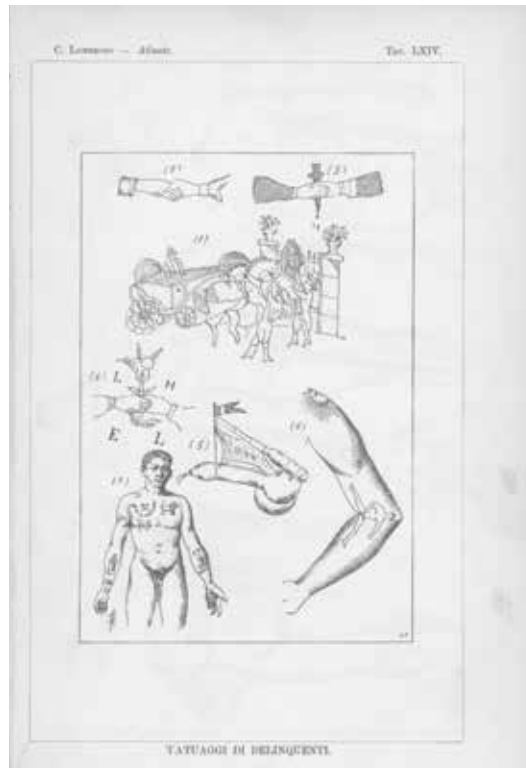


Figura 12 – Prancha LXIV do *Atlas* da quinta edição italiana de *L'uomo delinquente*, de 1897, com a seguinte legenda: Tatuagem obscena (5) ou simbólica de amor (2, 3, 4) sobre as nádegas, frequente entre os pederastas, (6) tatuagem obscena observada por Boselli sobre a dobra do braço de um soldado delinquente (Savona), que ficava mais obscena no momento em que o braço se excitava na masturbação (7). Ex-marinheiro, malandro e homicida por vingança; sobre o peito, as palavras: “juro me vingar” com dois punhais cruzados; sobre o pênis, vê-se o escudo do reino da Italia e o rosto de uma mulher. Fonte: Lombroso (1897, p. cxxx).

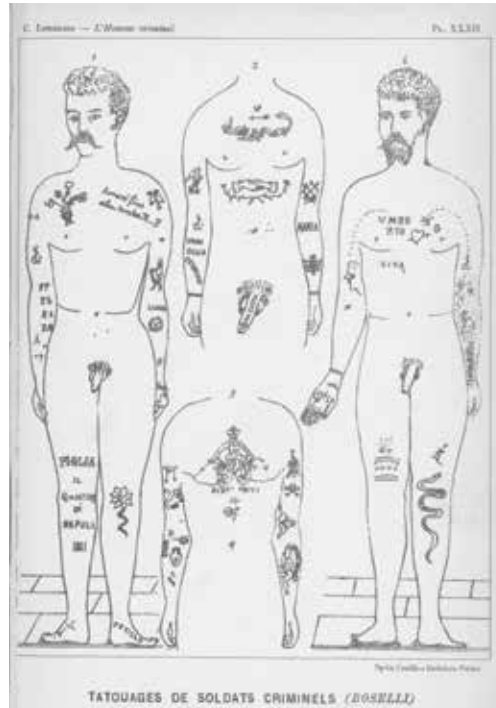


Figura 13 – Prancha XXXII do *Atlas* da segunda edição francesa, de 1888, de *L'uomo delinquente*, com a seguinte legenda: “Tatuagens de soldados delinquentes observados por Boselli. O n. 1 tem sobre o pé o nome de um amigo; sobre a perna esquerda, uma ameaça ao delegado de polícia que o prendera; sobre o braço direito, declarações de amor por Mme N... P..., depois por Mlee. N. P, R. S., M. A., D. M. As cinco cruzes são juras de morte. Nota-se sobre o braço esquerdo um diabo com uma corrente. No n. 2, veem-se sobre o peito duas mãos entrelaçadas, que Lacassagne nos informa ser um sinal muito frequente nos pederastas. O que é confirmado pela inscrição no pênis (*Entra tutto*); *este entra todo* [...]”. Fonte: Lombroso (1888).

A distinção entre “delinquentes natos” e “delinquentes de ocasião”, que está na raiz da doutrina de Lombroso, é importante para se compreenderem a estigmatização dos novos cidadãos negros e a medicalização do homossexual no Brasil do final do século XIX. Enquanto as primeiras obras de Lombroso não discriminam explicitamente entre *nato* e *de ocasião*, seja em relação a delinquentes, sejam em relação a homossexuais, essa distinção fora formulada por muitos autores contemporâneos que tanto Lombroso como Caminha citam em suas obras. De fato, a taxonomia do delinquente, desenvolvida no segundo volume de *Uomo Delinquente*, é remanescente das teorias da homossexualidade

do século XIX. Por exemplo, o exame de estilos de vida e do corpo sexualizado feitos por Ambroise Tardieu em seu *Étude Médico-légale sur les attentats aux moers* (Estudo Médico-Legal sobre atentados contra os costumes) já associava o crime com a homossexualidade: “O assassinato foi precedido ou favorecido pelos atos contra a natureza?” (Tardieu, 1859, p. 157, tradução nossa). Além disso, Tardieu afirma que, ao facilitar o reconhecimento de um “pederasta” segundo sinais específicos, a teoria poderia assim contribuir para melhor extirpar o “vício”. Ou seja, ele procura oferecer ao sistema judicial um método seguro para se examinarem corpos de homossexuais, seus gostos e estilos de vidas, menos para diagnosticá-los (e curá-los), do que para identificar indícios de *práticas* homossexuais a serem prevenidas ou policiadas.²⁶

Além do estudo de Tardieu, Caminha menciona o *Psychopathia Sexualis* (um livro que, antes de tudo, consiste em uma defesa da reprodução biológica), um *best-seller* de 1886 do austro-alemão Richard von Krafft-Ebing, que relaciona, explicitamente, biologia e sexualidade humana à psicologia, argumentando que eventuais anormalidades sexuais são características das culturas civilizadas (Krafft-Ebing, 1886, p. 48). Em contraste com Tardieu, para Krafft-Ebing, “[o] fator determinante seria a demonstração de sentimentos perversos para com o mesmo sexo; e não encontrar a prova de atos sexuais praticados com o mesmo sexo” (Krafft-Ebing, 1886, p. 286, tradução nossa a partir da tradução inglesa). A homossexualidade seria um daqueles “instintos sexuais anti-páticos” (ou seja, de total ausência de sentimentos sexuais pelo sexo oposto) e poderia, em alguns casos, ser causada por alguma forma de “perversão”, o que seria um sinal de degeneração hereditária. Mas Krafft-Ebing também identifica casos em que a homossexualidade seria adquirida (ou latente), os quais, ao contrário dos primeiros, seriam “ocasionais” ou circunstanciais (Krafft-Ebing, 1886, p. 285). Assim, em vez de serem associados a predisposições naturais do indivíduo, esses casos são considerados “perversidades” morais. Em suma, enquanto a *perversão* afeta indivíduos doentios e degenerados, que devem ser alvo de pena ou compaixão, a *perversidade* é um vício que pode e deve ser disciplinado e reabilitado a seu estado normal.

A terceira e mais recente fonte a que Caminha faz referência, a obra *Perversões do instinto sexual* (1891), do alemão Albert Moll, classifica qualquer

26. De acordo com Régis Revenin (2007, pp. 23-45), explicações orgânicas da homossexualidade não aparecem na França até Paul Fabre (1875).

desvio do instinto de procriação ou propagação, independentemente de seu fim, como um estado mórbido da “função psíquica”. Sua abordagem teleológica (que vê a procriação como o único objetivo da sexualidade) define todas as funções não reprodutivas como formas de perversão.²⁷

Não é que Caminha se encontrasse dividido acerca da natureza congênita ou adquirida da homossexualidade. Na verdade, não somente concordava claramente com as teorias de Krafft-Ebing e Moll, que distinguiam a homossexualidade congênita daquela de ocasião, como também declarou explicitamente sua admiração por elas. Ou seja, se de fato há alguma “identidade sexual em fluxo” (Mendes, 2007b, p. 185) no caso de Aleixo, e até alguma androginia em dona Carolina, isso reflete tão somente a distinção entre homossexualidade congênita e de ocasião, característica do cientifismo da época.²⁸ Pois, enquanto as primeiras edições de Lombroso estavam primariamente preocupadas em isolar o “delinquente nato”, posteriormente ele adicionaria novas formas de delito que são atribuídas não unicamente às inclinações inatas do indivíduo, mas também às circunstâncias e a outras condições, tais como “loucura moral”, paixão (ou ímpeto) e ocasião. Mais uma vez, as conclusões de Lombroso sobre o homem delinquente comparam-se às opiniões de seus contemporâneos sobre homossexualidade, de tal forma que elas parecem alimentar umas às outras. Um delinquente nato pode permanecer em estado latente e nunca tornar-se um delinquente, ou um delinquente de ocasião pode, em alguns casos, tornar-se um delinquente por hábito, cujo comportamento não é diferente daquele do delinquente nato (Lombroso, 1891, p. 104). O mesmo pode ser dito sobre o homossexual, cujo comportamento é entendido como um delito entre outros (Figuras 12 e 13). Ou seja, assim como ainda dizemos que “a ocasião faz o ladrão”, acreditava-se que, em certos casos, as circunstâncias é que fazem o homossexual.

27. Estudos sobre homossexualidade também aparecem no final do século XIX, no Brasil. Para uma discussão da obra de Francisco Ferraz de Macedo (*Da prostituição em geral e em particular em relação ao Rio de Janeiro*, de 1872), que inclui uma seção sobre “sodomia”, ver Green (1999), pp. 78-84. Green também discute *Atentado ao pudor* (1894), de Viveiros de Castro. Ver também *O androphilismo* (1898), de Domingos Pinheiro Firmino.

28. De acordo com Mendes (2000): “Final, para Adolfo Caminha, a homossexualidade era nata ou era adquirida? O romance não se coloca. O narrador não consegue se decidir” (p. 76). Nesse sentido, eu estou mais inclinado a concordar com James Green, para quem a “sexualidade [de Amaro] é dirigida por condições orgânicas congênitas sobre as quais ele tem pouco controle, se é que tem algum”, embora ele seja menos claro quanto às razões, ou implicações, do fato de Aleixo não haver tido uma “orientação sexual definida” (Green, 1999, pp. 75-6).

O julgamento do bom crioulo

Resumindo, o romance de Adolfo Caminha é inequívoco em categorizar e contrastar *delinquentes natos* e *delinquentes de ocasião* ao: (1) fazer uma analogia explícita entre essas categorias e as noções aceitas de homossexualidade congênita e circunstancial; além disso, ao (2) associar indistintamente tudo aquilo que é congênito com a predestinação e a imutabilidade da raça. No entanto, embora contemporâneos à elaboração do novo *Código Penal da República*, os escritos de Caminha dão pouca indicação das medidas disciplinares e regulatórias que o autor talvez defenda em relação à criminalidade na cidade brasileira do pós-abolição. Não se pode mais do que especular em que medida o autor, aparentemente um admirador incondicional da criminologia positiva, endossou a crítica de Lombroso à punição e, em particular, ao castigo físico; o mesmo é verdadeiro sobre sua postura quanto à responsabilidade ou à imputabilidade no que se refere ao livre-arbítrio. Pode-se somente afirmar, de acordo com palavras do autor do “livro condenado”, que Amaro é um exemplo de “degenerado nato”, “*irresponsável* pela baixaza que seu organismo comete, até ele assassinar um amigo, a vítima de seus instintos”.

Vale dizer que a crítica de Caminha à punição física na marinha é coerente com toda a sua trajetória abolicionista. Assim, em sua dramática representação do castigo físico imputado a Amaro, ele certamente pretendeu trazer à mente do leitor as lembranças da escravidão, fazendo o próprio protagonista lamentar essa associação: “marinheiro e negro cativo, afinal de contas, vêm a ser a mesma coisa” (Caminha, 1999, p. 42). Como se sabe, a Constituição de 1824, o Código Criminal do Império de 1830 e o Código de Processo Criminal de Primeira Instância de 1832 autorizavam a morte por enforcamento, assim como a punição em galés ou a condenação ao trabalho forçado. Muito embora o açoitamento a cidadãos livres tivesse sido banido, uma lei de exceção voltaria a permitir o açoitamento de escravos até 1888. Além disso, a partir de 1873, tropas navais podiam ser legalmente açoitadas. Embora a punição tenha sido abolida com a proclamação da República, seria reintegrada um ano depois, em 1890, devido às repetidas insubordinações na marinha (Beattie, 2004, p. 96). Presumindo que o personagem do romance teria sido vítima de recrutamento militar forçado, Peter Beattie sugere que Caminha se mostrava crítico a essa prática, além de ser fortemente oposto ao açoitamento de marinheiros, que ele teria testemunhado quando oficial da marinha, fazendo desse o tema central de sua obra. Segundo o historiador,

De tempos em tempos, a polícia fazia recrutamento nas tavernas da cidade, nas ruas e no interior. O recrutamento parecia-se com os métodos dos caçadores de escravos índios e africanos. Uma vez alistados, os marinheiros (em sua maioria, negros) eram legalmente submetidos ao açoite, em frente de toda a tripulação, uma prática que lembrava a punição de escravos no tronco (Beattie, 2004, p. 96, tradução nossa).²⁹

Isso não significa, contudo, que a escravidão, o açoitamento ou algo no passado de Amaro explicassem ou fossem a causa de seus atos, como Beattie (1997, p. 72) parece concluir, ou que o desejo sexual “invertido” de Bom Crioulo resultasse do caráter desumano da escravidão, caracterizada por “açoitamento e alistamento forçado” (Beattie, 2004, p. 100). Ao contrário, como espero ter demonstrado, seus “delitos” não derivam apenas do ambiente social, mas são, na verdade, predisposições congênitas, da mesma forma como sua homossexualidade pode “misteriosamente” estar ligada ao álcool, ao temperamento, à linguagem, à raça etc., tendo sido somente favorecida por circunstâncias específicas. Para Caminha (como para Lombroso), o que está em jogo é o fato de que a punição não era somente cruel e humilhante, mas também ineficaz em impedir o delinquente ou a sociedade em geral de voltar a cometer delitos.

Além disso, é importante lembrar que *Bom-Crioulo* foi escrito no período pós-abolição e logo após a introdução do Código Penal de 1890, inspirado no Código Criminal Zanardelli da Itália (1889) e que, para o desgosto de Lombroso, não adotou os princípios da nova ciência criminal. Entre outras inovações importantes, o Código Penal da República eliminou a pena de morte e introduziu a detenção correcional. Sodomia e homossexualidade, nunca criminalizadas no Brasil pós-independência, permaneceram fora do novo Código, embora, como James Green demonstra, havia outras formas de disciplinar esses comportamentos, como, por exemplo, a punição de qualquer ato que pudesse ser considerado “ultraje público ao pudor”. (Green, 1999, pp. 56-8). O Código Penal foi imediatamente seguido pela introdução do Código Penal da Armada, criado em 1891 mas só aprovado em 1899 (Beattie, 1997, p. 73), e que correspondia, no espírito e na maioria dos casos, à letra, ao Código Penal Republicano.

29. A prática, por fim, levou aos protestos de 1910, compostos, majoritariamente, por marinheiros negros contra oficiais da marinha (Revolta da Chibata), 15 anos depois da publicação do romance. Para um estudo recente da revolta em inglês, ver Love (2012).

Com ele, definiam-se como imputáveis aquelas ações e omissões cometidas com intenção criminosa, assim como aqueles crimes causados por negligência, imprudência ou incompetência (Brasil, 1899). Ao mesmo tempo, entre outras exceções, o Código Penal da Armada explicitamente definia como não delinquentes: crianças abaixo de 9 anos; aqueles entre 9 e 14 anos que agissem “sem discernimento”; e aqueles que, “por imbecilidade nativa, ou enfraquecimento senil, forem absolutamente incapazes de imputação” (art. 21, § 3), assim como aqueles que se encontravam “em estado de completa privação de sentidos e de inteligência no momento de cometer o crime” (art. 21, § 3). O Código da Armada também indicava o destino daqueles cujo crime era inimputável. Assim, certos indivíduos considerados livres de toda a culpabilidade seriam “entregues a suas famílias, ou recolhidos a hospitais de alienados, se o seu estado mental assim exigir para segurança do público”, e os indivíduos culpados entre 9 e 14 anos que atuassem “com discernimento” eram mandados para estabelecimentos disciplinares até que atingissem a idade de 17 anos. Mas, além de trabalho forçado, prisão, rebaixamento e aposentadoria, o Código da Armada reintroduziu a pena de morte (art. 139), ausente no Código Penal, assim como um mandato de quatro anos de prisão para delitos contra a “honestidade e os bons costumes”, “inversão dos instintos sexuais”, corrupção de menores e “crimes contra a natureza” (art. 148).

Embora as críticas de Caminha fossem, até certo ponto, direcionadas aos excessos da marinha, sua preocupação com a punição, física ou não, é muito mais ampla, e tem claras implicações legais e científicas. É importante ter em mente que o que Lombroso e seus seguidores chamavam de “a origem impura da justiça” era justamente certa sobrevivência atávica da primitiva *retaliação* (a lei do “olho por olho”), que, segundo ele, define a noção de “justiça” das sociedades civilizadas. Tal sentimento primitivo, argumenta, não somente permanecia difundido entre a população em geral – e ele cita a prática de linchamento nos Estados Unidos como exemplo –, mas também era responsável pela aplicação desigual e, muitas vezes, caprichosa da lei, bem como pelas decisões de declarar guerra contra as nações mais fracas. Ele acredita que tal “espírito de vingança” primitivo é mais proeminente entre as classes inferiores, mas sobrevive também no sistema jurídico moderno, em especial no que ele considera ser a sua instituição mais incerta e corruptível: o júri. Assim, a antropologia criminal, ao delegar ao especialista a autoridade para objetivamente identificar o delinquente nato como patológico ou degenerado, propõe a detenção

perpétua do delinquente nato, em vez de qualquer outra forma de punição para o delinquente ou compensação para a vítima (Lombroso, 1895, pp. 95-7). Pois a justiça retaliativa derivaria do poder caprichoso do déspota e da aplicação desigual e arbitrária da lei em relação ao rico e ao pobre. Lombroso argumentava que aqueles que se opunham à nova escola e ao seu interesse pela patologia do homem delinquente faziam-no precisamente porque queriam compensação emocional ou material para um dano pessoal. Entretanto, ele considerava tanto o delito como o desejo de punir, em última análise, “naturais” entre os animais e entre as classes inferiores. E conclui: “O atavismo ajuda-nos a entender a eficácia da punição, e também o fato singular do retorno constante e periódico de um dado número de crimes” (Lombroso, 1878, p. 380). Assim, no final de *Bom-Crioulo*, em vez de direcionar o olhar (não interessa se por pena ou curiosidade perversa) do leitor ao corpo da vítima, o narrador parece, ao contrário, induzi-lo a considerar, com alguma preocupação, e até certo grau de compaixão, o destino do delinquente, que é escoltado para longe pela polícia.

James Green lembra como o criminólogo Viveiros de Castro olhava para o homossexual com esse mesmo tipo de compaixão ambivalente: “Mas, quando se trata de uranistas, isto é, de indivíduos atingidos de inversão congênita ou psíquica, a punição seria uma verdadeira crueldade, porque eles não podem furtar-se a estas inclinações, elementos integrantes de sua personalidade” (Castro apud Green, 1999, p. 87). Também Lombroso designaria, em vez de punições, diferentes medidas disciplinares e penalidades estritas para homossexuais, tanto os de ocasião como os natos. Para o homossexual de ocasião, cujo comportamento é provocado por condições de celibato involuntário (prisão, navio, internato), Lombroso acredita que as sentenças condicionais bastariam. Os homossexuais natos, por sua vez, cuja condição não é determinada por qualquer causa particular, representam uma ameaça maior, especialmente para a juventude, na medida em que eles são como um “fermento contagioso” que pode espalhar-se pela imitação. Assim, sendo ele mesmo a causa da homossexualidade de ocasião entre os tipos normais, o homossexual nato deveria ser isolado o mais cedo possível (Lombroso, 1907, p. 509); e, mesmo sabendo que isso poderia parecer extremo, Lombroso não exclui a possibilidade da pena de morte, que, segundo ele, como qualquer outra forma de punição, não deixa de ser uma forma “relativa” de justiça (Lombroso, 1907, p. 508).

Em *Bom-Crioulo*, Caminha se limita a declarar a ausência de responsabilidade do protagonista por seus crimes, e atribuir a causa desses crimes a seu “organismo” e “instintos”, ou, como o narrador declara, “a natureza pode mais do que a vontade humana” (Caminha, 1999, p. 32). À época, debates sobre a responsabilidade penal giravam principalmente em torno da questão do livre-arbítrio e da responsabilidade de certos delinquentes, como os loucos ou as crianças. Nesse contexto, o romance levanta, ao menos implicitamente, a questão sobre a capacidade de os negros decidirem sobre seus próprios destinos: deveria Amaro (por exemplo), apesar de sua boa índole, mas como uma vítima semiprimitiva da degeneração, comparável à criança, ser considerado legalmente responsável por seus delitos? Se (como os criminólogos acreditavam) seus delitos não podem ser atribuídos a seu poder de decisão ou discernimento moral, eles devem ser imputáveis? Ou, ao contrário, o autor dos delitos deveria ser julgado (e provavelmente absolvido) à luz do artigo 27 do Código Penal de 1890, que definiu como não delinquentes tanto aqueles “que, por imbecilidade nativa, ou enfraquecimento senil, forem absolutamente incapazes de imputação (Brasil, 1890, §3)” quanto aqueles que se encontravam “em completo estado de privação de sentidos e de inteligência no ato de cometer o crime”? (Brasil, 1890, §4). Segundo Peres e Touro Filho, a controvérsia em torno da responsabilidade legal, levantada pelo novo Código Penal, pode ser resumida da seguinte forma:

Com base nos comentadores do Código, podemos perceber que a teoria da degenerescência de Morel vinha justificar suas críticas e argumentações: a imbecilidade, estado revelador de uma profunda degenerescência psíquica, expressava uma mentalidade que não tinha atingido seu pleno desenvolvimento, em decorrência de causas hereditárias perturbadoras. Além disso, apresentavam os imbecis como perigosos, selvagens e portadores de estigmas físicos (Peres e Nery, 2012, p. 341).

Assim, era como se o Código Penal permitisse o que, na época, poderia ser considerado uma interpretação perigosa, baseada na analogia implícita entre a limitada responsabilidade legal de menores e insanos, por um lado, e outros casos de degeneração ou desenvolvimento interrompido, por outro. Se, como se acreditava, os negros eram inferiores, ou pelo menos mais semelhantes a homens de sociedades primitivas e, portanto, propensos a instintos selvagens, poderiam ser responsabilizados por seus crimes ou vícios? Não poderia

um juiz de perspectiva racialisista declarar um delinquente negro inimputável, do mesmo modo que se julgava inocente um delinquente insano? E se alguém afirmasse que os não brancos eram incapazes de decidir entre o bem e o mal? A escola de criminologia positiva, ao redirecionar o olhar da natureza e das circunstâncias do delito para a natureza do delinquente, oferecia uma resposta um tanto confusa, que desafiava os princípios do livre-arbítrio (uma vez que não havia uma decisão consciente nos atos do indivíduo) e da igualdade diante da lei. Assim, o Estado, por intermédio do juiz e com a ajuda do médico, é quem deveria decidir se o delinquente era perigoso, independentemente de suas intenções ou das circunstâncias do delito. Dessa forma, o insano, que, sob o novo Código Penal, era incapaz de autodeterminação, poderia ser considerado simultaneamente inimputável *moralmente* e responsável *legalmente*, e, portanto, sujeito às medidas mais severas – notadamente, detenção por tempo indefinido (Peres e Nery, 2012, p. 342).³⁰ Ou seja, no Brasil, o que estava em jogo era se o homem negro recém-emancipado poderia determinar o próprio destino ou se os eurodescendentes “civilizados” é que deveriam decidir esse destino por ele.

Publicado por volta da mesma época em que Caminha escrevia *Bom-Crioulo, As raças e as responsabilidades penais no Brasil* (1894), livro de estreia de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), o criminólogo mais renomado do Brasil – a quem o próprio Lombroso chamou de um dos apóstolos da antropologia criminal no Novo Mundo (Correa, 1998, p. 88) –, abordou explicitamente a questão da responsabilidade penal e o princípio da igualdade perante a lei no que se refere à diferença racial. O médico baiano argumentava que a igualdade jurídica não poderia e não deveria ser assumida à luz da heterogeneidade demográfica e climática do Brasil: “Posso iludir-me, mas estou profundamente convencido de que a adoção de um Código único para toda a República foi um erro grave que atentou grandemente contra os princípios mais elementares da fisiologia humana” (Correa, 1998, p. 176).³¹ Um dos principais argumentos

30. “Drummond [...] mostrou-se um dos grandes defensores dessas ideias, propondo que fosse feita uma distinção entre responsabilidade moral e penal, uma vez que precisamente indivíduos sem imputabilidade moral são os autores dos mais graves e mais alarmantes atentados contra a tranquilidade social. Há mais ainda: os crimes mais aberrantes dos sentimentos de piedade e de moralidade trazem, em sua própria monstruosidade, o sinal evidente da inimputabilidade moral dos seus autores” (Peres e Nery Filho, 2002, p. 342).

31. Marcos César Alvarez afirma que, “segundo Nina Rodrigues, o legislador pátrio simplesmente abstraiu todas as desigualdades biológicas e sociais que marcavam de maneira incontestada, aos olhos da ciência, a população brasileira,

de Nina Rodrigues era que, levando em consideração a configuração racial das diferentes partes do Brasil, seu Código Penal deveria seguir não propriamente o modelo das leis estaduais dos Estados Unidos, mas sim ser adaptado às diferentes *regiões* do país. Rodrigues baseia sua crítica do livre-arbítrio em *La Philosophie Penale* [A filosofia penal] (1890), de Gabriel Tarde, segundo o qual a filosofia do livre-arbítrio era particularmente perigosa porque, “perante os tribunais, torna-se cada vez mais fácil ao advogado, com os escritos dos alienistas em punho, demonstrar o caráter irresistível das impulsões criminosas que arrastaram o seu cliente; e, tanto para o jurado como para o legislador, a irresponsabilidade do acusado é a consequência” (Tarde apud Rodrigues, 1894, p. 72). Logo, acrescentar o fator racial ao estudo da responsabilidade legal no Brasil iria complicar ainda mais o dilema confrontado pela escola clássica de criminologia: “ou punir sacrificando o princípio do livre-arbítrio, ou respeitar esse princípio, em detrimento da segurança social” (Rodrigues, 1894, p. 73). Dessa forma, conclui, no Brasil, sempre que o “civilizado” e o “semicivilizado” são confrontados, “a igualdade política não pode compensar a desigualdade moral e física” (Rodrigues, 1894, p. 87). Em face da diversidade de demografias raciais no Brasil e da complexa mistura de raças, Nina Rodrigues questiona:

Pode-se exigir que todas estas raças distintas respondam por seus atos perante a lei com igual plenitude de responsabilidade penal? [...] Porventura pode-se conceder que a consciência do direito e do dever que tem essas raças inferiores seja a mesma que possui a raça branca civilizada? – ou que, pela simples convivência e submissão, possam aquelas adquirir, de um momento para outro, essa consciência, a ponto de se adoptar para elas conceito de responsabilidade penal idêntico ao dos italianos, a quem fomos copiar o nosso código? (Rodrigues, 1894, pp. III-2).

Como julga (com pesar) improvável que a população branca venha algum dia a se tornar predominante em todas as regiões do Brasil, Rodrigues é inequívoco em propor um Código Penal diferente para cada região do país, segundo as formações raciais e os eleitorados diversos e conforme os padrões variados de miscigenação. E, opondo-se ao princípio clássico de igualdade, julga também que o sistema judicial deva tratar raças diferentes de modo

ao cometer o grande erro de tratar igualmente indivíduos desiguais, o que, ainda segundo o autor, só poderia criar conflitos no interior do organismo social” (Alvarez, 2002, p. 695). Ver também Linhares da Silva (2003).

diferente, uma vez que, apesar dos exemplos óbvios de inteligência excepcional em alguns homens de cor,³² duvida de que todas as raças sejam capazes de se tornar civilizadas e, em consequência, de pronunciar julgamento moral. Assim, torna-se necessário o tratamento da criminalidade dos não brancos de acordo com critérios distintos: “A dificuldade real está toda em avaliar a responsabilidade do índio e do negro já incorporados à nossa sociedade, gozando dos mesmos direitos e colaborando conosco na civilização do país” (Rodrigues, 1894, p. 114). Rodrigues acredita que a lei deveria incorporar as analogias então amplamente aceitas segundo as quais descendentes de africanos se comparam às crianças e aos homens primitivos: “O negro não tem mau caráter, mas somente caráter instável como a criança e, como na criança – mas com esta diferença de que ele já atingiu a maturidade do seu desenvolvimento fisiológico –, a sua instabilidade é consequência de uma cerebração incompleta [...]” (Rodrigues, 1894, p. 123). Ao mesmo tempo, Rodrigues argumenta que o *negro crioulo* “conservou vivazes os instintos brutais do africano: é rixoso, violento nas suas impulsões sexuais, muito dado à embriaguez e esse fundo de caráter imprime o seu cunho na criminalidade colonial atual” (Rodrigues, 1894, p. 124). Assim, conclui: “negros e índios, de todo irresponsáveis em estado selvagem, têm direitos incontestáveis a uma responsabilidade atenuada” (Rodrigues, 1894, p. 130).

É importante notar que, para Nina Rodrigues em particular, e para os criminólogos em geral, o nível de discernimento moral de um indivíduo é congênito; é apenas em menor escala que as condições sociais desempenham algum papel, de modo que a decisão consciente e a autodeterminação não são relevantes. Como observado anteriormente, Lombroso acreditava que os delitos poderiam ser atribuídos a atavismo, degeneração, epilepsia, insanidade moral, alcoolismo etc., de tal forma que a punição deveria depender do tipo de delinquente – de seu grau de periculosidade ou, de acordo com o neologismo italiano de Raffaele Garofalo, de sua *temibilità* (Darmon, 1989, p. 147) –, em vez da natureza do delito. Por exemplo, o assassinato (ou, de forma análoga, a homossexualidade) não deve receber sempre a mesma punição (como requeria o princípio da proporcionalidade), mas deveria ser tratado na medi-

32. “O negro crioulo libertou-se dos labores embrutecedoros e das misérias degradantes do seu congênera africano, adquiriu algum verniz pelo atrito com elementos étnicos superiores; melhor, mas não deixou de pertencer a sua raça, não é adaptável às mesmas condições sociais do ariano [...] exceções numa raça não poderiam estabelecer a capacidade real da massa a se elevar sequer ao nível médio das sociedades melhor organizadas” (Rodrigues, 1894, p. 122).

da em que o assassino representasse um perigo para a sociedade e na medida em que fosse provável que seu comportamento viesse a se repetir. Porém, Rodrigues traduz a etiologia do crime de Lombroso, em geral mais eclética, em um paradigma estritamente racial, tentando conciliá-la a alguns aspectos da escola clássica. Mais especificamente, procurava estabelecer uma distinção entre o princípio do livre-arbítrio entre brancos e não brancos. Em uma analogia comum entre a infância do homem e a infância da civilização, ele defende que, em seus estados primitivos originais, os africanos não eram responsáveis por seus delitos, uma vez que não tinham senso moral ou habilidade para distinguir entre o bem e o mal. Em um estado semiprimitivo, como o do negro brasileiro, contudo, eles deveriam ser parcialmente responsáveis (ou ter a imputabilidade apenas atenuada). É como se os não brancos estivessem no mesmo status da categoria de insano – que, desde Louis Phillipe Pinel (1745-1826), incluía “dementes”, “idiotas”, “maníacos” etc. (Darmon, 1989, p. 122) – e, portanto, não eram totalmente responsáveis por suas ações antissociais. Em outras palavras, os delitos (como qualquer ato) de não brancos não resultariam de sua vontade própria, como seria o caso para os indivíduos “sãos”, adultos e descendentes de europeus.

Acontece que, enquanto, na França do começo de 1838, a lei passava a dar aos psiquiatras o poder de mandar todos aqueles considerados loucos para instituições mentais (Darmon, 1989, p. 128) – uma voga que Machado de Assis viria a ficcionalizar em seu conto farsesco *O alienista* (1882) –, no Brasil os psiquiatras não desfrutavam desse poder (Peres e Nery, 2002, p. 341). Em todo caso, Nina Rodrigues propõe eliminar as instituições mentais. No lugar delas, legisladores brancos e cientistas deveriam comprometer-se em proteger a civilização branca contra os atos (os delitos) antissociais cometidos tanto por brancos como por não brancos, independentemente de estes últimos enxergarem seus delitos como meros atos de resistência ou sobrevivência (Peres e Nery, 2002, p. 170). Embora os delitos de não brancos devessem ser classificados como atos involuntários, a legislação não deveria, de maneira alguma, escusá-los ou perdoá-los. Nina Rodrigues tenta controlar quaisquer consequências indesejáveis (e, do seu ponto de vista, potencialmente perigosas) de suas próprias conclusões. Para tanto, combina desenvolvimento individual com desenvolvimento racial, atenuando, assim, a irresponsabilidade moral dos negros e dos índios através de uma alteração de suas idades legais. Em uma inesperada e vertiginosa reviravolta de raciocínio, ele defende que tanto membros de socie-

dades primitivas como de “raças inferiores” tendem a ser precoces, tornando-se “adultos” mais cedo do que os povos civilizados: “A precocidade mental é a regra e infelizmente também a precocidade da sua decadência muito de perto a acompanha. A um distinto professor isto fez dizer satiricamente – que somos um povo de meninos prodígios e homens toupeiras” (Peres e Nery, 2012, p. 180). Essa suposta precocidade é, assim, seguida pelo desenvolvimento interrompido. Como Linhares da Silva (2003) ressalta, por mais paradoxal que possa parecer, Nina Rodrigues, por fim, defende a imputabilidade de menores não brancos, em contraste com a inimputabilidade de menores brancos. Para ele, negros e índios atingiam certo grau de discernimento mais cedo do que brancos, o que os tornava (ao menos parcialmente) imputáveis e, portanto, potencialmente corrigíveis somente em idade precoce. Em suma, Rodrigues propõe o abandono do princípio da *uniformidade* do livre-arbítrio em raças diferentes, maior vigilância dos não brancos e, em completo acordo com a escola de Lombroso, conforme a fisionomia do criminoso, a substituição de métodos educacionais por prisões.

A questão da imputabilidade diferenciada para raças diferentes irá complicar-se ainda mais quando se considerar a miscigenação. Rodrigues cita e endossa a opinião do crítico literário Sílvio Romero, que afirmara que “todo brasileiro é mestiço, se não no sangue, pelo menos nas ideias” (Linhares, 2003, p. 89).³³ Assim, para explicar a suposta criminalidade generalizada de indivíduos mestiços, o autor muda sua linha de raciocínio: em vez de afirmar que as raças estão em diferentes estágios de evolução, como ele fizera com negros e índios, ele agora se volta para a patologia da degeneração, conforme se acreditava então afetar os indivíduos mestiços. Do ponto de vista médico-legal, categoriza rigidamente os tipos e níveis de mestiçagem, que correspondem também a diferentes níveis de responsabilidade moral: “mestiços superiores (perfeitamente equilibrados e responsáveis); mestiços degenerados (uns totalmente, outros apenas parcialmente irresponsáveis); mestiços comuns (responsabilidade atenuada)” (Rodrigues, 1894, p. 167). As diferentes tonalidades dos indivíduos mestiços estão, portanto, situadas em um espectro que vai de delinquentes natos até os delinquentes de ocasião; em consequência, eles deveriam não só ter diferentes direitos de cidadania, como também ser

33. Como se verá, posteriormente, Gilberto Freyre, de modo célebre, parafrasearia: “Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (Freyre, 1992, p. 282).

julgados de modo diferente.³⁴ Uma escala que, pode-se dizer, situa o cidadão em níveis de hostilidade ou amizade em relação à sociedade branca e dita civilizada.

Otelo crioulo

Considerando-se a crescente preocupação com o crime urbano e o destino do homem negro no período imediatamente posterior à Abolição da Escravatura, não surpreende que a figura de Otelo, em suas várias versões, apropriações e adaptações, viesse a se tornar emblemática. Com efeito, Otelo foi possivelmente a peça shakespeariana mais frequentemente encenada no Rio de Janeiro durante todo o século XIX. Várias companhias de teatro italianas e portuguesas trouxeram *Otelo* para o Brasil, a maioria nos dez anos anteriores à publicação de *Bom-Crioulo*.³⁵ É difícil não ver esse fascínio por *Otelo* no pós-abolição como mais uma manifestação da enorme preocupação com a raça no Brasil, representada também pela obra de Caminha. Na verdade, alguns críticos da época frequentemente referiam-se às “paixões ocultas e selvagens de Othelo” (Correa, 1998, p. 278) ou à sua “degradação mental” (Correa, 1998, p. 253). Em 1887, um jornal republicava o comentário de um crítico português sobre uma das encenações portuguesas de *Otelo* que, então, estava em cartaz no Brasil: “Aquele carneiro preto, como lhe chama o próprio Shakespeare, aquele doente que precisa ser estudado patologicamente, como aconselha Francisco Hugo, não é para a nossa educação teatral nem para nossa organização” (Rhinow, 2007, p. 113). De forma análoga ao cognome do

34. Para uma discussão sobre a questão da raça na obra de Rodrigues e sobre sua escola de antropologia no Brasil, ver Correa (1998), em especial as páginas 140 a 197.

35. A tese de Rhinow apresenta uma pesquisa bastante extensa em torno dessas adaptações, desde as versões neoclássicas encenadas em *blackface* por João Caetano até as adaptações para teatro e ópera das peças shakespearianas, bem como algumas apropriações locais dos temas. Entre os atores que encenaram Otelo no Rio, o trabalho de Daniela Rhinow lista os italianos Tommaso Salvini (1871) e Ernesto Rossi (1871); os portugueses Álvaro Filipe Ferreira (1886) e Eduardo Brazão (1887); novamente, os italianos Giovanni Emanuel (1887, 1891, 1896); Andrea Maggi (1891); Enrico Cuneo (1894); e Ermete Noelli (1895). Outras versões de *Otelo* incluíram as óperas de Gioachino Rossini (1848, conhecida como *Otelo ou o africano de Veneza*) e Giuseppe Verdi (1889, 1894), assim como muitas versões paródicas feitas por autores locais. De forma curiosa, a autora da tese, apressadamente, descarta a raça como um fator da popularidade de *Otelo* no Brasil (Rhinow, 2007, p. 10). O apêndice para a tese inclui documentos de valor inestimável, especialmente no que diz respeito à recepção contemporânea de Otelo na imprensa brasileira, incluindo um crítico que comenta que o ator italiano Giovanni Emanuel “apresentou um Otelo natural e, por vezes, reconhecedor da inferioridade da sua raça” (Rhinow, 2007, p. 105).

protagonista do romance de Caminha, já em 1891, um crítico brasileiro se referia a Otelo como “negro bondoso” (Correa, 1998, p. 119). E, segundo o poeta acadêmico Olegário Mariano, mesmo anteriormente, em 1887, um dos mais renomados abolicionistas do país, José do Patrocínio, ao ser vítima de um insulto racial, inverte a retórica de ciúmes doentios, transformando a ofensa recebida, assim como a figura de Otelo, em motivo de orgulho: “Quando Deus me deu a cor de Otelo, foi para que eu tivesse ciúmes da minha raça (Mariano, 1927). O retrato feito por Adolfo Caminha, de um homem negro cujos impulsos incontroláveis o levam a cometer um crime passional, é uma referência explícita ao protagonista de Shakespeare: “Era um misto de ódio, de amor e de ciúme, o que ele experimentava nesses momentos [...] Daí também o ódio ao grumete, um ódio surdo, mastigado, brutal como as cóleras de Otelo [...]” (Caminha, 1999, p. 71). Além disso, é possível que o próprio nome Amaro seja derivado da palavra “mouro”.³⁶ E também Nina Rodrigues associa as paixões de Otelo aos impulsos delinquentes inimputáveis e patológicos característicos dos africanos: “O mouro, que uma explosão de ciúmes, violenta e tempestuosa, requeria em *Othello*, não é mais do que o eloquente atestado dos conhecimentos psicológicos de Shakespeare” (Rodrigues, 1894, p. 126).

Impossível exagerar demais o impacto de Otelo nesse final de século carioca. Vários críticos já identificaram a grande presença de Shakespeare nas obras de Machado de Assis e, particularmente, a centralidade de *Otelo* em seu *Dom Casmurro*, publicado em 1899.³⁷ Curiosamente, boa parte insiste em ignorar, desconsiderar ou descartar qualquer relevância da raça ou cor da pele do protagonista. Embora não considere o papel da raça do protagonista no enredo, Helen Caldwell, em seu clássico estudo sobre *Dom Casmurro*, intitulado justamente *The Brazilian Othello of Machado de Assis* (1960), talvez tenha sido a única a discutir a possibilidade de que o protagonista do romance fosse mestiço, argumentando que seu apelido jovial, Bento, poderia referir-se a “um negro conhecido como Santo Benedito, o Mouro” (Caldwell, 1960, p. 41). Além disso, segundo ela, era possível que “[a] mãe e [a] avó de Bento tivessem sangue negro... um toque realista para os primeiros colonos brasileiros que não trouxeram mulheres com eles e, assim, tinham filhos com suas escravas negras” (Caldwell, 1960, p. 43). Além disso, sem ignorar que, à época, “casmurro” sig-

36. Ver a introdução da tradução em inglês de *Bom-Crioulo*, de autoria de Raul de Sá Barbosa (Caminha, 1982, p. 10).

37. Ver, entre outros, Gomes (1961); Almeida (1967); e Passos (2005).

nificava “obstinado, teimoso, equivocado” (Caldwell, 1960, p. 145), ela sugere que o apelido do protagonista evoca “mouro” (Caldwell, 1960, p. 125). É difícil resistir à tentação de se imaginar em que medida Machado, que era mulato e epilético, não teria utilizado essa intriga de ciúmes e paternidade incerta para brincar não apenas com toda a retórica da época em torno da procriação e da suposta infertilidade de indivíduos mestiços, mas também com os estereótipos do homem negro demente, atávico e ciumento (com efeito, como Caldwell nos sugere, Machado descreverá meticulosamente os ciúmes do personagem como uma patologia).

Em suma, em todas essas obras produzidas por volta de 1895, a distância que separa o normal do anormal é a mesma daquela entre o selvagem e o civilizado, entre os homossexuais e os heterossexuais, entre o tipo antissocial e o bom cidadão, entre o amigo e o inimigo da recém-proclamada República. O desafio para aqueles escritores, sobretudo aqueles que se opunham a prisões e punições como forma de retaliação, consistia em saber de que modo seria adequado disciplinar aqueles que se situavam no extremo do espectro patológico e inclinados ao crime (e que Caminha pretende exemplificar com seu personagem Amaro). No caso de Nina Rodrigues, a atenção é direcionada não somente ao delinquente nato, mas também a todos os delinquentes de ocasião, incluindo os supostos homossexuais de ocasião – e não poderíamos também dizer os *negros de ocasião*, ou seja, todo o espectro de mulatos que também são retratados no *Bom-Crioulo*?³⁸ Enfim, desde o título do romance, Caminha aponta para certa tensão: trata-se de compreender o que há de incompreensível e misterioso no homem que, independentemente de sua índole, é levado ao delito de natureza física ou moral. Como se viu, ao situar o objeto de investigação na categoria “crioulo” (e não simplesmente negro ou

38. Não há dúvida de que a obra de Caminha e sua recepção envolvem, de algum modo, aquilo que Eve Sedgwick chamou de “desejo homosocial”, ou ainda o que Robert Young chamou de “desejo colonial”. No entanto, o que se procurou defender aqui é que o romance é menos ambivalente ou ambíguo do que talvez queiramos que seja, embora seja possível dizer que ele permanece, a despeito de suas intenções, relativamente transgressor. Fazer uma leitura de *Bom-Crioulo* no contexto da criminologia do *fin-de-siècle* e do que chamaríamos de “as patologias de Oteló”, em vez de celebrar sua abordagem explícita e supostamente benevolente (ou ambivalente) em relação à homossexualidade, não é simplesmente ser fiel à obra e a seu contexto histórico. Mais importante, o romance nos ajuda a examinar a reprodução de estereótipos e suposições quanto à imutabilidade da raça, bem como da sexualidade. Mesmo quando seus proponentes afirmam resgatar o homossexual da estigmatização a que tem sido vítima, a inclusão de *Bom-Crioulo* no cânone da literatura gay mundial e a ênfase muitas vezes dada à sua representação supostamente positiva, moderna e até mesmo ambivalente da homossexualidade inter-racial correm o risco de confirmar uma noção de fatalismo biológico, tanto da raça como da sexualidade.

africano), certo sentimento patriótico como que o aproxima afetivamente em laços (mais ou menos tensos) de amizade-fraternidade e, em tese, de igualdade, atenuando assim as fronteiras entre o privado-pessoal e o público-político. No entanto, sendo negro, Amaro permanece estrangeiro (mouro), incompreensível e, logo, potencialmente um inimigo.

Inimigos, inimigos... amizade à parte

Uma das célebres máximas de Carl Schmitt consiste em definir o inimigo (político) para além da estética e da moral, não sendo ele necessariamente “feio” nem essencialmente “mau”:

Mas ele é, entretanto, o outro, o estrangeiro; e é suficiente para sua natureza que ele seja, de uma maneira especialmente intensa, algo existencialmente diferente e alienígena, de modo que, em um caso extremo, um conflito com ele seja possível (Schmitt, 2007, p. 27, tradução nossa).

Nesse sentido, para Schmitt, a dualidade amigo-inimigo não deve ser compreendida em seu aspecto “individualista-privado, como a expressão de tendências ou emoções privadas” (Schmitt, 2007, p. 28). Ou seja, no aspecto político, o inimigo seria necessariamente o inimigo público (*hostis*), no contexto de uma coletividade que luta contra outra, independentemente de sentimentos pessoais de amor ou ódio.

No romance de Caminha, a figura do homem negro representa a necessidade de se separar o sociopolítico do pessoal. Ou seja, enquanto, em sua figuração individual e afetiva, “bom crioulo” se aproxima do leitor presumivelmente branco, ao se apresentar como exemplar de uma coletividade africana, selvagem, “cafre”, distancia-se de qualquer direito à cidadania. A ambiguidade se dá na medida em que o desejo de nacionalidade estabelece laços de fraternidade sem que, no entanto, exista consanguinidade. Se, por um lado, é possível e mesmo necessário amar o negro (na condição de próximo e no âmbito do privado), por outro continua-se a imaginá-lo como inimigo (público) e, logo, como uma ameaça a ser eliminada.³⁹ O problema apresentado pelo romance

39. Derrida discute as consequências e as limitações dessa lógica de Schmitt, segundo a qual o Islã permaneceria um inimigo, mesmo que “nós, europeus, devamos amá-los como próximos” (Derrida, 1994, p. 108).

consiste em resolver a oposição entre a familiaridade derivada de um território compartilhado entre “desterrados” e a distância determinada pelas teorias raciais do século XIX. Assim, a escola de Lombroso procurava dissociar o indivíduo, autor do delito, de sua história e de seu meio, atribuindo-lhe um tipo identificável a partir de estigmas, ou o que os naturalistas chamavam de sua *constituição*. Por outro lado, procura-se definir a imputabilidade do tipo delinquente para, em última análise, encontrar-se um meio de se identificar o inimigo e de se eliminar a ameaça, de modo que a pena – no limite, a pena de morte – não seja considerada crime contra uma pessoa, mas uma simples medida de defesa contra o tipo delinquente. É como se não houvesse contradição em se pensar o negro, representativo de uma coletividade, uma ameaça pública e biologicamente propenso ao crime; e, ao mesmo tempo, manter o amigo pessoal próximo de si, em laços excepcionais de amizade e até mesmo de admiração.

Dessa forma, não seria necessariamente contraditório que Adolfo Caminha (como Nina Rodrigues) declarasse sua amizade e admiração por um escritor negro, já que a antropologia trata de tendências criminosas, e não de determinismos radicais, dando, assim, margem a exceções. Com efeito, ao fazer um balanço (negativo) da “nova geração” de escritores nacionais, que ele julga “sem vida própria”, Adolfo Caminha considera poucos aqueles que são dignos de admiração: entre os contemporâneos de Alencar, ele cita apenas o mulato Machado de Assis; da escola naturalista, chama a atenção para aqueles cujos temas são afins aos do *Bom-Crioulo*: em primeiro lugar, Aluísio Azevedo, autor de *O mulato*; e Ferreira Leal, autor de *Um homem gasto*. Se ele cita ainda Coelho Neto, Raul Pompeia e o “corajoso” Mallet, é Cruz e Sousa quem é digno de seu maior elogio, a despeito dos preconceitos e da opinião de seus contemporâneos:

Se me perguntassem, porém, qual o artista mais bem dotado entre os que formam a nova geração brasileira – pergunta indiscreta e ociosa –, eu indicaria o autor dos *Broquéis*, o menosprezado e excêntrico aquarelista do *Missal*, muito embora sobre mim caísse a cólera olímpica do Parnaso inteiro. Erro, talvez, de observação e de crítica, mas o certo é que eu vejo em Cruz e Souza um poeta originalíssimo, de uma rara sensibilidade estética, sabendo compreender a Arte e respeitá-la, encarrando a vida com independência de quem só tem um ideal – a perfeição artística. Um preconceito injusto e tolo isolou-o dos seus contemporâneos, fechando-lhe as

portas do jornalismo e daí o revoltado e pessimista implacável [...] ele é um independente, um forte, um insubmisso, que honra as letras nacionais. Não tem escola; sua escola é o seu temperamento, a sua índole, e este é o maior elogio que se lhe pode fazer [...] (Caminha, 1895, pp. 10-1).

Caminha publicou ao menos um poema de Cruz e Sousa e outros simbolistas (como Nestor Vítor) quando foi editor de *A Nova Revista*, em 1896.⁴⁰ Há também indícios de que ambos os escritores teriam pertencido a um restrito círculo de amizades, pois consta que Cruz e Sousa, ele mesmo homem de raros amigos, fora um dos poucos presentes no momento da morte de Adolfo Caminha, em 1897, ao lado de Frota Pessoa, Oliveira Gomes e Nestor Vítor.⁴¹

Como se viu na primeira parte desse livro, ao contrário de Caminha, Raul Pompeia parece ter sido um caso raro de coerência em suas expressões de afeto e compromisso com o homem negro, tanto no nível individual-pessoal (Luís Gama) como no político-coletivo (escravos e ex-escravos). A heterogeneidade entre, de um lado, as afinidades e admirações no nível pessoal e, de outro, a representação política desumanizada do negro era a regra, da qual a amizade entre Nabuco e Machado talvez seja paradigmática. No próximo capítulo, discutiremos o complexo caso da Nestor Vítor, em sua longa e intensa relação de admiração e afeto com o poeta Cruz e Sousa, emblemática daquilo que ele chamava de “amizade heteróclita”.

40. Em *Nova Revista*, n. 2, 1896.

41. Ver *Revista do Brasil*, ano 1, n. 9, São Paulo, Typ. Vapor Carlos Gerke, p. 250, mar. 1898.

2

CONCORDIA

IV. NESTOR VÍTOR (1897-c.1922)

AMIZADES HETERÓCLITAS

Gosto de ti porque negas a infalível, a absoluta correção das formas perfeitas e consagradas, conquanto tenhas também, na tua hediondez, toda a correção perfeita – como o sapo, coaxando cá embaixo na lodosa argila, tem, no entanto, a repelente correção própria de sapo; - como a estrela, fulgindo, lá em cima, no precioso Azul, tem a serena e sidérea correção própria d'estrela.

Cruz e Sousa¹

Era natural, ligarem-se-lhe mais cordialmente os desempregados como ele, os declassés, os de condições sociais mais ou menos idênticas às suas.

Nestor Vítor²

Rir? Mas homem nenhum mais do que Cruz e Sousa poderá correr o risco de ser ape-drejado desde o primeiro passo com essa arma da garotagem intelectual.

Nestor Vítor³

– Em resumo, isso significa que, teoricamente, deglutindo nós, somos uns... quase antropófagos.

Tarsila do Amaral⁴

Contemporâneo e coetâneo de Adolfo Caminha (1867-1897), embora tenha vivido exatos 32 anos em cada século, Nestor Vítor (1868-1932) parece situar-se sempre um pouco fora de seu próprio tempo. Na primeira metade da vida, em que sua orientação intelectual e literária de homem do século XIX não se mostra ainda claramente definida, distribuindo-se em uma variedade de gêneros e interesses, o escritor paraense publica: um livro de contos [*Signos* (1897)]; uma primeira monografia sobre Cruz e Sousa (1899); e um romance psicológico,

1. Cruz e Sousa (2000, p. 474).

2. Vítor (1897, p. 196).

3. Vítor (1969).

4. Bopp (1966, pp. 70-1).

intitulado *Amigos* (1900). Na virada do século, reúne seus primeiros ensaios em *A hora* (1901) e, a seguir, publica uma tradução da obra simbolista de Maurice Maeterlinck, *Sabedoria e destino* (1898, tr. 1902), assim como uma reunião de poemas em *Transfigurações* (1902). Quatro anos depois da devastadora morte de Cruz e Sousa (em 1898), amigo íntimo de quase uma década, Nestor Vítor fixa-se na capital francesa, onde ficaria até 1905. Cerca de quatro anos depois de sua volta, começa a redigir *Paris: impressões de um brasileiro* (pub. 1911), que marcaria uma nítida transição de suas ambições cosmopolitas do século XIX para a crítica voltada a obras e assuntos nacionais, reunida em publicações cujos títulos demonstram preocupação com a temporalidade e a história contemporânea: *A terra do futuro: impressões do Paraná* (1913), *Três romancistas do norte* (1915), *Farias Brito* (1917), *A crítica de ontem* (1919), *Folhas que ficam* (1920), *Cartas à gente nova* (1924) e *Os de hoje* (publicado postumamente, em 1938). Além desses, Nestor Vítor publicaria ainda dois opúsculos de ambições filosóficas: *O elogio da criança* (1915) e aquele que, na época, os jornais chegaram a anunciar como sua obra-prima: *O elogio do amigo* (1921).

Esquecido como poeta e narrador de ficção e muito menos reconhecido do que a tríade crítica constituída por Araripe Júnior (1848-1911), José Veríssimo (1857-1916) e Sílvio Romero (1851-1914), que lhe é quase contemporânea, o nome de Nestor Vítor é geralmente lembrado como o do crítico do simbolismo por excelência, responsável por haver salvado Cruz e Sousa da obscuridade. No entanto, suas primeiras incursões na poesia e na prosa de ficção revelam importantes aspectos do ambiente decadentista e finissecular. Além disso, sua ensaística sintetiza algumas das principais preocupações que percorrem boa parte do pensamento no Brasil do século XX. Na evolução de seu estilo e de seu pensamento, bastante singulares nas letras nacionais, destaca-se sobretudo a recorrente preocupação com as tensões entre o nacionalismo emergente e o cosmopolitismo universalista do final do século. Se, por um lado, está em jogo o desejo pela assimilação das diferenças, por outro, nota-se em sua obra uma necessidade de resistência às ameaças de invasão ou corrupção, seja pelo elemento estrangeiro externo (e hegemônico), seja pelo interno (e subalterno). Se o germe desse debate manifesta-se com frequência de forma paradoxal, também demonstra uma rara e extraordinária lucidez, em que se revela o desejo de equilíbrio entre a consciência da realidade local e a atenção ao contexto internacional, à margem das sínteses conceituais e ideológicas da ge-

ração modernista emergente, cuja trajetória acompanharia de perto na última década de sua vida.

O tema da amizade ocupa lugar privilegiado em toda a carreira de Nestor Vitor, seja em sua ensaística, seja em sua obra poética e ficcional. Se a memória de Cruz e Sousa, amigo pessoal e gênio do simbolismo, retorna constantemente como referência afetiva e literária, também em suas aproximações críticas revela-se o desejo de convivência por vezes traduzido em fraternidade ou justiça social, a partir de uma postura universalizante sempre direcionada por uma noção de “simpatia”, reminiscência da economia liberal de Adam Smith, mas ligeiramente marcada por um cristianismo pouco ortodoxo. Nas próximas páginas, acompanham-se a evolução, as recorrências e o papel fundamental do discurso sobre a amizade em cada um dos períodos por ele vivido e testemunhado.

“Sapos”, 1897

Se é verdade que outrora, em mitologias clássicas e medievais, eles desfrutaram de algum privilégio, sendo comumente associados ao mágico e ao misterioso, a modernidade não tem sido tão generosa com os batráquios.⁵ Em sua *História natural* (1749-1804), Buffon descreve-os como “seres ignóbeis”, “condenados à desgraça, com seus hábitos inferiores, qualidades asquerosas e propriedades perigosas”. Segundo o naturalista francês, “tudo neles é vilania, mesmo seu nome, que se tornou sinônimo de uma deformidade inferior”.⁶ Assim, não surpreende que, em sua condição de ser inferior, a imagem do sapo voltasse a ocupar lugar especial na poética simbolista, sobretudo quando se desenvolve o interesse moderno pelo feio, de um lado, e pela figura do marginal, de outro. De fato, desde Victor Hugo (“Le Crapaud”, 1858) e para além de Paul Verlaine, a poe-

5. Segundo Simon Goldhill, os sapos eram associados a feiticeiros e veneno, mas também traziam um sentido de esperança e cura, como mostra a máxima de Shakespeare: “*Sweet are the uses of adversity, which like the toad, ugly and venomous, wears yet a precious jewel in his head*” (“Doces são os usos da adversidade que, como o sapo, feio e venenoso, ainda carrega na cabeça uma joia preciosa”) (Shakespeare apud Goldhill, 2011, tradução nossa).

6. “*Le crapaud habite pour l'ordinaire dans les fossés, sur-tout dans ceux où une eau fétide croupit depuis long-tems; on le trouve dans les fumiers, dans les caves, dans les antres profonds, dans les forêts où il peut se dérober aisément à la clarté qui le blesse, en choisissant de préférence les endroits ombragés, sombres, solitaires, en s'enfonçant sous les décombres, et sous les tas de pierres... C'est dans ces divers asiles obscurs qu'il se tient renfermé pendant tout le jour, à moins que la pluie ne l'oblige à en sortir*” (Buffon, 1749-1789). Ver também Sleight (2012): “Lazzaro Spallanzani apologized for writing about toads in his *Dissertations*; an animal so loathsome... disagreeable, nauseous etc.” (p. 57).

sia francesa está povoada de *crapauds*.⁷ Mas foi com Tristan Corbière – que, segundo seus biógrafos, foi vítima de algum tipo de reumatismo que o teria desfigurado e morreu de tuberculose aos 29 anos – que o animal se tornou mais explicitamente associado ao *poète maudit*. Com efeito, seu poema célebre, “Le Crapaud” (1873), descreve o sapo como “poète tendu, sans aile/ Rossignol de la boue... Horreur!” e termina com uma completa identificação entre o eu-poeta e o sapo no pântano: “Bonsoir – ce crapaud-là c’est moi” (Corbière).⁸ Além disso, também na escultura, o francês Jean-Joseph Carriès (1855-1894) faria do sapo-homem o objeto de uma de suas principais obras, *Le Grenouillard* (1892):



Figura 14 – *Le Grenouillard* (1892), de Jean-Joseph Carriès. Fonte: Art Institute of Chicago, Chicago, IL.

No Brasil, os sapos também encontraram um habitat particularmente acolhedor na poética dos simbolistas e decadentistas, desde a tradução do poema de Corbière por Pedro Kilkerry (1885-1917) (Muricy, 1978, p. 876), até o

7. Verlaine é autor de “Lourd comme un crapaud, léger comme un oiseau”, *Epigrammes*, 1894; Octave Mirabeau escreveu “Le Crapaud” (*Lettres de ma chaumière*, A. Laurent, 1886, pp. 135-50) e Jean Lorrain tem um texto em prosa com o mesmo título (“Le Crapaud”, 1895 em *Sensations et Souvenir*. Paris: Bibliothèque-Charpentier).

8. Corbière escreveu ainda, em “Paysage Mauvais”: “Les *crapauds* / *Petits chantres mélancoliques!* Empoisonnent de leurs coliques./ *Les champignons, leurs escabeaux...*”.

nome de uma das mais importantes revistas literárias do movimento: *O Sapo: Semanário Literário e Humorístico* (Curitiba, 1898). É bem verdade que hoje a maior parte desses então renomados poetas-batráquios se encontra escondida ou esquecida na penumbra dos manuais de história literária. Mas a predileção, a obsessão mesmo com o tema, cantado (ou cantante) em prosa e verso, não deixa de ser digna de nota: Luiz Cardozo (“O Sapo e o Homem”, 1880, p. 104); Alves de Faria (“Batráquio”, 1897, p. 151), Antônio Austragésilo (“O Sapo”, 1898, p. 7) (Figura 15), Pereira da Silva (“O Sapo”, 1901),⁹ Euclides Bandeira (“O Sapo”, 1903; Muricy, 1978, pp. 696-7), Gonzaga Duque (“Sapo!”, 1914; 1996, pp. 75-7), da Costa e Silva (“O Sapo”, 1917; 1976, p. 215), Faria Neves Sobrinho (“O Pântano”, 1920, p. 150), Mário José de Almeida (“Poema dos Sapos”, 1920), Cruz Filho (“A Ilusão do Sapo”, 1924, p. 35), entre outros, todos eles escreveram poemas ou prosa poética sobre sapos, pântanos e lamaçais.¹⁰

9. “O Sapo”

(A Orlando Teixeira)

Quem crer em tal? Mas amo esse réptil imundo
 Que anda nos charcos não sei por que lei nefasta.
 Ele que tem o olhar tão límpido que basta
 Para se ver que encerra a alma melhor do mundo.
 Esse noturno boêmio é um belo vagabundo
 De noitadas de luar e de existência casta.
 E, sendo um ser tão vil que em lamaçais se arrasta,
 Nunca deixou de ter esse ar meditabundo...
 Nos seus modos de ser, cismativos, atentos,
 Há fundas abstrações, justos ressentimentos
 De almas que a sorte traz, por irrisão, de rastros...
 Enquanto a Humanidade a vida arrasta, exangue,
 Entre gritos de dor e lágrimas de sangue,
 Esse batráquio vive a enamorar os astros!
 (*Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 11 dez. 1901)

10. Em “Os deserdados sociais” (1895), de Alberto Lara, uma criança negra, filha de uma escrava, é repetidamente comparada a um sapo: “Verdadeiro monstrengo, para quem a natureza mostraria-se no físico de uma crueldade de madrastra, era objeto de repulsão para todos, que só a custo habituavam-se com seu aspecto repelente. Semelhante a um batráquio, de que se aproximava muito na configuração do corpo e no modo de andar, estava sempre metido pelos cantos, encolhido como um animal. Feio, repulsivo e desprezado por todos, Sandá vingava-se odiando a todos. Aquele espécimen teratológico no físico assemelhava-se ao sapo, na alma confundia-se com hiena ou o chacal”. Ver também “João Corcunda”, (1886), de Soares Souza Junior. A associação do negro com o sapo reaparece no filme *Tesouro perdido* (1927), de Humberto Mauro. Uma passagem de *Numa e Ninfa*, de Lima Barreto, associa a decadência e a imagem do sapo: “Alcandorado em um casacão, vivia sibaricamente isolado, cercado de livros, de curiosidades e de sapos. Tinha uma coleção de batráquios de todas as regiões do globo: sapos gigantes, sapos minúsculos, sapos com chifres,



Figura 15 – “O Sapo”, de Antônio Austragésilo. *Pallivm: Revista de Arte*, n. 3, Curitiba, nov., 1898, p. 7. Note-se a figura do sapo na margem direita da página, alcançando o número da página com a língua. Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

sapos com acuada, até um imenso e desmedido sapo, remanescente de uma idade morta, adquirido por alto preço a um paleontologista americano”. Originalmente publicado em *A Noite*, 31 de mar. 1915.

Mas foi João da Cruz e Sousa (1861-1898) quem trouxe a figura para o centro da poética simbolista e finissecular. Já em um de seus primeiros poemas (de 1885), o poeta identificava, um tanto paradoxalmente, os horrores da escravidão à imagem do “negro sapo”, emblema de tudo o que é horrendo ou abjeto:

Levantem esta bandeira
 Da posição de farrapo;
 Da terra azul brasileira
 Levantem esta bandeira
 Que sente o horror da esterqueira
 Da escravidão – negro sapo.
 Levantem esta bandeira
 Da posição de farrapo.
 Cruz e Sousa (2000, p. 342)¹¹

Mais tarde, em poema de *Missal*, de 1893, a corporificação do Feio, entre a imagem do símio e do batráquio, torna-se remissivo do *spleen* e do albatroz baudelaireano e, em vez de objeto do horror, caracteriza uma nova estética e novas “artísticas sensibilidades nervosas, vibráteis, quase feminis” (Cruz e Sousa, 2000, p. 474). Ou seja, o poeta decadentista agora se sente atraído ou solidário a tudo o que é horrendo e não convencional, ao Outro, ao Feio, que é objeto do preconceito e do desprezo dos contemporâneos: “Às vezes uma gesticulação epilética, nevrótica, clownesca, faz impetuosa botar a gargalhada das turbas, enquanto tua voz coaxa e grasna [...]” (Cruz e Sousa, 2000, p. 473). Além disso, o signo do abjeto torna-se exemplo de probidade e retidão: “Conquanto tenhas também, na tua hediondez, toda a correção perfeita – como o sapo, coaxando cá embaixo na lodosa argila, tem, no entanto, a repelente correção própria de sapo”. Ao mesmo tempo, a eleição do poeta que adora o Feio não deixa de representar uma fatalidade inescapável, a danação daquele cuja fascinação pelo abjeto nada mais é que a expressão patológica de sua mais profunda melancolia: “Esta extravagante, excêntrica, singular influência mórbida que nas funções de meu cérebro vem, contudo, como doença amarga...” (Cruz e Sousa, 2000, p. 475).

11. Publicado originalmente em *O moleque*, 31 maio 1885.

Essa mesma oscilação entre o sentimento de eleição e abjeção, redenção e danação, expressa-se em outro poema de Cruz e Sousa, o bastante conhecido “Sapo humano”, em que o animal deixa de ser simplesmente uma abstração para se tornar o retrato do sujeito injustamente desprezado pela sociedade e que, contudo, resiste e almeja a redenção pelo amor:

Mas és o sapo humano, o sapo mais abjeto
Do crime aterrorador, do tenebroso vício
Mas que ainda possuis o brilho de um afeto
Que te livra, talvez, do eterno precipício.
Cruz e Sousa (2000, pp. 397-8)

Cruz e Sousa (o poeta e sua poesia) se insere naquela linhagem que inclui desde os primeiros românticos, os miseráveis, os infelizes e os tuberculosos (como ele mesmo terminaria seus dias) até o poeta maldito e decadente do *fin-de-siècle*. Mas, a despeito do suposto isolamento e reclusão a que é condenado o gênio do poeta, inimigo da sociedade burguesa e da convenção, esse “mito da maldição literária” (Brissette, 2008) não deixa de ser também uma promessa de comunidade. Já no *Stello* (1832), do romântico Alfred de Vigny, consagrador da imagem do poeta infeliz e moribundo e protótipo do poeta maldito finissecular, a maldição aparece não apenas como o destino de um indivíduo, mas também como a fatalidade de uma casta vitimada pela opinião dos poderosos que encontra na literatura sua salvação e sua danação: “desde o dia em que aprendeu a ler ele foi Poeta, e desde então ele pertence à raça sempre maldida pelos poderes da terra?” (Vigny, 1832, cap. XII, s.p., tradução nossa). Ou ainda, quando na mesma obra do escritor francês, cita-se a carta de um jovem poeta inglês que lamenta:

Por que fui criado tal como sou? Fiz o que deveria ter feito, e os homens me repeli-ram como a um inimigo. Se na turba não há lugar para mim, eu me vou [...] Oh doce e simples Kitty Bell! sabes que existe uma raça de homens de coração seco e olho microscópico, armado de alicate e garras? Esse formigueiro apressa-se, rola, precipita-se sobre os livros, rói, perfura, lacera, atravessa-o mais depressa e mais profundamente que o verme inimigo das bibliotecas. Nenhuma emoção carrega essa família imperecível, nenhuma inspiração a eleva, nenhuma claridade a anima ou aquece; esta raça indestruível e destrutiva, cujo sangue é frio como o de uma

víbora ou de um sapo, vê claramente as três manchas do sol, e jamais reperou em seus raios (Vigny, 1832, cap. XV, s.p., tradução nossa).

Inimigo de seus inimigos, o poeta busca na poesia o abrigo dos exilados. Como sugere Pascal Brissette, ao ser reescrito e vivido pelo poeta da segunda metade do século XIX, o “mito da maldição literária”, anunciado anteriormente por uma tradição de discursos em que se opera a conexão entre o infortúnio (doença, miséria, perseguição) e, ao mesmo tempo, sua valorização (sabedoria, virtude, sensibilidade), ressurge como a história exemplar do escritor cujo gênio o leva à infelicidade, ou que, ao contrário, descobre seu gênio através da própria doença e do sofrimento (Brissette, 2008, § 34, s.p.).

O poeta maldito (consagrado por Verlaine em 1884, com a coletânea *Les Poètes Maudits*) na obra de Cruz e Sousa dificilmente poderia ser dissociado do tema da raça proscrita e do destino trágico de um “bom crioulo”, ainda que a questão racial seja apenas ocasionalmente explicitada. Assim, em sua poesia, as abstrações simbolistas com frequência se confundem com as imagens típicas do naturalismo, com sua estigmatização do corpo negro e das subjetividades não normativas. A poesia serve ao poeta simbolista negro, na posição de sujeito e objeto do naturalista, de arma contra as doutrinas positivas da evolução e do progresso. Pois, como mostra Alfredo Bosi (2002) em sua leitura de “O Emparedado”, ali se combinam e se tropicalizam as imagens do poeta maldito, de um lado, e da raça condenada de Cam, de outro. Com efeito, é em sua prosa poética que Cruz e Sousa protesta com mais contundência contra o estigma do poeta negro, cujo “nefando crime” consiste tão somente em ousar erguer-se acima do espaço a ele designado pelas normas sociais do branco:

Foi bastante pairar mais alto, na obscuridade tranquila, na consoladora e doce paragem das Ideias, acima das graves letras maiúsculas da Convenção, para alvorocarem-se os Preceitos, irritarem-se as Regras, as Doutrinas, as Teorias, os Esquemas, os Dogmas, armados e ferozes, de cataduras hostis e severas (Cruz e Sousa, 2000, p. 66r).

E adiante, o poeta acrescenta, ironizando as acusações do adversário hostil que fez do negro um inimigo: “Tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatematizado! Falas em Abstrações, em formas, em Espiritualidades, em Requiñtes, em Sonhos! Como se tu fosses das raças de ouro e da aurora, se viesses dos

arianos [...]” (Cruz e Sousa, 2000, p. 672). Já Roger Bastide havia associado as duas maldições, mas atribui essa identidade a um desejo de branqueamento: “Metamorfoseou assim o seu protesto racial em uma revolta estética, seu isolamento étnico em isolamento de poeta [...] transformando a maldição racial em maldição universal, passava a linha de cor com sua própria dor, fazendo dela uma dor ocidental, uma dor europeia” (Bastide, 1943, p. 108). Bosi demonstra como a retórica do poeta maldito em Cruz e Sousa se traduz na linguagem do estigma racial, assumindo um aspecto, ao mesmo tempo, individual e coletivo: “Fazendo a alma de Baudelaire nascer dentro de um sol africano, Cruz e Sousa superpôs as duas dimensões do poeta maldito” (Bosi, 2002, p. 182). Assim, conclui o crítico:

O maldito será, portanto, ora o *poeta* hostilizado mas indomável [...] ora *um temperamento fatalizado pelo sangue*, o que é o destino do negro que traria no corpo os desejos e os estigmas do continente anatematizado. Adotando o vocabulário naturalista ao falar em temperamento fatalizado pelo sangue, Cruz e Sousa assimilou paradoxalmente a linguagem do determinismo racial contra a qual se insurgia (Bosi, 2002, p. 179).

Em outras palavras, a maldição que o poeta europeu transformava em eleição se literaliza na expressão do simbolista negro, que vive a maldição *na pele*. Além disso, a hostilidade dos representantes da norma (social, racial e, veremos adiante, sexual) nunca poderá ser inteiramente dissociada da violência cotidiana e do preconceito e, mais especificamente, das instâncias de violência linguística, de insultos, injúrias e humilhação pública contra o poeta que sempre permanecerá na condição de *mal-dito* (“Eles riem, eles riem e eu caminho e sonho tranquilo!” (Cruz e Sousa, 2000, p. 667). Pois, no Rio de Janeiro finissecular, o negro é certamente o mais visível e o mais vulnerável entre todos os marginalizados, marcado pelo estigma, ou pelo que Cruz e Sousa chamará, em mais um gesto universalizante, de “nódoa”: “estranha nódoa que, no entanto, sem que ele soubesse ou pudesse determinar nitidamente no cérebro alucinado, era a profunda, a incoercível, a grande nódoa negra simbólica da sua própria vida” (Cruz e Sousa, 2000, p. 615).

Não sendo o estigma puramente físico, e nunca se destacando da potencialidade da abstração, a figura da maldição se presta e se aplica também à representação de outras estigmatizações e exclusões sociais, inclusive à condição e

ao destino dos dissidentes sexuais. Assim, em 1897, apenas dois anos depois de o naturalismo haver patologizado o homossexual negro nas páginas do *Bom-Crioulo*, Cruz e Sousa escreve um longo ensaio sobre *Signos*, o recém-publicado volume de contos de Nestor Vitor, seu amigo íntimo e protetor. No centro estruturante do livro, o poeta identifica “Sapos”, um conto extraordinário que trata explicitamente da homossexualidade. A despeito do léxico grandiloquente (a Dor, a Vida, o Sonho, o Real, a Incorruptibilidade, a Clareza etc.), pouco palatável ao gosto contemporâneo, essa narrativa urbana, hoje praticamente esquecida no arquivo simbolista, não somente parece radical para sua época, mas também lembra as narrativas *queer* escritas quase um século depois (como, por exemplo, o conto “Aqueles dois”, de Caio Fernando Abreu).¹²

“Sapos” aborda o fim de uma amizade (a que Massaud Moisés, à moda naturalista de um Caminha, denomina de uma “amizade meio esdrúxula” (Moisés, 1967, p. 238) entre dois homens, abordando, sem maiores rodeios, os desejos homossexuais dos personagens, a vulnerabilidade do corpo dissidente e o poder injurioso da linguagem. O conto começa com uma briga entre dois colegas no escritório de uma fábrica: Ernesto, jovem de 24 anos, e seu amigo Bruce, de 30, filho de um imigrante irlandês. O motivo (shakespeariano/lombroseano) da briga são os ciúmes incontroláveis (doentios?) de Bruce, seu sentimento de traição causado pelo fato de que o companheiro inseparável começara um relacionamento com uma mulher a quem ele considerava indigna, uma “uma farpelha, rameira”: “Aquela mulher se lhe tornara uma espécie de rival, uma concorrente insuportável que lhe andava pleiteando essa posse afetiva da qual já se habituara ele a ser o exclusivo senhor” (Vitor, 1897, p. 136). O rompimento desse “noivado de espectros” (Vitor, 1897, p. 140) ocorre quando, durante uma briga, Ernesto insulta o amigo, chamando-o de “imbecil”. O insulto provoca uma febre de raiva e indignação em Bruce, que, em seu delírio, começa a imaginar seu ex-amigo às gargalhadas, zombando dele (como o próprio “Emparedado”, de Cruz e Sousa). Com a separação, Bruce, além de ser tomado por sentimentos ginofóbicos, começa a demonstrar sinais de “atavismo”, acabando por definir a si mesmo como membro de uma linhagem de feios e malditos em processo de degeneração e “obliteração moral” (Vít-

12. Félix Pacheco definiu o conto “Sapos” como uma “mixórdia hedionda” (*A meridional*, 28 fev. 1899, n. 1). Mas Rocha Pombo escreve: “Leia o *Sapo* quem quiser ver como se sobe e se desce na vida, e sobretudo como num homem se podem resumir todos os mistérios que envolvem o grande tema do mundo moral” (Rocha Pombo, *Gazeta da Tarde*, 5 out. 1897).

tor, 1897, p. 192), um “desgraçado proscrito”: “O pai, aquele homem estranho, fora decerto um triste exilado do Céu”; como possivelmente também o avô: “Eles eram, quem sabe? uma família de eleitos” (Vítor, 1897, p. 172).

Despedido do escritório em que trabalhava, Bruce direciona todo o seu ódio para o mundo ao seu redor, o qual ele imagina como um pântano povoado por seres negros ou enegrecidos, finalmente metamorfoseados em batráquios: “Os homens, de tão negros que lhe ficavam, já lhe pareciam verdes, caíam de quatro, e a terra se lhe afigurava, então, um pantanal imenso, estagnado e podre, coalhado de sapos, a coaxarem miseráveis e repugnantes” (Vítor, 1897, p. 170). Assim, contra o ambiente hostil, o exilado social não pode mais do que repetir o mesmo insulto (“sapos! sapos!”). Ao mesmo tempo, em meio às multidões heterogêneas das ruas do Rio de Janeiro, Bruce sente-se livre das convenções sociais, sucumbindo a uma vida desregrada de jogo e álcool, até que finalmente depara com um velho conhecido, cuja “fisionomia” revela a figura de provável delinquente: “Cabelos pretos, olhos pretos, meio mortos, bigode preto, olheiras extremamente inchadas, beiços grossos, moreno, fronte estreita, todo o ar de um personagem lombrosiano” (Vítor, 1897, p. 195). Sentindo-se cada vez mais desorientado e degradado, o personagem encontra consolo apenas na companhia desse velho companheiro que agora se entregava aos “vícios de Sodoma”, tendo-se tornado “um sibarita dos de pior espécie” (Vítor, 1897, p. 198). Com o novo companheiro, evidencia-se sua própria condição de desclassificado social e dissidente sexual, o que faz com que Bruce compreenda, em retrospecto, a natureza de sua amizade e a razão de seus ciúmes por Ernesto. Não conseguindo escapar do poder simbólico da opinião pública e da lei, Bruce imagina a palavra injuriosa anteriormente lançada por ele contra o mundo voltada agora contra si mesmo, e repetida na voz fantasmagórica do pai: “Filho, eu ainda te chamo assim para ter o direito de te amaldiçoar, como te amaldiçoo para sempre [...] Hoje, Bruce, tu és sapo!” (Vítor, 1897, p. 205). Finalmente, o insulto que o persegue e o assombra materializa-se em identidade, e Bruce se vê gradualmente metamorfoseado em um sapo, já aqui figurando a condição de poeta maldito e decadente: “Começa então a coaxar. São notas tão tristes essas de seu estranho canto monótono...” (Vítor, 1897, p. 207).

Dividido entre a ideologia patologizante da antropologia criminal de Lombroso, de um lado, e a fascinação *fin-de-siècle* pelo poeta maldito e decadente, de outro, Nestor Vítor produziu, em “Sapos”, um retrato extraordinário da abjeção social-sexual no Rio de Janeiro finissecular. Não surpreende que

Cruz e Sousa visse ali refletidas algumas de suas próprias obsessões. Segundo o ensaio dedicado ao livro do amigo, todos os contos de *Signos*, “da forma por que estão elaborados, trazem essa propriedade secreta e característica que têm os Eleitos de confundir e mistificar o convencionalismo oficial da Opinião” (Cruz e Sousa, 2000, p. 792). Mas, enquanto o narrador (e, logo, o leitor implícito) da história de Nestor Vítor parece ainda evitar a cumplicidade ou a identificação completa com o personagem homossexual, exilado no submundo carioca, Cruz e Sousa encontra em Bruce uma afinidade que, em última análise, promete uma comunidade constituída por todos os indivíduos estigmatizados pelas convenções sociais. Ou seja, é como se a voz exilada do “sapo” remetesse a uma espécie de coro dissonante composto por

[t]odos os desclassificados do destino, todos os vacilantes, todos os sem rumo, todos os sem objetivo certo, todos os silenciosos do orgulho nobre, todos os corações amargos e fracos, todos os dolentes e desolados do espírito, todas as vidas de meia luz e de meia sombra, todos os vencidos da Glória, todos os inacabados, todos os incompletos que aspiram um Ser, todos os que ondulam entre a Fé e a Dúvida, todos os incompreendidos, todos os irresolutos ou covardes morais [...] (Cruz e Sousa, 2000, p. 787).

Em outras palavras, assim como reinterpreta o negro que carrega a marca de Cam como maldito-eleito, Cruz e Sousa lê, no dissidente sexual de Nestor Vítor, o estigma do condenado, que é também um sinal de eleição e superioridade. Enquanto o naturalismo de Adolfo Caminha patologizava ou criminalizava o negro e o homossexual, tornando-o objeto de estudo, o diálogo simbolista entre Cruz e Sousa e Nestor Vítor dá-lhes o status de sujeito que, mesmo que proscrito, inaugura uma nova voz que responde às injúrias perpetradas pelas teorias científicas.

“O Elogio do Amigo”, 1921

A afinidade intelectual e afetiva entre Nestor Vítor e Cruz e Sousa – uma amizade frequentemente lembrada como “legendária e exemplar na história literária” (Muricy, 1976, p. 145) – foi genuína e duradoura, ainda que assimétrica. Tendo falecido antes do final do século, os poucos testemunhos deixados por Cruz e Sousa sobre o amigo refletem admiração, além de gratidão e dependência financeira.

Já o lugar privilegiado ocupado pelo poeta negro em toda a trajetória literária, intelectual e biográfica de Nestor Vítor revela um caso raro entre seus contemporâneos de cosmopolitismo humanista por um lado e, *até certo ponto*, resistência ao positivismo e ao cientifismo racista por outro. Ou seja, o homem negro nos escritos de Nestor Vítor raramente aparece na forma do tipo antropológico estudado pelos escritores-cientistas do século XIX, ou como aquele tipo-personagem que, mais tarde, nos engenhos arquitetados por Gilberto Freyre, se oferece como “contribuição” à formação de uma nacionalidade mestiça e católica. Ao contrário do “Negro” abstrato que empalidece na memória das relações ilegítimas da senzala, para Nestor Vítor (como o fora para Raul Pompeia) o sujeito racializado manterá, sobretudo até a virada do século, nome e sobrenome, uma voz própria digna de ser ouvida e respeitada. Ao mesmo tempo, em termos gerais, o indivíduo negro, inteligente e genial também não aparece como exceção de sua raça, embora, às vezes, sua poesia seja compreendida como produto dela.

Não são poucos os textos escritos por Nestor Vítor evocando o amigo, antes e depois de sua morte, tendo muitos deles de fato contribuído para a canonização do poeta simbolista nas letras nacionais. Cruz e Sousa, por sua vez, também dedicou, além do citado ensaio, elogios em verso ao amigo, como no poema “Canção Negra” (*Faróis*) e na série “Pacto de Almas” (de 1897, em *Últimos sonetos*), toda ela dedicada a Nestor Vítor, “por devotamento e admiração”. Os três “arreatados” sonetos (“Longe de Tudo”, “Alma das Almas” e “Para Sempre”) do “Pacto” representaram o que, segundo Nestor Vítor, “se-
lou para sempre a amizade” (Vítor, 1923, p. 56). Nesse admirável intercâmbio pessoal e literário, nessa amizade profunda e ritualizada que, se por vezes parece transcender o corpo, deixa sempre algum resíduo racial e mesmo erótico, o tom que se depreende é, finalmente, o do mais intenso (e sublimado) êxtase:

Alma das almas, meu consolo amigo,
Seio celeste, sacrossanto abrigo,
Serena e constelada imensidade,

Entre os teus beijos de etereal carícia,
Sorrindo e soluçando de delícia,
Quando te abraçarei na Eternidade?!

Cruz e Sousa (2000, pp. 225-7)

Em 1898, por ocasião da morte de Cruz e Sousa, Nestor Vitor dedicou-lhe também mais de duzentos versos emocionados e pungentes, que podem ser lidos como uma resposta póstuma aos versos do amigo citados acima. Neles, a imagem de Otelo reaparece, mas ali não se trata mais do mouro irracional e perigoso de um Caminha ou de um Nina Rodrigues, mas sim de um herói vitimado pelo antagonismo e pela traição daqueles que o hostilizaram, cujo caráter contrasta com a perfídia de Iago. O cerne do poema é o elogio (público) da amizade (privada), ou seja, daquela amizade concreta vivida entre os dois poetas. Nesses versos epitáfios, a retórica clássica de dois corpos que compartilham uma só alma é reiterada, mas como que invertida; ou seja, os corpos dos amigos é que se confundem em um, mas a morte de um deles os separa até que, finalmente, as almas proscritas se encontrem na eternidade. Vale destacar alguns desses versos, representativos do tom elegíaco e, ao mesmo tempo, erótico do poema simbolista, em que tudo é, ao mesmo tempo, literal e metafórico:

[...] os que, como tu, morrem sacramentados
 [...] Vê-se neles o gesto augusto de um Eleito...

Lembra que éramos dois a sorrir serenados,
 Vendo a Morte chegar como chega uma irmã;
 [...]

Talvez por minha voz amiga e o meu carinho
 Falassem-te a voz d'ela e suas mãos de gelo
 No meu amor, talvez, te fez o caminho,
 Tão florido que tu ficaste a ansiar por vê-lo.

Mas é que, assim seguindo antes de mim, levaste
 Para longe, sem dó, o marco dos meus passos;
 Tenho de ir e de vir onde estás, onde andaste,
 Porque são meus os teus e são teus os meus braços!

[...]
 Antes chorem por ti esses seres obscuros,
 Verdes grotas de Dor, que tua alma, anelada,

Amou, chorou, sondou em mergulhos seguros,
– Pobres, pobres da rua, ébrios tristes da estrada.

[...]

Antes mudem de cor os lagos, que odiaste,
Hoje que és um fantasma incorpóreo a segui-los!
No círculo de praga em que os asfixiaste
Como convulso e livre hás de agora zurzi-los!

[...]

Repousa, enfim, repousa, embalado no Afeto,
Que procuraste embalde encontrar sobre a Terra
Achaste teus irmãos, te abrigaste em teu teto
Depois da mais augusta e da mais santa guerra.

Mas eu irei falar-te ainda assim! Não vacilo,
Bem sabes, quando vou por amor caminhando.
Este soluço ainda hei de domar! Tranquilo
Hás de me ver sorrir, mesmo embora chorando!

[...]

Depois cedo virá ensurdecer-me um grito...
Me hão de todo invadir uns extremos cansaços...
Nossas almas, então, “perdidas no Infinito”,
Hão de trocar, pra sempre, “os imortais abraços”!

Nestor Vítor (1998, pp. 5-12)¹³

O tema da amizade rara e única, que se realiza em sua plenitude somente entre os eleitos ou os proscritos, retorna mais uma vez na única tentativa (não de todo realizada) de Nestor Vítor de produzir um romance, mas ali o clima de êxtase e erotismo místico já não mais existe.¹⁴ O enredo um tanto errático de

13. VÍTOR, Nestor. *A Cruz e Sousa* (1898o). Publicado originalmente nos jornais *Cidade do Rio* e *Polyanthea*, 20 abr. 1898.

14. Nestor Vítor publicou também uma novela, *Parasita*, em *Feira Literária*, SP, nov. 1928, pp. 35-138. Para um dos raros apanhados da obra ficcional de Nestor Vítor, consultar Moisés (1967, pp. 237-40, 247-50).

seu pouco conhecido *Amigos* (1900) divide-se, de um lado, na relação entre um grupo socialmente heterogêneo de cinco jovens que se conhecem no colégio e os destinos por eles tomados e, de outro, no caso amoroso entre o menino pobre e uma menina rica que se sente inclinada a “convivências inferiores” (Vitor, 1900, p. 176). Não faltam clichês românticos na história do casal, como o da fuga por amor, a revelação da falsa fortuna do pai da moça etc., enquanto, na descrição dos jovens amigos, sobrevive alguma nota de naturalismo: há o jovem feio, o menino rico e ambicioso, o marinheiro aventureiro e, unidos e fiéis um ao outro até o final, dois verdadeiros amigos, um “aleijado” (Félix) e o surdo-mudo (Pórcio), que, três anos mais novo do que o primeiro, vive sob sua proteção. Entre essas “duas inutilidades reunidas” (Vitor, 1900, p. 21), estabelece-se repentinamente uma aliança, definida como “pacto santo... porque nascia espontaneamente de duas fortes inclinações recíprocas”. A amizade é estabelecida quase magicamente, a partir de uma “rápida troca de fluidos simpáticos” (Vitor, 1900, p. 21). No final, cria-se entre os dois uma relação de complementariedade na miséria, marcada pelo próprio corpo deficiente de cada um: “Os dois eram um só, porque, isolados, cada um ficaria incompleto” (Vitor, 1900, p. 272). Apesar do exagero nas figuras patéticas, o livro apresenta algum interesse ao representar uma série de laços afetivos que variam entre a dependência e o desprezo, a compaixão e a negligência, uma comunidade feita de individualidades rarefeitas.

Em carta a Medeiros e Albuquerque, Nestor Vitor explica que, “em *Amigos*, a minha ideia primária foi dizer alguma coisa sobre o modo por que os homens se ligam e se desligam da vida” (Vitor, 1900).¹⁵ De fato, são forças de atração ou repulsão que definem todas as relações que se estabelecem no romance, afetivas ou não, humanas ou cósmicas, geralmente definidas em termos de “simpatia” ou “antipatia”, como nos seguintes exemplos: “De onde lhe veio a brusca antipatia por um e a imediata simpatia pelo outro [...]?” (Vitor, 1900, p. 17); “Rômulo era um antipático para o Pedro Lars” (Vitor, 1900, p. 19); “[...] o rosto contrastado de Diamantina, a que iluminava simpaticamente uma pobre luz que ela trazia para o quarto [...]” (Vitor, 1900, p. 72); “[...] uma melancolia simpática, que lhe dava, por antecipação dignificante, ares graves de esposa [...]” (Vitor, 1900, p. 74); “Elisa tinha uma boca simpática [...]” (Vitor, 1900, p. 153); “Mas a moça era antipática” (Vitor, 1900, p. 174); “lutas, mas com o mar, com as tempestades [...] nossos inimigos, é exato, mas simpáticos, irresistíveis, porque são simples e nobres” (Vitor, 1900, p. 192).

15. Nestor Vitor, “Carta de 7 de maio de 1900”, *Instituto de Estudos Brasileiros*.

Tal noção de simpatia (que não exclui de todo o seu oposto, a inimizade e a hostilidade) como força cósmica ou mesmo como princípio fundamental da biologia é reminescente do pensamento que remonta à antiguidade clássica, desde os pré-socráticos, pitagóricos, epicúrios, aristotélicos e neoplatônicos, e sobrevive até o renascimento e a filosofia natural dos séculos XVI e XVII.¹⁶ Conforme discutido na introdução, na história da filosofia ocidental, o termo muitas vezes se confunde com *philia*, de modo que a oposição simpatia/antipatia é traduzida em termos de amizade/inimizade, amor (*philia*) e ódio (*neikos*) [Empédocles], ou em latim, *concordial discordia* (Horácio). No século XIX, a noção de simpatia ocuparia ainda lugar importante no pensamento liberal derivado de Adam Smith, que, em seu *The Theory of Moral Sentiments* (1759), define-a como o sentimento (próprio da natureza humana) que se experimenta quando alguém imagina as circunstâncias, as paixões ou o sofrimento de que o outro é vítima (*fellow feeling*).¹⁷ Assim, como uma tendência natural a se preocupar com o próximo, ao se colocar em seu lugar, a simpatia é o que faz com que se queira o bem-estar do outro, pelo simples prazer de vê-lo feliz. Para Adam Smith, ainda mais do que em casos de emoções positivas, a simpatia mútua em casos de emoções negativas está na base da formação de toda e qualquer amizade. Se essa concepção de simpatia não está de todo ausente nos textos de Nestor Vítor – principalmente porque se dá entre os desgraçados –, em *Amigos* é a noção cósmica da antiguidade que muitas vezes prevalece. Pois trata-se menos de se colocar no lugar do outro do que buscar os laços, para além dos sentimentos e paixões, que unem ou separam os homens em uma espécie de “amizade estelar” nietzschiana.¹⁸ Para o Nestor Vítor de *Amigos*, todas as formas de paixão (simpatia/antipatia) escondem o que, na verdade, está além do puramente humano:

16. Segundo Michel Foucault, o termo *simpatia* estava entre os mais importantes conceitos da filosofia antiga associados ao saber da semelhança: “a simpatia é uma instância tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de *assimilar*, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade – de torná-las, pois, estranhas ao que eram [...] Eis por que a simpatia é compensada por sua figura gêmea, a antipatia. Esta mantém as coisas em seu isolamento e impede a assimilação [...] A identidade das coisas, o fato de que possam assemelhar-se a outras e aproximar-se delas, sem, contudo, se dissiparem, preservando sua singularidade, é o contrabalançar constante da simpatia e da antipatia que o garante” (Foucault, 2000, pp. 32-3).

17. A noção de simpatia foi teorizada também por David Hume, em seu *Treatise of Human Nature* (Hume, s.d., pp. 1.739-40).

18. [...] “E assim crê em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na terra” (Nietzsche, 2001, p. 79).

Seu sentimento individual transfigurava-se numa melancólica simpatia por todos os que sofrem, mas especialmente por aqueles seus velhos companheiros de outro tempo. Que lhe importavam os ódios e as incompatibilidades criadas depois?! Isto não eram mais um motivo de lástima, afinal? Até que ponto os homens eram responsáveis por si, quando secretos fios os prendiam e braços misteriosos os separavam, todos disfarçados em paixões? (Vitor, 1900, p. 260).¹⁹

Além das obras de ficção e de poesia, Nestor Vitor teoriza, talvez pela primeira vez nas letras brasileiras, o tema clássico da amizade em seu *O Elogio do Amigo*, de 1921, em que define o amigo como “um espelho surpreendente” ou “o artista que nos completa perante nós mesmos pelo milagre da simpatia” (Vitor, 1921, p. 9). Nesse opúsculo que, na época de seu lançamento, chegou a ser considerado sua obra-prima, o autor passa pelos grandes modelos clássicos do pensamento ocidental sobre a *philia*, citando desde Aristóteles e Cícero até Montaigne e Nietzsche, além de repetidas referências bíblicas. Agora aos 53 anos, mais de vinte anos depois da morte do amigo a quem dedica essa obra, Nestor Vitor discorre sobre a amizade nas diversas fases da vida do homem, considerando também formas possíveis e necessárias de se relacionar com a diferença, seja de idade, seja de personalidade e, mais indiretamente, étnica. Uma de suas preocupações consiste em imaginar formas de se cultivar a influência mútua sem que se percam a individualidade ou a autonomia. Como se verá mais adiante, tal forma de relacionalidade – a amizade como simpatia – é o que definirá também sua aproximação crítica, tanto em relação à literatura como em relação à nação multirracial e colonizada em processo de desenvolvimento.

Segundo o *Elogio*, a amizade na infância não passa de uma “aliança frágil, indiscriminada, efêmera e pouco seletiva”, em que a comunicação se realiza apenas na fantasia, compensadora da dependência e da relativa posição de inferioridade em relação ao outro. Já na adolescência, a amizade é marcada pelo desejo de provar a autossuficiência em relação aos mais velhos, de modo que o jovem muitas vezes acaba se convertendo, com certa arrogância, em “juiz de seus juizes”. Por isso, o adolescente frequentemente se torna um crítico

19. Se, com frequência, Nestor Vitor fala de simpatia e antipatia como atração/repulsão, outras vezes, porém, o autor define “a alta faculdade da simpatia” simplesmente como “essa abençoada ânsia de amar” (Vitor, 1969, p. 5).

apressado (e, daí se depreende, muitos críticos apressados são como adolescentes), temeroso das influências dos mais velhos e com um desejo ainda imaturo de “ter sua ideia própria, por estabelecer para seu uso exclusivo um novo critério de apreciação” (Vítor, 1921, p. 20). Ao mesmo tempo, essa amizade adolescente também se caracteriza pelas confidências, pelo segredo, pela cumplicidade e por diversas formas de intercâmbio. Para Nestor Vítor – leitor e admirador de *O Ateneu*, de Raul Pompeia –, as primeiras amizades têm sempre certo caráter andrógino, já que se realizam como uma fecundação mútua. Por outro lado, essa simbiose entre amigos pode apresentar um perigo, pois, ao criticarem os mais velhos, os jovens (amigos, críticos) podem chegar ao excesso da “exaltação cega”: “Nesse tempo, os amigos são como noivos: só se querem ouvir mutuamente entre si” (Vítor, 1921, p. 31). Além disso, a influência mútua também pode levar um dos amigos a ser seduzido por “aparências bonitas” ou “vícios precoces” incitados pelo outro. Segundo ele, tais vícios podem corromper o amigo virtuoso, contaminando como se fossem uma moléstia e em alguns casos deixando sequelas indeléveis: “o certo e o desolado é que daquela infecção por ventura imunda, à semelhança de uns quantos males físicos contagiosos, sempre ficará alguma coisa” (Vítor, 1921, p. 33). Em todo caso, por mais nocivas que sejam, tais aproximações precoces (a que chama “amizades deletérias”) facilitadas pelo vício são menos nocivas que aquelas que o escritor chama de “amigos convenientes”. A amizade mais fértil depende da capacidade de autonomia do indivíduo e, por isso, é, no final das contas, sempre recomendável “perder-se ou salvar-se com um amigo”. Ou seja, nessa fase de aprendizado (seja do indivíduo, do crítico ou da nação em formação), é essencial deixar-se modificar pelo outro. Assim, Nestor Vítor compara a amizade às viagens, em que se manifesta a curiosidade inconsciente e irreprimível, “a fim de que entremos em contato com a vida por todas as faces do que se requeira da mesma para a formação integral do humano que viemos aptos a representar” (Vítor, 1921, p. 35).

Entre os casos dessas amizades transformadoras (mas ainda juvenis), o escritor distingue alguns exemplos brasileiros de amizades legendárias, sobretudo aquelas marcadas pela colaboração na distância, seja social ou racial, como teria sido aquela entre, de um lado, o “aristocrático” Joaquim Nabuco, responsável pelo “apostolado abolicionista”, e, de outro, José do Patrocínio, o homem mulato e pobre de nascimento: “Não podia ser mais obscuro e mais inconfessável perante as convenções sociais, viu-se atirado, quase que se pode dizer,

ao Deus dará das sarjetas... Com isso, Patrocínio, de olhos veludados embora, tinha estampada na fisionomia a insolência antipática dos mestiços revéis” (Vitor, 1921, p. 37). Se o reputedamente belo e nobre Nabuco aparece como o idealizador simpatizante das causas populares, Patrocínio traz a marca – racial, ou talvez histórico-social, já que o conceito de “fisionomia” esquivase em se decidir por qualquer definição unívoca – ²⁰ do que Nestor Vitor chama de antipatia, força de reação que seria recorrente em mulatos, desenvolvida talvez por instinto de conservação. Assim, tanto o cosmopolita filantrópico e aristocrático como o ativista rebelde seriam, ao menos naquele determinado momento histórico, necessários aos avanços políticos e sociais de uma jovem nação: “Qual dos dois, então, o bem-nascido senhor, correto, alinhado e limpo, ou o boêmio que poderia ter sido escravo, carregado de vícios, despeitado, tigrino, qual dos dois, o que produziu a causa ou o que precipitou as consequências, naquela obra de Redenção, da nossa própria redenção sobretudo, foi o maior?” (Vitor, 1921, p. 37). Como que retomando a oposição Nabuco/Gama, sublinhada por Raul Pompeia, Nestor Vitor reconhece, de um lado, o líder popular em seu “ato mais generoso, mais arriscado, porém no fundo mais inteligente, mais transcendental que até aqui praticou esse povo” (Vitor, 1921, p. 38). No entanto, em atitude paternalista que sobrevive ainda hoje na política nacional, o ensaísta não pode imaginar que esse ato do líder mulato pudesse ser viabilizado sem a orientação moral do líder intelectual (branco), ou seja, sem a “influência de algum amigo excelente e empolgante entre as heteróclitas convivências do seu período de formação”. Alguns anos mais tarde, Nestor Vitor voltaria a comentar essa notável junção/oposição entre a “cólera íntima contra o senhor do eito” de Patrocínio (cujo heroísmo, segundo ele, só perderia para o do célebre Toussaint L’Ouverture, da revolução no Haiti) e a “compaixão em Joaquim Nabuco pelo desgraçado habitante do ‘pombal negro’, no engenho de Massangana, onde se criou” (Vitor, 1979, p. 237).²¹ Assim, dentro dessa lógica do encontro fecundo e produtivo, motor da história nacional,

20. A noção de fisionomia herdada do século XIX era ainda bastante empregada por escritores da época como critério de análise da personalidade. Ver, por exemplo, a obra de Magalhães de Carlos Azeredo, *Dom Pedro II: traços da sua fisionomia moral* (1923), ou a de João Pinto da Silva, *Fisionomia de novos* (1922).

21. Nestor Vitor, “Patrocínio Filho”, 4 nov. 1929. A explicação do instinto antipático-rebelde de Patrocínio retoma o observado em Cruz e Sousa: “Muitas vezes o Meio atua sobre os altos espíritos por uma simpatia direta que neles provoca, por uma perfeita assimilação que faz deles, refletindo-se em seus olhos como na câmara escura das fotografias, sendo por essa razão a obra de homens tais uma obra normal, uma resultante espontânea dessa fusão ingênua, a síntese desse mundo que os fecundou. Sobre outros ele influi, mas produzindo efeitos justamente contrários. Estes são os

encontro que só poderia acontecer ao acaso, como obra da “simpatia”, na liberdade ou permissividade das amizades juvenis, surge a necessidade do encontro, nem sempre simétrico, com esse que ele chama “mais do que nosso irmão”, o amigo que, em sua diferença, pode mesmo ser “mais inapreciável, sob certos aspectos, do que nós a nós mesmos”.

No entanto, para Nestor Vítor, tal exemplo de amizade heteróclita ainda é provisório, ilusório e juvenil, de certo modo nada mais do que uma “falácia” trazida da infância. Pois o verdadeiro, produtivo (e, de certo modo, *re-produtivo*) encontro entre pares, superior mesmo ao amor romântico e ao casamento,²² é (como em Montaigne) necessariamente raro, só podendo ocorrer entre uma aristocracia de raros homens adultos e virtuosos (como em Cícero) que se reconhecem na turba, e fruto de uma limitada, exígua e longa gestação homossocial: “Sabe-se, um povo inteiro procria, no decorrer de séculos, para produzir cinco ou seis homens propriamente ditos. Essa coletividade inúmera concorre toda, como se fosse apenas um casal, para o surto prodigioso de tais unidades integralmente significativas” (Vítor, 1921, p. 43). E tal encontro pode se dar mesmo “nos círculos dos proscritos sociais, nas prisões, nos antros de bandidos, nas estradas perigosas [...]” (Vítor, 1921, p. 46). Assim, para Nestor Vítor, é inevitável, talvez mesmo necessário, que a maioria se sacrifique, ou iniba seus próprios desejos, para que os eleitos possam surgir, a fim de “representá-los em toda a potencialidade latente”. Segundo essa lógica do nietzscheanismo vulgar, a representação e a eleição seguem, ao que parece, mais um destino já traçado do que qualquer processo representativo ou democrático. Pois a mediocridade não deixa de ser necessária, e é isso que a vida adulta revela tanto aos eleitos como ao rebanho dos não eleitos. De modo que, se aquelas amizades da adolescência, de modo geral, sobrevivem e persistem, manifestam-se apenas como camaradagem e, com efeito, cordialidade – “manifestações de afeto imperfeitas, aleatórias, frustrâneas” (Vítor, 1921, p. 47), menos nobres, tão necessárias quanto a dos homens virtuosos, a única e verdadeira

belos rebelados das pátrias-madrastas. São os *soi-disant* filhos algozes, chorando lágrimas de sangue, ao amputarem, porque é preciso, membros gangrenados ao venerável corpo materno” (Vítor, 1969, p. 13).

22. O casamento é “um acidente passageiro”, que só consegue sobreviver graças ao novo futuro encarnado nos filhos. E Nestor Vítor resume: “Assim, em última análise, o que predomina geralmente nos homens é o instinto reprodutivo”. Mas mesmo o amor pelos filhos debilita a nós, homens, tornando-nos frouxos ou, em suas palavras, “entibia-nos como entidades sociais”. O amor aos filhos é um “desnaturamento de forças realizado em prejuízo de interesses humanos mais altos” (Vítor, 1921, p. 42).

“amizade aristocrática”. Essas manifestações de camaradagem comum, de relações banais, do meio-termo, é que permitem que existam as amizades chamadas superiores entre os eleitos. São elas que produzem “os laços por que se une um povo, uma raça, por que a humanidade inteira se liga entre si”. Essa amizade comum origina-se também na heterogeneidade e inclui a diversidade em sua forma abstrata e, ao mesmo tempo, corriqueira: como uma forma de simpatia, cordialidade ou solidariedade, viabilizada pelo diálogo e, de certo modo, a assimilação das diferenças. Por isso, Nestor Vitor se mostra cauteloso, temeroso mesmo, de quaisquer excessos nas alianças heteróclitas da vida adulta do homem comum; se os encontros adolescentes, com seus vícios e experimentações arriscadas, são ocasionalmente produtivos, o ideal é que sobrevivam apenas na memória: “Em cada um de tais velhos amigos, revemo-nos a todo tempo, recordando a candidez que já teve a nossa alma pela candura que havia na deles, fossem quais fossem os seus defeitos e até mesmo, acaso, sua precoce depravação” (Vitor, 1921, p. 45).

Desse modo, em certas condições, a hostilidade e o conflito seriam também um aspecto enriquecedor dessa sociabilidade, que depende da fecundação mútua: “Foi o atuar do escravo sobre o senhor que deu vitória ao cristianismo. As próprias guerras e o comércio têm sido sempre na história instrumentos dos contatos mais fecundos das raças e dos povos entre si” (Vitor, 1921, p. 47). É como se o intercâmbio, mesmo que hostil, tivesse sempre no horizonte a possibilidade de aproximação, de um diálogo amistoso e, no limite, uma promessa de justiça:

Quem bem escrute a época atual verá que talvez nunca se houvesse geralmente sentido tanta necessidade de afeto, de cordialidade, de amizade, como nós sentimos. Quem sabe se não caminhamos para uma grande e esplêndida surpresa a tal respeito, que virá quando assentem, como no fundo de um vaso, todos os resíduos que conturbam nossa alma na agitação hodierna? [...] apesar de certos movimentos de retorno, como o desta horrível guerra há pouco terminada, o próprio estrangeiro já é muito menos estrangeiro do que foi, com especialidade aqui no novo mundo (Vitor, 1921, p. 49).

Escrevendo ainda sob o impacto da Primeira Guerra – cujo sentimento geral ele define como de descrença e de “prurido de afeto” –, Nestor Vitor identifica (talvez no viés de um Adam Smith) em momentos de dor e infortúnio,

mais do que nos de exaltação e entusiasmo, as condições para o renascimento da amizade comum, ou seja, aquela entendida como simples camaradagem democrática (à Walt Whitman), solidariedade ou simplesmente caridade, assim como para a realização plena da amizade superior.²³ Assim, o retorno da solidariedade no pós-guerra, ultrapassado “o ponto culminante da descrença”, pode indicar uma forma de renascimento, de *re-generação* e, logo, constitui motivo de esperança: “Mais uma razão para confiarmos nos tempos que estão por vir” (Vítor, 1921, p. 51). Ao mesmo tempo, apesar de ainda não manifestas, as condições para o aparecimento de “amizades admiráveis” estariam latentes em alguns indivíduos contemporâneos, assim como a fraternidade estaria latente nas massas.

A amizade madura, superior e verdadeira – nesse sentido, Nestor Vítor acompanha de perto toda a tradição filosófica clássica – ocorre apenas entre homens virtuosos, entre aqueles seres superiores que determinam o destino do rebanho daqueles outros que só são capazes de camaradagem. Como nos grandes tratados da tradição filosófica ocidental, de Cícero e Montaigne – e Derrida, em seu *Políticas da amizade*, o mostra exaustivamente –, o ensaio de Nestor Vítor se revela, de forma exemplar, como uma elegia ao amigo que já morreu, trabalho de um luto praticamente interminável e incomensurável. O necessário para a amizade é, antes de tudo, a soberania completa, “imune de toda e qualquer espécie de escravidão” (Vítor, 1921, p. 61), para que assim se possa entregar-se ao outro, completa e reciprocamente. Tal entrega, argumenta, não é a de um sacrifício, como querem tantos exemplos extraídos da literatura clássica, pois o sacrifício para Nestor Vítor ainda é obra da juventude: “morrer por um amigo é sublime, mas viver efetivamente com ele e por ele só é das naturezas [...] definitivamente fora do comum” (Vítor, 1921, p. 65). Se tais amigos são *correligionários*, ou seja, se eles compartilham de um mesmo ideal, como propõe Nestor Vítor nesse tratado, não se trata, para ele, de um espírito de comunidade propriamente dito. Pois sua própria ideia de religião, discutida em obra anterior, de 1917, não revela qualquer tipo de sociabilidade ou organização dogmática: “E a minha tendência romântica sempre a senti eivada de *religionismo*, porém jamais sob a disciplina de qualquer crença organizada.

23. Curiosamente, Nestor Vítor dá como exemplo de tais encontros a relação (reminiscente da dupla em seu *Amigos*) entre duas mulheres: a americana – e não inglesa, como a identifica – Helen Keller, cega e surda, e sua professora cega, Ann Sullivan (1866-1936). A história ficou conhecida pela autobiografia de Keller, *The Story of my Life*, publicada em 1903, e também pelo filme silencioso *Deliverance* (1919), de George Foster Platt.

Como aquele Juliano de Ibsen, eu poderia dizer que pertenço à religião que se há de fundar amanhã” (Vítor, 1969, p. 244). Por outro lado, a divergência que possa existir nessa completa correspondência é simplesmente “variedade na unidade” (Vítor, 1921, p. 70).

Entre os contemporâneos, o primeiro exemplo de uma amizade superior nas letras nacionais, citado por Nestor Vítor, e novamente inter-racial, seria o daquela entre Sílvio Romero e Tobias Barreto. Mas a superioridade defendida pelo autor não é a dos filósofos e dos poetas, não a do gênio e da inteligência; essa superioridade depende da “simplicidade e ingenuidade que lhes permitem sinceramente e lealmente bem-querer” (Vítor, 1921, p. 72). Entre a nostalgia e a promessa, o *Elogio* exalta aquela forma de amizade em que se exclui a vaidade dos literatos comuns, uma amizade em que a tolerância e a entrega mútuas sejam fundadoras e em que o ideal compartilhado não se degenera em “espírito de seita” (Vítor, 1921, p. 69). Nas últimas páginas de seu tratado, é novamente a memória de seu intenso convívio com Cruz e Sousa que constitui o melhor exemplo de verdadeira e perfeita amizade que sobrevive até mesmo ao amigo:

Quem para sempre, entanto, me deixou, não é apenas crente (sic), mas arrebatado com o que possa neste mundo ser para nós um amigo, foi Cruz e Sousa, o poeta negro. Há mais de vinte anos que ele morreu; sua amizade, porém, enche até hoje o meu coração como encheria as mãos de viajor débil uma surpreendente, régua dádiva que ele mal pudesse ir levando para casa.

Essa amizade, cuja história espero ainda fazer, inspira e fundamenta o escrito que agora vai terminar. Ela deixou-me sorrindo e chorando intimamente para sempre. Ela é a maior glória da minha vida

[...]

Seu amor deliciava e punha-nos em ânsia, qual se respirássemos no éter. Era o que o antigo chamava “o delírio do sábio”: era um amor dionisíaco.

Cruz e Sousa revelou-me como se vive nas Cumíades, a vida arriscada, a vida heroica, sob mais de um aspecto. Depois de encontrá-lo, fiquei para sempre com vergonha de não ser digno do amor que ele me votou (Vítor, 1921, pp. 73-4)

Por mais espiritual que essa amizade se apresente, será sem importância o fato de que todas essas grandes amizades, por fim literárias, cujo retrato lembra ou se inspira no modelo clássico do elogio à amizade, mas devidamente

adaptado aos trópicos – Joaquim Nabuco e José do Patrocínio, Sílvio Romero e Tobias Barreto, Nestor Vitor e Cruz e Sousa –, que todos esses pares ou noivos sejam constituídos por um homem branco e um homem negro ou mulato? Qual a importância dessas amizades chamadas heteróclitas no Brasil pós-escravidão e também no Brasil do pós-guerra, quando a amizade e todas as relações humanas, entre nações, entre nacionalidades e entre etnias se encontram, no mínimo, em estado de crise? E como se conciliam, nesse contexto, o racismo de uma época, a evidência de uma nação multirracial, o tradicional papel de liderança que uma elite que se imagina branca se atribui e, finalmente, a amizade testamentária entre essas figuras de raças e heranças distintas?

O poeta negro e a literatura brasileira

Como se sabe, Cruz e Sousa sempre representou um obstáculo para os críticos e historiadores da literatura no Brasil, particularmente entre seus contemporâneos, que se debatiam entre a necessidade de incorporá-lo e o desejo de excluí-lo do cânone e do projeto nacionais – e dos círculos literários e intelectuais – do fim de século. Houve mesmo aqueles que, como Magalhães de Azeredo (o autor de *Almas primitivas*, citado no capítulo anterior), defenderam sua exclusão completa, sugerindo até mesmo a patologização e a possível criminalização de sua poesia, assim como de todo o movimento a que o poeta veio a ser associado: “A literatura bastarda e equívoca de que o autor de *Missal* é representante, e talvez chefe, não tem base alguma; não passa de extravagância irrisória e mórbida, que, levada um pouco mais adiante, pode entrar no domínio do que Lombroso chama – literatura de manicômio” (Azeredo, 1893). Já Sílvio Romero o excluiu da primeira edição de sua *História da literatura brasileira* (1888) e praticamente ignorou sua poesia até depois de sua morte, incluindo-o apenas na segunda edição da *História*, em 1902. É com a *Evolução do lirismo brasileiro* (1905) que o crítico sergipano enfim declara sua relativamente tardia conversão, que ele atribui à “delicadeza de Nestor Vitor, grande amigo do poeta, e que se encarregou de publicar as obras póstumas”. Eventualmente, Romero chegaria a considerar seus versos “espontâneos, sinceros, como a confissão de uma alma limpa e digna” (Romero, 1905, p. 195),²⁴ e o poeta,

24. Como se se retratasse, em nota de rodapé o crítico lembra que o texto fora escrito em 1899, para figurar no *Livro do centenário*.

“um íntegro, um nobre espírito de eleição”, um “caso único de ‘negro puro’, verdadeiramente superior no desenvolvimento da cultura brasileira”, e que constituiria “o ponto culminante da lírica nacional” (Romero, 1905, p. 197). José Veríssimo, ao contrário, notoriamente excluiu todo o movimento simbolista – e, com ele, Cruz e Sousa – de sua versão da *História da literatura brasileira* (1916). E se, ainda em 1897, Veríssimo julgava a poesia de Cruz e Sousa como nada mais do que uma “imitação falha de Baudelaire”, “amontoado de palavras” aleatório (Veríssimo, 1976, pp. 79-80), mais tarde ele a reconsidera, mas ainda atribui a publicação de seus poemas “à tocante piedade de alguns amigos” e conclui que, finalmente, sua poesia não ultrapassa a “música das palavras” e o “dom da melodia, que é comum dos negros...”. Por fim, além de associar a poesia à descendência africana do poeta, acaba também por patologizá-lo, fazendo dele uma espécie de “bom crioulo” das letras nacionais, ou seja, vítima de uma “inibição patológica” e “curioso como fenômeno de psicologia étnica”, cujos versos expressariam “cacoetes próprios dos primitivos” e a “monotonia barulhenta do tam-tam africano”. Apesar de todas as ressalvas, chega a considerá-lo um bom poeta: “Ele é o que é, porque ele foi o que foi, um negro bom, sentimental, ignorante, de uma esquisita sensibilidade, cujos choques com o ambiente social resultaram em poesia” (Veríssimo, 1977, p. 97). Enfim, em ambos os casos, a crítica ao poeta e a crítica à sua poesia ora se misturam, ora se distinguem, como se fosse ainda necessário resolver a relação entre autor e sua obra, o delinquente e seu crime.

O terceiro crítico da prestigiosa tríade, Araripe Júnior (1896), por sua vez, julga que Cruz e Sousa “representa bem as disposições felizes dos negros superiores...”, sendo o primeiro caso no Brasil de um “equivalente de [Frederick] Douglas” (p. 91). Seu texto alude e, ao que parece, inspira-se em uma obra contemporânea de literatura comparada e mundial, o *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines* (1894), do francês Charles Letourneau. Nesse curioso, mesmo que indiscutivelmente datado trabalho de perspectiva claramente evolucionista (a mesma perspectiva refletida nos títulos das “Evoluções”, de Sílvio Romero), Letourneau traça os vários estágios no desenvolvimento de formas literárias nas diversas raças ou regiões do globo, remontando às suas origens tribais, quando a poesia teria sido necessariamente atrelada à música e à dança. Para o comparatista francês, definem-se como “superiores” aqueles “africanos mais ou menos aparentados à que chama de raça etíope (do nordeste do continente), ou aqueles que sofreram intenso cruzamento, seja com vizinhos

(da África do Norte, de origens predominantemente árabes), seja com invasores da raça branca” (Letourneau, 1894, p. 63, tradução nossa): “Dessa mestiçagem, resultam populações intelectualmente e imoralmente muito diversas, mas, em geral, mais civilizadas e civilizáveis que as raças negras primitivas” (p. 54, tradução nossa). Assim, entre os chamados africanos ditos superiores, a poesia deixa de estar necessariamente atrelada à dança, e nota-se neles um processo de individuação, sendo que, em alguns casos, desenvolve-se a figura do poeta-cantor profissional, o *griot*. No entanto, entre eles frequentemente sobrevivem características da linguagem dos povos mais primitivos, “figurada, metafórica e, logo, poética” (Letourneau, 1894, p. 68). Faltariam a eles, porém, ideias, sem as quais, mais do que as metáforas, não pode haver poesia. Além disso, sua produção poética ainda tenderia a ser demasiadamente subordinada e celebradora de reis e feitos heroicos, novamente em prejuízo do trabalho do intelecto.

Acompanhando de perto o percurso historiográfico de Letourneau em sua perspectiva evolucionista e determinista, o crítico cearense aponta, como Veríssimo viria a fazer dali a alguns anos, para o “choque com o ambiente”, definindo Cruz e Sousa como um “maravilhado”, condição que ele explica da seguinte forma: “Todas as qualidades de sua raça surgem no poeta em interessante *luta com o meio* civilizado, que é o produto da atividade cerebral de outras raças” (Araripe, 1896, p. 91, ênfase nossa). Segundo ele, por ser um “ingênuo no meio da civilização ocidental, para a qual seus antepassados concorreram apenas com o braço físico”, e por apresentar uma “organização de artista exótico entre companheiros e no próprio país que o viu nascer”, Cruz e Sousa estaria sempre condicionado à surpresa, a um estado de hipnose e adoração diante de uma civilização diferente da sua (ou seja, mais complexa e superior). Assim, o crítico imagina o poeta negro diante das vitrines e das belezas da rua do Ouvidor como um indígena diante da chegada dos europeus: “Como todas estas cousas o maravilham e lhe arregaçam os lábios, mostrando os alvos dentes dos ancestrais” (Araripe, 1896, p. 93). Por isso, conclui, suas “dúvidas íntimas” acabam por dividir o poeta entre movimentos de atração e de repulsa aos verdadeiros literatos, intelectuais e políticos da sociedade branca civilizada. Por outro lado, a necessidade de fugir dos instintos e predileções primitivas (o som, as cores vivas, em particular o vermelho) leva-o a buscar consolo nos escritores modernos, como Poe e Heine, os quais ele chega a compreender apenas no nível mais superficial e formal dos paradoxos e das an-

títeses. Por fim, Araripe vê Cruz e Sousa “subordinado às suas origens”, das quais se percebem sobrevivências de formas poéticas e “idealizações primitivas dos monumentos literários dos negros da África Setentrional” (Araripe, 1896, p. 96), características de um “poeta astral antropomórfico” (Araripe, 1896, p. 98). Assim, se o crítico vê algum interesse na poesia de Cruz e Sousa, é essencialmente pela estranheza, que se deve, majoritariamente, à sua superafetação, já que a combinação entre o sentimento íntimo e o deslumbre pela novidade da linguagem do fim de século no limite não lhe permite o uso espontâneo da “métrica do jongo e do cateretê” para a expressão de sua “musa primitiva” (Araripe, 1896, p. 99). A herança africana é, ao mesmo tempo, censurada e reiterada, enquanto o código ocidental é imposto e subtraído, permanecendo, por fim, inatingível ao poeta negro e desterrado, dividido entre seu próprio sentimento ambíguo de “atração e repulsa”.

Como se viu, o julgamento de Nestor Vitor contrasta com o dos críticos de sua época, já que o crítico foi não só amigo pessoal de Cruz e Sousa, como também grande admirador e divulgador de sua obra, tendo lutado durante boa parte de sua carreira para assegurar um lugar para o seu nome no centro do cânone literário nacional e mesmo ocidental, ao lado de Verlaine e Rimbaud. Interessa, porém, compreender de que maneira e até que ponto o afeto pessoal e a amizade que se articula entre o público e o privado desempenham papel significativo na avaliação crítica do poeta, e vice-versa. Pois, como revela a correspondência escrita entre ambos, Nestor Vitor representou, além de amigo e discípulo, uma espécie de padrinho do poeta, sobretudo nos últimos anos de sua vida, defendendo-o da pobreza e da doença da mesma forma que cuidaria de seu legado, décadas depois de sua morte, quando o protege do esquecimento. Aliás, o apoio financeiro, o favor, o patronato mesmo, típico das relações inter-raciais entre os escritores do final do século, não deixam de constituir, para Nestor Vitor, uma expressão da verdadeira amizade, ainda que anacrônica ou antimoderna, porém inevitável nas novas civilizações surgidas nos trópicos, marcadas pela desigualdade e, presume-se, pela compensadora caridade cristã:

Nós outros, americanos, e, nomeadamente, os brasileiros conhecemos casos e casos de bela generosidade, mesmo de sacrifícios econômicos extremos pela satisfação de um sentimento amistoso. Ainda se contam aqui não raros tipos perfeitamente simpáticos aos olhos dos que sabem ver, que atravessam anos e anos

mantidos por pequenos grupos de amigos e até por um só que os preza e reconhece-os inaptos para o ganha-pão, ou moralmente incompatíveis com este. São quase sempre verdadeiros exemplares de anacronismo social, avatares do antigo filósofo ou então dos velhos bardos, como nestes tempos práticos e prosaicos eles podem ser (Vítor, 1921, p. 66).

A diferença e a distância, sempre marcadas pelo social e pelo racial, resistem e subsistem nesse diálogo que transcende a camaradagem, fundada em simpatia, tolerância, solidariedade e desejo de comunicação. A figura do amigo, a quem irremediavelmente chama de Poeta Negro, é o objeto de um luto que parece interminável e de uma dívida que parece impagável, ou cujo acerto só se dará em uma escrita futura, uma história ainda por se contar. Cabe, contudo, considerar até que ponto a dedicada amizade com o poeta afrodescendente, mesmo que por vezes de cunho paternalista, assim como a generosa crítica à sua poesia, quase sempre racialmente demarcada, correspondem também à atitude mais geral do pensador em relação às sociabilidades inter-raciais ou multiétnicas e, em especial, às formas de sociabilidade especificamente nacionais. Em outras palavras, em que medida suas meditações sobre a amizade e suas reflexões mais generalizantes sobre a diversidade e a diferença nacionais também refletirão o extenso esforço crítico de incorporação e assimilação de Cruz e Sousa à literatura nacional dita em formação.

Curiosamente, seus questionamentos mais sugestivos sobre a diferença parecem articular-se ainda sob o signo do luto, e correspondem à transição de seu pensamento de viés cosmopolita para uma nova crítica voltada à identidade nacional. Motivado pelo profundo desconsolo diante da perda do amigo em 1898, e financiado pelo próprio irmão, Nestor Vítor se exila em Paris entre 1901 e 1905, onde continua a escrever como correspondente dos jornais *O Paiz* e *Correio Paulistano*.²⁵ É durante essa relativamente extensa estada na Europa que, sem romper de todo com seu cosmopolitismo europeizante de final do século, o escritor paranaense se verá levado a refletir mais explicitamente sobre diferenças culturais, raciais e de comportamento, manifestando seus primeiros sentimentos de identificação com algo do país natal que ainda não sabe exatamente definir. Por outro lado, essa experiência parisiense – que resultaria em sua obra mais importante e de maior fôlego, nomeadamente o relato *Paris: im-*

25. Ver Andrade Muricy, “Introdução” (Vítor, 1969, p. xiii).

pressões de um brasileiro (1911-12) – também parece haver desempenhado papel fundamental em suas reflexões posteriores sobre o significado dos afrodescendentes no Brasil. Assim, o escritor-viajante repetidamente irá espelhar e contrastar a sociabilidade francesa com a brasileira, muitas vezes anunciando os termos que, duas décadas mais tarde, se tornariam centrais no debate sobre a nacionalidade brasileira. Ambiguamente articulado na primeira pessoa do plural, o crítico recorre assim ao conceito de “cordialidade”, que já começava a se cristalizar na discussão sobre o caráter nacional:

Por fim, é preciso ver-se que a civilidade europeia em geral se diferencia muito da civilidade americana. A de lá é mais dignificante; é mais fraternal a de cá. Nós somos mais simples nas nossas cerimônias, mas damos ao nosso trato expressão mais *cordial*. Nós falamos sorrindo e temos mel nas palavras, meiguice nos olhos quando queremos ser amáveis (Vitor, 1913, pp. 42-3, ênfase nossa).²⁶

Nesse movimento epistemológico entre o “aqui” e o “lá” (fundamental na lógica das narrativas de viagem), o escritor contrasta a civilidade europeia e a cordialidade nacional, o condutor de bonde na França com aquele no Brasil; ou “o simples, até meigo mendigo brasileiro” com o mendigo europeu, de “olhar ambíguo, e por vezes terrível, de feras humanas, feras acuadas e que queriam agredir” (Vitor, 1913, p. 343). Por fim, o escritor identifica na relação nacional com o sujeito subalterno uma forma de dominação ao mesmo tempo velada e compactuada, mas que não deixa de acusar uma violência tácita e uma latente tensão social, que se manifesta apenas em pequenos gestos cotidianos e é abrandada pela pretensão da amizade:

Nós outros, em geral, tratamos amigavelmente os Fâmulos aqui, mas no nosso tom amigável, familiar, vai uma desconsideração de que nem essa gente nem nós nos percebemos. São raros aqueles dentre os brasileiros que num botequim ou num restaurante pedem por favor ao criado um copo d’água, um café, um prato que escolheram, e ainda muito menos (sic) raros os que agradecem quando ele o traz [...] Além disso, o nosso tom, ainda quando muito amigável, parece que não

26. Vera Lins já tocou nesta questão da nacionalidade incipiente nesta obra de Nestor Vitor: “Acho que se pode ver uma reflexão sobre o Brasil se desenhando nesses autores da virada do século, como Nestor Vitor, acusados de estarem olhando o tempo todo para Paris” (Lins, 1999, p. 2). Para uma discussão mais detalhada da experiência parisiense de Nestor Vitor, ver Braga-Pinto (2012).

deixa de ser claramente imperativo. Quem serve entre nós tem a noção de que é um homem para ser mandado, e quem é servido, a de que é um homem para mandar. Que o obedeam de um modo propriamente dito, isso já é outra questão (Vítor, 1913, pp. 322-3).

Tal comparação entre os rituais cotidianos de dominação no caráter nacional leva o escritor a cotejar também o tratamento dispensado ao negro de cada lado do Atlântico. A princípio, Nestor Vítor sublinha a relativa igualdade com que os negros são tratados em Paris, não apenas por “espírito de tolerância ou por inclinação para o raro”, mas também “por nobre espírito de justiça, proveniente da alta e simpática educação moral” dos franceses (Vítor, 1913, p. 329). Já “aqui”, o escritor retornado identifica uma relativa ausência de consciência de raça entre os povos latinos, anunciando agora menos a cordialidade de um Sérgio Buarque, e mais a democracia racial freyriana. No entanto, Nestor Vítor não suprime o peso histórico da escravidão e seus efeitos na vida e no cotidiano nacional:

Sabe-se que os povos chamados neolatinos, em consequência dos múltiplos e variados cruzamentos de que provêm, estão menos distantes do africano, pelo sangue, do que os povos anglo-germânicos; assim, não sentem por ele tão indominável repulsa quanta esta outra raça. Ainda menos força terá o preconceito de cor nos povos que, já favorecidos ou prejudicados (como quiserem) por essa tal ou qual aproximação, ainda gozem da vantagem de nunca terem instituído ou tolerado a escravidão em seu seio. É esse o caso da França na civilização moderna. Vem daí que a gente preta é olhada antes com benevolência e curiosidade do que com impiedosa repugnância e dureza em Paris. O homem de cor tem ali quase que a perfeita ilusão da igualdade, como não lhe acontece em outro país civilizado do mundo (Vítor, 1913, pp. 327-8).

É bem verdade que seu julgamento sobre a inferioridade racial e sobre as vantagens ou desvantagens do intercâmbio inter-racial não consegue esconder certa dose de paternalismo na *benevolência* e *curiosidade* que ele atribui aos franceses, e de que ele próprio não escapa ao definir a atitude francesa fundada não somente no desejo de igualdade, mas sobretudo no sentimento de fraternidade, já que segundo ele “o negro é um tipo de retardada evolução na espécie humana, do ponto de vista da inteligência, e por isso um deserdado natu-

ral, um indigente quase que forçoso quando prisioneiro da civilização”. Por outro lado, não deixa de lhe chamar a atenção o comportamento civilizado (marcado pelo consumo) dos cidadãos negros (e das cidadãs negras) na Europa, que julga com certa ambivalência crítica e incontrolável condescendência: “Faz-nos rir sem querer, a nós outros deste país em que a escravidão é de ontem ainda, o ar de mais ou menos perfeitas damas e senhorinhas que se dão certas pretas bem-vestidas ali...” (Vitor, 1913, p. 332).

Em algumas passagens do posterior *Folhas que ficam* (1920) – uma coletânea de textos aforísticos com escritos de antes, durante e depois da época do exílio, e declaradamente demarcados pelo impacto da Primeira Guerra –, Nestor Vitor revela ainda mais explicitamente sua preocupação em articular a complicada relação entre, de um lado, uma indefinida expressão da nacionalidade brasileira, ainda em formação, mas de matriz inquestionavelmente neolatina, e, de outro, a necessidade de assimilar ou incorporar a diversidade étnica da nação de herança irremediavelmente escravista. Assim, em um de seus registros mais reveladores sobre a diferença racial, o escritor-viajante medita e volta a comparar “os nossos pretos e os pretos estrangeiros”, questionando, por exemplo, por que “nos causam estranheza os pretos que *nós outros* da América do Sul encontramos no estrangeiro, embora sejam eles perfeitamente *irmãos de raça* dos que conhecemos em *nossa terra*” (Vitor, 1920, p. 53, ên-gase nossa). Nesse momento de estranhamento no exílio, revela-se como que um desconfortável descompasso entre raça e nacionalidade, entre um *jus sanguinis* e um *jus solis*, entre os que, de um lado, são entre si “irmãos de raça” e, de outro, os que são considerados “nossos” conterrâneos, ou seja, “irmãos de pátria” – no limite, uma fissura sempre presente nas raízes do sujeito nacional amestiçado. Ao mesmo tempo, o “nós/outros” da América se constitui sob o signo de uma tensão entre a alteridade do exótico ou exógeno e a incerteza de que o negro local (nosso bom crioulo), ainda relegado à terceira pessoa, deverá algum dia se diluir no discurso nacional da primeira pessoa do plural (“nossa terra”). Para resolver ou amenizar essa tensão, o ensaísta procura identificar os traços diferenciadores do conterrâneo negro (em relação ao seu irmão de sangue, duplamente estrangeiro), que julga serem peculiarmente nacionais, “estados de alma” que estariam impressos em todos aqueles que habitam o Brasil, independentemente da ascendência europeia ou africana. Nessa sua busca pela identidade nacional, não só a primeira pessoa do discurso, mas também o signo da propriedade privada e, logo, da herança escravista, denunciam-se

no incontornável apelo à rebuscada retórica do “nós/outros” e na insistência dos possessivos nas formulações do “*nosso* preto” *versus* o “preto estrangeiro”, que, ao mesmo tempo que se esforça em incorporar o outro, acaba por excluí-lo desta “*nossa* terra”. Significativamente, é mediada pela imaginada proximidade ou intimidade com a mulher negra que a assimilação do negro (enquanto tipo abstrato) se articula:

Torna-se inteiramente flagrante nas mulheres. Encontramo-las em *nossa* terra muitas vezes inteiramente pretas, sem indício algum de cruzamento com branco, em cuja fisionomia, no entanto, há certo ar de uma das nossas senhoras de família, pela modéstia, bondade e honestidade que aquela feição respira. Assim, os *nostros* pretos já têm uma aparência psíquica conosco.

Nos negros de fora, a feição torna-se ainda mais estrangeira, por conseguinte menos simpática aos nossos olhos do que a do povo em cujo seio eles se desenvolveram, decerto porque, além da diferença de alma que há entre este povo, que sobre eles influiu, e nós outros, existe ainda a feição selvagem que é peculiar à raça de que tais pretos procedem, feição de que entre nós nos habituamos a abstrair-nos, pela influência dessa outra fisionomia que lhes demos e a que, de ordinário, nunca atentamos (Vítor, 1920, p. 53, ênfase nossa).

A dupla estranheza (antipatia), de um lado, e a familiaridade (simpatia) fraturada, de outro, expressas por Nestor Vítor nesse momento quase epifânico, provêm de sua dificuldade em situar o espaço a ser ocupado pelos negros no território e na cultura nacional e, ao mesmo tempo, identificar o que ele chama de “diferença de alma” (ou fisionomia), característica de cada um dos povos de ascendência europeia. Dissolvendo-se no território ou na atmosfera nacional americana em que respira, a figura do negro denota, contudo, a marca de uma alteridade: pois os negros e, aos olhos do observador masculino, sobretudo as negras do país (com seu “ar de senhoras de família”, análogo, mas não idêntico, ao “ar de mais ou menos perfeitas damas e senhorinhas” das negras na França), passam a ser os que convivem “conosco”, na “*nossa* terra” e cuja “feição” (ou seja, raça) se oblitera em virtude da “fisionomia”; mas, ainda assim, os “*nostros* negros” como que escapam, pois nunca deixam de ser irmãos daqueles outros, exilados na Europa, e que, em virtude de uma fisionomia estrangeira, trazem acentuada a memória da África, não tanto na alma quanto no corpo “selvagem”, que não se deixa clara-

mente ler pela cultura eurocêntrica. É como se o pensamento de Nestor Vítor aqui já se antecipasse, de forma irônica, àquela máxima de Gilberto Freyre (quer dizer, sua releitura de Sílvio Romero), segundo a qual “[t]odo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo... a sombra ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (Freyre, 1992, p. 301). Porém, a tese se anuncia aqui em versão deslocada, na forma de um corolário que poderia ser assim formulado: “Toda negra, mesmo a mais escura, traz na alma, se não no corpo e na alma, pelo menos a sombra da brasileira (alva)”.

Em outras palavras, ao articular um discurso que tende ao nacional, Nestor Vítor se vê, agora, obrigado a abstrair de toda diferença racial, de modo que os negros (de alma/fisionomia mestiça) adquirem uma “parecença psíquica” que é, ao mesmo tempo, visível e invisível. Ou seja, a marca da identidade nacional dissimula, mas não apaga, a heterogeneidade de um território sempre dividido, em que se convive com um amigo ou irmão que é também um estranho ou estrangeiro, ele, sim, exilado em terras, quando não em latifúndios alheios. Oriundo de territórios longínquos e inacessíveis ao sujeito que anuncia e se apropria do novo discurso senão da identidade, ao menos da diferença nacional (suas “modéstia, bondade e honestidade”), o sujeito racializado oscila entre o doméstico ou domesticado, de um lado, e o estrangeiro ou selvagem, de outro. Ou seja, é como se, entre brancos e negros, a diferença persistisse na pele; enquanto entre o brasileiro e o estrangeiro (independentemente da cor), a diferença se notasse apenas “no ar”. E, como esse “ar” parece ser um elemento menos físico do que etéreo, porém visível e de fácil reconhecimento, pouco se atentará para o corpo que respira e se oblitera no vago conceito de “fisionomia” – dúbio conceito que denota características que, apesar de adquiridas, não deixam de ser hereditárias. Em suma, enquanto a diferença racial se revela tão somente para logo se diluir na atmosfera local, subsistem ainda incômodos rastros na memória de que, afinal, o “nosso negro” é meio-irmão daquele outro que, aos olhos do homem luso-brasileiro, permanece duplamente estrangeiro. É na ambivalência desse (des)encontro com a diferença racial (com o Outro e com o *outro* Outro) que Nestor Vítor finalmente descobre a diferença, ou a especificidade do nacional.

Voltando ao problema da inclusão/exclusão do poeta negro na dita evolução da literatura nacional: a questão que persistirá para o crítico paranaense ao tentar incluí-lo no cânone é a de como estabelecer uma relação de igualdade,

justiça e respeito à diferença com aquele outro que ele insiste em chamar de “representante da raça maldita”, sem que essa relação na diferença perturbe a constituição da ainda jovem identidade do sujeito nacional, identidade a ser por ele mesmo definida como a de uma “variedade humana que até agora, *dentro da raça latina*, conseguimos representar nesta metade da América do Sul” (Vítor, 1969, p. 308, ênfase nossa). Por um lado, Nestor Vítor frequentemente recorrerá a uma terminologia racializante e, aos olhos do leitor moderno, racista mesmo, de modo que, mais cedo ou mais tarde, ele definirá o amigo ou o poeta segundo sua “índole de primitivo” ou seu “temperamento selvagem” (Vítor, 1969, pp. 467-8). Por outro lado, ao denunciar desde cedo o preconceito nos fundamentos do racismo do final do século, Nestor Vítor convida o leitor a se aproximar do poeta afrodescendente, se não respeitando-lhe a diferença irreduzível, ao menos afirmando-lhe a igualdade no universal. Já no primeiro de seus vários ensaios sobre Cruz e Sousa – datado de 1896, dois anos antes da morte do poeta, mas publicado somente em 1899, e definido pelo autor como “muito menos que uma crítica, o esboço do estudo emocional de uma alma” (Vítor, 1969, p. 30) –, o ensaísta paranaense, volta e meia, insiste na marca, e mesmo no estigma racial, mas também não hesita em contestar a crítica racista então em voga. Ao menos aparentemente, seu olhar não poderia ser mais distinto do olhar pseudocientífico de um Adolfo Caminha ou de um Araripe Júnior, que só vê no negro impulsos irracionais e paradoxos: “Estudai a frio, quer dizer, inferiormente, cada um desses seres e vós sereis um discípulo ou um êmulo dos Lombroso. De extremo a extremo, na sua vida como nas suas obras, achareis falta de senso, de onde impropriedades ou disparates” (Vítor, 1969, p. 18). Ou seja, mesmo sem descartar de todo o biologicismo determinista e o evolucionismo corrente, o crítico contesta qualquer noção de patologia física ou social que possa ser associada à raça:

Cruz e Sousa é um homem preto, e por ser tal é a essa qualidade que o mundo lhe há de atribuir muitas das suas qualidades extraordinárias que são defeitos aos olhos vulgares, e todos os defeitos e deficiências que ele tenha e que tem realmente em sua obra.

Como se os homens de outras raças, por maiores que sejam, não fossem deficientes e defeituosos também. [...]

Certamente que haverá na biologia e na sociologia dos povos algumas leis que sejam particularmente características de cada um, e a essas o extraordinário artista

estará sujeito no seu círculo, como nós estamos sujeitos às nossas no nosso. Mas quererem partir do princípio da comum inferioridade africana atual para preconcebidamente anular a individualidade deste glorioso representante da raça maldita, em frente de seus livros, é uma tal futilidade asinina que a mais estreita ciência qualificaria de irrisória, é o mesmo que se quisessem negar a existência das auroras boreais, porque tais fenômenos não se passam em todos os meridianos no mundo (Vítor, 1969, pp. 20-1).

Simultaneamente, um ser de exceção e um representante de sua raça, o Cruz e Sousa de Nestor Vítor se inscreve como fenômeno, não se deixando facilmente assimilar pelas teorias científicas generalizantes e, portanto, intratável para o que ele considera a mediocridade da crítica contemporânea, que não sabe classificar sua poesia senão no âmbito das aberrações. Pois, segundo o ensaísta, a crítica normativa não saberia reconhecer a manifestação do novo e do inusitado; preocupados com as gramáticas e com os dicionários, esses impostores que ele chama de “Tartufos intelectuais” só podem classificar a criatividade linguística no âmbito do espúrio. Pretensos cientistas, eles se abalam diante do incompreensível e se apegam aos diagnósticos do anormal: “são os mercadores de monstros, os criminosos artesãos de teratologias mentais” (Vítor, 1969, p. 2). Por isso, Nestor Vítor denuncia a estreiteza dos críticos e reafirma a superioridade inassimilável do poeta:

Cruz e Sousa, até onde for o seu nome, há de ser a carniça desses galos de briga irrisórios. Ainda nesses pontos de que eu acabei de falar, ele tem tudo contra si. Ele é muitas vezes de uma concepção monstruosa, de uma audácia selvagem, irreverente, e tais que elas assumirão o caráter de incongruências estéticas perante todas as civilizações, diante de todos os homens cultos do mundo (Vítor, 1969, p. 20).

Assim, ao contrário de seus contemporâneos, ao abrir caminhos para a leitura da obra de Cruz e Sousa, o crítico insiste não só no que há de difícil e intratável em seus textos, mas também na distância e na incompreensão existentes entre o autor (negro) e o leitor (branco), cujos “círculos” raramente se intersectam. Separação que é ditada pelo preconceito racial e pela exclusão social, mas agravada pela resistência desobediente do sujeito racializado, que recusa a subordinação, a qual, em última análise, se define pela carência:

O meio comum de que dispõe o homem preto para assimilar-se às sociedades civilizadas é a subordinação passiva do hilota (i.e., escravo), é fazer-se quase que apenas um ser intermediário entre o irracional e o super-orgânico. Aceitam-no quando ele se inferioriza para salientar supremacias alheias. [...] Desde que, porém [...], ele pretenda na sociedade um lugar a que tem direito mesmo qualquer homem comum, causa gargalhadas e pasmos a um tempo, presta-se-lhe insensatez ou insolência [...] e ele é repellido pior do que se repele um leproso, ficando à porta da Civilização, numa trágica mendicidade de convivência e de afeto (Vítor, 1969, p. 26).

Nestor Vítor traça, assim, a trajetória da evolução de toda a poesia de Cruz e Sousa, desde os primeiros versos, mais dóceis e suaves, até o brado colérico do “Emparedado”. Ao mesmo tempo, por vezes sua retórica não deixa de acusar certa dualidade, ainda remanescente daquela ambiguidade dos sentidos expressos pelo nome próprio Amaro e por seu epíteto, “bom crioulo”: “Em Cruz e Sousa, antes de se lhe sentir o negro travo (i.e., amargo), sente-se-lhe a doçura, antes de nos alancear a alma ele nos delicia e hipnotiza pelos sentidos, há em toda a sua frase um quente sensualismo de natureza de sedutor [...] Só depois é que o trágico que há em sua obra se nos impõe [...]” (Vítor, 1969, pp. 5-6). Assim, o poeta maduro do “Emparedado”, e que mais parece interessar a Nestor Vítor, permanecerá um ser de exceção e, logo, discriminado e discriminante, como se a vítima finalmente se revelasse um algoz:

Sentimo-lo separado então de todos os homens, absolutamente de todos, por um misto de sangrento despeito e indomável, indizível orgulho. Há ali o movimento de um niilista de todas as Civilizações, que ele sente que o negam, e que ele então anula e condena, para afirmar-se iniludível aos seus próprios olhos, ante a Natureza, no meio dessa destruição geral.

Em cada novo leitor que manuseie essas páginas, ele deve contar sempre com a probabilidade de mais uma cólera contra si. Quem o amar depois disso perdoar-lhe-á tudo o mais que vier.

Esse pensamento que no *Emparedado* recebe a maior intensidade épica a que podia atingir é em toda a vida intelectual de Cruz e Sousa como um pivô, uma ideia-máter, em torno da qual giram todas as outras, recebendo dela uma influência mais ou menos sensível (Vítor, 1969, pp. 22-3).

Ainda em ensaio posterior, de 1914, Nestor Vitor continua a se debater entre o desejo e a impossibilidade de incorporar ao cânone nacional aquele que, isolado e rebelde durante a vida, permanecia inassimilável depois da morte. O movimento de exclusão e inclusão por parte da sociedade é constantemente retraduzido como atração e repulsa por parte do poeta negro, para, finalmente, se explicar a força da simpatia ou da antipatia. Pois “alma primitiva que era” (Vitor, 1969, p. 465), surgindo “fora do horizonte que lhe seria próprio”, Cruz e Sousa teria causado “estranhezas e despeitos, senão ódios, mas estes mais por motivos humanos, derivados de sua intransigência e de seu impiedoso sarcasmo contra outros homens de letras com que se encontrou, do que por uma antipatia intelectual bem consciente [...]” (Vitor, 1969, p. 466). Por isso, sua poesia teria se tornado objeto de rejeição e até mesmo vítima da difamação, já que mesmo seus pensamentos mais claros eram acusados de obscuridade e mesmo sua gramática mais correta era rotulada como “monstruosidade”. Porém, aquilo que faz da poesia de Cruz e Sousa um elemento exógeno é também o que possibilitará “uma nova ética nas nossas letras, tirando-as do diletantismo colonial em que todos, mais ou menos subordinados às condições do meio, até então as conservavam (Vitor, 1969, p. 467). Porém, parece que, de forma análoga àquela sua visão do papel determinante da “insolência antipática” de um Patrocínio na luta pela abolição, Nestor Vitor encontra no espectro poeta negro (morto) um elemento emancipador da literatura brasileira, mesmo que ainda carente da orientação e da compaixão de alguém que direcione sua potência. Assim, se, por um lado, o crítico luta incessantemente, e de fato admiravelmente, pela inclusão do poeta arisco no cânone literário brasileiro, por outro lado acaba como que obrigado a reconhecer sua exterioridade irreduzível. Por fim, considera (possivelmente em chave irônica?) se não será praticamente impossível, talvez até mesmo indesejável, uma completa integração daquele que é menos um exemplo a ser imitado pelo sujeito nacional do que um caso particular a ser compreendido e assimilado:

Já indicamos que, além disso, a sua influência é sensível na nossa estética mais propriamente dita e até na história da evolução do vernáculo no nosso país.

Acresce que ele é um tema riquíssimo para os homens que se dedicam ao estudo da psicologia das raças. Seu caso muito interessa ao mundo a essa luz, principalmente aos homens do continente africano.

De certo ponto em diante, ele tem de figurar à parte na literatura nacional. Em tempo algum poderemos aceitá-lo como um autor nosso que corresponda no seu conjunto à capacidade estética, regular e normal, que nos é própria. Nunca assimilaremos o que ele, na sua índole ciclópica, de tipo originariamente bárbaro, oferece de vertiginoso, de disforme ao nosso gosto comedido e procedente da cultura helênica. Além disso, pela sua exígua, falseada ilustração, desvios no terreno das ideias e na composição ele comete em que seria estulto quereremos incidir.

Sua influência, contudo, não cessou e não cessará tão cedo no Brasil (Vitor, 1969, p. 468).²⁷

Como entender essa relação de dívida que, *de certo ponto em diante*, passa a ser incômoda ou ameaçadora à herança greco-latina em que o crítico, ao que parece, não deixa de se incluir? Pois, se a participação da poesia e da figura de Cruz e Sousa parece ser fundadora, ao mesmo tempo sua presença é subtraída, sua figura é deslocada, sequestrada e, de certo modo, repatriada às terras da África ou aos subterrâneos da memória colonial. Mas, se considerarmos, como quer Nestor Vitor, que a “amizade é o modelo de todas as relações e a condição ideal da sociedade humana”, como entender a experiência da amizade na diferença (amizade heteróclita) e, por conseguinte, a nacionalidade na diversidade, nacionalidade esta constituída também pelo que lhe excede? Ao que tudo indica, à medida que a exigência nacionalista se aproxima, a integração do negro deverá ser limitada, racionalizada, controlada, disciplinada mesmo, pois, a partir de certo momento, a “influência” passa a representar risco de contaminação do “gosto comedido” dessa “raça latina” ou dessa cultura que, no novo mundo, se imagina helênica.²⁸ Se a alteridade vertiginosa e até o elemento de repulsa ao bárbaro e monstruoso não excluem o que ele chama de “simpatia” entre os dois sujeitos considerados cada qual em sua individualidade e no âmbito do privado, sempre abertos à influência mútua, cada vez fica mais claro que tal influência do (poeta) negro nas letras nacionais é análoga às amizades juvenis e, como tal, deverá ser paulatinamente moderada, contida ou ressignificada na promessa de um futuro mestiço e comedido da nação adulta, em que o contato fundador entre as raças excluirá cada vez mais a possibilidade de uma convivência realmente polirracial e mesmo policultural.

27. Originalmente publicado em julho de 1914.

28. Há aqui uma ponte a ser feita entre esse “gosto comedido” e o “lirismo comedido” a que Mário de Andrade viria a se opor. Devo essa sugestão a Carlos Minchillo.

A reação a tal movimento de incorporação helenizante, em que a “desmesura” do poeta é, no final das contas, excluída, já se expressara pelo próprio autor do “Emparedado”, na imagem da árvore e de suas raízes derivada da botânica e da genética e, como se sabe, recorrente em toda a historiografia literária e cultural posterior (das raízes e dos galhos secundários), mas que aqui se manifesta na contranarrativa do bastardo e do exótico:

Eu não pertencço à velha árvore genealógica das intelectualidades medidas, dos produtos anêmicos dos meios lutulentos, espécies exóticas de altas e curiosas girafas verdes e spleenéticas de algum maravilhoso e babilônico jardim de lendas.

[...]

Artista! Pode lá isso ser se tu és d'África, tórrida e bárbara, devorada insaciavelmente pelo deserto [...] Artista?! Loucura! Loucura! Pode lá isso ser se tu vens dessa longínqua região desolada, lá no fundo exótico dessa África sugestiva, gemente, Criação dolorosa e sanguinolenta de Satãs rebelados, dessa flagelada África, flagelada e triste [...] (Cruz e Sousa, 2000, pp. 671-2).

O problema da espinhosa inclusão de Cruz e Sousa na literatura nacional retornará ainda mais uma vez, quando, por volta de 1923, dois anos depois de publicado seu *Elogio ao Amigo*, Nestor Vítor recolhe as obras de Cruz e Sousa, naquele momento em grande parte indisponíveis, em nome de sua definitiva canonização. É verdade que o crítico não deixará de levar em consideração e recuperar aquele protesto colérico do “Emparedado”, que, de certo modo, ele parafraseia ao caracterizar o escritor como “um negro de que quase todos negam, de que quase todos riem, desde que ele se proclama poeta” (Vítor, 1923, p. 49). Aliás, Nestor Vítor tenta mesmo conciliar, de um lado, a figura do poeta maldito ou do ser de exceção, cuja genialidade deve ser julgada de acordo com os parâmetros universais-civilizados-europeus – ou seja, como figura máxima da literatura mundial – e, de outro, o representante da “raça maldita”, subordinada em uma nação também subordinada.

Esse pobre homem teve por destino nascer aqui, num recanto do mundo, que de fato, por seus defeitos, ainda é uma colônia ante as metrópoles de tal civilização.

Como se tudo isso não bastasse, ele é africano de origem, é negro sem mistura, quer dizer, de uma raça primitiva, cujo canto rude e tosco, lá no continente onde habita, só figura, como por ironia, em folclores, de caráter científico.

[...]

Cruz e Sousa, no entanto – maravilha que no futuro há de, forçosamente, atrair o interesse do mundo –, traz como poeta uma natureza tão nova, tão inatural, que é comparável, desse ponto de vista, à de um Rimbaud, filho do mais civilizado país do mundo.

[...] em outros contemporâneos de Cruz e Sousa e, mais do que em ninguém, no próprio Rimbaud, se encontram produções de igual ou maior obscuridade e anormalidade ainda mais a miúdo, sem que entretanto se possam lembrar para explicá-las certas causas deprimentes, o psitacismo das raças primitivas, a incultura, etc., que no caso do Poeta Negro ocorrem logo involuntárias (Vítor, 1923, pp. 50-3).

Ou seja, para Nestor Vítor, o poeta Cruz e Sousa deveria ser julgado em sua condição de ser de exceção, aristocrata do “espírito”, ao lado, não simplesmente de outros eleitos ou malditos da literatura nacional, mas sobretudo no âmbito da literatura mundial, independentemente ou a despeito de sua origem racial ou étnica. Assim, ao comparar Cruz e Sousa com artistas afrodescendentes dos Estados Unidos, como Frederick Douglas, Booker Washington, Ira Aldrige e muitos outros que ele enumera cronologicamente e cujo valor específico não nega, Nestor Vítor torna evidente a carência de escritores negros no Brasil, mas contrabalança essa deficiência ao argumento de que, mesmo nos Estados Unidos, nenhum caso há “cujo mérito o tenha levado a figurar como um verdadeiro inovador nas letras ou nas artes de seu país” (Vítor, 1923, pp. 61-2).²⁹ Assim, “a obscuridade, a própria monstruosidade que existe em tais precursores” (Vítor, 1923, p. 54), faz de Cruz e Sousa um arauto cuja relevância transcende ou, talvez, oblitera o nacional e o étnico. Ou seja, sua exterioridade irreduzível serve para afirmar o valor do poeta universalmente, pois trata-se de um “[p]recursor três vezes: precursor de sua raça, precursor de uma nova orientação no mundo do espírito, precursor de uma parte do Novo Continente, pois que só agora ela está querendo dizer ao que vem” (Vítor, 1923, p. 60). Assim, sua superioridade relegada à condição de apóstolo de uma aristocracia do espírito universal, da nacionalidade ainda em formação ou do africano a ser civilizado acaba por excluí-lo da nação e, ao mesmo tempo, rasurar

29. A enumeração de Nestor Vítor é confusa e equívoca. Ele inclui o americano filho de irlandeses Joel Chandler Harris (1848-1908), compilador de histórias afro-americanas como as do personagem ficcional Brer Rabbit. Mas também Phyllis Weatly (1753-1754), a primeira poeta americana afrodescendente a ter uma obra publicada; e o poeta espanhol negro Juan Latino (1518-1596).

qualquer herança africana, para situá-lo não de todo alheio ou acima do europeu, mas ao lado dos grandes malditos e amaldiçoados nascidos no centro da Europa. Enfim, se na escrita pessoal do próprio Nestor Vitor a figura do amigo e do poeta negro cujo poder de evocar os vivos parece inesgotável, ela mesma parece escapar à vida presente, enterrando-se cada vez mais em um passado que será recuperável apenas através da literatura que ainda não se escreveu. Acontece que, do ódio mútuo (a antipatia) à desejada relação cordializante de influência e contribuição à cultura nacional (a simpatia), há como que um intervalo que se supera apenas com dificuldade, e talvez apenas na superfície. Sintomaticamente, o ensaio de intenção profética e canonizante conclui com uma nota um tanto melancólica. Recuperando o elemento biográfico do poeta e informando ao leitor que, ainda em vida, Cruz e Sousa testemunhara dois de seus filhos morrerem de tuberculose; e que, mesmo alguns anos depois de sua morte, Gavita, sua mulher, e seu último filho sucumbiriam do mesmo mal – a obra crítico-elegíaca, cuja intenção declarada seria a de resgatar a poesia de Cruz e Sousa e situá-lo como precursor da literatura do porvir, termina com uma conclusão um tanto negativa sobre o destino e a herança do poeta (negro): “Parece que a família não tem mais representantes” (Vitor, 1923, p. 63).

A questão da exclusão social e histórica do elemento exógeno reaparece de forma mais generalizada em um dos pequenos textos do crítico, coligidos em *Folhas que ficam* (1920), intitulado “Tipos incômodos”, e escrito sob o que o autor caracteriza como a “exasperação da volta” de seu exílio parisiense. O texto é dedicado “à memória de um amigo” e, agora, o nome de Cruz e Sousa não é, e talvez já não precise mais ser, mencionado. O texto trata precisamente da exclusão e da assimilação histórica de alguns seres de exceção, ou seja, de certos tipos “diferenciados”, cujo valor seria inegável, mas que nunca será devidamente reconhecido. Assim, comenta a tendência homogeneizadora da crítica hegemônica, que não leva em conta as personalidades ou os temperamentos singulares, que por vezes escapam às normas e às gramáticas, provocando, por isso, “restrições”, “denegações, reprovações completas...” por parte dos críticos (Vitor, 1920, p. 126):

Deste modo, semelhantes tipos acabam por entrar no número dos que a sociedade não sabe onde colocar nem como tratar. Não falta quem no fundo tenha por eles tolerância, quem lhes vote no íntimo verdadeiro apreço, quem quando nada, os reconheça na altura figurar, por exemplo, como um bonito tinhorão a uma mesa de festa. O que, porém, quase todos receiam é que o tinhorão vire em cactos espi-

nhento e possa magoar algum conviva, quando não seja ao próprio anfitrião. [...] Assim, pouco a pouco, esses homens tais vão sendo eliminados para tudo das listas mundanas, por sossego de todos e decerto por seu próprio sossego, se eles sabem ver as cousas razoavelmente.

Depois que morrem nos primeiros dias, como diz Carlyle, trata-se muito honestamente de enterrá-los para uma vez, com fortes depreciações que surgem de todos os lados e por todas as formas. Mas, se eles resistem a essa última tentativa, aí então não há remédio senão colocá-los na galeria em que já figuram outros heróis nacionais que tiveram mais ou menos o mesmo destino em vida (Vítor, 1920, pp. 126-7).

Ainda em tom melancólico, Nestor Vítor parece lamentar o aparentemente inevitável processo de homogeneização levado a cabo por toda a historiografia literária e cultural em que o sujeito desviante (aquele seu “sapo”) figurará apenas como adorno a ser eventualmente descartado, ou como exceção cujo agenciamento espinhoso se dilui postumamente nas páginas dos manuais, nas vitrines dos museus ou na retórica nacional das raízes e dos monumentos. Se a diferença racial e a dissidência sexual pareciam anteriormente desempenhar papel significativo na amizade – por vezes espiritualizada e sublimada entre escritores batráquios e outros seres que se definem de exceção, fundadora de um ideal de comunidade daqueles cuja dessemelhança não poderia ser mais evidente aos olhos da sociedade e da história, no universo das letras e da identidade nacional –, a diferença tenderá a se diluir em *influências*. Tal movimento de retirada dos “sapos” e tal diluição do valor simbólico dos excluídos ficarão evidentes sobretudo a partir da década de 1920.

A volta e a reviravolta dos sapos

Desde o final do século XIX, a figura do poeta batráquio já era ridicularizada pelos contemporâneos de Cruz e Sousa e Nestor Vítor, sobretudo em Curitiba, considerada, então, o berço da saparia simbolista. Assim como seus detratores mais conhecidos, um jornalista local (ass. J. Keating) caracteriza a tendência à imitação e o gosto excessivo pela sonoridade como típicos da poesia do movimento, em termos análogos aos adotados por contemporâneos como Araripe Júnior. E declara, em bom francês, que teria sido finalmente identificada em Curitiba a origem de todos os representantes daquela espécie

de anfíbios: “ils sont informes, laids, visqueux, sales et possèdent en outre, un talent spécial dans tous les genres d’imitations [...] Mais, où ils excellent c’est, sans contredit, dans l’art musical, car, avant Wagner ils avait déjà inventé la CACOPHONIE instrumentale [...]” (Keating, 1985). Assim, tentava-se repetidamente domesticar a figura do poeta sonante ou dissonante, expulsando-o da terra firme das prescrições estéticas e relegando-o ao pantanal do ruído sem-sentido.

Mais de vinte anos depois, às vésperas do grande salto modernista, a figura do sapo retornaria ao centro das letras nacionais, canonizando-se como emblema de uma poética antiquada, a ser superada pela poesia futura das novas gerações.³⁰ Assim, tornou-se praticamente consenso entre críticos e pedagogos o fato de que “Os Sapos”, de Manuel Bandeira – publicado pela primeira vez em 1919, em seu ainda pós-simbolista volume *Carnaval* – marca um momento decisivo de ruptura na literatura brasileira, sobretudo por ridicularizar explicitamente a versificação tradicional e a estética de afiliação parnasiana.³¹ Consta, na historiografia literária oficial, que o poema teria resultado em grande escândalo quando lido por Ronald de Carvalho alguns anos mais tarde, no Teatro Municipal de São Paulo, durante a afamada Semana de 1922. Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, viria a denominá-lo como “Hino Nacional do Modernismo” (Brayner, 1980, p. 142). Mas os versos de Manuel Bandeira dialogam com diferentes tradições, em diferentes chaves, ao mesmo tempo líricas e jocosas, nostálgicas e contestadoras. Aliás, já em seu primeiro livro, *A cinza das horas* (1917), Bandeira lançava mão da metáfora simbolista-penumbriada do sapo no poema “Paisagem noturna”, datado de 1912:

E cadentes, metálicos, pontuais,
Os tanoeiros do brejo,
Os vigias da noite silenciosa
Malham nos aguaçais

30. Também na poesia modernista do porto-riquenho Luis Palés Matos, o sapo emerge para simbolizar a ruptura com a versificação tradicional: “Desatemos las sogas tirantes de los metros/ que amarran a un sonsonete de batracio/ la augural orquestación del pensamiento...” (“Abajo”, 1921). Devo a referência a Viviana Gelado.

31. Os dois primeiros livros de Bandeira, *A cinza das horas* (1917) e *Carnaval* (1919), têm sido considerados ecléticos, com poemas associados ao parnasianismo, ao simbolismo ou ao penumbriado. V. Guimarães (2000), pp. 87-101. O próprio Bandeira considerava *Carnaval* “um livro sem unidade”. Ele mesmo declara que “Os Sapos” são uma sátira a “certos ridículos do parnasianismo” (Bandeira, 1957, pp. 52-3).

[...]

Assim a névoa azul paira sonhando,
As estrelas sorriem de escutar
As baladas atrozes
Dos sapos.
Bandeira (1977, pp. 121-2)

Apesar de ser indiscutível que boa parte da novidade de “Os sapos” reside em seu apelo a uma nova sensibilidade prosaica e cotidiana (o “sapo cururu”), seu valor e seu radicalismo em geral são atribuídos menos à poética que o texto defende do que a seu mais explícito ataque às convenções estéticas dos poetas contemporâneos, especialmente os parnasianos:

O sapo-tanoeiro,
Parnasiano aguado,
Diz: – “Meu cancionero”
É bem martelado.

Vede como primo
Em comer os hiatos!
Que arte! E nunca rimo
Os termos cognatos.
Bandeira (1977, pp.158-9)

No entanto, pode-se argumentar que a leitura desse poema, hoje mais do que canônico, quando feita retrospectivamente, ou seja, do ponto de vista das vanguardas paulistanas, tende inevitavelmente a subestimar a discreta afinidade do poeta com a poética (pós-)simbolista ou, ao menos, penumbriista, sugerida tanto nos versos iniciais do poema (“Enfunando os papos/ Saem da penumbra”) como nos finais:

Longe dessa grita
Lá onde mais densa
A noite infinita
Veste a sombra imensa;

Lá, fugido ao mundo,
Sem glória, sem fé,
No perau profundo
E solitário, é

Que soluças tu,
Transido de frio
Sapo cururu
Da beira do rio...
Bandeira (1977, pp. 158-9)

Em outras palavras, ao enfatizar a estética radical do pós-1922, alguns críticos tendem a ignorar a figura eponímica do poema, a própria imagem do sapo, que, como se viu, esteve onipresente nos escritos da geração simbolista que antecede o poeta pernambucano. Mesmo que Bandeira de fato relativize, familiarize e mesmo nacionalize o *crapaud* decadente e maldito, de estirpe francesa, não deixa de se inspirar em sua imagem como a corporificação do poeta maldito finissecular.³² Ou seja, ao celebrar a estética da ruptura e o nacionalismo literário, a crítica modernista, de certo modo, obscureceu a imagem do *poète maudit* e, possivelmente, obliterou a própria figura do sujeito proscrito ou marginalizado de que a imagem do sapo fora simbólica. Pois, como se viu, a imagem do sapo, engolfada pela paisagem finissecular carioca, mas agora desprezada e ridicularizada pela crítica moderna, servira para representar não somente o poeta maldito, mas também alguma possibilidade de comunicação, afinidade ou solidariedade entre o marginalizado social e o sexual. Tuberculoso como Cruz e Sousa e outros poetas decadentes, Bandeira recupera seu lirismo, mas escreve em oposição, menos à convenção e à regra de que se lamentavam os simbolistas, ou à forma que celebravam, do que às agora minúsculas “convenções” ou “regras” dos fiscais parnasianos e em defesa de uma renovada forma de se fazer poesia.

Vale acrescentar que, a essa altura, os sapos literalmente enfestavam as ruas do Rio de Janeiro, sendo frequentes matérias de alarme nos noticiários de jor-

32. De fato, Murilo Marcondes de Moura (2001) vê o distanciamento do mundo pelo poeta como diversa da posição do “poeta maldito”: “A imagem do sapo cururu relativiza essa dimensão sombria, já que está associada ao universo ternamente familiar” (p. 35).

nais. No âmbito do entretenimento, o francês Claude Louis Delair (1876-1952), internacionalmente conhecido como Mac Norton, “o homem aquário” (Figura 17), alcançava fama também no Rio de Janeiro como o “engolidor de rãs e peixes”, tendo estreado no Teatro Recreio no dia 1º de novembro de 1915 (Figura 18), sendo, subsequentemente, imitado por artistas locais (Figura 19). Mais importante, porém, é o fato de que Bandeira provavelmente trazia frescas na memória as chamadas “comissões dos sapos”, epíteto dado aos fiscais do município do Rio de Janeiro (Comissão Fiscalizadora das Posturas Municipais), instituídas pela administração do prefeito Rivadávia Correia (1914-1916), e cuja função era supervisionar a higiene pública e o pagamento de impostos, punir as irregularidades nos pesos e medidas, reprimir a produção de vinho falsificado, extirpar a atividade de vendedores ambulantes, entre outras. Tal imagem do sapo fiscalizador do comércio e da vida pública parece ter sido um recurso ideal para o poeta moderno, que lutava contra as receitas das artes poéticas e as prescrições disciplinadoras da escola parnasiana – ou seja, contra os funcionários das normas de higienização da cultura nacional.

Apesar de o prefeito seguinte, Azevedo Sodré (1916-1917), haver eliminado a função daquelas comissões municipais em maio de 1916, Bandeira e seus leitores provavelmente ainda se lembravam do Bloco dos Sapos da Lapa do carnaval de 1916, inspirado na tão comentada comissão. Entre os integrantes daquele bloco carnavalesco, constavam nomes como Carlos Portugal, sapo Peugeot; Eurico Baptista, sapo Electrico; e Henrique Mello, sapo Escovado.³³ O Bloco dos Sapos da Lapa contava até mesmo com a própria marchinha:

Este grupo não teme confronto
 Rapazes nós somos guapos,
 Criticaremos com fino espírito,
 A celebérrima “Comissão dos Sapos”.
 Acabem-se as vacas leiteiras,
 Acabe-se p’ro pobre a esmola
 e pra civilizar esta joça
 Queremos carregadores de cartola.³⁴

33. Em outubro de 1916, a nova administração criou uma nova classe de supervisores extraordinários para a fiscalização dos veículos, que também ficaram conhecidos como “sapos”.

34. Originalmente publicado na *Gazeta de Notícias*, 30 jan. 1916.

Assim, em seu livro de poemas cujo título é justamente *Carnaval*, escrito em um novo contexto da cultura popular e circense, Bandeira carnavaliza o antiquado e monótono coro parnasiano, inserindo a imagem do sapo entre colombinas, arlequins e saltitantes pierrôs.

Em suma, o poema de Manuel Bandeira situa-se em um momento de transição cujo significado é raramente explicitado pela historiografia literária de cunho modernista. Pois, ao incluir em seus versos a imagem e o tom penumbriado, Bandeira se revela ainda herdeiro do subjetivismo dos simbolistas. Em seus primeiros livros, o poeta ainda compartilhava de certa glamourização da tuberculose oriunda dos escritores românticos e sempre associada à superioridade intelectual e a uma aguda sensibilidade.³⁵ Assim, quando a retórica parnasiana é criticada e mesmo duramente atacada, é justamente por estabelecer regras rígidas que limitavam a expressão do sujeito poético. Acontece que o que provavelmente se perdera a essa altura fora não somente a imediata associação da poética simbolista à figura do poeta maldito, mas também a noção de que essa linguagem, ao ser apropriada pelo ser denominado de eleição ou ainda o proscrito, poderia servir, inclusive, para articular subjetividades dissidentes, raciais e sexuais. E também as amizades *heteróclitas*, com suas subjetividades e sonhos de uma comunidade que o crítico de hoje poderia denominar mesmo de *queer*. Assim, ao individualizar a cantoria dos sapos, ao levar o sapo cururu para a “beira do rio” e, poderíamos dizer, para a *margem das ruas* do Rio de Janeiro, Bandeira os retira da torre de marfim a que haviam sido relegados pelas normas parnasianas, com a intenção de devolver a poesia ao cotidiano. Alguns anos depois, a própria origem da antropofagia de Oswald de Andrade seria associada a um festim em que se devoravam rãs, supostos ancestrais do homem.³⁶ Entretanto, um dos efeitos, se não intenções da reviravolta modernista ao consagrar o riso e o espetáculo como formas de subversão poética, ao abandonar o sapo na

35. Sobre a maneira pela qual a tuberculose veio a representar sensibilidades superiores mesmo além da elite letrada da Inglaterra e nos Estados Unidos, ver Lawler (2006).

36. Quem conta a história é Raul Bopp: “Uma noite, Tarsila e Oswald resolveram levar o grupo que frequentava o solar a um restaurante situado nas bandas de Santa Ana. Especialidade: rãs. O garçom veio tomar nota dos pedidos. Uns queriam rãs. Outros não queriam. Preferiam *escalopini*... Quando, entre aplausos, chegou um vasto prato com a esperada iguaria, Oswald levantou-se e começou a fazer o elogio da rã, explicando, com uma alta percentagem de burla, a teoria da evolução das espécies. Citou autores imaginários, os ovistas holandeses, a teoria dos ‘homúnculos’, os espermatistas etc. para ‘provar’ que a linha da evolução biológica do homem, na sua longa fase pré-antropoide, passava pela rã – essa mesma rã que estávamos saboreando entre goles de Chablis gelado. Tarsila interveio: – Em resumo, isso significa que, teoricamente, deglutindo rãs, somos uns... quase antropófagos (Bopp, 1966, pp. 70-1).

penumbra do Parnaso e ao vernacularizar o cururu, obliterando-se suas amizades heteróclitas, monumentalizando-o em sapo antropofágico, tenha sido talvez a obliteração daquelas subjetividades *queer* de final do século, cada vez mais diluídas ou deglutidas pelos discursos da identidade nacional.



Figura 17 – Cartaz francês anunciando apresentações de Mac-Norton, o homem aquário, em dezembro de 1911. Fonte: BIU Santé, 1911.

THEATRO RECREIO
 Empresa JOSE LOUREIRO
HOJE HOJE
 Espectáculos por sessões — Às 7 1/2
 Às 9 3/4
 Tomará parte nas duas sessões o
 humor do momento fenomenal
MAC NORTON
 O HOMEM AQUÁRIO
 O homem que bebe com litros de
 cerveja, que engole rãs e peixes vi-
 vos? O maior acrobata da época.
 Duas representações da revista
 humorística A peça querida do
 público
FADO E MAXIXE
 Bellissimos espectáculos e da mais
 pura variedade.
 Amadô — Espelidita — matine —
 às 2 da tarde — FADO E MAXIXE,
 MAC NORTON e a opera em um acto
 — BETTY, Espectáculo completo.
 Bilhetes à venda.
 - Sessão às 7 1/2 e 9 3/4. Espe-
 ctáculos por sessões.

Figura 18 – Anúncio da apresentação de Mac-Norton no Teatro Recreio, antes da popular revista Fado e Maxixe. *A Noite*, 6 nov. 1915. Fonte: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



Figura 19 – “O homem aquário tem um rival no Rio”. *A Noite*, 15 nov. 1915. O brasileiro Julio Duquelin viria a se apresentar no Circo Spinelli. Fonte: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.



Figura 20 – Notícia de 1916 sobre a iminente dissolução da chamada “Comissão dos Sapos”: “Assevera-se que com a saída do Sr. Rivadavia se extinguirá a comissão dos sapos” ... Que belo espetáculo para o comércio”. Fonte: Fundação Biblioteca Nacional, Brasil.

V. GERAÇÃO

Quando um de nós fala em “nossa geração”, é quase certo que entende dizer ‘eu e meus amigos’.

Alceu Amoroso Lima, 1922

A desordem na ordem. Ferroviários com roupas esfrangalhadas e em atitudes familiares. Viajantes protestando contra os regulamentos, mas submetendo-se a eles – Christophe estava na França.

Romain Rolland, *Jean Christophe*¹

A montanha de que nos fala R. Rolland será o nosso maior valor de homem culto para o Centenário

José Lins do Rego, 1922²

O americano do sul ainda é o calouro da civilização.

Nestor Vítor, 1928³

Pelo menos desde o século XIX, tanto na Europa como nas Américas, já se procurava organizar e teorizar a história intelectual, nacional ou do “espírito”, segundo o conceito de *geração*. O poeta e filósofo alemão Friedrich Schlegel (1772-1829), por exemplo, em sua *História da literatura antiga e moderna* (1815), é um dos primeiros a classificar os escritores germânicos da segunda metade do século XVIII cronologicamente segundo (três) gerações. Mais de duas décadas depois, Auguste Comte (1798-1857) atribuiria transformações sociais ao surgimento de novos grupos geracionais que trariam consigo um novo “instinto de inovação” e que desafiariam, e finalmente substituiriam, na vida pública, o “instinto de conservação” da geração anterior – movimento que, em última análise, determinaria o ritmo da história (Comte, 1969). Mas talvez a primeira tentativa explícita de definição do conceito se encontre na obra do

1. Rolland (1942, v. III, p. 13).

2. Rego (2007, p. 138).

3. Vítor (1979, p. 177).

filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911), para quem uma geração consiste em um período necessário para a *regeneração*. De um ponto de vista frequentemente classificado como romântico, sua teoria ainda guarda um aspecto histórico-reprodutivo, de modo que Dilthey fixa o período de uma geração em trinta anos, idade suficiente para um indivíduo estabelecer, de forma responsável, as condições para a reprodução, se não biológica, ao menos intelectual e, logo, determinar a sucessão histórica (Owensby, 1994).⁴ Ao mesmo tempo, sua abordagem tem um teor mais qualitativo do que a de Comte, pois, segundo ele, o que caracteriza uma geração como grupo seriam “tendências difusas” (Dilthey, 2002, p. 198). Em um célebre ensaio de 1865 sobre o poeta Novalis, Dilthey usará o termo “geração” como uma forma de significar a relação de contemporaneidade dos indivíduos, em especial aqueles que chegaram à maturidade concomitantemente, tendo vivido uma infância e uma adolescência em comum, e cuja vida adulta foi parcialmente compartilhada (Dilthey, 1970, p. 188). Em sua concepção do termo, não se trata de submissão do individual ao social, mas sim de uma relação específica do indivíduo com o contexto e o destino coletivo, uma forma compartilhada de receptividade (ou de recusa) às condições e ao clima intelectual contemporâneos, assim como às influências do passado e da educação recebida. Dessa forma, a identidade de uma geração como coletividade caracteriza-se tanto por ruptura e esquecimento como por continuidade e memória.

Já em 1872, o filósofo e matemático francês M. Cournot (1801-1877) procura identificar princípios naturais, ou seja, não convencionais, nos espaçamentos e rupturas temporais (como a divisão em séculos) que “correspondessem a mudanças efetivas na corrente das ideias e no desenvolver dos acontecimentos” (Cournot, 1872, p. 124). Ao mesmo tempo, ao tratar de identificar um princípio natural nas bases da periodização e ao considerar a contemporaneidade de diversas gerações, Cournot nota as limitações do critério cíclico-biológico como fator explicativo das diferenças ou rupturas entre diferentes épocas:

Cada geração transmite pela educação um certo fundo de ideias àquela que a sucede imediatamente; e enquanto este ato de educação ou de transmissão se opera, a geração educadora ainda está presente, e sofre ainda a influência de todos os sobre-

4. V. Jacob Owensby. *Dilthey and the Narrative of History*. Ítaca e Londres: Cornell University Press, 1994. Hans-Ulrich Lessing, Rudolf A. Makkeel, e Riccardo Pozzo (orgs.). *Recent contributions to Dilthey's philosophy of the human sciences Stuttgart*: Fromann-Holzboog, 2011.

viventes de uma geração anterior [...] Na sociedade, é verdade, todas as idades estão misturadas, todas as transições são contínuas [...] Assim, somente a observação dos fatos históricos pode nos ensinar exatamente como a renovação gradual das ideias resulta da substituição imperceptível de umas gerações pelas outras, e o tempo necessário para que a mudança se torne perceptível, ao ponto de distinguir uma época da outra (Cournot, 1872, p. 126, tradução nossa).

Em suma, todo o pensamento geracional, sobretudo no século XIX, consiste, em grande parte, de tentativas de se compreenderem as transformações históricas, inclusive no que diz respeito à evolução das ideias e da literatura. Assim, procurando estabelecer relações entre gerações precedentes e a atual, entre os de ontem e os de hoje, entre “velhos” e “novos”, o que está em jogo é, antes de mais nada, problemas de sucessão ou transmissão, esquecimento ou memória.⁵ Entretanto, a questão da identidade de grupo e da definição de seus representantes começa também a ocupar lugar cada vez mais central nessas reflexões sobre a historicidade, aplicadas a diferentes áreas do conhecimento e da atividade humana. Ou seja, gerações literárias, de políticos, de cientistas etc. começam a denotar movimentos mais ou menos coerentes ou coesos que expressam, respondem ou constituem o espírito de determinada época.

Assim, nos primórdios do século XX e, como se verá, sobretudo com o impacto da Primeira Guerra Mundial, o conceito horizontal de geração (como identidade de grupo) passa a ocupar o centro de praticamente toda atividade intelectual nas culturas de raízes europeias, inclusive no Brasil, e cada vez mais adquire papel programático, derivado da crescente preocupação com os destinos das nações ditas civilizadas. O conflito na Europa despertava um desejo de fraternidade que, se, por um lado, pregava a amizade entre as nações, por outro se dobrava a nacionalismos mais ou menos ortodoxos. Ou seja, por geração, agora se entende sobretudo certo desejo ou reivindicação de comunidade

5. A divisão histórica segundo gerações era utilizada desde a Antiguidade clássica e o Antigo Testamento. Entre os pensadores do século XIX que discutiram o conceito, incluem-se também Maximilien Littré, John Stuart Mill, Gustav Rümelin, Ottokar Lorenz, Wilhelm Dilthey and Émile Durkheim. A bibliografia sobre o pensamento geracional é extensa, mas em grande parte datada. Entre os teóricos mais importantes do século XX, costuma-se citar: Wilhelm Pinder, *Das Problem der Generation* (1926); Julius Petersen, “Die literarischen generationen” (1930, pp. 130-187); Eduard Wechsler, *Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform*, Leipzig, 1930; Detlev W. Sschumann, “The Problem of Cultural Age-Groups in German Thought: a Critical Review” (1936) e “The Problem of Age-Groups: A Statistical Approach” (1937); H. Peyre, *Les Generations litteraires* (1948). Um bom apanhado das principais teorias é o livro de Julian Marias, *Generations: A Historical Method* (1970). Ver também Rintala (1979).

e pertença, que envolve reconhecimento mútuo, princípios compartilhados, o sentimento de uma mesma “sensibilidade vital”, missão ou destino histórico. Ortega y Gasset, que, desde 1914, se preocupa com a questão da “consciência de geração”, e que é creditado por haver introduzido a distinção conceitual entre “contemporâneos” e “coevos” nesse debate, insiste na importância do cronológico e do territorial no contato inter e intrageracional:

Comunidad de fecha y comunidad espacial son, repito, los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial. El teclado de circunstancia en que los coetáneos tienen que tocar la sonata apasionada de su vida es el mismo en su estructura fundamental. Esta identidad de destino produce en los coetáneos coincidencias secundarias que se resumen en la unidad de su estilo vital [...]. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija indeleble sobre el individuo [...]. En el “hoy”, en todo “hoy” coexisten articuladas varias generaciones y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica (Ortega y Gasset, 1972, p. 235).⁶

A partir de Ortega y Gasset, o conceito de geração continuaria a servir para se proclamarem ou se compreenderem afinidades, no geral relativas a noções de coexistência espacial e temporal. Karl Mannheim (1993), por exemplo, fala de “vínculo” e “unidades” geracionais, explicando: “Cada geração constrói a própria 'enteléquia': expressão da unidade da suma 'meta interior' – de seu modo interior de experienciar a vida e o mundo” (p. 359, tradução nossa da versão em inglês). Enfim, o conceito de geração pode servir para se compreenderem ou se fixarem diferenças, sentimentos de pertença ou de exclusão, posições de liderança ou submissão, movimentos de inovação e conservação, assim como continuidades e descontinuidades históricas.

Em seu ensaio “Secular Criticism” (Crítica secular), Edward Said estabelece uma distinção importante entre relações de *filiação* e *afiliação*, análoga ao duplo sentido do conceito de geração. Escrevendo no princípio dos anos 1980, seu objetivo é, em última análise, mostrar como, na crítica literária mo-

6. Esse texto corresponde a “Idea de las generaciones”, uma das aulas de 1933. Faz parte do livro de Ortega y Gasset, *En torno a Galileo: esquema de las crisis* (1982).

derna, a forma *filiativa* do século XIX, inspirada em um modelo biológico de reprodução – ou seja, o estudo da literatura e da cultura a partir de tradições e origens, étnicas ou nacionais –, paulatinamente dá lugar a projetos *afiliativos*, frequentemente em formas teóricas descontextualizadas e abstratas que se sobrepõem ao objeto literário e, de forma irônica, acabam por reproduzir a marca da autoridade do modelo filiativo que se julgava ultrapassado. Sem entrar no mérito da questão sobre a evolução da crítica moderna propriamente dita, o que interessa aqui é considerar mais profundamente, e em termos gerais, aquele momento do argumento em que Said formula essa distinção entre *filiação* e *afiliação*. Segundo ele, a crise do modelo filiativo-biológico é evidente em grande parte das obras literárias do final do século XIX, assim como nas primeiras décadas do século XX. Pois, para Said (1983), o que até então era visto como *natural* na continuidade de uma geração para outra agora se tornava problemático:

se uma relação filial era assegurada por laços naturais e formas naturais de autoridade – envolvendo obediência, medo, amor, respeito, e conflito instintivo – a nova relação *afiliativa* transforma esses laços no que parecem ser formas transpessoais – tal como consciência de agremiação, consenso, coleguismo, respeito profissional, classe e a hegemonia de uma cultura dominante (Said, 1983, p. 20, tradução nossa).

De fato, como já se viu, o estabelecimento de laços, afinidades e identidades de grupo, quase sempre em formas de oposições, rivalidades e hostilidades, caracteriza praticamente toda a produção e vida literária das últimas décadas do século XIX. Ao mesmo tempo, no Brasil, toda a preocupação com o conceito de geração (em seu sentido reprodutivo-filiativo, assim como no sentido comunitário-afiliativo) não poderá ser desvinculada do conceito biológico de *de-generação* que então parecia ameaçar o presente e o futuro da nacionalidade.

Talvez nenhum outro escritor brasileiro do século XIX tenha se preocupado tanto quanto Machado de Assis (1839-1908) em definir – nas diferentes acepções da palavra, ou seja, em descrever e prescrever – o sentido das novas gerações em relação às anteriores.⁷ Em “O passado, o presente e o futuro da literatura” (1858),

7. Machado Neto divide o período estudado em cinco gerações: (1) a mais antiga, de Gonçalves de Magalhães, ou a dos nascidos entre 1803-1817; (2) a indianista, de Gonçalves Dias e José de Alencar (nascidos entre 1818 e 1832); (3) a geração “decisiva” de Machado de Assis, ou dos nascidos entre 1833 e 1847; (4) a dos nascidos entre 1848 e

por exemplo, o jovem de menos de 20 anos já procurava analisar o que chamava de “geração atual” em sua relação com a literatura e a política, considerando o “estado atual das coisas”, ao mesmo tempo que classificava grupos de escritores segundo o período em que apareciam suas obras (Assis, 1994c, p. 787). Machado se preocupa, antes de mais nada, com a emancipação literária de uma nação, emancipação esta que não teria acompanhado sua independência política – pois, de acordo com Machado, é “mais fácil regenerar uma nação que uma literatura”. Há ainda um tom de manifesto nesse ensaio de juventude, em que o escritor se apresenta como crítico e ao mesmo tempo membro e representante da nova geração literária, arauto de uma literatura por vir: “O que nós queremos, o que querem todas as vocações, todos os talentos da atualidade literária [...]”. Ou seja, por um lado, Machado se inclui entre o “nós” da coletividade e das agremiações expressas em “vocações”, “talentos” e “inteligências”. Por outro, fazendo pose de irmão mais velho, o jovem escritor distancia-se daqueles que, segundo ele, infelizmente se encontram desvinculados da “sociedade moderna”. Por fim, procura educar a nova geração: “Estudem [a sociedade]: eis o que aconselhamos às vocações da época”.

Cerca de 15 anos mais tarde, é menos o autodenominado representante de seu grupo do que observador das novas gerações que se expressará na crítica do escritor maduro. Em seu célebre “Instinto de nacionalidade” (1873), Machado identifica na obra iniciada pela “juventude literária”, ou seja, pela “geração já feita e pela que ainda agora madruga”, uma evolução salutar em relação àquilo que anteriormente criticava, ou seja, uma nova relação com o social a que chama de “instinto de nacionalidade”. Essa relação consiste em um “geral desejo de criar uma literatura mais independente”, o que, para ele, representa “sintoma de vitalidade e abono de futuro”. Machado procura mapear os “defeitos e excelências” da nova geração, mas também orientar e “persuadir a mocidade” e, logo, prescrever e ditar os rumos do que chama de “atual literatura brasileira” (Assis, 1997, pp. 801-9). Em outro momento, quando escreve uma “carta-prefácio” ao volume *Harmonias errantes* (1878), do jovem poeta Francisco de Castro (1857-1901), o crítico será mais específico, situando o próprio membro da nova geração em um momento de transição entre “a juventude la-

1862, que incluiria Aluísio Azevedo, José do Patrocínio e Alberto de Oliveira; a de Bilac, Coelho Neto e Euclides, nascidos entre 1863 e 1877; (5) a de Augusto dos Anjos, Lima Barreto e Humberto de Campos, nascidos entre 1878 e 1892; e, finalmente, (6) a de 1893 a 1908, de Mário de Andrade, Gilberto Freyre e Alceu Amoroso Lima (Machado Neto, 1973, pp. 35-42).

boriosa e ambiciosa, que hesita entre o ideal de ontem, e a uma nova aspiração” (Assis, 1997, p. 914). Assim, Machado continuamente exercitará uma marcada distância em relação não só aos “de ontem”, mas também aos de hoje e aos de amanhã, firmando-se como representante único e exclusivo de uma contemporaneidade crítica e superior, que não se conforma nem a grupos, nem ao próprio conceito de geração. Aliás, essa autoridade e essa distância crítica seriam reconhecidas e respeitadas até mesmo por seus contemporâneos, como se vê em uma nota bem-humorada publicada nas páginas da *Revista Illustrada*: “Anuncia-se para breve um artigo do romântico Sr. Machado de Assis, descadeirando a nova geração. Quanto à geração velha, há muito está ela descadeirada” (1879).⁸ A nota naquele popular órgão da imprensa tratava da iminente publicação de “a nova geração” (1879), o hoje conhecido ensaio em que Machado volta a analisar as tendências da “extrema juventude”, depois de discutir a glória e a exaustão do romantismo em seus três momentos principais: os primeiros românticos, o que ele chama de a “geração de 1840” (da “poesia americana ou indiática”), e o dos mais recentes imitadores de Vítor Hugo, classificados de condoreiristas, geração que, segundo ele, deixara de existir com a morte de Castro Alves, em 1871. Enfim, conclui que o movimento poético ou a “tendência nova, oriunda do fastio”, que ele identifica nos mais jovens, apesar de permanecer ainda sem unidade e não formar “um grupo compacto”, demonstra já “confiança e brilho”, revelando “uma expressão incompleta, difusa, transitiva, alguma coisa que, se ainda não é o futuro, não é já o passado” (Assis, 1997, p. 815). Ao mesmo tempo, para Machado, a noção de geração parece remeter, antes de mais nada, a tendências históricas, a um futuro que, em última análise, não deve concretizar-se em identidades de grupo homogêneas, mas tão somente em individualidades, como se seu reiterado interesse na caracterização das gerações existisse apenas enquanto permanecesse indefinido ou no âmbito do *instinto*. Curiosamente, aquele que viria a ser o fundador da Academia Brasileira de Letras parece aqui ser ele mesmo contra o estabelecimento de “cadeiras”, prevenindo os mais jovens contra todo “espírito de seita, mais próprio das gerações feitas e das instituições petrificadas”. Aliás, Machado cita, em tom jocoso, uma das personagens de *Les femmes savantes* (1672), de Molière, autora do projeto de uma academia de mulheres, ridicularizada pelo dramaturgo francês: “Nul n’aura de l’esprit, hors nous et nos amis” (Ninguém terá o espíri-

8. *Revista Illustrada*, Rio de Janeiro, 6 dez. 1879.

to, exceto nós e nossos amigos). Ou seja, todo o conceito de geração (literária) passa pela questão das amizades e, claro, das inimizades.

Vale dizer que a preocupação de Machado com a sucessão, a transmissão, a reprodução e a herança ocupa também o centro de grande parte de sua obra ficcional, sobretudo a partir da última década do século XIX. Said não chega a explicitar as raízes dessa crise da narrativa e da vida literária finissecular, mas, se pensarmos no caso da ficção brasileira, é esclarecedor destacar dois momentos distintos e definidores. Em primeiro lugar, o período nacional-romântico representado por Alencar, e cuja tendência pode ser sintetizada em uma passagem do livro *Foundational Fictions*, de Doris Sommer: “Sem uma genealogia própria para enraizá-los na Terra, os *criollos* tiveram que pelo menos estabelecer direitos conjugais, e depois de paternidade, fazendo, assim, uma reivindicação que é mais *generativa* do que *genealógica*” (Sommer, 1993, p. 15, tradução nossa). No entanto, a obra de Said nos ajuda a ver como o momento posterior é marcado pelo conhecido pessimismo daquela mesma elite *criolla* (ou seja, de origem europeia) quanto ao futuro da nação, em parte devido a uma visão segundo a qual a mistura racial torna inviável ou indesejável a reprodução e, portanto, também a evolução da sociedade. De fato, boa parte da literatura dessa época, desde obras como *O mulato* (1881) e *Bom-Crioulo* (1895) ou mesmo *Dom Casmurro* (1899), trata da impossibilidade, ou pelo menos de uma incerteza, em relação à capacidade de reprodução e paternidade, confirmando, assim, uma crise do modelo *filiativo*, paralelo àquela descrita por Said, mas com características bem próprias. Pois acontece que, à angústia e às incertezas relacionadas à geração (enquanto reprodução), acrescenta-se a ansiedade quanto à mencionada possibilidade de *de-geração*. Por outro lado, a crise genético-sucessória que Said constata em todo o período que ele chama de Modernismo – segundo ele, povoado de “casais sem filhos, crianças órfãs, nascimentos abortados e mulheres e homens solteiros que não se regeneram” (Said, 1983, p. 17, tradução nossa) –⁹ no Brasil se manifesta até boa parte da literatura da primeira metade do século XX. Em diferentes registros – paródicos, trágicos, críticos ou melancólicos –, podemos encontrar exemplos de genealogias farsescas e reproduções frustradas nas obras de Lima Barreto, Mário de Andrade, Graciliano Ramos e, eu não hesitaria em adiantar, em toda a obra de José Lins do Rego, que não trata de outra

9. “[...] *childless couples, orphaned children, aborted childbirths, and unregenerative celibate men and women populate the world of high modernism*” (Said, 1983, p. 17).

coisa. Em suma, encontram-se como que esgotados tanto o modelo *genealógico* como o *generativo*, constituindo-se, então, a necessidade de se imaginarem formas horizontais e afiliativas de sociabilidade, ou seja, de *philia*.

Nas próximas páginas, discute-se como alguns dos escritores que começaram a escrever durante ou logo após a Primeira Guerra Mundial procuravam definir seu papel e o de sua geração ao se verem desiludidos com a herança cultural e ideológica da Europa, buscando, assim, com seus pares, contemporâneos e coetâneos, o sentido de uma nova responsabilidade perante o mundo e perante a nação. Isso criou ambivalências estéticas e ideológicas, derivadas de um estranhamento em relação à realidade imediata do país, realidade que muitas vezes ignoravam. O sentido de geração afiliativa torna-se urgente, com novas reflexões sobre o destino da nação sul-americana, em contraste com o da Europa. Percorreremos, inicialmente, a obra crítica de Nestor Vitor, espécie de “irmão mais velho”, que, como Machado de Assis, se posiciona a certa distância crítica, assistindo, descrevendo e diagnosticando os sentidos da “nova geração”, contrastada com a anterior e caracterizada sobretudo pelo desejo de fraternidade refletido em novos regionalismos e no nacionalismo emergente. A preocupação histórica vai dando lugar à preocupação com o momento presente das novas gerações, o que se percebe nos próprios títulos de suas obras críticas escritas no século XX: *A hora* (1901), *Folhas que ficam* (1920), *A crítica de ontem* (1919), *Cartas à gente nova* (1924) e o póstumo *Os de hoje* (1938). Já a segunda parte do capítulo trata da expressão, geralmente na primeira pessoa do plural, dos próprios escritores que se apresentaram como membros e representantes da nova geração, aquela que começou a escrever sob o impacto da Primeira Guerra Mundial e se imaginava parte de um “nós” que compartilhava de uma mesma missão histórica em relação ao mundo ou à nação.

O irmão mais velho e o brasileiro do futuro

Ainda no final do século XIX, logo depois da publicação de *Signos*, Nestor Vitor escreve uma crítica à recém-publicada obra *Os desplantados* (*Les Deracinés*, 1897), primeiro volume da trilogia “Romance da Energia Nacional”, de seu contemporâneo francês (embora alguns anos mais velho) Maurice Barrès (1862-1923). Lendo-a como um sintoma da decadência intelectual francesa, o escritor paranaense critica Barrès sobretudo no que diz respeito ao seu exacerbado nacionalismo antigermânico, que ele interpreta como um possível

prognóstico da “aproximação de indefinidos cataclismos, deslocações históricas que irão modificar profundamente a trajetória de toda uma civilização”; segundo ele, “o vigor de espírito de uma raça reconhece-se pela capacidade de resistência que nela exista a assimilar-se e dissolver-se em outra qualquer. Assim um povo; assim um indivíduo” (Vítor, 1969, p. 63). Apesar dessa radical defesa da abertura ao outro, o crítico não deixa de considerar que talvez alguma dose de nacionalismo seja, em alguns casos, necessária, já que somente a autonomia das individualidades pode garantir a diversidade humana: “[...] o cosmopolitismo é uma vitória sobre a barbárie, mas, por outro lado, combater-se radicalmente o espírito nacionalista seria deficiência lastimável de capacidade intelectual” (Vítor, 1969, p. 69). E conclui, como se procurando equilíbrio entre o Amor e o Ódio, a Harmonia e o Conflito, a Concórdia e a Discórdia: “As nacionalidades subsistirão vivazes, e com elas os múltiplos povos, as diferentes raças humanas. As lutas, as rivalidades, as emulações, portanto, serão igualmente mantidas, embora modificando-se na expressão” (Vítor, 1969, p. 70).

Ou seja, se, por um lado, Nestor Vítor vê o cosmopolitismo como uma força civilizatória e modernizadora, ao mesmo tempo entende ser necessária alguma resistência à tendência cosmopolita homogeneizante, em favor da diversidade das nações e mesmo das raças propriamente ditas. Por outro lado, ele argumenta que toda e qualquer manifestação de xenofobia e racismo é um indício da fraqueza e decadência de uma civilização – ainda que a rivalidade e o conflito não sejam de todo indesejáveis a projetos de amizade e desejo de convivência entre povos e indivíduos. Assim o crítico conclui que os personagens dos romances de Barrès temem a hegemonia do outro, não somente porque são fracos, mas simplesmente porque são todos “antipáticos”: ou seja, porque lhes falta a capacidade do que ele tipicamente chama de simpatia ou amor pelo outro.¹⁰ Pois Nestor Vítor preza, acima de tudo, o intercâmbio, desde que cada uma das partes não perca sua singularidade e sua perspectiva individual em relação ao que ele entende como a verdade universal do ser humano. Assim, o ensaísta considera com certa naturalidade, ou como inevitável fatalidade, até mesmo a hipótese de a hegemonia alemã, ou de qualquer outra nação, vir a substituir a centralidade francesa no cenário cultural e político da Europa.

10. O conceito de simpatia define também toda a aproximação crítica de Nestor Vítor. Ver Massaud Moisés, *O simbolismo*: “Com efeito, Nestor Vítor faz crítica de simpatia, quer dizer, escreve impulsionado pelas variações do seu termômetro emocional e subconsciente” (Moisés, 1967, p. 267).

No limite, chega a ensaiar um pensamento de tons pós-humanistas em que se aceitam, inclusive, a perda da hegemonia (mas não das singularidades) do ser humano no planeta ou o desaparecimento do próprio planeta no universo, já que, segundo ele, a natureza não parece precisar do domínio do homem (Vítor, 1969, p. 73). Sem qualquer angústia, o ensaísta celebra a abertura à influência, e afirma, em tom marcadamente nietzschiano: “Mostrarmo-nos receosos de influências intelectuais estranhas é já de qualquer modo nos revelarmos influenciados, pior do que isso, vencidos, porque o superior não é aquele que evita assimilar o que não tem; é justamente quem o assimila sem perder o seu cunho individual” (Vítor, 1969, p. 64).¹¹ Interessa-me menos identificar nesse primeiro momento a verdadeira catástrofe histórica que o crítico parece prognosticar – ou seja, a Primeira Guerra Mundial – do que a opinião, combatida por Nestor Vítor, de que os desplantados (da província francesa para o *quartier latin*, ou das periferias em geral para os centros cosmopolitas) seriam os verdadeiros culpados pela “descerebração e dissociação francesa”, e de que a falta de raízes seria necessariamente a causa da decadência da vitalidade e da autonomia nacionais. Pois o equilíbrio e as tensões entre o universalismo e o que ele chama de “diferenciação” parecem expressar-se aqui sem grandes receios por parte do crítico paranaense, ainda muito pouco, ou quase nada, preocupado com a defesa da nacionalidade propriamente dita. Por outro lado, ao comparar o pânico francês em relação à influência estrangeira com a condição pós-colonial brasileira, Nestor Vítor acaba por concluir, mesmo que talvez apenas retoricamente, e como se tentasse conter uma gargalhada, com uma questão que será central em toda a produção intelectual da “geração” que o sucederá, especialmente depois da Primeira Guerra: “Um francês ficar apreensivo com a hegemonia da raça germânica! E então como havemos de ficar nós outros, irrisórios negroides da América do Sul?” (Vítor, 1969, p. 73).

Em suma, se Nestor Vítor parece, a princípio, afirmar serenamente o contato e o intercâmbio entre os povos, as raças e as nações, também não deixará de defender a necessidade da diferença e a riqueza da diversidade humana; ao mesmo tempo, com essa ironia final, o crítico como que denuncia alguma angústia muito própria de certo discurso sobre o Brasil moderno, ainda então muito incipiente. Como se viu no capítulo anterior, a crescente exigência de formas mais ou menos intransigentes de nacionalismo e a contiguidade do ne-

11. Sobre o interesse de Nestor Vítor por Nietzsche, ver Dias (2014).

gro como uma forma de, para o bem ou para o mal, sinalizar a diferença nacional, também se notam nos escritos de Nestor Vitor do segundo decênio do século XX. A fisionomia lusitana dos afro-brasileiros e a presumida feição negroide dos luso-brasileiros os aproximariam, mas algo de ilegítimo ou bastardo nessa relação entre meios-irmãos como que se denunciava. De modo que, seja no âmbito do privado e do autobiográfico, seja no *público-inclinado-ao-oficial*, a representação de amizade e equidade entre o negro e o branco pareceria tornar-se cada vez mais difícil de se conciliar com um pensamento definitivo sobre a nacionalidade.

Mas o que ainda há de singular na retórica das influências em Nestor Vitor não é simplesmente sua resposta confiante à ameaça de dominação estrangeira, a risada atrevida em relação ao que chama de “teorias-espantalhos” (Vitor, 1969, p. 73), cujo objetivo seria plantar a xenofobia e o racismo onde as raízes se mostram frouxas ou ameaçadas. Se, por um lado, Nestor Vitor de fato resigna-se à inevitabilidade da influência, e não teme “emular” ou “acertar os ponteiros” com a modernidade europeia, por outro expressa também o germe daquela preocupação menos nacionalista do que melancólica, mais tarde explicitada por Sérgio Buarque de Holanda (1995), ou seja, a preocupação com o problema das “raízes” implantadas de um povo que só pode ser imaginado como exilado ou “desterrado na própria terra”.¹² Há, assim, como que um resíduo decantado no escárnio do escritor que ri dos que riem dele, na inquietação disfarçada que divide aquele “*nós outros, irrisórios negroides*”: no sujeito que se apresenta fraturado, hiperdesplantado, simultaneamente reunido e separado de seus irmãos pela vírgula da heterogeneidade sul-americana. Ao denotar proximidade e distância, identidade e diferença, o irrisório constitui a promessa de uma raiz e, ao mesmo tempo, um desencanto com a impossibilidade de uma nacionalidade (no limite europeizada e europeizante) que se buscará, a todo custo, inventar ou reconhecer, mas que sempre insiste em se apresentar como exílio e melancolia.

12. O trecho de *Raízes do Brasil* é bem conhecido, e parece ecoar ainda a retórica botânica de Barrès: “A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” (Holanda, 1995, p. 31).

Em outras palavras, o deboche aos franceses, ou dos franceses – o riso irreverente, mas meio amargo –, e o apelo simulado à autoimagem de negro não parecem constituir, de fato, uma abertura sem ambivalências à inclusão do africano ou afrodescendente na constituição das nacionalidades americanas, ou mesmo qualquer celebração de “nosso” caráter mestiço, já que ambas as expressões – “nós outros” e os “negroides” – trazem consigo a marca de uma divisão. Não se vê aqui ainda o discurso triunfante sobre a mestiçagem que, naquele momento, apenas começava a se delinear no pensamento nacional, a partir do qual se operaria a exclusão do negro como sujeito histórico, justamente quando se pretendia incluí-lo na nacionalidade (ou na alma – mais do que no corpo – do luso-brasileiro). Ao utilizar indiscriminadamente dois conceitos distintos de “raça” – a “raça” germânica, de um lado, e a “raça” negra ou negroide, de outro – e submetendo, no caso sul-americano, o nacional ao pseudobiológico, o que transparece nas palavras do Nestor Vítor *fin-de-siècle* é ainda uma preocupação quase euclidiana com a ausência ou a debilidade do “tipo” brasileiro, cujo viés é comparável ao drama vivido por aquele débil “patriota francês de cultura germânica” que, para ele, Barrès se revelara. Ou seja, entre a assimilação afirmativa e universalista, de um lado, e o nacionalismo estratégico e de resistência, de outro, parecem restar ainda um receio e alguma ameaça de contágio e corrupção, causados menos pelo acuumento provocado pelo agente de influência externa do que pelo trabalho silencioso de agentes quase invisíveis e internos ao discurso nacional.

* * *

Porém, enquanto no final do século o espiritualismo universalista ou a aristocracia dos espíritos ainda eram a preocupação maior de Nestor Vítor, exaltando o encontro de almas no sublime, em torno de 1920 sua obra começa a mostrar sinais de maior interesse ou suscetibilidade à preocupação nacionalista atribuída então à “nova geração” e, como se verá mais adiante, é quando surge pela primeira vez em seus escritos a necessidade de se pensar a mestiçagem como forma de transição para um futuro de cunho harmonioso e conciliatório. Mais tarde, já em seus últimos anos de vida, ainda fiel a seu princípio das mútuas influências, ou do perder-se e do achar-se no outro, o antigo propagandista do simbolismo reconsiderava a transformação que sofrera no contato com as novas gerações do pós-guerra, ou seja, a quebra sucessória ocorrida na

maneira pela qual, de “irmão mais velho” (como, com frequência, definia-se em relação aos “novos”), ele teria passado a discípulo, quase uma cria dos mais jovens que agora dominavam a cena intelectual do país:

É impossível negá-lo: a guerra trouxe um novo mundo. Quebrou toda a continuidade entre o que foi antes dela e o que depois dela vai-se revelando.

Os moços atuais vieram tão diferentes do que nós somos, nós outros que já éramos antes que eles fossem, como se de nós não procedessem.

Desta distância tão grande que se estabeleceu a olhos vistos entre quem vinha e quem já estava, resultou que nós mesmos, para adaptarmo-nos ao novo ambiente, vamos também, até certo ponto, sem sentir, deixando de ser quem éramos (Vítor, 1979, p. 310).¹³

Particularmente representativos desse momento de relativa transformação do cosmopolita em nacionalista são, ao lado do *Elogio do Amigo* (1921), alguns textos publicados entre 1916 a 1922 e reunidos no volume significativamente intitulado *Cartas à gente nova* (1924) – “cartas escritas à gente que sucedeu à minha geração, isto é, aos que vêm apresentando numa sucessão necessária de 15 anos para cá” (Vítor, 1973, p. 73). À maneira de Machado, ou seja, escrevendo aos jovens a partir da posição de “mais velho”, nesse livro Nestor Vítor percorre uma quantidade significativa de títulos recém-publicados por uma variedade de escritores, desde os seus próprios discípulos neossymbolistas e espiritualistas, até os mais recentes regionalistas, em um esforço de mapeamento, mas também um trabalho pedagógico e de intervenção. Assim, o ensaísta-missivista lê com atenção (e, sempre, a partir daquela sua aproximação pela “simpatia”)¹⁴ as primeiras manifestações literárias de autores como Andrade Muricy (*Literatura nacionalista*, 1916, *Alguns poetas novos*, 1918, *Emiliano Perretta*, 1920, *O suave convívio*, 1922); Jackson de Figueiredo (*Garcia Rosa*, 1916, *O crepúsculo interior*, 1918, *A questão social na filosofia de Farias Brito*, 1919, *Pascal e a inquietação moderna*, 1922); Manuel Bandeira (*A cinza das horas*, 1917), Gilka Machado (*Cristais partidos*, 1916; *Estados d'alma*, 1917); Menotti del Picchia (*Moisés*, 1917, *Juca Mulato*, 1918); Tasso da Silveira (*Fio d'água*, 1918, *Romain Rolland*, 1920, *A igreja silenciosa*, 1922); Ronald de Carvalho (*Poemas e*

13. Vítor, publicado originalmente como “Para oeste nada de novo”, *O Estado de S. Paulo*, 4 jan. 1930, 1979, p. 310.

14. Sobre o papel da simpatia na crítica literária, ver Nisbet e Rawson (1997, p. 431).

sonetos, 1919, *Pequena história da literatura brasileira*, 1919); Guilherme de Almeida (*A dança das horas*, 1919), Adelino Magalhães (*Casos e impressões*, 1917, *Visões, cenas e perfis*, 1918), entre outros.

Acontece que agora, diferentemente daquela convicção que manifestava ao criticar Barrès, ou seja, a de que, de uma maneira ou de outra, as nacionalidades antagônicas subsistiriam “vivazes” (“e, com elas, os múltiplos povos, as diferentes raças humanas...” etc.), Nestor Vitor parece desconfiar da vitalidade da nação brasileira, e teme que, nos novos tempos, sua sobrevivência tenha de ser conquistada à custa de um extraordinário esforço e sacrifício:

Atravessamos uma hora em que as nacionalidades ou já estão passando ou irão passar daqui a pouco por crise tremenda, hora em que elas vão ser experimentadas de maneira tal, que só as mais vivedouras ficarão de pé.

Ver-se-ão condenados a um maior ou menor sacrifício mormente os pequenos países cuja feição própria não seja tão inconfundível que, caso eles sujeitos a outros, só possam concorrer para quebrar-lhes a unidade, no que respeita ao caráter, à última psique, e portanto para enfraquecer quem os violente. As pequenas pátrias são as mais arriscadas, ou então os países grandes, mas cujos membros, até os mais extremos entre si, se não solicitem necessariamente, como o ímã atrai o aço, solitação que só se dará se tais membros se parecerem uns com os outros como nenhum deles com qualquer parcela estranha à comunidade que atualmente os entrelaça.

A geração atual tem, pois, sobre seus ombros uma responsabilidade formidável, sobretudo nas terras cuja organização ainda se processa. Vem daí o movimento nacionalista que por toda parte se está produzindo, e, por instinto, refletindo em quase todas as manifestações artísticas. Antes mesmo da grande guerra, já se vinha iniciando ele, no Brasil (Vitor, 1973, p. 189).¹⁵

O deslocamento de perspectiva é significativo. Como se viu, desde o início de sua carreira como crítico, na virada do século XX, Nestor Vitor considerava a necessidade de se defender a cultura nacional de um excesso de cosmopolitismo.¹⁶ Mas as noções de unidade, autonomia e vigor nacional agora assumem papel menos estratégico e, se não de todo fincado em raízes, pelo menos distribuído horizontalmente em rizomas, passando a depender de certa homogeneidade solidária

15. Publicado originalmente como “Flor de Manacá”, 22 nov. 1921.

16. Já em 1906, Nestor Vitor notava: “Sente-se que a esses ora no início de sua carreira os prende, a quase todos, entre si, uma tendência ou antes uma preocupação comum, que é o problema nacional” (Vitor, 1969, p. 401).

da população, de um *instinto* e de uma identificação voluntária (denominada “solicitação”) quase completa entre os indivíduos entre si e com a nação como um todo, paralela a uma explícita diferenciação excludente em relação ao elemento estrangeiro. Assim, cada vez mais o crítico defenderá a inevitabilidade de um nacionalismo que, se não chega a ser tacanho como o de Barrès, ou xenófobo como o do último Pompeia, expressa-se, segundo ele, intuitivamente nas mais diversas modalidades líricas, épicas ou místicas de sua época. Daí a necessidade de “solicitações” “mútuas” entre os “mais extremos entre si”, de reconhecimentos, encontros e diálogos com o conterrâneo distante ou desconhecido.

É verdade que, ao considerar o Brasil exemplo de uma nacionalidade ainda em formação, Nestor Vítor não deixa de recorrer ao nacionalismo como forma estratégica de resistência, em que a necessidade de se afirmar a autonomia, ou o que ele denomina vagamente de “feição própria”, contrapõe-se à influência externa, não para negá-la, mas para dissipar seu potencial hegemônico. Segundo ele, ao retomar o antigo impulso nacionalista dos românticos, agora equilibrado pelo espírito crítico herdado dos naturalistas, as novas gerações – surgidas desde antes da guerra, e inspiradas inicialmente por alguns seus coetâneos, como Graça Aranha (1868-1932), Euclides da Cunha (1866-1909), Farias Brito (1862-1917) e Alberto Torres (1865-1917) – teriam introduzido uma nova orientação autorreflexiva no pensamento brasileiro, uma orientação eminentemente programática, traduzida em “preocupação, consciente ou inconsciente, de fazer psicologia rigorosa, embora não pessimista, de nós mesmos, ou pelo menos a de representarem genuinamente o que já possamos reconhecer como nossa psique, e daí também a de nos indicarem uma orientação acorde com o nosso modo de ser” (Vítor, 1979, p. 190). Ou seja, o que para Nestor Vítor diferencia o novo nacionalismo do primitivo sentimento nacional é a responsabilidade de se representar um sujeito coerente em sua existência física e psicológica, em sintonia com a nação como um todo (seu instinto de nacionalidade?), e não somente de se apontar a “fisionomia” indicativa de uma forma de ser, ou de um jeito propriamente brasileiro.

Vale repetir que ainda subsiste nesse Nestor Vítor, agora impregnado de nacionalismo, um ímpeto diferenciador, se é que podemos designá-lo assim, que passa sempre pela simpatia e pela amizade: entre indivíduos, entre raças, entre nações – e, cada vez mais, entre regiões e classes sociais. No entanto, o que anteriormente era sobrevalorizado, ou seja, o papel complementar e interativo das relações heteróclitas na história pessoal, nacional e internacional, toma-

rá, no limite, a forma aristocratizante de uma solidariedade entre iguais. Ao contrário da simpatia pela singularidade do outro (que se oferecia à influência mútua e à assimilação), o novo sentimento de responsabilidade em relação ao *conterrâneo* distante (regional ou nacional) no fundo não difere daquele que o liga espiritualmente ao homem *contemporâneo*, habitante de outras nações e regiões. Com efeito, Nestor Vítor, então designado o “Rodó brasileiro”, foi um dos fundadores – ao lado dos “novos” Tasso da Silveira, Andrade Muricy, Jackson de Figueiredo, Gilka Machado e Ribeiro Couto – do periódico *América Latina: Revista de Arte e Pensamento*, em que se identifica o particular esforço de se imaginarem, a partir dos trópicos, novas e universais formas de diálogo e colaboração entre nações do hemisfério sul. Publicado entre agosto de 1919 e fevereiro de 1920, o jornal se declarava um “órgão de defesa do espírito latino-americano”, cujos missão e programa consistiam em “conhecermos uns aos outros” e praticar o “apostolado de confraternização espiritual e cordial”. Já no primeiro número, Nestor Vítor colabora com o ensaio “A fraternidade e a bondade na América”, em que se lê: “Na América, ao menos por enquanto, não são tanto as ideias que compatibilizam ou incompatibilizam os homens entre si, mas principalmente o maior ou menor sentimento de fraternidade que eles manifestem” (Vítor, 1919). É significativo também o fato de, durante a guerra, ainda em 1915, Nestor Vítor haver participado, ao lado de José Veríssimo, e sob a orientação de Rui Barbosa como diretor-presidente, da formação da Liga Brasileira pelos Aliados, que se posicionava contra a Alemanha e expressava solidariedade às nações aliadas europeias, entre outras através de apoio humanitário à Cruz Vermelha belga.¹⁷

Tais gestos de solidariedade com a Europa, por um lado, e de afinidade com os vizinhos do hemisfério sul, por outro, são coerentes com seu modo original e como que camarada de articular um nacionalismo cosmopolita, que, no limite, se desdobrará na necessidade de se articular a relação entre o sul e o norte do país, ou entre centro e periferia. Ao dedicar uma das cartas-ensaio a Veiga Miranda, autor do romance *Mau olhado* (1919), Nestor Vítor pondera (à moda de um Joaquim Nabuco) sobre o fator de que, enquanto os escritores do sul (como os representantes do simbolismo, “aristocrático e cósmico”) parecem desconectados da terra, os do norte (que não emigraram para o

17. Em “A Guerra Faliu”, Lima Barreto (2004), por sua vez, afirma haver aderido à Liga, separando-se dela depois (p. 513).

sul) permanecem desconectados do mundo. Assim, o crítico considera o potencial de universalização necessário também por parte dos autores regionais e, ao mesmo tempo, sobre a necessidade de os escritores do sul não perderem de vista as realidades locais ou regionais, a despeito de seu incontornável cosmopolitismo:

É preciso que o Brasil areje o cérebro, torne-o mais complexo, mais transcendental, que se interesse, não só pela sua vida, como pela vida do planeta, integre-se na civilização segundo suas forças já lhe permitirem.

Se nós, por exemplo, nos houvéssimos interessado pela Grande Guerra, que acaba de passar, apenas no grau do interesse por ela manifestado lá para o Norte, não teríamos tido estímulo que nos levasse a tomar parte nesse incomparável conflito sequer pela maneira tão modesta, em todo caso digna e certa, por que tomamos [...] Em todo caso, convém não nos perdermos nas nuvens com pretender elevar-nos acima dos interesses regionais. Precisamos ver, além disso, para não nos envaidecermos, que ainda o Norte, tendo por esses interesses, como tem, tantos extremos, nem por isso deixou de levantar os olhos ao seu modo. A maior parte dos nossos modernos pensadores, críticos e historiógrafos é de lá que vêm [...]. E não preciso dizer que, ainda quando tratem de cousas do Brasil, qualquer um desses homens tem capacidade bastante para não se restringir a pontos de vista mesquinhamente nacionais [...]

Nós, de acordo com as circunstâncias especiais, podemos ser mais cosmopolitas do que eles são no seu conjunto, mas é indispensável não desferremos inteiramente nosso pensamento do solo pátrio (Vítor, 1973, p. 134).

Além disso, o ensaísta chama a atenção (em gesto de desaprovação) para o fato de que os escritores no norte (não os emigrados) têm pouco contato com os do sul, enquanto os cosmopolitas do sul viajam com mais frequência ao estrangeiro do que aos estados do norte do país. O crítico contrasta aqueles regionais menos cosmopolitas com um número de escritores oriundos do norte do país, como Tobias Barreto, Sílvio Romero, Joaquim Nabuco e Graça Aranha, que não se restringiram “a pontos de vista mesquinhamente nacionais”: “Graça Aranha por si só revela que os homens do norte são capazes de interesse universal até fazendo obra de ficção” (p. 134). Atraído pela suposta essência de um Brasil que já não existe no sul (ou que nunca chegou a existir), Nestor Vítor torna o olhar analítico inicialmente para os colegas do norte e – repetin-

do e modificando aquele mesmo gesto comparativo do encontro com o “negro daqui” e o “negro de lá”, discutido no capítulo anterior – nota quanto os “brasileiros de lá” lhe parecem, ao mesmo tempo, mais e menos brasileiros do que “os de cá”, os “nós outros”, seus “irmãos” do sul. Mais brasileiros, porque mais autênticos e conservadores, ou seja, menos vulneráveis à influência de culturas estrangeiras; porém, menos autênticos como brasileiros, por se considerarem antes parte de uma cultura regional do que da nacional: “Ele [o homem do Norte] será um excelente brasileiro, mas antes de tudo à moda nortista, adorando o seu povo e o seu *habitat* acima de todas as gentes e de todas as cousas” (Vítor, 1973, p. 133).

Como se verá, a necessidade de diálogo, intercâmbios ou “solicitações” mútuas inter-regionais se tornava moeda corrente entre os jovens escritores da década de 1920, quando personagens como Raul Bopp, por exemplo, viajavam pelo país para aprender sobre o Brasil regional ou divulgar as ideias dos mais modernos, em seu desejo de se criarem novos e firmes intercâmbios entre jovens intelectuais da nova geração. Assim, depois de conhecer Raul Bopp em 1922, em uma de suas estadas no Recife, o jovem José Lins do Rego compartilha do lamento e dos anseios de confraternização cordial dos mais jovens escritores e também identifica o novo instinto de geração ao instinto nacionalista:

Nós nos desconhecemos por completo, e isto numa infância de povo em que devia ser bem forte a impressão de irmão a irmão, para mais tarde não perecer o instinto da cordialidade de que mais se liga quando há os mesmos motivos, as mesmas lutas e os mesmos triunfos. No Brasil se separam os homens de estado a estado, vivendo cada com os seus poetas e suas lendas, demonstrando a nossa fraqueza num momento político em que a unidade de pátria é a resistência e é a segurança contra a inteligente assimilação das raças superiores. Felizmente já se agita a necessidade urgente de mostrar o Brasil ao Brasil (Rego, 2007, p. 135).¹⁸

Enfim, Nestor Vítor, por sua vez, aconselha que os homens do sul (menos brasileiros, por lhes faltarem “região”) também não desenraizem seu pensamento do “solo pátrio”. Ao mesmo tempo, acredita que o crescente movimento de autodescoberta e redirecionamento que identifica nos “novos” teria

18. “Intercâmbio intelectual”, publicado originalmente no *Jornal do Recife*, 12 jan. 1922.

atingido alguns excessos que ele julga falsificadores, como o que ele chama de “sertanismo” e “caipirismo” (e cita o exemplo das obras do mineiro Afonso Arinos (1905-1990) e do maranhense Catulo da Paixão Cearense (1863-1946), ambos radicados no Rio de Janeiro), espécie de “bolchevismo literário”, produzido pitorescamente em colaboração e com o incentivo de “estrangeiros de falso gosto, senão solertes”. Ou seja, Nestor Vítor defende uma busca pela identidade nacional que não sucumba nem ao olhar de aprovação totêmica dos pescadores de exotismo, nem ao de reprovação daquela velha opinião europeia, “que pretendia fazer do louro dolococéfalo um tabu sacrossanto” (*Flor de Manacá*, p. 191). Por outro lado, chama a atenção para uma iniciativa que considera exemplar: a do autor de *Urupês* (1918), que, mal ou bem, resolvera olhar para o interior mais vivo e mais esquecido do país. Mesmo que, em última análise, o projeto de Monteiro Lobato (1882-1948) tenha sido equivocado ao condenar o caboclo, retratado na figura do Jeca Tatu, ao atraso e ao vê-lo como um empecilho ao progresso da nação. E conclui: “Mais do que essa triste gente, da sua miséria é culpado o seu próprio irmão triunfante, que não lhe ministra instrução nem lhe proporciona higiene em grau bastante extensivo para assimilá-la de modo conveniente ao fim ambicioso que tem em vista” (Vítor, 1973, p. 135). Do mesmo modo, Nestor Vítor também alerta para os equívocos pessimistas de um Euclides da Cunha, levado pelo neodarwinismo a “amargas convicções” (Vítor, 1979, p. 152).

Em suma, na obra do Nestor Vítor mais tardio, intérprete da nacionalidade, as gradações de fraternidade se expandem e se complicam: da trajetória de cosmopolita aristocrata e apenas meio-irmão do negro brasileiro, passa pela posição de irmão mais velho da geração cosmopolita do Sul; pela fraternidade sul-americana e em relação aos aliados na Europa; pela condição de irmão espiritual do escritor do norte; e pela consciência culpada de “irmão triunfante” em relação aos brasileiros desprivilegiados. Assim, Nestor Vítor começa a olhar todo o Brasil como uma família de desgarrados, mais ou menos desplantados, em que os irmãos ou meios-irmãos mais distantes, ou seja, os intelectuais do norte, pouco ou quase nada se comunicam com os do sul, tanto como os dos sul não se comunicam com seus vizinhos regionais. Enfim, essa nova preocupação solidária com o conterrâneo distante ou invisível, e por vezes subordinado, raramente se evidenciava no primeiro Nestor Vítor da virada do século, preocupação que seria recorrente sobretudo naquela busca de identidade na contiguidade característica do nacionalismo emergente e que se tornaria visível sobretudo no regionalismo da década de 1930.

Ao mesmo tempo, o crítico não deixa de se preocupar com o possível risco representado pela heterogeneidade (racial, regional) desses meios-irmãos. Em texto de 1919 (“Senzalas”), Nestor Vitor considera a necessidade de um novo regionalismo de caráter mais otimista, construtivo e, ao mesmo tempo, assimilador, que, segundo ele, seria decisivo para a consolidação das letras e, logo, do destino nacional:

A literatura de costumes regionais [...] serve muito para uma coisa: para revelar cada vez mais, a todos nós, do norte ao sul, *que somos muito irmãos*.

O que me parece, entretanto, necessário é que essa literatura não tenha por fim apenas expor costumes, nem que celebre a beleza semisselvagem que há nestes apresentando o nosso mestiço como idealizado a nosso contento, e sua vida como um tipo de vida que nada mais deixe a desejar. Nem isso nem a intenção iníqua e anárquica de arrasar o nosso pobre patricio rústico, que teve o autor de Urupês [...]

Achamo-nos num momento que nenhum escritor tem o direito de desconhecer como excepcionalmente sério no que respeita, conforme diz Rocha Pombo, “a essas populações que vão sendo apertadas entre a civilização e a rotina imóvel e passiva – libertos e caboclos, vindos de duas escravidões – a senzala e a selva”.

Por meu lado, a mim se me afigura que, continuando-se na quase completa desídia atual relativamente ao que devemos a *esses nossos irmãos*, não está livre o Brasil de uma sublevação tremenda, que se estenda de ponta a ponta em toda a medula do país. Mas no dia em que o homem da floresta se revoltasse contra o parasita da cidade, aqui, poderíamos ter cenas análogas àquele tremendo espetáculo que hoje a Rússia oferece (Vitor, 1973, p. 136, ênfase nossa).

Assim, de norte a sul, nas letras e no território, os laços fraternos que antes determinavam a orientação do irmão mais velho em relação aos “novos” passam agora a incluir também uma comunidade mais ampla, mas mais desigual. Note-se que o sentido de “irmãos” na primeira ocorrência do trecho acima – na primeira pessoa do plural, irmãos que “todos nós” somos, mutuamente – não coincide com o de “esses nossos (meio-) irmãos” – os que são os excluídos, esquecidos na terceira pessoa do plural, negligenciados pela preguiça, pelo desleixo, pela “desídia” irresponsável dos triunfantes do sul (ou, parafraseando a carta de Pero Vaz de Caminha: “Em maneira que são muito mais nossos irmãos que nós seus”). Assim, esses esquecidos devem ser lembrados para depois serem assimilados, apropriados, ou digeridos na subjetividade do possessivo plural do su-

jeito nacional, ou seja, agregado àquele que articula um novo desejo de fraternidade revigorada pela solidariedade nacional. No entanto, mesmo que o irmão oprimido, nesse caso, seja objeto de uma responsabilidade ou tutela, e também de uma espécie de dívida por parte dos vitoriosos do sul, sua alteridade irreduzível não deixa de representar ainda algum perigo – notadamente, o perigo de Canudos – de o irmão distante se tornar o próximo inimigo. Ou seja, permanece sempre uma hostilidade em potencial, que pode tornar-se ameaçadora à ordem sociopolítica do país, levando a uma “sublevação tremenda”. É como se o projeto de integração nacional ou de concórdia racial identificado por Nestor Vítor lutasse em vão por extinguir a possibilidade da discórdia, as subjetividades dissidentes ou as convivências verdadeiramente heteróclitas.

Do mesmo modo, se, nas considerações do ensaísta, o “louro dolicocefalo” já não pode mais ocupar o lugar de representante da nacionalidade almejada, ainda não se percebe ao certo para onde ele vê se deslocarem os corpos dos homens e mulheres de cor que habitam a sociedade e a cultura brasileira. Com a exigência de integração e unidade nacional, e um aparente embranquecimento efetivo da população, não surpreende que o mestiço viesse a ocupar um novo espaço nas reflexões sobre a nacionalidade do crítico, que testemunhava as rápidas transformações urbanas e demográficas por que passava o Brasil naquelas primeiras décadas do século XX. Assim, como fizera em relação ao caboclo, Nestor Vítor critica a exploração literária da figura do mestiço idealizado (o “nosso mestiço”), que, nesse momento, assumia papel fundamental, passando a ser imaginado menos como símbolo de instabilidade (psicológica, social, genética) do que como uma promessa de conciliação e de acomodação à nova realidade econômica, cultural e étnica do país em formação. Ao mesmo tempo, quando, em 1922, Nestor Vítor comenta (e critica severamente) a obra *Populações meridionais do Brasil*, de Oliveira Viana, já é quase a mestiçagem triunfante de um Gilberto Freyre que se prefigura e se valoriza, em contraste com o projeto branqueador vigente, de um lado, e o humanismo suprarracial da virada do século, do outro:

Essa repugnância [da aristocracia rural, de cruzar com os representantes de outras raças] lhes dá resistência e predomínio tais, acha o senhor, que se ainda assim se produz o mestiço, para viver ele tem de arianizar-se nas suas tendências perfeitamente psicológicas e sociais.

[...] é o contrário do que sustentava Sílvio Romero [...] que nós todos, ao menos psicologicamente, somos já mestiços, pela influência da atmosfera moral e intelectual em que respiramos e para que tanto concorreram o negro e o índio. [...] Assim, a mestiçagem forçosa afirmada por Sílvio é presentemente acolhida em nosso meio com desassombro e até com mais simpatia que esse arianismo *quand même* de *Populações meridionais do Brasil* (Vítor, 1973, pp. 196-7).

Os “nossos mestiços” são assim apropriados, tornando-se objetos de *ins-piração*, por meio do desvio retórico do “ao menos psicologicamente”. Viu-se, no capítulo anterior, que uma semelhante lógica residual de incorporação do “nosso” negro (ou seja, a identidade pelo possessivo) já estava parcialmente em ação na historiografia literária proposta por Nestor Vítor, e mesmo no momento em que o aspecto “selvagem” da obra de Cruz e Sousa contribuía, não se acomodava completamente, à constituição de uma literatura genuinamente brasileira. O que ainda se vislumbrava naquele movimento talvez fosse alguma possibilidade de intercâmbio e diálogo na heterogeneidade, movidos pela amizade, a simpatia ou o “pacto das almas”. No entanto – como a subjetividade do “nós-outros” sul-americano, que se traveste em “negroide” –, a mestiçagem proposta aqui, tal como mais tarde a de Gilberto Freyre o fará, parece prescindir do genético, já que o ambiente e o impacto psicológico seriam suficientes para determinar o caráter do mestiço. Por outro lado, ao se rejeitar o imperativo branqueador de Oliveira Viana, a existência cultural e social do mestiço (ou do negro de alma portuguesa) parece ficar assegurada na promessa ou no desejo de um tipo brasileiro futuro que se identificaria com a imagem da nação unificada e cordializada para além de qualquer discórdia.

* * *

Curiosamente, é na obra de Lima Barreto (1881-1922) que Nestor Vítor identificará “o tipo de transição evoluindo para aquele capaz de ser o do brasileiro definitivo no futuro”. Em uma das “Cartas à gente nova”, datada de 19 de agosto de 1919, o crítico faz uma leitura muito pessoal de *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*. As duas personagens centrais do romance lhe oferecem possibilidades desdobradas de analogias literárias e autobiográficas. De um lado, há Augusto Machado, o escritor/narrador mulato, espécie de *alter ego* do próprio Lima Barreto. De outro, Gonzaga de Sá, seu amigo já falecido que dá nome ao

romance, em sua condição de “brasileiro da gema” (supostamente descendente dos primeiros colonizadores), cujas simpatias, por sua vez, se voltam quase exclusivamente para “o homem de cor” (Vítor, 1973, pp. 145-6), sendo assim ressaltadas pelo crítico: “simpatia pelos excluídos, pelos recusados, pelos que nesta terra sofrem injustiça”, tais como o próprio Augusto Machado; pelos mulatos ou negros Inácio, empregado de Gonzaga de Sá e Romualdo, seu compadre; e finalmente por Aleixo, o afilhado órfão (Vítor, 1973, p. 146). A amizade na distância e na diferença, a explícita defesa da igualdade entre as raças contra o cientificismo racista e segregador, a solidariedade em relação aos necessitados, tudo faz dessas relações imaginadas na ficção quase um espelho dramático da amizade com o negro presente na biografia do próprio Nestor Vítor.

De fato, não há como (nem por quê) esquivar-se de imaginar a emoção e a imagem do presumidamente único e melhor amigo sendo reavivada na memória de Nestor Vítor ao ler esse romance, em especial na passagem em que o narrador descreve sua visita ao velório de Romualdo. Vale a pena demorar-se na apresentação que faz o narrador desse momento raro, emblemático do que Nestor Vítor chamara de amizade heteróclita, uma amizade que pode dizer-se sem nenhuma intimidade assimiladora:

E finalmente pude olhar o cadáver, a cor faraônica do rosto, meio oculto no lenço ao queixo pelas pétalas de flores espalhadas ao redor. Pouco conhecera aquele homem [...] Sabia-o compadre de Gonzaga e chamar-se Romualdo de Araújo. A amizade entre aqueles dois homens, tão diferentes de condição e educação, era forte e profunda. Conquanto não tivessem nunca chegado à completa intimidade, eles se amavam de um modo especial, distante, é certo, mas que permitia a duração eterna da afeição (Barreto, 2001, p. 605).

Não por acaso, o crítico detém-se nesse momento (trata-se do final do capítulo IX, “O Padrinho”) em que, ainda a velar o corpo de Romualdo, o narrador-personagem do romance começa a meditar sobre o que seria o destino do órfão, o pequeno Aleixo ali presente, quando se dá conta de que o futuro da criança tem pouco ou nada de auspicioso, já que, negro, ele seria para sempre vítima do preconceito racial. Mesmo tendo o privilégio da proteção benevolente de um padrinho branco (Gonzaga), que lhe proporcionaria acesso à educação e alguma inserção social, o futuro pesarosamente previsto pelo narrador

do romance é de fato lastimável: “Era doloroso peregrinar com o opróbrio à mostra, à vista de todos, sujeito à irrisão do condutor de bonde e do ministro plenipotenciário [...] Coitado! Nem o estudo lhe valeria, nem os livros, nem o valor, porque, quando o olhassem diriam lá para os infalíveis: aquilo lá pode saber nada!” (Barreto, 2001, p. 609). Assim, Nestor Vítor identifica no narrador do romance um leitor de Cruz e Sousa, particularmente de *Emparedado*, obra que, confessa, “eu tenho lido com os olhos úmidos tantas vezes” (Vítor, 1973, p. 145). É nota que, assim como o do pequeno órfão, o destino do próprio narrador mulato não promete ser mais reconfortante: “Ninguém mais do que ele sofre, no entanto, as conseqüências da sua condição transitória, que o meio ainda não aceita” (Vítor, 1973, p. 144). Note-se, porém, que o mulato ainda ocupa, segundo a visão de Nestor Vítor, posição dúbia, uma existência que ilustra o momento transitório em que se encontra a sociedade carioca em processo de uma mistura racial (para alguns, considerado “caos étnico”) cada vez mais evidente, mas nem sempre assimilada. Não se sabe ao certo se aqui o *transitório* diz respeito à natureza do mulato ou à sociedade que não o aceita.

No romance de Lima Barreto, a representação da amizade heteroclita se dá mais intensamente no momento em que o homem branco vela o corpo sem vida do amigo negro. É novamente a amizade elegíaca, horaciana, que aqui se apresenta, sempre como testamento, luto e vigília. O que, de certo modo, poderia ser uma forma de eternizar, embora relegando o corpo negro ao passado. Acontece que a lembrança póstuma da outra amizade, a que estrutura o romance, ou seja, aquela entre o narrador-escritor Augusto Machado e o já falecido Gonzaga de Sá, como que inverte essa disposição: é como se o negro Romualdo, o amigo do amigo, sobrevivesse na figura do mulato Machado, possível leitor de Cruz e Sousa. Além disso, na interpretação de Nestor Vítor, o narrador mulato faz de seu amigo branco sua própria imagem, como se assim também o amulatasse um pouco. De modo que essa influência mútua ou interpenetração finalmente caracterizaria e se eternizaria na imagem do próprio Rio de Janeiro mestiço: “Eu sou Sá, sou o Rio de Janeiro, com seus tamoios, seus negros, seus mulatos, seus cafuzos e seus ‘galegos’ também”. O luso-descendente amulatado pelo clima mistura-se, assim, com a cidade habitada pelo verdadeiro mulato (Machado-Lima Barreto), em um vertiginoso espelhamento. Tal é de fato a conclusão de Nestor Vítor: “Semelhante tipo é o símbolo do Rio, é o Rio feito homem, como o Rio por sua vez o simboliza, como o Rio é a concha, é secreção desse caracol” (Vítor, 1973, p. 141).

Ou seja, se, na visão do crítico (paranaense? cariocada?), o retrato da cidade mestiça revela a memória do defunto negro (e vice-versa), essa memória dos excluídos se renova e se transforma na promessa de uma nova literatura, esta, sim, verdadeiramente mestiça e pitoresca, que agora se insinua na obra de Lima Barreto, ao mesmo tempo brasileiro e afrodescendente. Nestor Vítor vê no personagem e narrador do romance uma necessária evolução de Cruz e Sousa, operada pela mestiçagem cordializante:

Porque se ele por um lado é tão profusamente pitoresco, por outro é de modo bem característico o romance dos humilhados, dos refugiados, dos tristes, aqui no Brasil. É menos um livro que uma queixa, um desabafo, um sudário. É o *Emparedado* de Cruz e Sousa desenvolvido, humanado, levificado, cheio de cor local, e, apesar de tudo, de uma mansidão, de uma confraternidade que em Cruz não se encontra, porque mesmo seria absurdo querer encontrar. Cruz e Sousa é um negro *pur sang*. Augusto Machado, se vem da África, já vem também de Portugal, como ele mesmo nos diz (Vítor, 1973, p. 148).

É curioso que pareça assim justificado o fato de não haver lugar para a amizade mansa, ou para a (con)fraternidade na obra de Cruz e Sousa, justamente por este ser, não mestiço, mas negro *pur sang*, como se dizia – ou seja, *um já quase nada irmão*. A transição em que se encontra a cidade carioca e, logo, o Brasil, é refletida na constituição de uma população mestiça e ainda marginalizada, separada do ambiente hostil, mas que se inclina à conciliação amistosa e aclimatadora da herança colonial lusa. O brasileiro do futuro, representado pelo Lima Barreto de Nestor Vítor, é aquele que, sendo mulato (não de todo negro), aproxima-se do lusodescendente “puro-sangue”, amolecendo-o e aclimatando-o também. A figura emblemática do amigo negro sobrevive na memória do crítico eurodescendente, mas é como se agora já se tivesse completado todo o trabalho do luto; o negro “puro-sangue” permanece apenas no passado, como que para sempre emparedado no cânone literário. Já o brasileiro do futuro não será mais representado unicamente pela figura de um Gonzaga de Sá (ou talvez do próprio Nestor Vítor), simpatizante dos excluídos, lusodescendente, mas que ainda se considera um “brasileiro da gema”. O novo brasileiro será o amigo mestiço, cordial e simpatizante do branco, com quem convive e se confraterniza na pólis carioca: o Augusto Machado ou o Lima Barreto, escritor de ascendência negra e europeia, por ora exilado em sua própria terra, estrangeiro à

sua própria geração, sujeito ao preconceito dos contemporâneos e condenado à melancolia. Por isso o romance de Lima Barreto, na opinião de Nestor Vitor, não é ainda de todo legível: “Não é livro para ser sinceramente amado nem sequer bem compreendido por muita gente nesta geração”; segundo ele, é um livro para o futuro, nem naturalista nem simbolista, distinto da atual “literatura truculenta e mirabolante de aquém e de além-mar; enfim, um livro escrito pelo e para o brasileiro ainda por vir” (Vitor, 1973, p. 148).

Antes de concluir esta primeira seção, vale lembrar que o *Gonzaga de Sá* foi publicado dois anos antes do *Elogio do Amigo*, a cujo lançamento Lima Barreto respondera com expressão de simpatia, talvez até mesmo de amizade. A opinião de Lima Barreto sobre o ensaio de Nestor Vitor como que complementa o gesto solidário do crítico, que se imagina como o *alter ego* de seu Gonzaga de Sá (brasileiro ou o lusodescendente inclinado às amizades heteróclitas). Ao mesmo tempo, parece expressar-se a partir do olhar ressentido característico de um Augusto Machado, abalando o que ainda há de eurocêntrico e estável no discurso do brasileiro da gema. Assim, em seu testemunho sobre a obra e a pessoa de Nestor Vitor, Lima Barreto o estrangeiriza, devolvendo-o ao sul do país, provincializando-o, enraizando-o, e acrescentando, como se fosse um antídoto, uma dose característica de nacionalismo crítico que, ao mesmo tempo que reafirma, contribui para desembranchear o processo de mestiçagem latino-cêntrica:

Nesse tempo, Nestor era vice-diretor do Internato; e eu não gostava dele. Correm os tempos e aquele homem que me parecia seco, dogmático, cheio de sentenças, surge-me deliciosamente como uma grande alma, capaz de dedicações e sacrifícios. Comecei a ler-lhe as obras. Há nelas alguma coisa daquela *secura* que lhe notei em menino. Ele não é efusivo e revoltoso. Nestor é uma floresta do Paraná. Não tem entrelaçamentos dos nossos cipós nem as surpresas de variedades de essências que a nossa mata tropical ou subtropical oferece.

As árvores de sua floresta são quase sempre de uma mesma espécie; são como as do Paraná; são araucárias, e sempre araucárias.

Neste *Elogio do Amigo*, mais do que em nenhuma obra, eu vejo Nestor meditativo, solitário, como um pinho do Paraná, com as suas escassas ramagens, a querer atingir um outro que lhe fica bem distante [...]

Nestor é bem um amigo dessa forma, porque ele o soube ser de um pobre preto que teve audácia de fazer versos, e foi excomungado por ser preto e fazer versos,

como se neste país todos nós não fôssemos mais ou menos pretos e todos nós não fizéssemos versos.

Não há na literatura brasileira, a não ser a amizade de Sílvio Romero por Tobias Barreto, outro exemplo de tão forte amizade literária que esta de Nestor por Cruz e Sousa.

Li este seu livro, em que Nestor tão bem retrata o seu íntimo de amigo, a sua força de amar o camarada; li-o, repito, cheio de embevecimento e entusiasmo.

Nunca amei; nunca tive amor; mas sempre tive amigos [...] (Barreto, 1922).

Em suma, o que vale ressaltar no intercâmbio estabelecido por Nestor Vítor durante os anos 1920 com os “irmãos mais novos” (mas também em toda a sua obra complexa e por vezes contraditória) é a relevância, ainda hoje, de ambivalências produtivas em seu discurso sobre a amizade, discurso que, em última análise, não se cristalizará de todo no conceito de geração. Pois, em sua posição solitária de *pinho do Paraná*, o crítico articula um pensamento que vai desde certo cosmopolitismo civilizatório ou humanismo católico universalista pouco dogmático até o intercâmbio entre raças, nações e regiões. Enfim, o que vale a pena resgatar em sua produção crítica talvez seja, antes de tudo, a possibilidade de historicidades múltiplas em que se torna possível imaginar, por exemplo, um Lima Barreto leitor de *Emparedado*, contemporâneo e meio-irmão de Cruz e Sousa. No momento em que a responsabilidade dos jovens letrados aparece quase exclusivamente concentrada em se afirmarem a unidade e a identidade nacionais de forma inequívoca, Nestor Vítor continua a elaborar, não sem ambiguidades, um discurso que, seja em sua versão mais cosmopolita, seja em sua versão mais regional-nacionalista, procura, ainda assim, imaginar novas formas afiliativas, pouco atentando às genealogias. Mesmo quando considera o risco sempre presente de se perder a autonomia, seja para o inimigo estrangeiro, seja para o meio-irmão, que pode, de um momento para o outro, tornar-se inimigo, em última análise é a abertura para o outro que permanece no conceito de *philia* proposto por Nestor Vítor.

Os amigos de Jean Christophe

De volta ao *Elogio*: do alto de sua mirada de “irmão mais velho”, em seu tratado sobre a amizade, Nestor Vítor medita sobre os primeiros encontros juvenis. E considerava quanto da influência do primeiro amigo, geralmente coetâneo, dependem a identidade e o destino do indivíduo:

Nos homens que até certo ponto não tiveram autonomia para perder-se ou salvar-se com um amigo, quando atravessam a época da existência em que a amizade é um culto às vezes orçando pelo fanatismo, sempre lhes fica no coração certa relativa atonia, de onde resulta serem os seus movimentos, embora porventura grandes e belos, algo artificiais, algo procurados, e menos arrebatadores, ainda que sob esse modo de ser fora do comum (Vítor, 1921, p. 35).

De forma análoga à sua perspectiva cosmopolita sobre as nacionalidades, para Nestor Vítor é também pela fecundação mútua e pelo interpenetrar-se que se definem as primeiras amizades que ele chama de “andróginas”, amizades com frequência intensas e exclusivistas: “Nesse tempo os amigos são como noivos: só se querem ouvir mutuamente entre si” (Vítor, 1921, p. 30). O exemplo paradigmático desse tipo de amizade juvenil é o que aparece no *Jean Christophe*, de Romain Rolland, que o ensaísta cita longamente, em mais de quatro páginas. Segundo ele, a obra de ficção do escritor francês representa um “quadro tão simbólico quanto possível para os tempos atuais”. Assim, Nestor Vítor previne o leitor moderno quanto aos perigos dos excessos a que podem chegar as primeiras amizades, sem deixar de considerá-las fundamentais e definidoras para o destino do homem. O trecho citado por ele, extraído do segundo tomo da série francesa (*A manhã*, 1904), narra o momento em que Jean Christophe Krafft, o jovem protagonista de cerca de 14 anos, conhece seu primeiro amigo, Otto Diener, e termina com a expressão de euforia do personagem depois do primeiro encontro com o outro, encontro que apresenta ares de um *coup de foudre* mais do que de uma amizade que fosse sujeita às provações do tempo:

Quando Christophe voltou sozinho para casa, noite fechada, cantava-lhe o coração: “Tenho um amigo! tenho um amigo!”. Nada mais via, nada mais ouvia, não pensava noutra coisa. Vinha cabeceando de sono, e adormeceu mal tinha entrado. Despertou, porém, duas ou três vezes durante a noite, como por uma ideia fixa. Repetia-se a si mesmo: “Tenho um amigo!” e, não demorava, adormecia outra vez (Vítor, 1921, pp. 26-31).¹⁹

19. A tradução, presume-se, é do próprio Nestor Vítor.

O livro de Rolland, publicado em dez volumes entre 1904 e 1912 – obra que originou a expressão *roman-fleuve*,²⁰ mais tarde aplicada por Otto Maria Carpeaux à escrita de José Lins do Rego e à de Gilberto Freyre –²¹ narra a vida de um músico alemão (inspirado em Beethoven) em suas sucessivas superações de obstáculos materiais e espirituais e em suas viagens pela França, Suíça e, finalmente, à Itália. O *buildungsroman* trata, entre outras coisas, do vazio ou do esgotamento espiritual e moral em que se encontrava a sociedade europeia, particularmente a França, e do potencial redentor da arte. Assim, em uma série de quadros sucessivos, passa por discussões sobre a revelação do gênio artístico, a arte, a música, a literatura, o caráter nacional, o militarismo, o feminismo, o movimento de renovação católica na França, a desigualdade social, além de pintar um quadro crítico de todo o ambiente intelectual francês contemporâneo. A obra termina com a reconciliação do protagonista com um de seus inimigos (Lévy-Coeur), seguida de uma espécie de revelação divina que, em contraste com a desordem social (a discórdia) com que deparara ao chegar à França, finalmente atinge, em seus últimos dias, a transcendência, a harmonia espiritual, a ordem e, enfim, a concórdia.

Considerado visionário por haver pressentido o conflito europeu que estava prestes a eclodir, o romance propõe um diálogo e um intercâmbio artístico entre França e Alemanha, um encontro de afinidades para além de diferenças políticas e socioculturais. Assim, todo o enredo e todo o simbolismo do romance centram-se na questão mais ou menos alegórica da amizade, ou no processo de conversão do inimigo em amigo. O trecho destacado por Nestor Vitor, ainda no início do romance, trata da adolescência do personagem no período ainda antes de deixar a Alemanha. A descrição do êxtase do primeiro encontro com o amigo e do idílio vivido a seguir, em que os dois jovens passeiam maravilhados, de mãos dadas, tem as tonalidades de um noivado nas alturas:

20. No prefácio (posteriormente suprimido) das primeiras edições do tomo VI (*Em casa*, 1908), Rolland nega que sua obra fosse um romance no sentido tradicional: “Jean-Christophe apareceu-me como um rio; disse-o desde as primeiras páginas – Existem, no curso dos rios, zonas em que eles se espriam, em que parecem dormir, refletindo o campo que os cerca, e o céu. Nem por isso deixam de correr e se transformar; e, por vezes essa imobilidade aparente cobre uma corrente rápida, cuja violência se fará sentir mais longe, ante o primeiro obstáculo. Tal é a imagem desse volume de Jean Christophe (Rolland, v. 4, p. 11)

21. Carpeaux chama a obra de Freyre de *histoire-fleuve* (Carpeaux, 1962, p. 156). A expressão *roman-fleuve* tem sido aplicada também às primeiras obras de Érico Veríssimo (Mazzara, 1965, pp. 453-4; Minchillo, 2015, pp. 69-70).

[...] Tua amizade é para mim o maior dos bens. Ontem senti-me feliz, feliz! Foi a primeira vez em minha vida. Choro de alegria ao ler tua carta. Sim, meu querido, não tenhas dúvida, foi o destino que nos aproximou um do outro; ele quer que sejamos amigos, para realizarmos grandes coisas. Amigos! Que palavra deliciosa! Será possível, finalmente, que eu tenha um amigo? Oh! Nunca me abandonarás, não é? Ser-me-ás fiel! Sempre!... Sempre!... [...] Não posso dizer quanto te quero. Sou teu, teu, teu da unha dos pés até a menina dos olhos. (Rolland, v. I, pp. 175-6).

Porém, talvez por não estar suficientemente adiantado na leitura dos volumes, o crítico não chega a discutir o momento mais importante da obra no que diz respeito à amizade. Pois a amizade verdadeira que estrutura o romance de Rolland aparece somente bem mais tarde, no tomo V (*A feira dos jograis*, 1908). Depois de encontrar a *desordre dans l'ordre* (e são essas as palavras que abrem o volume) na capital francesa, ele agora conhece um jovem poeta de vinte e poucos anos, Olivier Jeannin. O intercâmbio entre literatura e música, e entre a França e a Alemanha, que ali se estabelece, promete uma verdadeira e profunda regeneração do indivíduo, da cultura e dos povos, uma possibilidade de harmonia na diferença, de ordem na aparente desordem, de concórdia na discórdia. É essa amizade perfeita e superior entre representantes da elite espiritual e artística que, na perspectiva do romance, deve nortear a esperança de cura para uma Europa corrompida e debilitada.

Mas é somente no tomo VII (*Em casa*, 1908) que a amizade entre o poeta e o músico se estabelece de fato, já que o volume anterior (*Antoinette*, 1908) interrompera o enredo principal para narrar a história de Olivier. O volume abre com um monólogo do protagonista, em uma derramada expressão de êxtase depois de haver encontrado o verdadeiro amigo, momento que se pode considerar o clímax de todo o *Jean Christophe*:

Tenho um amigo! [...] Doçura de haver encontrado uma alma, onde se aninhar, em meio da tormenta; um abrigo terno e seguro, onde por fim se respira, à espera de que se acalmem as pulsações de um coração ofegante! Não estar mais só, não necessitar de permanecer sempre armado, com os olhos sempre abertos e queimados pelas vigílias, até que a fadiga nos entregue ao inimigo! Ter o companheiro querido, em cujas mãos se pôs todo o ser – e que pôs em nossas mãos todo o seu ser! Beber, enfim, o repouso, dormir enquanto ele vela, velar enquanto ele dorme! Conhecer a alegria de proteger aquele a quem se quer, e que se confia a nós, como

uma criancinha. Conhecer a alegria imensa de entregar-se a ele, de sentir que ele possui nossos segredos, que dispõe de nós. Envelhecido, gasto, cansado de carregar durante tantos anos a vida, renascer, moço, e loução, no corpo do amigo, provar com os olhos o mundo renovado, apreender, com os sentidos, as belas coisas passageiras, gozar com o coração o esplendor de viver... Mesmo sofrer com ele... Ah! O próprio sofrimento é alegria, contanto que se esteja acompanhado!

Tenho um amigo! Longe de mim, perto de mim, sempre em mim. Tenho-o, pertenço-lhe. Meu amigo me quer. Meu amigo me tem. A amizade tem nossas almas misturadas numa alma (Rolland, v. 4, p. 15).

Se, por um lado, a intenção simbólica da dupla de amigos estrangeiros entre si é clara, por outro o romance como um todo procurará expressar também a voz de uma comunidade fraterna de amigos em comunhão – ou seja, a voz de toda uma geração que compartilha dos mesmos anseios, crises e ambições. No prefácio à primeira edição desse volume, intitulado “Aux amis de Jean-Christophe”, Rolland declara que, durante anos, tivera o hábito de conversar mentalmente com amigos ausentes, conhecidos e desconhecidos, que inicialmente imaginara serem poucos: uma comunidade menor que a da “casa de Sócrates”. No entanto, depois do sucesso atingido por seus livros, afirma haver descoberto que esses amigos eram mais numerosos do que imaginava, e que agora ouvia sua voz ecoar na voz de seus leitores, imaginados então como uma fraternidade espiritual: “de um ano para o outro, senti ainda mais o quanto éramos irmãos a amar as mesmas coisas, a sofrer as mesmas coisas, na província como em Paris, fora da França como na França”. Finalmente, o prefácio ao último tomo (*O novo dia*, 1912), intitulado “Adeus a Jean Christophe”, termina com um apelo aos jovens intelectuais da nova geração diante dos desafios do novo século:

Escrevi a tragédia de uma geração que vai desaparecer. Nada procurei dissimular, quer de seus vícios, quer de suas virtudes, nem de sua tristeza pesada, de seu orgulho caótico, de seus esforços heroicos e de seu acabrunhamento, sob o fardo esmagador de uma tarefa sobre-humana; toda uma Soma de mundo, uma moral, uma fé, uma estética, uma humanidade a refazer. Eis aí o que fomos. Homens de hoje, jovens, é vossa vez! Fazei de nossos corpos um degrau, e ide para frente. Sede maiores e mais felizes do que nós. Também eu digo adeus à minha alma passada; atiro-a para trás de mim, como um invólucro vazio. A vida é uma sequência de mortes e ressurreições. Morramos, Christophe, para renascermos (Rolland, v. 5, p. 207).

O poder simbólico-performativo do *Jean Christophe* e do nome de seu autor atingiu novas dimensões com o eclodir da Primeira Guerra, momento em que Rolland escreveria uma série de artigos humanistas e pacifistas, publicados, inicialmente, em jornais suíços e logo reunidos sob o título “Acima da batalha” (*Au dessus de la mêlée*, 1915). Em 1921, em sua primeira biografia, escrita ainda no calor da hora por um de seus amigos mais próximos, o austríaco Stephen Zweig (1881-1942) testemunha: “O ano de 1914 marca o fim da vida privada de Romain Rolland [...] Ele é a voz da Europa na estação de sua mais pungente agonia. Ele tornou-se a consciência do mundo.; [...] ele carregava consigo todo o significado de sua geração” (Zweig, 1921, pp. 52-3 e p. 157). E, em tom profético, Zweig conclui: “A chama do ódio será extinta. O espírito da amizade vai unir os povos aos povos. Irá alvorecer este novo dia” (p. 159). A obra de Rolland torna-se assim, sob o signo da amizade individual e coletiva, o símbolo da fraternidade e reunificação europeia em época de crise e conflitos.

O apelo de Romain Rolland parece ter sido ouvido não só por intelectuais europeus²² que sobreviveram ao trauma da Primeira Guerra ou que, de maior ou menor distância, a testemunharam, mas também por grande parte dos escritores brasileiros que, de norte a sul, começavam a escrever por volta de 1920. Desde os espiritualistas católicos no Rio de Janeiro, e aqueles que Oswald de Andrade chamaria de “a geração construtora de São Paulo”,²³ até os nomes daqueles que, reunidos no Recife, apresentavam-se como os primeiros idealizadores do novo regionalismo tradicionalista do Nordeste, a desilusão com o destino europeu e a necessidade de articular a missão específica de uma nova geração do pós-guerra identificam-se com as ambições de vários grupos de jovens povos americanos, orientando as mais diversas e heterogêneas vertentes da modernidade brasileira, todas reunidas em torno do nome de Romain Rolland. Com efeito, o *Jean Christophe* (aquele que carrega o Cristo) parece haver adquirido o status de verdadeiro manual do novo intelectual em formação.

22. O impacto está presente também na obra de Sigmund Freud, particularmente em *O mal-estar na civilização* (1929).

23. A *geração construtora*, liderada por Paulo Prado, incluiria Mário de Andrade, Ronald de Carvalho, Guilherme de Almeida, Graça Aranha, Pedro Rodrigues de Almeida, Sérgio Milliet, Ribeiro Couto e Afonso Schmidt (Andrade, O., 1992). Sobre a relação entre o *Jean Christophe* e a trilogia do exílio de Oswald de Andrade [*Os condenados* (1922), *A estrela do absinto* (1927) e *A escada vermelha* (1934)], ver Cardoso (2007). Ver também Brito (1990); e “As juvenildades auriverdes”, de Mário de Andrade (apud Boaventura, 2000).

Assim, naqueles princípios dos anos 1920, o autor do romance, tanto quanto seu personagem, era celebrado como guia espiritual por todo um grupo deveras heterogêneo de jovens (e por vezes não tão jovens) intelectuais, de norte a sul do país. Mais tarde, Manuel Bandeira alegaria ter lido do mesmo autor, além de todo o *Jean Christophe*, também *Vida de Beethoven* (1903) e *Vida de Michelangelo* (1907), já quando chegara à Suíça em 1913 (como se viu, o último volume foi lançado em 1912).²⁴ Mas o verdadeiro marco dessa tomada de consciência geracional em torno do *Jean Christophe* pode ser localizado em 1919, quando o escritor espiritualista Tasso da Silveira (1895-1968) publica uma monografia de interpretação do célebre romance francês, intitulada, justamente, *Romain Rolland* – obra que parece ter tido significativa repercussão, explicitamente dedicada “aos de minha geração”. Uma das passagens do livro frequentemente citada por seus contemporâneos confirma esse papel aglutinador do personagem: “Para nós, os de hoje, o herói do romance fica sendo um companheiro de jornada, mais que isso, um irmão mais velho, experiente e sábio, reflexo transfigurado de nosso próprio espírito, a indicar-nos a rota mais segura”.²⁵

Um dos primeiros a celebrarem efusivamente o lançamento da monografia foi o ultracatólico Jackson de Figueiredo (1891-1928). Segundo ele, o *Jean Christophe* era uma obra mais complexa que a de Shakespeare, e a monografia de Tasso da Silveira, “uma das páginas mais sérias da literatura brasileira” (Figueiredo, 1920).²⁶ Um mês depois, seu coetâneo, Tristão de Athaíde (Alceu Amoroso Lima, 1893-1983), também elogiava o “pequeno livro luminoso”, apontando na obra de Rolland “um grande desejo de reconciliação e justiça” (Athaíde, 1920).²⁷ Ao mesmo tempo, escrevendo ao conterrâneo autor da monografia, Nestor Vítor comenta o profundo significado de *Jean Christophe* para a juventude intelectual brasileira e afirma que Rolland “é de uma sensibilidade essencialmente da hora – pode-se dizer é o minuto em que estamos...”. Entretanto, Nestor Vítor pondera e aconselha que o modelo europeu deveria ser, antes de mais nada, devidamente aclimatado ao ambiente nacional:

24. Manuel Bandeira, *Revista Acadêmica*, n. 22, ano 3, Rio de Janeiro, set. 1936, p. 7.

25. Citado em Vítor (1973, p. 176) e em Muricy (1922, p. 238).

26. Publicado originalmente em *O Jornal*, 5 de fev. 1920.

27. Publicado originalmente em *O Jornal*, 8 de mar. 1920.

Certo, Romain não pode ser um mestre incondicional para os moços brasileiros. A superioridade que as novas gerações nossas devem mostrar sobre as que as precederam aqui é de compreenderem que já é tempo de irmos ensaiando um pensamento propriamente nosso, tanto mais sentindo, como já sentimos, que o pensamento europeu se vai tornando deficiente para a solução do problema universal... *Jean Christophe*, ou Rolland merece, porém, ainda assim ser considerado, mesmo desta parte do Atlântico, um companheiro mais velho da mocidade que contigo aí vem [...]

Como o mundo europeu, a própria América do Sul terá de passar por uma transformação compatível com sua cultura, as suas possibilidades, em tudo quanto os europeus consideram mais instante de renovação. O reflexo dos acontecimentos que lá se derem há de ser aqui inevitável. Apenas o que é para desejar é que já possamos, como eu dizia acima, ser imitadores menos servis, de modo que, imitando, possamos oferecer qualquer cousa de criação também, e criação que nos honre (Vitor, 1973, p. 177).²⁸

Já Andrade Muricy (1895-1984), outro curitibano coetâneo de Tasso da Silveira, também membro do grupo espiritualista carioca, em seu *O suave convívio* (1922), comentaria o ensaio de seu correligionário, apontando justamente para a importância de *Jean Christophe* para o sentimento de *geração* que, para ele, se identificava com a própria noção de “raça” – a qual ele define apenas vagamente como nacionalidade, e não sem certa ambiguidade de matizes genéticos e evolucionistas:

Não há dúvida que Jean Christophe é bem nosso irmão na rude caminhada que vamos consciente ou inconscientemente empreendendo neste momento tétrico [...] Nós, moços do Brasil, andamos estonteados e incertos, porém de ânimo audaz, perante a multiplicação das interrogações ansiosas sobre o destino da nossa raça, sobre o destino de nossa geração, que aí se vai revelando tão corajosa e generosa, tão consciente da dificuldade e infinita pena de sua missão construtora. Poucas gerações, entre nós, ter-se-ão encontrado ante tão variados e árduos obstáculos ao seu livre desenvolvimento; poucas, talvez nenhuma, terão iniciado a luta pela existência, pela vitória, em tão oprimido e abafado ambiente, em tais condições de quase total insegurança espiritual (Muricy, 1922, pp. 238-9).

28. Texto datado de 18 de fevereiro de 1920.

O lançamento da obra de Tasso da Silveira e a relevância do pensamento de Romain Rolland para o momento histórico eram debatidos e celebrados também em outros círculos, além do espiritualista e católico. Mesmo o não tão jovem carioca Lima Barreto comentaria (porém, com ressalvas) sobre o ensaio daquele a que se refere como um dos “dois meninos” da nova geração, elogiando, não propriamente o *Jean Christophe*, que confessa não ter lido, mas o Romain Rolland posterior, o pacifista de “Acima da batalha”: “Era este autor pouco conhecido entre nós antes da guerra de 1914. Esse atroz acontecimento pô-lo em foco, devido à atitude de desassombro e independência que tomou, em face da cegueira delirante do patriotismo francês” (Barreto, 1920).²⁹ Em diferentes paragens, ainda em 1922, Mário de Andrade associaria também *A estrela de absinto* (1922), de Oswald de Andrade, ao nome de Romain Rolland (Boaventura, 2008, p. 45). Já Sérgio Milliet – que, segundo o mesmo Mário, se teria encontrado pessoalmente com Rolland em Paris (Andrade, 1972, p. 260) – afirma que a *Trilogia do exílio* foi inspirada em *Jean Christophe*: “E isto não tanto devido ao assunto (a vida de um escultor de gênio). O autor aproveita este pretexto para fazer uma crítica cerrada e frequentemente cruel do Brasil, sempre reconhecendo e sabendo embelezar as qualidades da raça [...]” (Milliet, 1994, p. 204).

A ideia de um destino e de uma missão da nova geração pós-guerra, em contraposição ao suposto conformismo da anterior, se cristalizaria no decorrer da década de 1920, com o grupo católico reunido em torno de Jackson de Figueiredo e da revista *Ordem*, fundada em 1921; do Centro Dom Vidal, em 1922; e entre os espiritualistas que deram continuidade à *América Latina* (1919-1920) com as revistas *Árvore Nova* (1922-1923) e *Terra de Sol* (1924-1925) e que, finalmente, organizariam o movimento em torno da revista *Festa* (1927-1935).³⁰ O conceito de geração do grupo permaneceria deliberadamente aristocrático:

29. “Dois meninos”, publicado originalmente em *A Folha*, Rio de Janeiro, 1 jun. 1920.

30. A revista *América Latina* era dirigida por Tasso da Silveira e Andrade Muricy. Publicada entre julho de 1919 e fevereiro de 1920, essa revista se declarava “órgão de defesa do espírito latino-americano”. A *Árvore Nova: revista do movimento cultural do Brasil* foi fundada por Rocha de Andrade e Tasso da Silveira. Ao lado de Álvaro Pinto, Tasso da Silveira dirigia *Terra do Sol: revista de arte e pensamento* (jan.-mar. de 1924), que contava com as colaborações, entre outros, de Jackson de Figueiredo e Tristão de Athaide; e, mais tarde, com Andrade Muricy, a *Revista Festa: mensário de pensamento e arte*, em que colaboravam vários dos mesmos poetas e prosadores. Essa revista, em sua primeira fase (1927-1929), foi de propriedade, entre outros, de Andrade Muricy e Tasso da Silveira. Todas essas revistas foram marcadas por seu caráter pós-simbolista, espiritualista e ariologista (o mestre Nestor Vitor era chamado de “o Rodó brasi-

“Nunca a ‘élite’, a pura flor da intelectualidade brasileira, foi tão complexa e variadamente culta! [...] Assustadora, maravilhosamente culta, a jovem geração brasileira em seus mais altos representantes!” (Muricy, 1928a, p. 3). Definida pelo hiato da guerra, que a teria levado a “banir o sonho” (Muricy, 1928c, p. 1), tendo se destacado mais pela crítica do que pela poesia, a geração que Andrade Muricy chama de *geração feliz* e *geração trágica* teria sido, finalmente, uma *geração adolescente*: ou seja, “uma geração que não teve 20 anos, tendo saltado dos 19 para os 30, e só agora, que ultrapassou seus verdadeiros 30 anos, retornou aos ‘20’” (Muricy, 1928b, p. 1). Segundo ele,

Dentre os membros do grupo, no seio dessa jovem geração, dez ou quinze moços há, dos vinte aos quarenta anos, dentre os quais é temeridade afirmar se algum deles o mais autorizado, o mais sério, o mais culto e o mais humano. Bastaria que a obra e a ação intelectual desses dez ou quinze merecessem, em seu conjunto, a atenção dos homens de boa fé, para que a existência de uma admirável elite fosse luminosamente verificada (Muricy, 1928c, p. 2).

Ainda em 1922, Alceu Amoroso Lima, que viria a ser o sucessor de Jackson de Figueiredo em *Ordem*, a partir de 1928, sugeria um conceito de geração menos em termos de idade do que de afinidade afetiva e intelectual (deixando também transparecer certo pressuposto de classe): “Quando um de nós fala em ‘nossa geração’, é quase certo que entende dizer ‘eu e meus amigos’”. E logo conclui: “A regra” é esta, portanto: “minha geração é quem pensa comigo” (Lima, 1948, p. 739). Mais tarde, ele ainda lembraria que fora naquele ano de 1922 que teria surgido a ideia, até certo ponto elaborada por ele, de uma *geração modernista*, definida por uma causa ou um ideal comuns (Lima, 1973, p. 69). Ao mesmo tempo, Alceu Amoroso Lima viu na guerra o despertar de uma consciência de geração que, até então, não existia: “Assim a Guerra representou, de fato, um divisor de águas. Ela veio revelar a nossa geração que muitas ideias eram ideias pelas quais valia a pena lutar e que se achavam ameaçadas” (Lima, 1973, p. 64).³¹ Segundo ele, anteriormente “não havia causa comum, ideal comum, apenas prolongamento de correntes anteriores”, de modo que o próprio movimento modernista fora uma expressão dessa nova cons-

leiro”), e tinham, em seu núcleo, o mesmo grupo de escritores católicos, mais ou menos ortodoxos, além de contarem com a contribuição dos jovens Manuel Bandeira, Cecília Meireles, Sérgio Buarque de Holanda e Jorge de Lima.

31. Sobre o conceito de geração em Alceu Amoroso Lima, ver Reis (1998, pp. 69-81).

ciência de geração como uma “comunidade de espírito, de sensibilidade, de atitudes, de preocupações, de problemas e traços estilísticos gerais [...]” (Lima, 1973, p. 60).

A preocupação em identificar um grupo de escritores que representassem a especificidade daquele momento histórico se estenderia por toda a década de 1920 e mesmo até o início década de 1930. Em 1927, Nestor Vítor comentava sobre o ideário geracional do grupo “Festa”:

“Festa”, porque aceita a intuição nascida já na guerra e desenvolvida no pós-guerra de que a geração atual é nova duas vezes: pela mocidade e pelo albor que representa para o mundo o instante que lhes coube representar. Pelo que divisam comparável a um tenro broto, que eles julgam estarem personificando, no meio do franco desempenho ou de construções pendentes que em outros domínios se oferece aos nossos olhos (Vítor, 1973, p. 368).³²

Assim também um dos jovens membros do grupo “Festa”, o sergipano Barreto Filho (1908-1983), anunciava: “Nós seremos, no Brasil, uma geração sacrificada” (Barreto Filho, 1927, p. 12), expressão que seria retomada já na virada para a década seguinte por Cândido Motta Filho (1897-1977) para denominar seu grupo:

A nossa geração passa por uma situação única na história do país e que a torna, sem dúvida, uma geração sacrificada. Tivemos gerações construtoras e libertadoras. Todas elas convictas de sua missão. Uma conduziram o Brasil à Independência. Outras fizeram movimentos políticos e literários. Os moços que, em 89 [1889], fizeram a República estavam certos de que iam definitivamente salvar o Brasil (Motta Filho, 1931, p. 10)

* * *

O impulso de agremiação e o exercício de reconhecimento mútuo em torno do conceito de “geração” também se manifestariam, no mesmo período, no ideário de alguns jovens no norte do país. Recém-chegado dos Estados Unidos, Gilberto Freyre, aos 23 anos, preparava-se para tornar-se, ele mesmo, o

32. Publicado originalmente em *O Globo*, 14 nov. 1927.

novo líder das letras pernambucanas, e logo no dia 5 de abril de 1924 proferiu uma conferência na Paraíba que se tornaria célebre, sob o título (marcadamente católico) “Apologia *pro generatione sua*”.³³ Dirigindo-se a seus conterrâneos nordestinos, o jovem Freyre inclui-se como membro de uma geração “nascida com o século”, constituída justamente por um grupo de “Jean Christophes inquietos”, do qual participariam, além dele mesmo: o americano Randolph Bourne (1886-1918); o inglês Rupert Brooke (1887-1914); os franceses Charles Peguy (1873-1914), Ernest Psichari (1883-1914) e Jacques Maritain (1882-1973); o italiano Giovanni Papini (1881-1956); os portugueses Fidelino de Figueiredo (1889-1967) e Antônio Sardinha (1887-1925); e, no Brasil, Jackson de Figueiredo (1891-1928) e Tristão de Athaíde (1893-1983), que ele inclui entre os “irmãos mais velhos da nossa geração” (Freyre, 1924).³⁴

Freyre define “espírito” ou “consciência” de geração como “uma forma de patriotismo” que, no entanto, transcenderia a própria pátria, pois se constituía, antes de mais nada, em termos de “destinos comuns” e “deveres de lealdade recíproca”. Esse sentimento abstrato de lealdade assume particular importância naquele momento em que os jovens em questão eram os da geração do pós-guerra: “Ao falar dum Rupert Brooke, dum Otto Braun, dum Ernesto Psichari, tenho a impressão de falar de compatriotas. Eles fundaram com o sangue a pátria que é a geração dos que hoje somos os homens de 20 e de 30 anos” (Freyre, 1924, s.p.). Assim, Freyre elege aqueles que representariam esse espírito da geração pós-guerra no Brasil:

33. FREYRE, Gilberto. “Apologia *pro generatione sua*”. Parahyba, 5 abr. 1924. (A palestra foi modificada e depois reproduzida em Freyre (1941). Freyre se inspira em *Apologia pro vita sua* (Newman, 1865), a clássica defesa de John Henry Newman de suas opiniões religiosas, publicada em 1864, em resposta aos ataques a si mesmo e à doutrina católica feitos por Charles Kingsley. Em carta de 16 de junho de 1924, Freyre comenta: “Sobre a conferência, acabo de receber um cartão de Antenor: ninguém mais desejoso que o caso da conferência tenha uma solução definitiva, de preferência a publicação, do que eu. Mas não posso transigir nos pontos alegados. Papel feio não serve. Por favor explique à boa amizade do Antenor minhas caturrices em certo ponto”. O texto citado aqui é o original da conferência, reproduzido na Biblioteca Virtual Gilberto Freyre, com rasuras nossas, para indicar as omissões feitas por ele posteriormente para a publicação em *Região e tradição* (1941), e entre colchetes as adições. Sobre a conferência e a viagem de Freyre à Paraíba, ver Rego (1942, pp. 123-5). Pallares-Burke discute o contexto dessa conferência-manifesto e conta que foi logo traduzida para o inglês por Francis Simkins, que, mais tarde, diria que ali “Freyre renega a filosofia urbana de seu pai em favor da ‘fé agrária’ de seu avô do engenho” (Pallares-Burke, 2005, p. 232).

34. Note-se que, no texto posterior, Freyre eliminará alguns nomes que considera “Jean Christophes inquietos”. A seguinte passagem, por exemplo, já não aparece: “nos Estados Unidos, em Randolph Bourne e Van Wick Brooks; na Inglaterra, em Rupert Brooke; na França, em Peguy, em Psichari, em Jacques Maritain; na Itália, em Giovanni Papini; em Portugal, em Fidelino de Figueiredo e Antônio Sardinha; no Brasil, em Jackson de Figueiredo”.

Felizmente, da nova geração brasileira surgem esboços de “leaders” e sombras de profetas: Agrippino Grieco, Oliveira Vianna, Jackson de Figueiredo, Antônio Torres, Gilberto Amado, Ronald de Carvalho, Renato Almeida, Tristão de Athayde, Perillo Gomes, Andrade Muricy e Tasso da Silveira [*irmãos mais velhos da nossa geração*]. Em recentíssimo trabalho sobre *O Pensamento Filosófico no Brasil* destaca o sr. Renato Almeida, na geração que se forma, “pendores para a crítica, a analyse e a indagação”, ausentes nas gerações predecessoras. Nós precisamos de pôr ao serviço dum grande esforço de introspecção nacional esses plásticos recursos do espirito crítico (Freyre, 1924, s.p., ênfase nossa).

A primeira metade do texto de Freyre trata de Randolph Bourne (1886-1918), que, segundo o autor, se teria visto espelhado no Olivier de *Jean Christophe*: “Romain Rolland clarificou no jovem pensador as experiências e as ideias ainda turvas. Renovou-lhe as forças interiores de resistência, aguçou-lhe a tendência que lhe era própria de “savoir au plus épais de l’ombre inventer la clarté” (Freyre, 1924, s.p.). Já a segunda parte da conferência de Freyre é um elogio a Ernest Psichari, que, segundo ele, é quem melhor define o que entendia por “patriotismo de geração”. Ou seja, uma espécie de comunidade constituída por meio de afinidades transnacionais:

Em Ernesto [Psichari, o que venho chamando] o patriotismo de geração teve quase o rubro ardor dum coração de Jesus, ardendo [misticamente] e sangrando da volúpia do sacrifício. Ernesto Psichari, que será talvez um dia Santo da Igreja, já tem para nós, seus irmãos mais moços, os d’après-guerre, a ala recém-chegada de forças jovens, alguma coisa de Santo. Ninguém, a não ser Peguy, teve tão clara a consciência dos destinos de sua geração: “*tout se joue sur nos têtes*” (Freyre, 1924, s.p.).

Ernest Psichari³⁵ (1883-1914) era neto de Ernest Renan (1823-1892), uma das figuras intelectuais de maior destaque do século XIX na França. Anticlerical e republicano, Renan tornou-se o grande teórico da nação e autor do polêmi-

35. Psichari escreveu, entre outros, *L’appel des armes* (1913) e *Le voyage du centurion* (1915). A primeira foi a mais influente de suas obras. A biblioteca pessoal de José Lins do Rego contém a segunda, mas as páginas do livro não foram destacadas, o que indica que provavelmente o escritor nunca o leu. Sobre sua vida e obra, ver Field (1991); Neau-Dufour (2001). Ao contrário do retrato feito por Freyre, o autor da biografia mais recente mostra um Psichari que teria continuado a admirar os princípios do avô, criticando, com frequência, o comportamento dos franceses nas colônias. Além disso, sua conhecida homossexualidade estaria muito longe dos preceitos católicos mais ortodoxos então propostos por Freyre.

co *A vida de Jesus* (1863). Suas *Cartas íntimas* seriam, anos depois (em 1946), traduzidas para o português por Osório Borba, companheiro de juventude de José Lins do Rego. Já Psichari viveu em ambiente de intenso liberalismo intelectual, antirracista e anticlerical. Além de ser neto de Renan por parte de mãe, era filho do filólogo grego Jean Psichari, fundador da Liga dos Direitos Humanos no momento do *affaire* Dreyfus. Foi amigo de Jacques Maritain (1882-1973) e discípulo do nacionalista de Maurice Barrès. A princípio cético, Psichari acabou por se alistar no exército e se converteu ao cristianismo durante uma missão na África, tendo morrido em combate em 1914, no início da Primeira Grande Guerra. Seu mais influente livro, *L'appel des armes* (1913), trata da história de um jovem que se revolta contra os valores antimilitaristas e anticlericais de seu pai. Depois de se alistar no exército colonial, descobre que o exército está acima da nação, representando suas forças eternas, e não seus contingentes históricos. Assim, para o personagem do romance (e provavelmente para o próprio Psichari), a maior descoberta de um jovem é que a guerra é divina. A relação entre neto e avô, representada pela figura de Psichari, é central para a definição de *geração* no texto de Freyre e, como se verá, também na obra de José Lins do Rego.

O modelo que Freyre identifica em Psichari é o de uma relação específica entre um jovem e seus pais, ou entre as novas gerações e as gerações que imediatamente as precederam. Interessa-lhe o que chama de: “inversões de papéis sociais: reacionários [tradicionalistas] os filhos diante dos pais neófitos” (Freyre, 1924).³⁶ Segundo Freyre, o romance *L'appel des armes*, de Psichari, seria o melhor exemplo desse paradoxo em que o velho se torna novo e o novo se torna velho. Em outras palavras, o ensaísta procura justificar situações em que os filhos defendem a tradição, contrariando os pais, que, ao contrário, defendem a novidade. Para ser realmente rebelde em relação aos pais, o melhor seria o jovem se unir àqueles contra quem seus pais se haviam rebelado, ou seja, aos avós; e Freyre cita Psichari: “Nós é que somos os pais dos nossos pais é a conclusão paradoxal a que chega Ernesto na sua reação contra duas gerações de desgarrados da continuidade histórica [francesa e católica], e nossos pais são péssimos filhos. [...] C'est nous qui sommes leurs pères. Et ils sont de bien mauvais fils...” (Freyre, 1924).

36. Importante notar a mudança de “reacionário”, termo que remete ao conservadorismo católico de Jackson de Figueiredo, para “tradicionalista”, termo mais alinhado ao projeto freyreano posterior.

Para Freyre, Psichari, apesar de sua ascendência multiétnica, teria desenvolvido, ao contrário do que era de se esperar, “um senso de ordem e ânsia de fixidez”; ou seja, uma reintegração à linhagem interrompida pelos pais. O escritor francês é admirado, sobretudo, por sua reconversão ao cristianismo, depois de um breve desvio. Reintegração que se deu por meio do estudo disciplinado da história e da vida dos antepassados. Além disso, depois de Psichari ter-se deixado encantar pelo socialismo, pelo marxismo, pelo antimilitarismo e pelo “dreyfusismo”, teria finalmente encontrado sua vocação de soldado, que o teria levado à “conversão” definitiva: “A vida de soldado vai aprofundar-lhe o senso de ordem; vai aguçá-lo o espírito ou consciência de geração; vai acelerar-lhe o ritmo da vida interior”. A conversão de Psichari, que se dá depois de três anos de silêncio, em sua segunda viagem à África, é descrita por Freyre em termos inequivocamente bíblicos:

Ele e a paisagem vão agir um sobre o outro. Percorrendo a ~~doe~~ [vagaroso] passo de camelo, ~~sob o sol forte~~, o areal desolado, Ernesto põe-se em contato com os ~~ín-~~
~~timos~~ valores morais [mais intensos] da terra e da paisagem; e ao coro das vozes que clamam no deserto começa a conversão do neto de Renan [ao catolicismo e à tradição francesa; sua volta à continuidade histórica] (Freyre, 1924).

Pode parecer paradoxal que, para Freyre, Psichari se tivesse rebelado não só contra o pai, mas também contra Renan, seu avô: “que o avô Renan quebrara um dia em mil e um pedaços o crucifixo da família; e veio o neto e o recompôs”.³⁷ Além disso, Freyre afirma que, “pela influência do pai, o Professor Jean Psichari, foi Ernesto desenvolvendo nos estudos o senso de ordem que lhe faltara”. Mas, para se entender a lógica enviesada de Freyre, é necessário aceitar que o verdadeiro “pai” espiritual nesse caso é o avô Renan, a quem Ernest Psichari sucede diretamente, já que a marca de seu pai era a “neutralidade”:

37. A imagem será lembrada, ainda em 1931, por Valdemar Cavalcanti no editorial-manifesto do primeiro número da revista alagoana *Novidade*, para a qual o próprio José Lins viria a colaborar: “A nossa [geração] tem um destino a cumprir: vencer primeiramente os erros da outra e passar adiante; como no programa de Psichari, apurar os defeitos e as virtudes de nossos pais, buscando no exemplo do passado aquelas como que marcas de passos que dizia ser dever dos bons pais deixarem pela vida para orientar os filhos. E – aproveitando a imagem admirável dum ensaísta brasileiro – juntar, pedaço a pedaço, os restos do crucifixo quebrado pelo avô Renan” (Cavalcanti apud Sant’ana, 1978, p. 203). Devo essa referência a Ieda Lebensztayn (2010), cuja recém-publicada tese recupera a história da revista alagoana.

Assim, pela inteligência inteligentemente dominada pelo ritmo interior da alma, voltou Ernesto Psichari à ordem de que saíra o avô, pela orgia da mesma inteligência [...] De fato, um Ernesto, passada uma geração, corrigiu o outro. Completou-o. Retificou-o... E por toda a parte o programa de pensamento e ação da mocidade é hoje um programa de retificação [Ou melhor, de compensação. Processo de todas as épocas, talvez: as gerações sempre se compensam. Mas processo particularmente intenso em nossa época]. No Brasil, é preciso que retifiquemos os falsos valores de que há cinquenta anos vivemos, reintegrando-nos no Brasil brasileiro dos nossos avós... Felizmente, da nova geração brasileira surgem esboços de “leaders” e sombras de profetas [reação em que se têm salientado pensadores e críticos como]: Agripino Grieco, Oliveira Vianna, Jackson de Figueiredo, Antônio Torres, Gilberto Amado, Ronald de Carvalho, Renato Almeida, Tristão de Athayde, ~~Perillo Gomes~~, Andrade Muricy e Tasso da Silveira [irmãos mais velhos da nossa geração] (Freyre, 1924, p. 94)³⁸

Entre os presentes na conferência proferida na Paraíba, estava o jovem José Lins do Rego, já então amigo próximo e admirador incondicional de Gilberto Freyre, ao lado de intelectuais como José Américo e Adhemar Vidal. Segundo seu depoimento a Francisco de Assis Barbosa, José Lins do Rego havia escrito, pouco antes, seu primeiro livro, cujo título seria *Reflexões em torno de um livro*, com prefácio de Gilberto Freyre, no qual o escritor pernambucano qualifica o trabalho do discípulo como, apesar de “desordenado”, uma obra que “encanta pelo movimento e pelo frescor de juventude inquieta” (Coutinho e Bezerra de Castro, 1990, p. 63). O prefácio não chegou a ser concluído, mas se encerra com as seguintes palavras:

[...] A mim me parece que o ensaio do meu amigo, como todo o seu desordenado, dá pleno direito ao Sr. Lins do Rego a figurar entre os mais jovens desse moderno e brilhante grupo de agitadores de ideias: O “Brasil Novo” do senhor Tasso da Silveira. Aliás, o próprio Sr. Tasso da Silveira chamou-o uma vez: “homem do Brasil novo”.

Eu não tenho a superstição do novo e até me deixo gostosamente acusar do contrário. Confesso, porém, uma ingenuidade: a de supor que a geração ainda verde

38. Na versão revisada, Freyre desenvolve esta última frase: “Também à geração nova do Brasil se impõe uma série de retificações, de reintegrações e de compensações, em relação com excessos dos antecessores. Talvez o nosso esforço tenha de ser apenas de indagação e de interpretação [...]” (Freyre, 1941, p. 97).

dos mais moços que o século, os que o choque da guerra pegou meninos, aguçando-lhes a sensibilidade e o senso de valores, pressagia um Brasil superior ao atual – a essa geração podre de madura de que só se salvam os *au dessus de la mêlée*.³⁹ Poderíamos talvez repetir, os da geração a emergir, aquelas palavras de Peguy: “*Nous ne savons pas si nous serons hereux, mais nous ne savons que nous ne serons pas petits*”. É-nos, neste sentido, favorável a violen... [*sic*] (Freyre, Coutinho e Bezerra de Castro, 1990, pp. 64-5).

O próprio José Lins, havia alguns anos, vinha tentando encontrar o “Brasil Novo” em qualquer identidade de grupo, assim definindo afinidades e, ao mesmo tempo, recusando determinadas associações. Por outro lado, Freyre parece ter dado seu aval para que o amigo participasse de certa elite intelectual e, mais importante, de uma *geração*, considerada desbravadora e marcada como “mais jovem do que o século”. O conteúdo e também o vocabulário do manuscrito – inclusive a citação de Péguy – reaparecem na “Apologia *pro generatione sua*”. Já o livro de José Lins nunca seria publicado, mas provavelmente uma parte dele é o que aparece no artigo da *Era nova*, “Apontamentos sobre um livro de ensaios II”, sobre Múcio Leão, publicado dois meses depois da conferência de Freyre, em 1º de junho de 1924.⁴⁰ Ali, José Lins polemiza com Múcio Leão para atacar a “incredulidade perversa” de Renan (Rego, 2007, p. 259)⁴¹ e, ao mesmo tempo, exaltar Ernest Psichari, cuja obra lhe fora recentemente apresentada por Freyre:⁴² “Em 28 de fevereiro de 1924, centenário de Renan, Barrès falou oficialmente de Renan. Falou-lhe de seu mestre para exaltar-lhe os netos – Ernest e Michel Psichari que vieram salvar o avô tão doente”. Aliás, o texto de José Lins adquire significado ainda maior quando se sabe que, menos de um mês antes, morrera-lhe o avô. Na ocasião, Freyre lhe escreve: “Boa figura de senhor de engenho deve ter sido aquele seu avô. Eu não sei

39. “Au dessus de la mêlée” é o título do já citado célebre artigo de Romain Rolland, publicado em um jornal suíço em 1914, contra a guerra.

40. “Apontamentos sobre um Livro de Ensaios II”, *Era nova*, n. 63, ano IV, 1 jun. 1924. Não parece haver uma primeira parte desse artigo, pelo menos na *Era nova*. O artigo é, na verdade, sobre Múcio Leão, que, segundo José Lins do Rego, “ainda acredita em Renan com olhos fechados” (1916). Mais tarde, em *Albos e bugalhos*, Gilberto Freyre se refere à publicação como uma “revistazinha literária da Paraíba chamada pomposamente *Era nova*” (p. 47).

41. “Apontamentos sobre um Livro de Ensaios II”, *Era nova*, n. 63, ano IV, 1 jun. 1924.

42. Mais tarde, José Lins do Rego escreveria: “Lembro-me de seus artigos sobre Psichari, o outro Ernesto, como ele o chamava no Natal de 1924” (Rego, 1942, p. 124).

qual é o gosto de ter um avô” (Freyre, 29/06/1924).⁴³ O desejo de reatar com a tradição e o passado do avô se manifesta logo em seguida, em setembro daquele mesmo ano, quando José Lins confia ao amigo: “Para o ano serei finalmente senhor de engenho” (30/10/ 1924).⁴⁴

Não surpreende que, nessa época, José Lins (assim como Olívio Montenegro⁴⁵ e provavelmente outros) também estivesse mergulhado na obra romanesca de Rolland, fascinado sobretudo pela grande saga da formação espiritual do artista, retratada nos volumes de *Jean Christophe*. Em carta de 1924 ao amigo, José Lins escreve, em tom de confissão:

[Entretanto] gostei muito de um *Jean Christophe à Paris: la foire sur la place* [quinto tomo da série]. Sobretudo porque Romain Rolland põe o seu herói mais a pensar e a sentir do que a andar. Este Jean Christophe caído *sur la place* teve para mim boas conversas. [...] Eu descobri muito de você em *Christophe*. Sendo você um Christophe mais fino, mais sem preocupar-se com a moral. [...] (Rego, 1924).

Gilberto Freyre, por sua vez, aceita e alimenta seu papel de líder espiritual, e assim responde, em tom de aprovação, à carta daquele seu jovem Olivier: “Nas suas impressões de Jean Christophe achei um sabor pessoal delicioso: *J. Christophe* é isso mesmo. É um romance de aventuras da alma” (Freyre, 16/6/1924). Assim, com a leitura dos novos franceses apresentados por Freyre, José Lins distancia-se da figura daquele outro que dominava a atenção de grande parte da intelectualidade nacional naquelas primeiras décadas do século XX: “Outro recurso maior do Sr. Múcio é Anatole France. Recurso que o jovem ensaísta procura para tudo e em todos os casos. Ora, Anatole tem o seu limite. Escritor sóbrio, bom estimulante, com muitas cores, serve-nos como um bom automóvel para um passeio” (Rego, 2007, p. 262).⁴⁶ Como se sabe, desse automóvel seriam passageiros muitos brasileiros nas primeiras décadas do século XX, como lembra uma contemporânea de José Lins, muitos anos mais tar-

43. Arquivo José Lins do Rego, João Pessoa, Paraíba. Em *Alhos e bugalhos*, Gilberto Freyre comenta uma carta de 14/06/1924, tarjada de preto, “porque lhe acabara de morrer aquele avô senhor de engenho” (Freyre, 1978, p. 46).

44. Carta depositada na Fundação Gilberto Freyre.

45. Em carta provavelmente da mesma época, Olívio Montenegro escrevia a Gilberto Freyre: “Estou acabando de ler o *Jean Christophe*, de R. Rolland. Um livro muito afinado, preocupadamente afinado de começo a fim. R. Rolland é de uma tensão de gosto que às vezes cansa mesmo segui-lo até o fim” (Arquivo da Fundação Gilberto Freyre).

46. Publicado originalmente em *Era Nova: Revista Quinzenal Ilustrada*, 1 jun. 1924.

de, em 1935: “De uns anos a esta parte tem diminuído sensivelmente entre nós a influência da cultura francesa. Pode-se dizer que Anatole France foi o último escritor francês a imprimir o seu cunho a uma geração” (Pereira, 2005, p. 116).

Ainda naquele ano, José Lins escreveria pelo menos dois artigos nos quais continuaria a definir suas afinidades e a revelar os pontos fundamentais daquilo que se tornaria a narrativa de sua “conversão”: “Algumas notas sobre a faculdade de Direito do Recife” e “A Paraíba e seus problemas”.⁴⁷ Neste último, compara o silêncio de José Américo de Almeida ao do próprio Psichari, ao mesmo tempo que alude aos “romances porcos de Aluísio Azevedo” e ao “maracatu verbal de Cruz e Sousa”; além disso, cita Castro Alves, que, segundo ele, “se gastou em apiedar-se de negros robustos que estavam tão bem nos servindo na escravidão” (Rego, 15/7/1924). O assunto principal do texto é o recém-publicado livro de José Américo: “O que mais me espantou, porém, no sr. José Américo de Almeida foi o seu ponto de vista de reacionário que ele sustentou para os de sua geração”. Sobre esse texto, Freyre logo comentaria em uma de suas cartas ao amigo: “Li (e foi um grande gozo a leitura) o seu artigo sobre o livro de José de Almeida. Dá bem a ideia de sua situação: da transição que v. vai atravessando, sem prejuízo das forças de seu temperamento” (Freyre, 14/08/1924).

Não demoraria muito para que José Lins se juntasse à “litania” reacionária do Jean Christophe pernambucano, escrevendo, por sua vez, um artigo cujo título é em si revelador de suas novas afinidades e afiliações: “Carta de uma geração aos srs. Gilberto Freyre e Jackson de Figueiredo” (Rego, 2007, pp. 274-81).⁴⁸ No periódico em que foi originalmente publicado, o texto vinha acompanhado de uma ilustração, assim legendada: “Após a descida da cruz”. E começava agradecendo os mestres no título pelo fato de haverem mostrado um novo “espírito de ordem” aos de sua geração: “Não podíamos compreender mocidade sem tumulto, sem reflexão, sem desordem” (Rego, 2007, p. 274). José Lins culpa os pais, ou seja, a geração anterior, que lhes oferecera como principal fonte de inspiração o cientificismo e as obras de Zola, Taine, Spencer, e, mais uma vez, critica Renan: “E assim fomos feitos homens,

47. Publicados originalmente em *Era Nova*, 15 jun. 1924 e 15 jul. 1924, respectivamente.

48. Publicado originalmente em *Era Nova*, ano IV, n. 69, set. 1924. Esse texto de José Lins do Rego é discutido na segunda parte da obra de Moema Selma de D’Andrea (2010). Acredito que a contextualização que se propõe aqui oferece uma visão mais sutil da trajetória do escritor paraibano, levando em conta contradições (pessoais e políticas) que, em grande medida, permanecerão vivas em suas obras de ficção.

para pensar e agir. Homens que não careciam e nem temiam a Deus” (Rego, 2007, p. 275). Condena, acima de tudo, a influência de Rui Barbosa, “um homem que amamos loucamente”: “Porque a todos nós que íamos atrás de seus discursos nada nos dera ele para nos refazer. Deixou-nos com a sua morte os mesmos: os que iam ao senado ouvir o demagogo” (Rego, 2007, 276). Culpa ainda o liberalismo, o positivismo e o cientificismo, além do perigo do “militarismo”. E, finalmente, lamenta o que chama de “falta de vida interior” do exército.

O ensaio de José Lins aponta uma nova direção para a constituição do pensamento de todo um grupo de jovens intelectuais. Nele, além de Freyre, o pensamento católico e conservador de Jackson de Figueiredo adquire importância fundamental. Como mostrou Moema Selma D’Andrea (2010), “um no Rio, outro no Recife, pregam o espírito da ‘ordem’ e da ‘ortodoxia’, prestando o apoio intelectual às medidas repressoras dos governos Epitácio Pessoa e Arthur Bernardes” (p. 97). Assumidamente reacionário, Jackson de Figueiredo vinha publicando pelo menos desde 1921, em *O Jornal*, do Rio de Janeiro, textos em que se declarava católico e “inimigo da revolução”. Os primeiros desses textos estão reunidos em seu livro *A reação do bom Senso: contra o demagogismo e a anarquia militar*, em cujo prefácio o autor afirma em tom de protesto:

Os resultados aí estão. É a política transformando o soldado de fator da disciplina em bandeirante de desordem [...] é enfim o Brasil desta campanha presidencial, de que saímos, e em que horas houve em que não ficou de pé um só talvez dos pontos de honra da vida política e social de um povo o mais modesta ou elementarmente civilizado, no sentido cristão desta palavra... (Figueiredo, 1922, p. 25).

Nos anos seguintes, Jackson de Figueiredo publicaria ainda uma série de textos, reunidos em *Literatura reacionária* (1924) e *A coluna de fogo* (1925), cujo impacto sobre seus contemporâneos talvez ainda não tenha recebido a devida atenção da crítica e da historiografia intelectual brasileira. O texto de José Lins parece referir-se especificamente ao artigo “Hoje como Ontem”, publicado em 9 de julho de 1924 n’*O Jornal* e reproduzido na coletânea de 1925. Nesse artigo, Jackson de Figueiredo declara sua posição em relação ao movimento dos tenentes em São Paulo, que culminou com a rebelião do dia 5 de julho, exatamente dois anos depois do levante do Forte de Copacabana no Rio de Janeiro. Em seu texto, Jackson de Figueiredo exalta o soldado como a encarnação de

“um princípio de disciplina social” e afirma que “já não se pode considerar *soldado* aquele que nega a disciplina militar, a hierarquia dos órgãos do Estado, a vontade da Nação” (Figueiredo, 1925, p. 24). Finalmente, condena a ação dos tenentes em São Paulo:

O novo crime aí está. S. Paulo, a formosa, a admirável cidade de indústria, de comércio, de arte, orgulho mais legítimo talvez do coração brasileiro, lá está a arder, a debater-se sob a metralha dos mesmos revoltosos, dos mesmos soldados indisciplinados, dos mesmos inimigos do exército, que há dois anos bombardearam a capital da República [...] (Figueiredo, 1925, p. 27).

Freyre, por sua vez, imediatamente reagiria de forma bastante parecida, publicando, naquele mesmo mês de setembro, no *Diário de Pernambuco* e no jornal católico de Maceió *O Semeador*, o artigo “Em torno da revolta”.⁴⁹ O tom é o mesmo de Jackson de Figueiredo, mas Freyre parece também associar a revolução estética paulista, deflagrada no mesmo ano da revolta do Forte de Copacabana, com a indisciplina política e militar:

As recentes revoltas – a d’agora e a de 1922 – vêm, entretanto, acentuar a necessidade dum mais vivo espírito de disciplina e dum mais forte senso de ordem. A nós, os novos homens do Brasil, toca a missão de reintegrar o Brasil nas suas tradições de ordem... [As forças vivas do país] colocaram-se a favor das tradições de ordem contra esse delírio de “futurismo” político, a um tempo ridículo e perigoso (Freyre, 1924b).

Ao que tudo indica, a situação política no Sudeste do país ocupava bastante a atenção dos intelectuais de tendência conservadora como Freyre, que, no calor da hora, escreve uma carta a José Lins, lamentando: “Parece-me um tanto sombria a situação no sul. Leu minha nota sobre a revolta? Parece que perderam de todo o senso de ordem. Diabo de liberalismo e diabo infinito de rebelião! A revolução é por certo um direito extremo: porém nunca um direito de militares. Nunca” (Freyre, 14/07/1924). Também José Lins não deixaria de se manifestar a esse respeito e, em carta de agosto de 1924, escreve ao amigo: “Es-

49. O artigo vem assinado apenas com “G”, mas não resta dúvida de que é de autoria de Gilberto Freyre.

crevi para a *Era Nova* uma carta dirigida a você e a Jackson de Figueiredo, das atitudes que vocês tomaram sobre o movimento de São Paulo”.

Assim como para Freyre, também para José Lins o debate político estaria atrelado ao debate estético, sobretudo no que diz respeito ao modernismo paulista, que, naquele momento, se difundia pelo Brasil. Como se sabe, o movimento foi divulgado em Pernambuco graças à ação de Joaquim Inojosa, que, depois de sua breve experiência com a revista *Mauriceia* (de novembro de 1923 a janeiro de 1924), receberia um convite para se tornar colaborador da revista *Era nova*, a mesma para a qual José Lins começava a escrever. No dia 5 de julho de 1924, Inojosa aceita o convite, escrevendo diretamente aos diretores da revista uma longa e polêmica carta que logo viria a ser publicada em separata como “A arte moderna: carta literária dirigida a Severino de Lucena e S. Guimarães Sobrinho, diretores da revista *Era Nova* da Paraíba do Norte”. Trata-se de um texto, com intenções de manifesto, em que Inojosa chamava a atenção para as repercussões do movimento literário do sul em outras partes do país, inclusive em Pernambuco, e clamava aos paraibanos que aderissem ao movimento. A carta alcançaria grande repercussão, incitando respostas e críticas das mais diversas personagens intelectuais do país, tais como José Américo de Almeida, Mário de Andrade e Oswald de Andrade, entre muitos outros (Inojosa, 1984; Azevedo, 1997, pp. 171-8).

Um dos objetivos centrais da “Carta” de José Lins do Rego era afirmar uma nova posição política e estética, contrária àquela que havia tomado anteriormente, associando-se agora a um novo pensamento e a uma nova parcela de sua geração. Segundo o autor, Gilberto Freyre e Jackson de Figueiredo, com suas posições cristãs e tradicionalistas, é que forçaram essa nova geração a um exame de consciência e a concluir que:

[...] afinal de contas, o nosso único destino é o destino de homens rurais. Não somos nem militaristas, nem positivistas, nem democratas, nem futuristas. Somos senhores de engenho, fazendeiros e católicos apostólicos romanos. Fugindo daí estamos de braços com a anarquia, porque fugimos de nossa verdadeira vocação (Rego, 2007, p. 278).

Poucos meses depois do empastelamento de seu jornal dito panfletário *D. Casmurro*, o anteriormente desregado e rebelde José Lins agora defendia Epitácio Pessoa e o governo de Artur Bernardes; e, ao mesmo tempo em que criti-

cava a retórica de Nilo Peçanha, condenava as rebeliões populares e, sobretudo, as dos militares, classe que, segundo ele, finalmente começava a ser reintegrada à imagem daquilo que o soldado “deve ser”. E a imagem do soldado que José Lins do Rego tem em mente é, precisamente, a de Psichari: “O soldado francês sabe amar e sentir, com um encanto especial, o seu *métier*. Sabe sentir que por ele a França começou a retornar ao seu histórico espírito de ordem, que uma filosofia de motins arrasara” (Rego, 2007, p. 279). Enfim, em sua opinião, o que faltava para o exército brasileiro era “vida interior”: “Não é que se queira um exército de literatos, nem de sociólogos. Apenas um exército de verdadeiros soldados. Soldados sobretudo. Um erro de educação fez de uma grande parte de nosso exército um erro de desordem, porque lhe deram posições que antes devia ele garantir que dominar” (Rego, 2007, p. 280). José Lins conclui dizendo que, ao condenar o que se passava naquele momento em São Paulo, Gilberto Freyre e Jackson de Figueiredo introduziram na nova geração o desejo de, com eles, “refazer o Brasil”.

O artigo de José Lins marca uma ruptura, e é uma resposta a Freyre em vários sentidos. Sua intenção central é revelar uma nova convicção: a de que é necessário, acima de tudo, valorizar a tradição e a *ordem* como fundamento da nacionalidade brasileira. Tal espírito de ordem, José Lins defenderá com toda convicção. Não à toa, é nesse período (mais especificamente no dia 21 de setembro) que o até recentemente boêmio e “raparigueiro” estudante de direito resolve mudar de estilo de vida e se casar, confessando ao amigo que o fizera “mais por necessidade de ordem que de coração” (Rego, 1924).⁵⁰ Mais uma vez, a palavra “ordem”, usada aqui no âmbito privado, corresponde a um contexto político e estético brasileiro específico, além de remeter à obra de Psichari e de Jackson de Figueiredo, fundador do jornal *A Ordem*. Ao lado da profunda transformação na vida pessoal, José Lins se preocupava também com a manutenção da ordem social estabelecida e com o perigo representado pelas revoltas do tenentismo (e do “futurismo”) em São Paulo.

Gilberto Freyre logo responderia à carta aberta que o amigo lhe dedicara na revista paraibana. Inicialmente em correspondência particular, em que se limita a comentar: “Vi a *Era Nova*. Um interessante artigo, o seu, passeando sobre o assunto com sapato de sola de borracha” (Freyre, 1/10/1924). Em seguida, publicaria um comentário em sua coluna de artigos numerados no *Diário*

50. Carta de 30 de setembro de 1924.

de Pernambuco, congratulando a nova ortodoxia defendida por José Lins do Rego: “Ortodoxia que, para Ernest Psichari, foi mais que romance de ideias: foi vida vivida”. E acrescenta: “Vede nossos homens, os maduros, os de quarenta, cinquenta, sessenta anos... Espírito de subserviência não lhes falta, ao grande número. Mas espírito de ordem não possuem nenhum: são eles – muitos à meia luz, é certo – os inimigos da tradição, os ‘revoltosos’, os ‘comunistas’, os ‘futuristas’” (Freyre, 1924a, s.p.). Freyre lamenta que os lugares em que se carece mais de ortodoxia no Brasil são justamente “a igreja, a Faculdade de Direito e o exército”. E conclui: “A nós, os mais novos, nada de mais romântico se oferece hoje, que a defesa da ortodoxia. Os velhos desdenham-na: defendamo-la os moços. E há um heroísmo na defesa, maior, às vezes, que no ataque” (Freyre, 1924a, s.p.). No final da década, já em Maceió, José Lins ainda comentaria sobre aquele antigo mestre dos jovens reacionários católicos, recentemente (e precocemente) falecido: “Não escrevia para vencer na vida, escrevia para vencer a vida [...] Para o Sr. Jackson de Figueiredo, o Evangelho tem sido mais um incentivo à luta que um conselho a contemporizações” (Rego, 1929, s.p.). Finalmente, enfatizaria também o papel do catolicismo na elaboração de um pensamento tradicionalista e, logo, regionalista: “O pensamento da Igreja quer fazer do passado mais uma contribuição ou, como diria Mauras, um ‘capital transmi’. A sua sabedoria está em não tornar este capital num simples amontoado, e sim num patrimônio vivo, sempre a se movimentar, a descobrir novos meios de aquisição” (Rego, 1927, s.p.).

Adeus a Romain Rolland

Quase uma década separa a conferência de Gilberto Freyre na Paraíba e a publicação do primeiro romance de José Lins. Muitas mudanças (físicas, políticas, ideológicas) ainda estavam por acontecer, e muito tinha José Lins para aprender (e ensinar) durante aquela década, antes de se tornar um dos mais reputados romancistas da chamada geração de 1930. Em Maceió, para onde se deslocara em 1926, o futuro escritor assumiria para si o papel de líder intelectual das novas gerações, emulando, no âmbito da província alagoana, a posição (em certos aspectos modernizadora e crítica do provincianismo mais estreito) representada por Gilberto Freyre em sua primeira juventude no Recife. Em todo caso, os dilemas pessoais, políticos e religiosos (que, acredito, não se

devem reduzir somente ao “estado de crise” da aristocracia rural),⁵¹ evidentes naqueles princípios dos anos 1920, e a marcada orientação tradicionalista que seu pensamento assumira naquele momento sem dúvida continuariam a alimentar grande parte de sua carreira de memorialista.

Como se sabe, José Lins do Rego não começa a publicar seu próprio *roman-fleuve* (cujo estilo também já foi caracterizado como “torrencial” e “caudaloso” (Stegano-Picchio, 1997, p. 237) até os princípios da década de 1930. Mas é só em *Banguê* – o terceiro volume do ciclo da cana-de-açúcar, publicado em 1934 – que o papel do escritor e do intelectual aparecerá como motivo de autorreflexão dentro de sua produção ficcional. Não por acaso, é a obra de Romain Rolland que retorna à cena, já que a ação do romance se passa justamente no princípio dos anos 1920, naquele exato momento em que, direcionado por Gilberto Freyre, José Lins se educava nas leituras do *Jean Christophe*.

Na verdade, o questionamento sobre a responsabilidade do escritor em *Banguê* (a que retornaremos adiante) se dá em momentos distintos do livro; na primeira parte, intitulada “O Velho José Paulino”, o romance remete à hereditariedade e à antiga ordem senhorial, representada pelo engenho do avô. O momento crucial, logo no Capítulo VI, é o recebimento de uma carta de um colega da Faculdade de Direito do Recife, chamado Mário Santos – figura remanescente em vários aspectos do próprio Gilberto Freyre –, sugerindo ao protagonista, já de volta à Paraíba, que escrevesse uma obra sobre os “homens do Norte”, no modelo do então recém-publicado *Populações meridionais do Brasil* (1920), de Oliveira Viana:

Aqueles seus ensaios sobre os senhores de engenho bem que revelaram capacidade para isto. Corre por aqui também uma versão: a de que você está preparando um livro sobre o seu avô, nada menos do que toda a história da cana-de-açúcar na Paraíba [...] Basta este contato direto com a sua gente, esta sua vida feliz, misturado com os seus. Você, Carlos, é um homem de sorte. Pode olhar para trás e ver avós brancos, os homens que fizeram a grandeza da sua família a cavar a terra, a mandar em negros (Rego, 1987a, pp. 310-1).⁵²

51. Sobre essa crise, que seria também uma crise da aristocracia rural, ver D’Andrea (2010).

52. Essa carta (e toda a discussão que se segue) pode ser uma referência ao conhecido discurso de posse de Oliveira Lima na Academia Pernambucana de Letras, em 13 de maio de 1920, no qual ele apela para uma literatura que leve em conta a realidade tradicional da região: “Nós, pernambucanos, estamos intelectualmente em dívida com um passado que já deveria ter inspirado lindas páginas”. E continua: “O senhor de engenho de outros tempos, nem sempre

Assim, o ex-colega de faculdade interpela o candidato a romancista a escrever sobre sua própria genealogia e herança senhorial: “Você pegará o velho, seu avô, isolado ou é a crônica da sua família que vai traçar? Melhor seria traçar uma crônica de sua gente, dos velhos troncos até os nossos dias. Sinto não ter em mãos este material de que você dispõe com tanta abundância” (Rego, 1987a, 311).⁵³ Há certamente um fundo autobiográfico revisitado nessa passagem da narrativa, reminescente da correspondência do autor com Gilberto Freyre. Basta voltar à primeira carta escrita pelo amigo pernambucano ao amigo na Paraíba, citada acima: “Boa figura de senhor de engenho deve ter sido aquele seu avô. Eu não sei qual é o gosto de ter um avô: o materno já era morto quando eu nasci e o paterno morreu quando eu era muito pequeno. O último morreu senhor de engenho. Só tenho recordações da minha avó materna” (Freyre, 29/5/1924).

A carta de Mário Santos, jovem que costumava escrever artigos sobre Joaquim Nabuco e que revela preferir a companhia dos livros à das mulheres – “Tenho lido muito. Nada de mulheres” (Rego, 1987, p. 310) – surge como um apelo para que o amigo retorne à comunidade viril, à fraternidade dos homens de letras, que poderia compensar, de algum modo, a decadência do patriarcalismo senhorial. A literatura deveria ser o próprio amálgama da amizade masculina, e essa amizade corria o risco de se quebrar com a interferência da carta que Carlos de Melo interpretou como traição. Com o tempo, porém, a ideia que, segundo o próprio José Lins, teria inicialmente inspirado todo o ciclo da cana-de-açúcar é vista com distância crítica pelo autor semificcional, assim como pelo próprio narrador-protagonista: “A carta, porém, me feriu profundamente com aquela história do livro. A literatura, a pose de me fazer de uma grande família, criara em meu derredor aquela fama de avôs morgados. Esperava-se um livro, um grande livro, de quem vivia a brincar com moscas, trancado num quarto como um lunático” (Rego, 1987, p. 313).⁵⁴

mau para os cativos, antes bastantes vezes mais sinceramente caridoso do que alguns donos de fábricas da atualidade; a dona de casa laboriosa... são figuras que merecem ser gravadas com o relevo de águas-fortes”. Neroaldo Pontes de Azevedo mostra que o discurso era conhecido por Gilberto Freyre, que o cita em artigo de 1921, sugerindo que o livro de Mário Sette, *Senhora de engenho*, de 1921, talvez seja uma resposta ao apelo de Oliveira Lima. Ver Pontes de Azevedo (1996, pp. 102-9).

53. Para uma análise mais aprofundada do romance, v. Braga-Pinto (2006).

54. Segundo José Aderaldo Castello (2001), José Lins “[t]eria desejado, segundo consta, traçar a biografia do avô, o velho José Lins, para ele o protótipo representativo do senhor de engenho, expressão do patriarcalismo na região açucareira do nordeste” (p. 100). Eduardo Martins reproduz o seguinte depoimento de José Lins: “Em 1929, li as me-

Assim, a reação negativa de Carlos de Melo à exigência de seu melhor amigo revela uma espécie de quebra do pacto homosocial (e talvez geracional), que aqui se apresenta selado por meio do interesse comum pela grande literatura. Logo, o narrador (que se diz antigo leitor de Oscar Wilde) acaba por interpretar a carta-apelo de seu amigo como uma acusação, uma ofensa pessoal e quase como uma traição “Parecia um inimigo que me houvesse surpreendido na miséria e me quisesse machucar impiedosamente” (Rego, 1987, p. 312).

Depois de Carlos de Melo considerar e logo desistir da ideia de escrever a história de seu avô e dos antigos senhores de engenho, a segunda parte do romance apresenta o protagonista diante de uma crise de responsabilidade por parte do narrador em relação à realidade social e econômica do Nordeste. Nesse momento, a personagem feminina será responsável por uma segunda interpelação, a que o narrador tampouco atenderá – no caso, a de escrever um romance descrevendo a vida das populações pobres do Nordeste. A obra de Romain Rolland retorna aqui em um momento fundamental, quando a apatia do jovem bacharel omissa é contrastada com a consciência social-filantrópica e a curiosidade intelectual-sentimental da mulher. Assim, quando Maria Alice pede-lhe alguma coisa para ler, Carlos de Melo julga os livros que trouxera do Recife impróprios para moças, já que nenhum era “história fácil de amor”. Mesmo assim, ele sugere que ela mesma escolha um dos livros de sua biblioteca. A escolha – um dos volumes do *Jean Christophe* – acaba por surpreendê-lo:

Não a sabia com aquele gosto. À tarde me chegou falando do livro com entusiasmo. Da vida dos homens de Romain Rolland, encantada com aquela superiorida-

mórias de [Frédéric] Mistral e me impressionou o episódio em que o poeta francês evoca o moinho de seu pai, onde, diante da figura paterna, era descarregado o trigo trazido pelos cavalos. Desse pequeno episódio, nasceu em mim o desejo de evocar meu avô” (Martins, 1980, p. 44). Vale reproduzir também o depoimento de Valdemar Cavalcanti: “Certo dia, José Lins me apareceu com uma novidade: “Ando pensando em botar no papel uma espécie de memórias”. Falou-me do plano que o vinha perseguindo, achando que era preciso livrar-se daqueles fantasmas de recordações de infância. E foram minhas as primeiras palavras de estímulo ao romancista embrionário – palavras de rapaz para o homem da minha grande admiração. Como foram minhas, de resto, as primeiras linhas que se escreveram (publicadas no *Boletim do Ariel*) sobre a obra, mal saíra ela dos prelos de uma pequena editora do Rio, às custas do escritor da província. Até que uma tarde me apareceu ele com um caderno de escolar debaixo do braço. Tinha começado a escrever a tal espécie de memória. E, à sombra de um caramanchão, no jardim deserto dos fundos do antigo palácio do Tesouro, José Lins leu para mim o início da história de um menino de engenho – história que iria depois ser mais que isso; a história dos próprios banguês em ruína, vista pela sua face humana e social. Senti naquele instante, ainda hoje o recorde com emoção, que estava vendo nascer um grande para as nossas letras de ficção; um narrador insuperável e um extraordinário fixador de tipos; o romancista da várzea, como haveria de dizer mais tarde José Américo de Almeida” (*Diário de Pernambuco*, 22/9/1957).

de de uma existência que só tinha vibração pelo espírito. Não a podia acompanhar nos comentários, porque não lera nenhum volume do romance.

E todo dia ela dava conta de um. Ora era a luta do gênio com os outros homens, ora falava-se da amizade de um Olivier (Rego, 1987a, p. 333).

Como de costume, a amizade entre Jean Christophe e Olivier é traduzida pela leitora ficcional como instância exemplar de fraternidade e solidariedade universais. Nessa reelaboração do passado na Paraíba e nessa escrita sobre as origens da vocação de escritor, a reminiscência do narrador invoca Jean Christophe, desprezado pelo candidato a criador, porém lido com interesse pela moça. Tal aproximação-distanciamento dá forma a um sentimento de impotência que é, ao mesmo tempo, intelectual, econômico, sexual, e que finalmente remete à esterilidade criativa e reprodutiva do bacharel.

Desnecessário dizer que Carlos de Melo não é, se não parcialmente, o retrato de José Lins do Rego, este, sim, leitor e admirador do *Jean Christophe*. Pois, como se sabe, é justamente nessa infertilidade dos personagens que José Lins encontra o terreno mais fértil de suas primeiras obras. Em contraste com o prolífico (e, para alguns, prolixo) autor José Lins do Rego, o personagem Carlos de Melo nunca escreve. Tudo o que produz é sem valor e sem continuidade, tudo é estéril e bastardo, como os filhos mulatos que faz com a negra Maria Chica e que acaba por negar. A mitologia das origens que o romance apresenta inscreve-se nessa tensão entre a exaustão da imaginada virilidade das culturas de matriz europeia (o senhor de engenho diante da decadência da sociedade agrário-patriarcal) e o sentimento filantrópico inspirado pela *caritas* naturalizada no temperamento feminino, tema recorrente em boa parte do chamado *romance social do nordeste*.

Acontece que, naqueles meados dos anos 1930, a imagem do Romain Rolland pacifista, engajado e antifascista – e, até certo ponto, também a do simpaticizante do regime comunista – por certo estava mais presente entre os leitores cultos de José Lins do que o cosmopolitismo humanista do Jean Christophe, crítico severo de sua própria bagagem cultural, mas nem por isso menos crente no poder da arte no que se refere à redenção espiritual da civilização europeia. Na verdade, às vésperas da implantação do Estado Novo e da eclosão da Segunda Guerra, a figura do escritor francês (que, como se sabe, visitaria a União Soviética em 1935) assumia um novo papel, encontrando renovado interesse para os escritores mais jovens de ambos os lados do Atlântico. Ainda assim, em

setembro de 1936 – apenas dois anos depois da publicação de *Banguê* –, a *Revista Acadêmica*, sob a direção de Murilo Miranda (1912-1971),⁵⁵ organizava um número especial dedicado ao escritor francês, para o qual contribuem intelectuais das mais variadas orientações, como Arthur Ramos (que fala de uma *geração angustiada*), Aníbal Machado, Manuel Bandeira, Stephen Zweig, entre outros. Na maior parte dos textos, é ainda o primeiro Rolland pacifista que ocupa as páginas da revista. Sérgio Milliet (1898-1966), por exemplo, escreve que Rolland fora “um exemplo admirável de probidade moral e espiritual, digna de respeito religioso”. E comenta: “Para os que, como nós, tinham 18 anos e um restinho de ingenuidade, uma nova era de paz, felicidade e progresso cultural universal se iniciava” (Milliet, 1936, p. 8). Além disso, conta que, já aos 18 anos, em Genebra, ele mesmo havia escrito seu primeiro livro de poesias, *par le sentier*, “cujos versos se ressentiam [...] da época miserável que atravessava a Europa”. Finalmente, lembra-se de um bilhete de 1918, recebido do próprio escritor francês, no qual ele dizia “*L’Europe mérite peu de regrets*” (Milliet, 1936, p. 9). Na mesma linha memorialista, José Lins do Rego contribui com um brevíssimo depoimento, reminescente de suas primeiras leituras juvenis: “Romain Rolland será sempre para mim o grande criador do Christophe. Li-o bem moço e muito dele ficou pelos meus gostos e pelas minhas simpatias. A figura do homem rebelado contra os agentes da corrupção do espírito foi sempre o seu tema grandioso” (Rego, 1936, p. 3).

Por outro lado, o panorama em que se encontram os leitores de Romain Rolland na década de 1930 começava a evidenciar a fragilidade e a ambiguidade do próprio conceito de geração, cujo desenvolvimento histórico não se dá de forma tão evolutiva e linear como poderia prefigurar na virada da década de 1920. Tal efeito de desarticulação parece ter sido vivido por muitos, mas percebido por poucos. Na tentativa de se distanciar do movimento propriamente genealógico ou reprodutivo de “filiação”, e vendo a necessidade, se não o desejo, de introduzir a figura do novo Romain Rolland em seu verdadeiro potencial afiliativo, Mário de Andrade (1893-1945) seria um dos poucos capazes de reagir à mistificação anacrônica em torno do escritor francês, então identificado quase exclusivamente com o *Jean Christophe*. Em sua recusa categórica ao convite de Murilo Miranda para contribuir ao tributo proposto pela

55. Segundo Moacyr Werneck de Castro, em entrevista a Raul Antelo, a revista teria sido inspirada pela revista *Clarté*, da qual Romain Rolland chegara a participar no início, e pela *Europe*, fundada por ele, além das esquerdistas *Monde*, de Henri Barbusse, e *Commune*, de Aragon (Antelo, 1984, p. 296).

Revista Acadêmica, é como se Mário subvertesse não somente as leis da filiação, como também os princípios associativos baseados estritamente no coetâneo, forjando, assim, novas possibilidades de afiliação que talvez pudessem melhor reinterpretar o sentido mais profundo do contemporâneo:

Ora decididamente não escreverei nada. Digo mais: acho que vocês errarão muito em fazer *no momento* uma homenagem a ele. Porque diante da censura, do perigo duma apreensão da revista, da possibilidade duma prisão e suas consequências terríveis agora: vocês vão conseguir fazer uma homenagem fugidia, vão ser hipócritas, vão mentir, não falando naquilo que vocês querem falar, no Romain Rolland comunista. E é nisso que eu queria falar também. E como não posso, me calo. Não darei uma falsificação do assunto, do homenageado e de mim [...] Confessadamente, se lembre, eu estava achando muito difícil escrever *agora* sobre Romain Rolland. [...] Porque o verdadeiro assunto, porque o que mais importa sobretudo na personalidade de Romain Rolland, porque a única razão-de-ser da homenagem de *vocês*, era hipocritamente desencaminhada. Não faço isso não, Murilo. Murilo, não faça isso não (Andrade, 1981, pp. 32-4, ênfase do autor).⁵⁶

Se Mário de Andrade não descarta de todo o modelo geracional como forma de explicar a cultura letrada em seus movimentos sucessórios, assim como para identificar um sentimento compartilhado de contemporaneidade intelectual, seu silêncio dissonante o distingue do monótono concerto de vozes, segundo ele hipocritamente afinadas na ânsia de agremiação característica do momento. Alguns anos mais tarde, em 1941 – ano em que se começava a publicar pela primeira vez no Brasil a tradução do *Jean Christophe* –, Mário voltaria a resistir a esse duplo impulso de filiação e afiliação, escrevendo uma auto-crítica, até certo ponto retórica, de sua “pífia geração” (Cavalheiro, 1944, p.9). Além disso, reprova os caminhos, movimentos e, sobretudo, a má consciência apresentados pelos mais jovens:

Da minha geração, de espírito formado antes de 1914, para as gerações mais novas, vai outra diferença, esta profunda, mas pérfida, que está dando péssimo resultado. Nós éramos abstencionistas, na infinita maioria [...] nós éramos uns inconscientes. [...] A minha geração era [...] uma geração de degeneração aristocrática, amo-

56. Carta de 11 de novembro de 1936.

ral, gozada, e, apesar da revolução modernista, não muito distante das gerações de que ela era o “sorriso” final... Ao passo que as gerações seguintes de um outro e mais blindado realismo, nada têm de gozadas, são alevantadas mesmo, e já buscam o seu prazer no estudo e na discussão dos problemas humanos e não [...] no prazer. Mas não parecem aguentar o tranco da sua diferença[...] Antes, por muitas partes, ela continua a devassidão genérica do meu tempo. Nós, enfim, éramos bem dignos da nossa época. Ao passo que vai nos substituindo uma geração bem inferior ao momento que ela está vivendo (Andrade, 1972, p. 215).

Agindo como quem (em suas próprias palavras) coloca “o carro na frente dos bois”, Mário parece romper tanto com o modelo reprodutivo-genealógico como com a ilusão de contemporaneidade de caráter fraternal. Enquanto, no desejo de retificação do Freyre dos princípios da década de 1920, era o filho reacionário que se posicionava como mais velho do que os pais neófitos, para o Mário da década de 1930, é o sobrevivente da geração mais velha que se reposiciona como filho rebelde de jovens mais conservadores, rechaçando explicitamente a postura acomodada e ascética dos “moços”, rompendo e invertendo, assim, a narrativa genealógica e reprodutiva das gerações. No final, a imagem que fica é menos a da retificação do que a de isolamento e distância, tanto em relação ao passado como ao presente: “O passado não é mais meu companheiro. Eu desconfio do meu passado” (Andrade, 1972, p. 254).⁵⁷

Do mesmo modo, a relação de Mário de Andrade com Romain Rolland se mostra, no mínimo, ambivalente. Em carta de 17 de abril de 1944, endereçada a Álvaro Lins, o escritor maduro confessa: “Romain Rolland não foi meu mestre de vida, mas foi meu mestre como consciência de escritor” (Andrade, 1983, p. 109). E se, pouco antes da morte do autor de *Jean Christophe*, Mário escreve finalmente um ensaio sobre Rolland, não seria sobre o escritor propriamente dito, mas sobre o músico.⁵⁸ Tal atitude ambivalente e esquiva se lê também em suas desconfianças, não só em relação ao significado e ao destino históricos de sua geração, mas também quanto ao próprio conceito de geração. Assim, em 1943 ele hesitará em oferecer seu depoimento ao famoso inquérito que Edgar Cavalheiro (1911-1968) vinha propondo, por sugestão de Sérgio Milliet, às “figuras mais representativas do pensamento brasileiro” – mais tarde, reuni-

57. Conferência publicada originalmente como “O movimento modernista” nos *Diários Associados*, 6 set. 1942.

58. Publicado no *Correio da Manhã*, 23/4/1944.

do no volume *Testamento de uma geração* (1944). A série de depoimentos, cujo título já traz em si a imagem de uma geração defunta dirigindo-se a seus supostos herdeiros, foi publicada originalmente em *O Estado de São Paulo*, entre 16 de novembro de 1941 e 19 de abril de 1942, e inclui entrevistas com grande parte da intelectualidade de projeção nacional, como, além do próprio Milliet, João Alphonsus, Luís da Câmara Cascudo e Emiliano di Cavalcanti. A coluna estreia com um artigo do próprio Cavalcanti, conclamando a uma autoanálise todos aqueles escritores que começaram suas carreiras durante a Primeira Guerra e que agora testemunhavam a Segunda Guerra Mundial. Cavalcanti relembra e cita a conferência de Freyre na Paraíba, para, em seguida, propor aos agora adultos membros da geração de 1914-1918 que reflitam sobre a responsabilidade do escritor nacional. Como apontou Carlos Guilherme Motta, o sentimento que perpassa a maioria dos depoimentos é o de “fim de período, decadência da cultura”, “de abandono, de crise, de fim de etapa”, e a tônica é quase sempre a da crítica ou do desencanto, seja diante da guerra, seja em relação ao recrudescimento crítico durante o Estado Novo (Motta, 2008, pp. 123-4). Di Cavalcanti, por exemplo, escreve: “Não acredito que possam ter algum valor testamentário os pensamentos e os atos de uma geração que só conheceu as desilusões e as derrotas” (Cavalcanti, 1944, p. 111). Há, sem dúvida, alguma voz dissonante, como a de Eduardo Frieiro, autodenominado escritor de formação proletária, que declara não se sentir “vinculado a nenhuma geração, anterior ou posterior a esta” (Cavalcanti, 1944, p. 117). Já Luís da Câmara Cascudo ressalta a diversidade: “Somos mais um jogo de *puzzle*, irregular, policolor, disparatado, dando conjunto com os elementos de uma outra geração, antes ou depois” (Cascudo apud Cavalcanti, 1944, p. 169). Mas, no geral, sugere Motta, mesmo quando se faz a crítica à “concepção oligárquica de cultura” dos pares ou quando se valorizam as fontes populares, a elocução permanece patriarcal e aristocrática. Por fim, depois de já publicadas 23 respostas, Cavalcanti divulga, em 3 de maio de 1942, uma nota de esclarecimento explicando a notável ausência de alguns escritores renomados, como Monteiro Lobato, Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Oswald de Andrade e Cecília Meireles. Cada um alega uma razão diferente, mas, no caso de Mário, o organizador conta que, depois de enviado o manuscrito, hesitante, o autor de *Macunaíma* não autorizara sua divulgação, argumentando: “Não há ambiente para ele”. Assim mesmo, seu ensaio apareceria na coleção publicada, dois anos mais tarde.

Entre 1943 e 1944, logo em seguida ao “inquerito” de Cavalheiro, o mesmo *O Estado de São Paulo* promove, a partir da iniciativa de Mário Neme (1912-1973), a publicação de uma série análoga, agora com os escritores da novíssima geração, com a intenção de mostrar a herança e os desafios recebidos da geração precedente. Como na série anterior, os novos testemunhos – agora denominados *plataforma* – seriam publicados em livro pela Livraria do Globo, por sinal, a mesma que editava os volumes de *Jean Christophe*. O diagnóstico agora é de incertezas diante de uma sociedade caracterizada pela desorientação e a desorganização ou, como resume Silviano Santiago: “Nos difíceis anos 1940, a emergência de uma nova geração traz como consequência o balanço impiedoso dos feitos da velha geração” (Santiago, 2006, p. 113).⁵⁹ E, à maneira de Mário de Andrade, um dos convidados a dar um depoimento em nome de sua geração o faz muito a contragosto; diante da interpelação um tanto policialesca desses “inqueritos”, Antonio Candido (1918-), então um jovem crítico de cerca de 25 anos, responde com uma espécie de contra-ataque: “Você me coloca numa posição muito difícil e, devo dizer, não muito do meu agrado. Pessoalmente, embirro com esse negócio de ‘geração’, ‘a minha geração’, ‘o dever da nova geração’. Sou contra” (Neme, 1945, p. 31).

Ao mesmo tempo, o consenso que, até então, parecia existir em torno de Romain Rolland começava a ser ameaçado. Na ocasião da (falsa) notícia da morte do escritor no final de outubro de 1943, por exemplo, Otto Maria Carpeaux faria uma afirmação jocosa e polêmica, causando a irritação sobretudo de alguns intelectuais de esquerda, inclusive Mário e Oswald. Em seu “necrológio” ao escritor francês, Carpeaux escreve: “Realmente, Romain Rolland era um escritor fraco, e era e é um homem de ideologia vaga, mistura ingênua de socialismo e pacifismo, jacobinismo e feminismo, cosmopolitismo e utopismo [...]. Afinal, Roland não parece ter sido pacifista: morto, ainda não nos deixa em paz.” (Carpeaux, 1943, pp. 108-9).⁶⁰

Assim, a morte do escritor francês, no dia 30 de dezembro de 1944, parece simbolizar o fim de um ciclo ou, como se acreditava, o fim de uma geração. No Brasil, houve quem datasse esse término um pouco mais tarde ou quem o associasse a outros nomes. É o caso de Alceu Amoroso Lima, por exemplo, que declararia, um ano depois, que sua geração havia terminado com a morte de

59. O crítico aponta, na mesma época, o comentário de Sérgio Milliet em seu diário crítico: “A geração de 22 falou francês e leu os poetas. A de 44 lê inglês e faz sociologia” (Santiago, 2006, p. 114).

60. Sobre essa questão, ver Pfersmann (2014).

Mário de Andrade (em fevereiro de 1945) (Reis, 1995, p. 29). Já para Gilberto Freyre, o verdadeiro emblema do fim de sua geração viria bem mais tarde, com a morte de José Lins do Rego, em 1957:

O mais constante, o compreensivo, o mais leal dos meus companheiros de geração. Aquele a quem mais me abandonei e aquele de quem mais recebi. Aquele em que mais confiei e aquele que mais confiou em mim. Aquele em quem eu mais me senti e aquele que mais se sentiu em mim. Aquele que, vivo, era parte da minha vida e morto é o começo da minha morte. Mais do que isto: o começo da morte de toda uma geração. São vários os que começam a morrer com a sua morte (Freyre, 1957).

Em suma, a mobilização de escritores de diferentes facções em torno do conceito de geração depois da Primeira Guerra, assim como o surgimento de grupos e movimentos culturais associados às mais variadas formas de nacionalismo que se formularam a partir da virada da década de 1920, são instâncias daquele processo compensatório descrito por Said destinado a estabelecer um novo modelo *afiliativo* como alternativa horizontal ao modelo vertical e *filiativo* (ou seja, familiar-patriarcal-genético) que, aparentemente, se esgotara.⁶¹ Nos meios letrados brasileiros, tal “desejo de geração” se apresentava também como solução para a ameaça de *de-generação*, que ainda assombrava o país. Pois o sentimento homofílico e a fraternidade sonhada por aquela elite intelectual se configuravam justamente no momento em que se tratava de compreender ou imaginar o destino – e com ele, a genética – do país. Ou seja, o efeito de geração que se tentava criar pressupunha ainda um modelo heterossexual, em formas verticais de genealogia, reprodução, filiações, mesmo quando se apresentava em seu modelo horizontal, como homossociabilidade ou contemporaneidade. Pois tratava-se, antes de tudo, de uma maneira de um grupo restrito (numérica, étnica, econômica e sexualmente) imaginar a si mesmo da forma mais homogênea, como a expressão harmônica de uma certa *Zeigeist*, atribuindo a si mesmo o papel de representante de uma época e de uma nação a que pertencesse. Ao chegar ao final da década de 1930, o discurso em torno da cultura nacional se acomodará, com um significado

61. O título da obra de Carneiro Leão (1924) é significativo: *A margem da história da República: ideais, crenças e afirmações: inquerito por escritores da geração nascida com a República*.

revigorado, em novas versões do velho modelo *filiativo*, agora mais simbólico do que biológico, de modo que a linguagem da autoridade e do Estado como que restaura ou reduplica a autoridade patriarcal, supostamente desbancada pela Revolução de 1930. Por fim, a aclimatação inicial do ideal de fraternidade representado por Jean Christophe no Brasil, entre os jovens intelectuais no princípio da década 1920, acaba por contrastar com a realidade dos novos tempos. Ali, o conceito de geração também se exaure.

Em todo caso, o fato é que não há como extirpar de todo o aspecto vertical do conceito de geração em seu sentido horizontal.⁶² Ou seja, de um lado, persiste seu aspecto criador, reprodutivo, genético, hereditário e patrilinear, ou *filiativo*; o universo dos legados, ou mesmo das influências e suas angústias, aquele que se denota quando se fala das “novas” ou das “velhas” gerações, situadas entre os de ontem e os de amanhã. De outro, revela-se aquilo a que se referem os protagonistas quando falam de “*nossa* geração”, aquele impulso de *afiliação* muitas vezes referente a comunidades menos imaginadas do que sonhadas, sem divisões ou antagonismos; e que se estabelecem em confrarias ou irmandades, movimentos ou escolas, fraternidades reunidas no desejo de nacionalidade ou de contemporaneidade, definidas quase sempre por homens, concebidas por meio de textos que funcionam às vezes como acenos ansiosos (sejam àqueles que foram ou àqueles que estão por vir), às vezes com piscares de olhos cúmplices entre contemporâneos e entre conterrâneos.

No próximo capítulo, discutiremos algumas das tensões decorrentes, não somente do retorno, mas também da persistência do modelo filiativo na obra de Gilberto Freyre e, especialmente, na ficção de José Lins do Rego, em que os personagens (e sobretudo os narradores) se encontram divididos entre o desejo de amizade e fraternidade, por um lado, e o da autoridade, da obediência e da tutela, de outro.

62. Heidegger (2002), assim, procura definir o conceito: “We carry the past with us. That clearly can be seen in being-with-one-another within a generation. Dilthey discovered that this concept of generation was important for the phenomenon of historicity. Each of us is not only his own self but also belongs to a generation. The generation precedes the individual, is there before the individual, and defines the Dasein of the individual. The individual lives in terms of which has been in the past, drags himself or herself through the present, and finally is overtaken by a new generation” (p. 174).

VI. GILBERTO & ZELINS

INTERPENETRAÇÕES

Fui por algum tempo senhor quase absoluto dessa personalidade indecisa.

Gilberto Freyre¹

Porque se existe escravidão mental eu sou um seu escravo.

José Lins do Rego, 1924²

O regionalismo – repita-se quase didaticamente – lida com valores regionais transferíveis. Com o que há de transferível na natureza ou na vida regional. E não com o intransferível, o fechado, o Tibetiano.

Gilberto Freyre, 1978, p. 53³

Que há no brasileiro, tão cordial, tão camaradescos, tão exuberante, tão agradável nos encontros de ruas e de café, que raramente sabe ser grande amigo?

Gilberto Freyre, 1939⁴

Seja no nível pessoal, seja no intelectual, a relação entre José Lins do Rego (1901-1957) e Gilberto Freyre (1900-1987) se define, em seus inúmeros artigos, prefácios e correspondência,⁵ como uma relação de mediação e sujeição. Com

1. Freyre (1987, p. 70).

2. Carta a Gilberto Freyre, de 30 de setembro de 1924.

3. Freyre (1978, p. 53).

4. Freyre (1939).

5. Nestor Pinto de Figueiredo Jr. e o Ateliê José Lins do Rego, da Fundação Espaço Cultural da Paraíba, em João Pessoa, são responsáveis pelo trabalho de organização do acervo e da correspondência passiva do autor paraibano. Em seu livro *Pela mão de Gilberto Freyre ao Menino de Engenho*, Nestor também discute, de outro ponto de vista (inclusive da questão da influência propriamente dita), a relação entre Gilberto Freyre e José Lins do Rego (Figueiredo, 1998, pp. 134-48). A amizade entre José Lins e Gilberto Freyre tem sido discutida (e, em geral, celebrada) por vários outros autores, como José Aderaldo Castello (2001), Edson Nery da Fonseca (2007); Luciano Trigo (2002); e no recente Dantas (2015). A intenção desses autores é mostrar, em geral, como a obra ficcional de um é uma versão da ensaística do outro, em linhagem direta de coincidências e influências.

frequência considerada “uma das grandes amizades na literatura brasileira” (Meneses, 1991, p. 21), seu exercício se realiza sobretudo na escrita e na distância, já que o tempo de convívio entre ambos foi, apesar de presumidamente intenso, relativamente curto (menos de dois anos). O testemunho dessa amizade entre coetâneos mistura ou alterna vários aspectos daqueles discursos clássicos sobre a *philia*, discutidos na Introdução deste livro: noções vagamente pré-socráticas, como a de atração e complementaridade entre forças e temperamentos opostos, se confundem com o discurso aristotélico do intercâmbio assimétrico, mas equalizador, entre mestre e discípulo, em que a honra e a admiração dedicadas por um são compensadas pelos ensinamentos e pelo prestígio oferecidos pelo outro; à linguagem da reciprocidade e da simbiose, herdada menos da política ou da ética de Aristóteles do que do modelo sentimental de Montaigne, em que as almas se fundem e cada amigo se multiplica em dois, mescla-se a tradição horaciana, em textos elegíacos que perpetuam a amizade e o legado, mesmo que, nesse caso, o legado será frequentemente representado como de autoria do próprio sobrevivente. Quer dizer, Freyre, que sobreviveria ao amigo e discípulo em cerca de trinta anos, acabaria por assumir de vez a autoria de toda a narrativa: o primeiro encontro, as afinidades iniciais, todo o processo de ensino e aprendizado e, no limite, os desdobramentos simbólicos e culturais. Ao se tornar herdeiro de seu herdeiro, é como se ele testemunhasse a própria morte e, enfim, se encontrasse sozinho na tarefa de manter vivo o próprio legado.

Acontece que, muito além da experiência pessoal de dois homens ou dois escritores, a amizade entre Freyre e José Lins é representada com frequência como um acontecimento na vida cultural do Recife, do Nordeste, e mesmo de toda a nação, chegando a marcar a própria cristalização do programa e do conceito de regionalismo na literatura. É a construção dessa narrativa, em que a retórica do testemunho pessoal se mistura com a análise cultural, que se propõe discutir nas páginas que se seguem: em primeiro lugar, em que medida a memória desse encontro e dessa amizade *à la Montaigne* – rara e singular, por definição – e do impacto que um escritor teve no outro constitui um modelo de intercâmbio e harmonização de diferenças. Em seguida, importa entender os significados forjados, seja por um, seja pelo outro, no decorrer de suas vidas, para esse encontro aparentemente simbólico e transformador no que diz respeito a cada um dos escritores e à vida cultural do país. A partir de então, procura-se explicitar como a amizade (entre homens) torna-se um tema essen-

cial na prosa de Freyre, seja como forma de harmonização, seja como forma de diferenciação. Para tanto, é necessário analisar também o modo como os temas da sexualidade e da raça e, em particular, da homossexualidade e da “miscigenação” se articulam em suas obras. Ao analisar a configuração de “desejos homosociais”⁶ em alguns de seus textos mais importantes, acredito que seja possível entender melhor o papel que desempenham as narrativas sobre as relações de amizade masculinas e sobre as relações raciais na constituição daquilo que Freyre chamou de “família patriarcal brasileira” e, logo, na representação canônica do Brasil como sociedade mestiça. Assim, a expressão “realismo homosocial” procura dar conta da relação ambígua entre o lugar de observação ou de interpretação masculina de uma elite intelectual luso-brasileira (de uma aristocracia do espírito) em seu desejo idealizado de identificação e sociabilidade com a camada política, econômica e etnicamente excluída da produção do sujeito nacional.

Em sua definição clássica, Montaigne não considera a possibilidade da diferença racial ou étnica na coincidência das vontades que é a amizade. Já em *Políticas da amizade*, Jacques Derrida argumenta que não somente a noção moderna de amizade é fundada no conceito de fraternidade, mas que nossas próprias ideias de democracia, e até mesmo de humanidade, derivam desse modelo. Derrida rastreia a canonização do conceito ocidental de amizade como representação do amor fraterno e levanta algumas questões fundamentais: “Como [esta noção] excluiu o feminino e a heterossexualidade, a amizade entre mulheres ou a amizade entre um homem e uma mulher? Por que não podemos encontrar nenhum relato essencial sobre experiências femininas ou heterossexuais da amizade? Por que existe essa heterogeneidade entre *eros* e *philia*?” (Derrida, 1994, p. 308, tradução nossa). Apesar de implícita em sua crítica ao *fraternalismo*, a questão das diferenças raciais não ocupa diretamente a atenção de Derrida em seu estudo sobre a amizade. Porém, ela é inevitável nas sociedades de herança colonial e escravista como o Brasil. Assim, interessa aqui levantar as seguintes questões: como e em que circunstâncias a amizade, entendida simbolicamente como amor entre irmãos, exclui não somente a amizade “heterossexual” (quer dizer, entre homem e mulher) e aquela outra fundamental heterogeneidade, nomeadamente a diferença racial e também ét-

6. A expressão hoje corrente em estudos literários de gênero e sexualidade foi introduzida pela crítica americana Eve Sedgwick (1985).

nica? Será que a amizade exógena ou xenófila não tem sido tradicionalmente concebida como análoga à relação heterossexual, ou seja, como necessariamente assimétrica, instável e, logo, distinta da verdadeira amizade? Se as representações ocidentais das relações inter-raciais têm sido tantas vezes sexualizadas (a *philia* quase sempre se convertendo em *eros*), de modo que o horizonte fraterno é invadido pela proibição do incesto, como se podem identificar, nas sociedades modernas e multirraciais, os limites entre racismo e homofobia?⁷ E se, de fato, a democracia (assim como a nacionalidade) sempre foi entendida em termos de laços de amizade e amor fraterno, como interpretar a expressão *democracia racial*, que tem sido associada à obra de Freyre? Será mesmo possível conciliar o modelo canônico de amizade (e, logo, de democracia), com outra sociabilidade, baseada em laços que não sejam derivados da naturalização da origem ou do nascimento, quer dizer, que se possa estabelecer para além das noções de consanguíneo, familiar, doméstico, regional ou territorial? Em que medida a desnaturalização e a desterritorialização de laços fraternos redefinem os próprios limites entre *eros* e *philia*? Enfim, até que ponto uma interpretação da nação brasileira como “democracia racial” acomoda a constituição de uma comunidade multirracial e multicultural e, ao mesmo tempo, concebida enquanto fraternidade, sem que a própria noção de democracia se transforme?

Mestre e discípulo

Elaborada sob a autoridade e a orientação de Gilberto Freyre, mas frequentemente confirmada, repetida e emulada nos escritos de José Lins, a narrativa dessa amizade, que se diz única e superior a todas as amizades conhecidas no Brasil, apresenta-se inicialmente de forma unilateral e assimétrica, em termos de impacto e influência do mestre sobre o discípulo. Segundo os depoimentos de Freyre, foi a partir do primeiro encontro entre ele e José Lins, logo depois de sua chegada dos Estados Unidos, em 1923, que o futuro escritor de *Menino do engenho* teria abandonado a atividade de jornalista panfletário, provinciano ou

7. Em seu *O homem que amava rapazes*, Denilson Lopes propõe que imaginemos diferentes formas de homossexualidade entre homens que não sejam nem sexistas, nem homofóbicas, tampouco heteronormativas. A tais formas, ele dá o nome de “homoafetividade” e explica: “Uma política da homoafetividade busca alianças para desconstruir espaços de homossexualidade homofóbicos ou heterofóbicos, ao mesmo tempo que pensa, num mesmo espaço, as diversas relações entre homens (ou entre mulheres), como entre pai e filho, entre irmãos, entre amigos, entre amantes” (Lopes, 2002, p. 38).

“afrancesado” para assumir sua verdadeira vocação literária. José Lins, por sua vez, sugere que o encontro com o companheiro de geração estava praticamente predestinado, pois a atração pelo mestre já se anunciara desde os primeiros anos de sua adolescência. O jovem paraibano conta que, já aos 15 anos, Freyre dera uma palestra na Paraíba intitulada “Spencer e o problema da educação no Brasil” e que, apesar de ele e Olívio Montenegro não terem de fato estado presentes, teriam lido o texto logo depois de publicado, para, segundo José Lins, “nos compensarmos de umas nossas tolices da mesma idade” (Meneses, 1991, p. 23).⁸

A carreira intelectual de José Lins antes do encontro com Freyre fora pouco expressiva e, de fato, continuaria a sê-lo por vários anos. Duas fases distintas se destacam nos relatos sobre o amadurecimento literário do jovem escritor paraibano: a primeira abrange o período caracterizado como boêmio e panfletário, entre 1919 e 1923, e inclui desde a sua primeira e tímida atividade jornalística para o *Jornal da Paraíba*, quando tinha apenas 17 anos, até os anos em que estudou na Faculdade de Direito do Recife. A segunda fase começa em 1924, com o breve período de convivência com Gilberto Freyre, até a sua estreia como romancista em 1932.⁹ Os efeitos do intercâmbio então estabelecido teriam sido responsáveis pela “conversão” definitiva de José Lins, refletindo transformações pessoais e intelectuais, sob os efeitos de uma duradoura e definitiva “influência” – conceito obviamente problemático, que só se aplica retrospectivamente – e da disseminação das ideias e dos modos do mestre pernambucano. Nesse período, inclui-se, depois dos tempos de convivência no Recife, o retorno de José Lins à Paraíba, seguido de uma breve estada em Minas e, finalmente, de seu estabelecimento em Maceió, entre 1926 a 1935.¹⁰

8. O autor publicou vários trechos dessa biografia, mas não revela onde estaria o manuscrito original. Segundo ele, a palestra teria sido em 1916: “Quase fugido de casa, lê na capital da Paraíba, no Cine-Teatro Pathé, a primeira conferência pública: ‘Spencer e o problema da educação no Brasil’, texto que teria sido publicado no jornal *O Norte*”. Pallares-Burke cita um comentário de Freyre sobre essa palestra, registrado por ele em seu rascunho de autobiografia em inglês. Ver também Pallares-Burke (2005, p. 117).

9. José Lins também publicou textos no Colégio Diocesano quando era membro da Associação Literária Arcádia Pio X, entre eles um sobre o rei Alberto I da Bélgica (15 jun. 1915) e outro intitulado “Ave Polônia” (15 out. 1916). Consta que teria ainda escrito um artigo sobre Joaquim Nabuco. Ver Sodré (1942).

10. Em Alagoas, José Lins conviveu com Jorge de Lima e o grupo de escritores e intelectuais alagoanos, tais como Valdemar Cavalcanti, Aloysio Branco, Raul Lima, Aurélio Buarque de Holanda, Manuel Diegues Jr., entre outros. É nesses últimos anos também que, antes de se deslocar definitivamente para o Rio de Janeiro, José Lins conheceria alguns daqueles que viriam a ser os grandes romancistas da década de 1930, como Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos e Jorge Amado.

As crônicas de José Lins publicadas antes do encontro com Freyre, contudo, pouco revelam sobre o futuro escritor regionalista. Os primeiros textos, escritos entre janeiro e março de 1919, quando ainda vivia na Paraíba e assinava “José Lins do Rêgo”, aparecem em uma coluna intitulada “Ligeiros traços”, no *Diário do Estado da Paraíba* – jornal em que trabalhava ao lado de José Américo de Almeida, seu primeiro amigo e mentor, que, segundo José Lins, “escrevia todo o jornal” (Rego, 2007, p. 212).¹¹ Em linguagem retórica e bacharelesca, essas crônicas incluem desde elogios a Coelho Neto até o apoio à candidatura de Rui Barbosa à presidência da República – e a quem o autor se refere como o “redentor da democracia” (Rego, 2007, p. 20).¹² Entre as exceções, destaca-se talvez “Recordação feliz”, crônica em que o autor já expressa sua visão idealizada da cultura popular como elemento compensatório para a nostalgia do engenho (Rego, 2007, p. 43) – sentimento que, mais tarde, estruturaria boa parte de sua obra ficcional.¹³ Em todo caso, sua primeira atividade profissional de jornalista propriamente se estabelece no período em que se muda para o Recife para cursar a Faculdade de Direito, entre meados de 1919 e 1923. De início, o jovem universitário publica alguns poucos artigos na revista *Vida Moderna*, agora assinando “J. L. do Rego”. Os assuntos ali abordados eram, em geral, ingênuos, e a linguagem continuava empolada, longe da espontaneidade atribuída à sua produção posterior. É entre o final de 1921 e o término de 1922 que “Lins do Rego” – como passa então a assinar – de fato se fixa como jornalista no *Jornal do Recife*, contribuindo regularmente para a seção “Crônica social” e, pouco mais tarde, publicando suas crônicas na primeira página. Além de certo desejo juvenil de constituir ou de se sentir parte de uma comunidade letrada, não é possível ainda identificar qualquer coerência ideológica ou qualquer projeto estético nessas primeiras tentativas do jovem de 21 anos. Algum interesse pelo novo se manifesta aqui e ali, oscilando entre o entusiasmo ingênuo e a reação instintiva. Trata-se, em sua maioria, de crônicas de caráter pós-simbo-

11. Publicado originalmente em *Jornal do Recife*, 18 jun. 1922. Sobre a amizade entre José Lins e José Américo, ver também Rabello (1991) e Andrade (1983).

12. Publicado originalmente como “Ave Rui”, *Diário do Estado*, 15 fev. 1919. O primeiro artigo de José Lins do Rego nesse jornal é de 11 de janeiro de 1919. Segundo Nelson Werneck (1942), há também notícia de um artigo de 1917, sobre Aluísio Azevedo, e um soneto intitulado “Ventura morta”.

13. Note-se, no trecho a seguir, a veia memorialista típica do futuro escritor de *Doidinho*: “Era de uma poesia descuidada que não possuía escola e, no entanto, tinha para mim mais sentimentalismos que os versos chorosos de Lamartine [...] E aquela sinfonia divina e triste, pouco a pouco aproximando-se, enchia-me de uma louca saudade de casa” [...]. “Recordação feliz” (Rego, 2007, pp. 43-5). Publicada originalmente em *Diário do Estado*, 16 jan. 1919.

lista, neoparnasiano ou penumbriista, em que não faltam doses de “languidez” ou “porcelanas orientais” e a então inevitável admiração pela obra de Anatole France (Rego, 2007, p. 87).¹⁴ Também se encontram ali algumas raras crônicas narrativas,¹⁵ historietas bem ao gosto da *belle époque*, em que, superficialmente, se trata de bêbados ou de cocainômanos. Ocasionalmente, a atração pela cultura popular volta a se manifestar, como, por exemplo, quando escreve sobre os zé-pereiras e outras novidades do carnaval de 1922 – período em que a festa de rua no Recife adquiria novas dimensões, com seus primeiros blocos e ranchos. Em contraste com a poesia acadêmica, José Lins admira, naquela figura do carnaval, seu aspecto dissonante e ruidoso, que, acredita, interrompe o consenso e a concordância característicos da cultura oficial. O carnavalesco é mais uma imagem festiva de harmonia discordante, de confusão e, ao mesmo tempo, da síntese dionisiaca das manifestações populares:

Sei que não gostas de versos, meu caro Zé Pereira, tu que és a negação à harmonia, à dor, ao espírito. Mas concordemos, amigos, apesar de não gostares de concordar em coisa nenhuma, concordemos que és a felicidade sem renúncia, a síntese barulhenta dos homens que perdem a linha, a expressão material de Dionísio sobre a terra, tu, Zé Pereira, “deus barulho” do “frevó”[...]! (Rego, 2007, p. 164).¹⁶

Ainda nesse período, o jovem cronista começava também a ensaiar alguma crítica literária e cultural, expressando, ora admiração pela obra de um José Américo de Almeida, ora ataques a penumbriistas ou a Coelho Neto (escritor que até há pouco admirava). Acentua-se, em primeiro lugar, o desejo de identificar as últimas novidades estéticas e, assim, mapear a nova geração de escritores locais (como Joaquim Pimenta, Barbosa Lima Sobrinho, Múcio Leão, Theo Filho e Lucilo Varejão), ao mesmo tempo que nutre certo desgosto pela sensação de decadência do ambiente intelectual pernambucano (Rego, 2007,

14. “Miss Fragilidade”, publicada originalmente em *Jornal do Recife*, 4 set. 1921.

15. Leia-se, por exemplo, a simpática “Dr. Rotina” (Rego, 2007, pp. 89-90). Publicada originalmente em *Jornal do Recife*, 25 set. 1921.

16. “Zé Pereira, Deus do barulho”. Publicado originalmente em *Jornal do Recife*, 26 fev. 1922. Do próprio José Lins, ver também “Um Lupp que eu vi”, de 19 de fevereiro de 1922, e “O homem que quis divertir o mundo”, de 26 de março de 1922. Sobre o Zé Pereira, ver Araújo (1996) e Rabello (2004, p. 18). José também escreveria mais tarde uma crônica intitulada “O frevo” (Rego, 1945, p. 129).

p. 124).¹⁷ Por outro lado, já começa a mostrar os primeiros sinais de resistência à onda vanguardista vinda do sul, atacando “as bizarras modernas dos cubistas e futuristas” (Rego, 2007, p. 109).¹⁸ Além disso, critica a hegemonia cultural do Rio de Janeiro sobre as outras regiões e lamenta a falta de intercâmbio entre os poetas do país e o fato de que “o Brasil é ignorado pelo Brasil” (Rego, 2007, p. 134). Como exemplo de diálogo intelectual a ser seguido, José Lins destaca o papel de seu colega de faculdade e companheiro de quarto, Raul Bopp (Coutinho e Bezerra de Castro, 1990, p. 62), espécie de embaixador cultural que, a cada ano, cursava a faculdade de Direito numa capital diferente, estabelecendo laços de amizade, informando-se sobre o país e divulgando a literatura francesa país a fora (Rego, 2007, p. 134).¹⁹

Em meados de 1922, diante da crise na política local, José Lins começa a percorrer as cidades do interior, fazendo acalorados comícios, e, a partir de outubro, passa também a demonstrar seu engajamento político em uma série de artigos escritos para o *Jornal do Recife*. Nesse mesmo jornal, pouco tempo antes, Joaquim Inojosa, seu colega de faculdade e futuro divulgador do modernismo paulista em Pernambuco, publicara algumas de suas primeiras crônicas, até se transferir para o *Jornal do Commercio*, de orientação política oposta. Bem à moda do século XIX, José Lins trava com ele uma polêmica em torno de questões partidárias, em artigos nos quais não faltariam insultos pessoais:

Você achou-me, pelo seu Jornal, órgão intelectual do “666”, totalmente burro e cavador. Quanto a minha burrice, você a percebeu melhor do que eu. No entanto, lhe lamento a contradição. Ontem você era aquele homem de olhos lindos e sem cores, de feições híbridas a fazer artigos de crítica, achando-me com Austro [Costa] duas figuras novas do nosso momento intelectual.

Hoje sou burro e escrevo fantasias. Acredito, plenamente, na minha burrice, mas as fantasias deixo-as todas para você. É uma questão de direitos adquiridos. Isto quanto a minha burrice e as suas fantasias (Rego, 2007, 209).²⁰

17. “Os novos”, publicado originalmente em *Jornal do Recife*, 1 jan. 1922.

18. “O pintor do misticismo”, publicado originalmente em *Jornal do Recife*, 12 nov. 1921.

19. Publicado originalmente como “Intercâmbio intelectual”, *Jornal do Recife*, 12 jan. 1922. É o próprio Bopp quem conta: “Como se sabe, fiz cada ano do curso de Direito em uma diferente Academia. Iniciei no sul. Cursei o terceiro ano no Recife, o quarto em Belém do Pará, o quinto no Rio de Janeiro. Pude, dessa forma, conhecer um pouco o Brasil, especialmente o Norte” (Bopp, 1967, p. 11).

20. José Lins do Rego, “Essa carta ao Quincas”. Publicada originalmente em *Jornal do Recife*, 2 jun. 1922. A polêmica iniciara-se com um artigo de José Lins contra Inojosa, que havia deixado o *Jornal do Recife* em 22 de junho de 1922,

Cada vez mais engajado na querela política local, José Lins, em parceria com Osório Borba, funda o semanário *D. Casmurro*.²¹ Anos mais tarde, Borba (1957) comentaria a origem daquela “revista doida varrida” e daquele “atormentado episódio de nossa juventude”. Segundo ele, o jornalzinho nascera “logo depois de uma campanha eleitoral que alagoanizara o Recife, com tiroteios quase diários, no centro e em alguns bairros, com a cidade cheia de jagunços vindos do interior, instalados em sobrados da rua Nova e da rua do Imperador, escaramuçando com a polícia militar e os voluntários autonomistas”.²² Conforme seu depoimento, José Lins era de fato um orador apaixonado, “gritando anátemas contra os ‘cangaceiros paraibanos’, aos matutos glacialmente indiferentes”.²³ Durante os seis meses de sua publicação, a revista parece haver alcançado alguma visibilidade entre a juventude local.²⁴ Além dos artigos de cunho político – nenhum deles assinado –, destaca-se também alguma crítica literária em que o autor – provavelmente o próprio José Lins – reage ao modernismo paulista, manifestando sempre sua assumida simpatia pelo parnasianismo, como, por exemplo, na resenha ao livro *Horizonte*, de Oliveira e Silva, que considera “a melhor resposta às extravagâncias infantis que a geração dos futuristas de São Paulo tenta agora mesmo erigir em doutrina de reação contra a estética parnasiana” (Oliveira e Silva, 1922).

seguindo-se da réplica de Inojosa no *Jornal o Commercio* e em *A Provincia* em 23 mai. 1922, sendo que a “Carta” de José Lins foi a tréplica. Inojosa ainda publicaria mais uma resposta no *Jornal o Commercio*, intitulada “Esta carta ao Zé Lins”, em 4 de junho de 1922 (Azevedo, 1996, p. 37). O *Jornal do Recife* era considerado *borbista*, ou seja, ligado a Manuel Borba, que, naquele momento, apoiava a candidatura de José Henrique Carneiro da Cunha para governador (e Nilo Peçanha, para presidente), contra a candidatura do ex-prefeito de Recife, Eduardo de Lima Castro, para governo do estado (e Artur Bernardes, para o governo federal). Tanto os borbistas da oposição, apoiados por José Lins do Rego, como os pessoístas-castristas da situação, então apoiados por Joaquim Inojosa e Gilberto Freyre, não deixavam de constituir facções da oligarquia local. Todavia, os borbistas, lançados pela chamada “reação republicana”, estavam vinculados à tendência chamada “autonomista” (contra a intervenção federal) e tinham o apoio de parte do proletariado e de alguns estudantes e professores da faculdade de Direito.

21. Segundo Freyre (1982), eram financiados pelos pessoístas (p. 80).

22. *Tribuna da Imprensa*, 27 e 28 set. 1957.

23. Gilberto Freyre também comenta: “Antes falara de improviso nos comícios dos chamados ‘autonomistas’ de Pernambuco; gastara-se na mais estéril e vã das retóricas demagógicas” (Freyre, 1978, p. 49).

24. A revista foi publicada entre 1/11/1922 e 16/4/1923, tendo atingido pelo menos 25 números. A quantidade varia entre 25 e 30, segundo a fonte. O Arquivo do Estado de Pernambuco tem os números 1-3, publicados em novembro de 1922, e 17-18, ambos de fevereiro de 1923. Segundo Luiz do Nascimento (1967), a Coleção de Oséas Borba teria outros números (pp. 217-218). Em 15/3/1923, no jornal *A Noite*, de Nelson Firmo, o final da publicação é comentado.

Consta também que, naquele ano, José Lins estava prestes a publicar seu primeiro livro, intitulado *Os sete pecados mortais*. Segundo o *Jornal do Recife*, haveria ali “trechos de um sabor estranho, escritos numa linguagem nova, revolucionária e elevada, posto que um tanto torturada por seu nervosismo, impregnado de um pessimismo sentido contra os homens que lhe não são simpáticos” (1922).²⁵ Ao mesmo tempo, o jovem escritor aos poucos se distanciava das convenções parnasianas, à cata de novidades estéticas que então começavam a circular, tornando-se cada vez mais ansioso por definir afinidades, mapear a produção literária local e estabelecer os legítimos representantes da nova – *da sua* – geração.²⁶

A posição crítica em relação ao modernismo paulista se consolidaria com um artigo publicado quase dez meses depois da Semana de 22 – alguns meses antes de seu encontro com Freyre –, cujo título, por si só, explica a opinião do autor: “Enquanto os futuristas de S. Paulo fazem ridículos, uma geração no Rio salva a cultura brasileira”. Nesse pequeno texto-manifesto, José Lins condena a virada de Guilherme de Almeida (1890-1969) para o “futurismo” e critica os outros “reacionários da capital” da revista *Klaxon*. Em contraposição ao grupo paulista, defende o grupo carioca da revista *Árvore Nova*, liderado por Tasso da Silveira e Rocha Andrade. E acrescenta: “Essa obra representa uma nova descoberta do Brasil ao Brasil. Porque país no mundo se desconhece mais... a *Árvore Nova* tem um programa de bandeirante: descobrir especialidades Brasil afora” (Rego, 2007, 252).²⁷

Em suma, nesses primeiros anos, ao lado do engajamento político, identificam-se, apenas esparsa e superficialmente, algumas características que sobreviveriam na obra do escritor da década de 1930: a reação à vanguarda paulista, certa inclinação intimista, espiritualista e católica, o entusiasmo pela cultura

25. *Jornal do Recife*, 18/10/1922.

26. Em 1924, quando Tasso funda, com Álvaro Pinto, a revista *Terra do Sol*, José Lins do Rego volta a colaborar com o grupo (que incluía a figura do “irmão mais velho” Nestor Vitor), participando como representante oficial da revista no Recife; mais tarde, em 1934, ainda contribuiria com alguns textos para *Festa*, a nova revista dirigida por Tasso, já em sua segunda fase. O registro desse interesse de José Lins pelo grupo carioca ilustra não somente aquele desejo constante do escritor iniciante de identificar uma geração à qual pertencesse, mas também uma inclinação católica e espiritualista, que logo iria se cristalizar. Um catolicismo que já procura distanciar-se do desregramento juvenil, boêmio e panfletário, que a poesia de Tasso da Silveira talvez pudesse oferecer. Pois, como escreveu Mário de Andrade: “A poesia de Tasso da Silveira é uma bem típica expressão do acertado, da virtude técnica, estética, espiritual, lírica. O que equivale a dizer, do meio-termo” (Andrade, 2002, p. 88).

27. Publicado originalmente em *D. Casmurro*, Recife, 13 nov. 1922.

popular e algum desejo de nacionalização da literatura a partir de intercâmbios entre manifestações locais. Gilberto Freyre, por sua vez, provavelmente testemunhara apenas o período final da *D. Casmurro*, pois retornara dos Estados Unidos (pela Europa), em 8 março de 1923, cerca de um mês antes de as autoridades haverem invadido e destruído suas oficinas (em 16 de abril de 1923). Os dois jovens se encontrariam pela primeira vez na famosa esquina do Café Lafayette.²⁸ Os escritos da época e as recordações registradas posteriormente caracterizam um verdadeiro divisor de águas na obra do paraibano, e são reminiscentes do primeiro encontro de Jean Christophe com seu primeiro amigo. Nas palavras de José Lins: “Foi numa tarde de Recife, do nosso querido Recife, que nos encontramos, e de lá para cá a minha vida foi outra, foram outras as minhas preocupações, foram outros os meus planos, as minhas leituras, os meus entusiasmos. Pode parecer um romance, mas foi tudo realidade” (Rego apud Freyre, 1941, p. 21).²⁹ Freyre, por sua vez, descreve os primeiros tempos do convívio entre os dois jovens como um momento de grande transformação, por certo maior na vida do amigo do que na sua, já que teria sido graças a sua influência e seus ensinamentos que o “jornalista panfletário” e “aprendiz de demagogo” encontraria finalmente sua verdadeira “vocaçãõ”.³⁰ Assim, com a aura de recém-chegado dos Estados Unidos, o jovem Freyre desempenharia o papel de mentor intelectual e espiritual, além de divulgador de ideias, frequentemente representando a si mesmo como uma espécie de mestre, evangelizador ou missionário. A analogia com a conversão religiosa é confirmada quando o discípulo abandona o nome “de panfletário à *la Camillo*” (Freyre, 1975b, p. 131) para assumir, graças à orientação do mestre, seu prenome cristão:

28. Esquina da rua do Imperador com 1º de março (antiga rua do Crespo), em Recife. Ver Rego (1942, pp. 116-33). “Em *Tempo morto*, Freyre menciona José Lins do Rego a partir das últimas páginas do diário de 1923. Segundo Nelson Werneck Sodré (1942), o primeiro encontro teria sido na Casa Krause (p. 54).

29. Reimpresso como “Gilberto Freyre” em *Gordos e magros* (Rego, 1942, pp. 116-33).

30. Ao contrário de José Lins, a trajetória intelectual de Gilberto Freyre até os princípios dos anos 1920 é bastante conhecida, tendo sido escrita e reescrita não só pelo próprio Freyre (que, como se sabe, costumava retocar e realçar dados de sua biografia), mas também por diversos biógrafos, muitas vezes tão mistificadores quanto o próprio biografado. O trabalho de Pallares-Burke (2005) indica alguns dos caminhos e descaminhos tomados por Freyre em sua temporada nos Estados Unidos e na Europa até antes da publicação de *Casa grande & senzala*, oferecendo elementos para melhor compreensão e, na verdade, para uma rigorosa reavaliação de sua trajetória.

Consegui do J.L. do R. – a quem venho procurando ensinar inglês [...] – que deixasse de assinar seus artigos “Lins do Rego” e passasse a ser José: José Lins do Rego [...]. O próprio Machado de Assis creio que deveria ter conservado seu nome cristão, como Nabuco conservou sempre o Joaquim [...] Creio que passando a assinar seus artigos “José Lins do Rego”, J. L. do R. mostra ter se libertado do furor panfletário que o vinha desviando de sua verdadeira vocação: a de escritor. E para essa sua reintegração, creio ter concorrido um pouco (Freyre, 1975b, pp. 142-3; 1982, p. 177).

José Lins reitera o contraste entre sua ingenuidade de jornalista de província e o trabalho de orientação firme e seguro oferecido pelo novo amigo, apenas um ano mais velho, mas presumidamente mais sábio e experiente. Até então reputado boêmio e “raparigueiro”, o jovem paraibano aos poucos se submete humildemente à influência doutrinadora do cosmopolita: “Por esse tempo eu era um jornalista de oposição, exaltado pelo panfleto político. Tudo em mim era para desagradá-lo: o meu jeito de viver desregrado, os meus assuntos, a minha vida de rapaz ignorante” (Rego apud Freyre, 1942, p. 22). Em toda a reconstituição dessa amizade, José Lins aparecerá sempre como aquele que é menos merecedor e, ao mesmo tempo, mais devoto à amizade com o mestre. Assim, nesse intercurso quase religioso, o discípulo se entrega e se perde nos ensinamentos do outro, finalmente emulando suas ideias e seus gestos:

E a minha aprendizagem com o mestre da minha idade se iniciava sem que eu sentisse as lições. Começou uma vida a agir sobre outra com tamanha intensidade, com tal força de compreensão, que eu me vi sem saber dissolvido, sem personalidade, tudo pensando por ele, tudo resolvendo, tudo construindo como ele fazia. [...] Ele era tudo o que eu não tinha (Rego apud Freyre, p. 23).

Aliás, o alcance mimético dessa influência não passaria despercebido entre a comunidade de literatos da capital pernambucana. Ainda naquele ano de 1923, pouco depois de se afiliar à chamada Arte Moderna (já então divulgada em Recife por Joaquim Inojosa), o poeta Austro-Costa publicava, no jornal *A pilhéria*, um poema de intenção jocosa, em que ridicularizava tanto Freyre como a imitação representada pelo inseparável companheiro paraibano:

(Ao Freyre com Ypsilon):

Se você, gingando, passa
 Da irônica populaça
 Por entre o sorriso anônimo
 O Lins também sai gingando
 Entre dentes exclamando
 – Mestre! Meu mestre e pseudônimo
 apud Pontes de Azevedo (1996, p. 131)³¹

Assumida inteiramente por José Lins e comentada pelos contemporâneos, a emulação por certo não incomoda Freyre. Ao contrário, ele vê no amigo uma espécie de espelho, em quem se apraz em se reconhecer, bem como a seu trabalho, a despeito das diferenças notáveis. Ao mesmo tempo, ele distingue a imitação sem conteúdo daquilo que denomina plasticidade ou “plastização”, noção que será recorrente em toda a sua obra ao se referir ao processo de contato racial e de assimilação:

Sinto em você influência minha, não por macaqueação, mas por plastização (*sic*), conservando você certo sabor selvagem de temperamento. Admirando-o e amando-o admiro e amo um tanto a mim mesmo, pelo que encontro em você de mim. Eu não o esquecerei, meu caro, pois o contato com a sua desorientada juventude veio em dias muito ruins para mim: de muito amargor (Freyre, 1924).³²

Por outro lado, Freyre, mais tarde, também reconheceria quanto se beneficiaria não somente da admiração e da devoção, mas também do companheirismo e da personalidade do provinciano nativo em sua própria reintegração à realidade e à paisagem local, reinterpretando suas origens pernambucanas. Ou seja, o “temperamento selvagem”, mas sem-

31. Publicado originalmente em *A pilhéria*, 8 set. 1923.

32. Carta de 13 de agosto de 1924, de Gilberto Freyre a José Lins do Rego. A correspondência entre Freyre e Rego começa em 1924. A primeira carta de JLR é datada de 14 de abril de 1924. Em *Cartas de Gilberto Freyre*, os autores mencionam a carta datada de 17 de janeiro de 1924. Observam que nela comenta-se a morte de Antônio Sardinha, que veio a falecer um ano depois, em janeiro de 1925, e concluem, corretamente: “Deve ter havido, portanto, um equívoco de GF ao escrever a data” (Figueiredo e Lima, 1997, p. 29). De fato, a carta só pode ser de 1925, já que, em janeiro de 1924, José Lins ainda estava em Recife. Trata-se de uma bela carta em que Freyre se recorda da viagem que havia feito anteriormente à Paraíba: “Tenho às vezes muitas saudades de você. Há horas em que estou só e o apito do trem de Limoeiro, do outro lado do morro, me faz pensar muito em você”.

pre “plástico”, de José Lins oferece a Freyre renovado acesso à essência da cultura brasileira:

Completamo-nos através das influências que eu recebi dele e das que ele recebeu de mim. Sua vida e a minha tornaram-se, desde que nos conhecemos, duas vidas difíceis de ser consideradas à parte uma da outra, um complexo fraternalmente simbiótico, de tal modo se interpenetraram, sem sacrifício do temperamento de um ao do outro (Freyre, 1961, p. 59).

Notam-se, assim, na projeção do mestre sobre o jovem aprendiz, as características típicas do português e, logo, do brasileiro, que mais tarde Freyre tanto valorizará: a plasticidade, seu pouco apego às identidades fixas, a própria “aptidão para imitar”³³ e a indefinição cultural ou étnica que suaviza os intercursos e as interpenetrações. Assim, mesmo que, no intercâmbio entre os jovens escritores, revele-se marcada assimetria, em que o papel de José Lins será, em primeiro lugar, primeiramente o de discípulo e, mais tarde, o de apóstolo de uma obra (civilizatória) cujas bases foram criadas por Gilberto Freyre, a interpenetração será sempre produtiva e compensadora. Assim se justifica o contraste entre, por um lado, a selvageria primitiva do jovem que, graças influência do amigo, se educa, se civiliza e se cristianiza sem, contudo, perder a potência de sua autenticidade e, por outro, a obra e a posição do mestre e senhor, colonizador e arauto da civilização:

Reconheço ter sido para José Lins do Rego, nos dias mais plásticos da sua formação literária, um mestre e mesmo um professor. Não resisti à sedução de sê-lo, tratando-se de alguém que se oferecia à minha influência com a maior plasticidade [...]. Foi como se nele a personalidade toda, já um tanto deformada pelo meio em que vivia, se tivesse tornado inteiramente dúctil para que o amigo da sua mesma idade a destorcesse para a formar de novo, com uma liberdade semelhante à de um escultor, senhor quase absoluto do seu barro. Fui por algum tempo senhor quase absoluto dessa personalidade indecisa (Freyre, 1962, p. 70).

E se, por um lado, a relação entre mestre e discípulo é constantemente traduzida na retórica binária do colonizador/colonizado ou do senhor/escravo,

33. A expressão é de Ferraz de Macedo (apud Freyre, 1992, p. 7).

em que Freyre é quem assume e reitera sua posição de conquistador (sexual/colonial) e “senhor absoluto”, por outro lado, de forma análoga ao trabalho do bom colonizador português, a dominação nunca é completa, pois o colonizador também é plástico e, portanto, vulnerável ao irresistível poder sedutor daquele que se oferece ao jugo do mestre:

À convivência comigo – principalmente de 1923 a 1925 –, José Lins do Rego atribuiu alteração profunda em sua vida. Da minha parte, não sei como teria me reintegrado em certos aspectos da vida do meu país, do qual me ausentara menino para voltar a Pernambuco homem feito – dos 22 para os 23 anos, se me tivesse faltado, logo após a província, a mediação de José Lins do Rego [...] (Freyre, 1978, p. 35).

A natureza dos ensinamentos civilizatórios de Freyre será dupla: primeiro, ele afasta José Lins da vida provinciana e artificial do Recife e aproxima-o do “mundo”, em grande parte representado pela Inglaterra: “Começava assim a existir para mim um outro mundo, o mundo das ideias, o mundo das artes” (Rego, 1942, p. 23). Depois, Freyre o reaproxima da terra na qual nascera, terra que, até então, ele de fato desconhecia. Ou seja, graças ao trabalho civilizatório do amigo anglófilo, José Lins se destaca do grupo de recifenses *afrancesados* que dominavam certa camada da sociedade pernambucana.³⁴

De fato, teria sido naquele mesmo ano de 1923 que José Lins – que, assim como grande parte dos intelectuais brasileiros da época, até então era leitor assíduo de Anatole France, escritor do qual Freyre fazia questão de se dissociar (Freyre, 1975b, p. 131) – teria experimentado os primeiros contatos com os escritores de língua inglesa, como James Joyce, D. H. Lawrence, Chesterton e Bernard Shaw. E, acima de todos eles, Thomas Hardy, que, segundo Freyre, teria sido a maior influência “na sua transição de jornalista para escritor; de panfletário para misto de memorialista e ficcionista, depois de um primeiro fracasso na sua tentativa de afirmar-se como ensaísta” (Freyre, 1962).³⁵ Assim, sempre enfa-

34. “... inclusive entre parentes de José Lins do Rego e, ao mesmo tempo, de um, na época, ainda criança, Murilo Guimarães, gente que, em casa, tanto falasse francês quanto português. Entre os *afrancesados*, os Aquino Fonseca, os Guimarães, os Peretti, os Cardoso Ayres, por exemplo” (Freyre, 1982, p. 178).

35. *Jornal do Commercio* (28 jan. 1962). Freyre também mencionará, entre suas novas leituras: Newman, Stendhal, Samuel Butler, Husmans, Knut Hamsun, O’Neil, Maritain, Verlaine, Nietzsche, Laforque, Romain Roland, as Brontë, Pater, Thomas Mann, Lafcadio Hearn, Stevenson, Dickens, George Sorel, Van Wick Brooks, Azorin, Pio Baroja,

tizando o caráter pedagógico dessa amizade literária, Freyre conta que ele mesmo traduzira poemas de Walt Whitman para o amigo, que, por sua vez, o teria obrigado a lhe dar aulas de inglês e francês.³⁶ Mais tarde, o próprio José Lins comentaria: “Toda a Inglaterra ia se descobrindo para mim” (Rego, 1942, p. 125). A intensidade e o significado dessa sua descoberta da Inglaterra teriam ocorrido quase naturalmente, sob o efeito da voz do amigo e a despeito da atmosfera e do clima locais: “Foi ouvindo-o, numa manhã de muito sol tropical, de muita luz, que me liguei, pela sua prosa poética, àquela terra brumosa, de céus escuros, de silêncios fecundos” (Freyre, 1942, p. 12). Enfim, a partir da Inglaterra de Freyre, ou seja, daquela “gente-síntese da humanidade” e do lugar onde “existia, ao lado das massas, uma elite de espíritos abertos a todas as influências e em correspondência com o mundo, ligada aos fins ideais e universais” (Rego, 1942, pp. 15-6), José Lins elabora uma noção de realismo em que a síntese fraterna preserva e oculta toda a diferenciação entre a elite espiritual e as massas.

Assim, aqueles momentos idílicos vividos com Freyre também revelam a José Lins uma nova relação com o ambiente local e com a terra. Considerando-se, até então, uma “natureza fraca”, o jovem paraibano é redirecionado da bruma inglesa aos ares de sua própria região: “Soprava sobre o Carrapicho o nordeste camarada e, no silêncio do sítio pernambucano, debaixo das jaqueiras matriarcais, Gilberto por muitas vezes me lia os seus artigos” (Rego, 1942a, p. 25). Sob a orientação de Freyre, José Lins descobre o verdadeiro significado de Pernambuco (seu lado “universal”) e, logo, o verdadeiro sentido do Nordeste e do Brasil. Por isso, a conversão de José Lins (nas palavras de Freyre) se daria na forma de “superação de um provinciano rural por um recifense” e, ao mesmo tempo, da revalorização de suas “origens telúricas...” (Freyre, 1982, p. 182). E segundo o depoimento do próprio José Lins:

Fui vendo que havia o Brasil, que havia uma grandeza brasileira, com raízes sólidas, plantadas pelo lusitano que tanto se desprezava. O retorno desse nativo era como o de um noivo que viesse mesmo para se casar com a terra e que se quisesse integrar inteiramente nela [...] O Pernambuco que Gilberto Freyre queria para

Unamuno, Maurras, Leon Daudet, Genivet, Mencken, Vacher Lindsay, Santayana, Dostoiévski, Tolstoi, Rilke... (Freyre, 1978, p. 44).

36. Segundo Freyre, José Lins chegaria a ler autores franceses no original, mas “com dificuldades” (Freyre, 1982, p. 179).

sua paixão, para os seus regalos, para a sua ternura, era o Pernambuco que ninguém via, o subterrâneo [...] (Rego, 1942a, p. 23).

Antes de sua conversão definitiva, porém, seria necessário que, em primeiro lugar, o “plástico” José Lins perdesse a forma e o rumo. Tomado de grandes inseguranças, começa a duvidar de si mesmo e a reavaliar suas primeiras ambições literárias, assim como suas antigas posições ideológicas.³⁷ O auge dessa crise se dá em meados de 1924, quando, tendo concluído o curso de Direito, retorna à Paraíba, onde resolve isolar-se no engenho de seu avô. Ali, José Lins continua a escrever alguns artigos esparsos para a revista local *Era Nova*.³⁸ Na correspondência que então iniciava com o mestre no Recife, José Lins confidencia: “Escrevi para *Era Nova*, que está uma horrível revista, essas notas que lhe mando. Teve muito de você, de suas ideias. Pelo que seria quase dispensável sua leitura” (Rego, 1924, s.p.).³⁹ Logo depois, começa a questionar seu talento e a qualidade ou relevância de tudo o que escreve: “Eu preciso, sobretudo, da reação interior que em mim é ainda um ensaio com muitas probabilidades de fracasso” (Rego, 1924, s.p.).

A crise e a conversão de José Lins carregam, além do aspecto intelectual e ideológico, um profundo sentido religioso e moral.⁴⁰ Como se viu, é naquele momento que ele se distancia de Anatole France, lê *Jean Christophe* e escreve “Carta a uma geração”, em que se alinha ao espírito de ordem de Jackson de Figueiredo e afirma o destino de homens rurais de toda a sua geração. A nova orientação o impele ainda a se casar e, ao mesmo tempo, a se dedicar a seu primeiro projeto de fôlego: o de escrever um ensaio biográfico sobre o amigo que conhecera havia pouco mais de um ano:

Casei no dia 21 de setembro, como lhe mandei dizer [...] Casei-me mais por uma necessidade de ordem que de coração. Américo de Almeida compreendeu mui-

37. Gilberto Freyre não chegou a acompanhar os artigos de José Lins no *Jornal do Recife*. Mas, segundo ele, este lhe teria passado um caderno com retalhos de jornais contendo aqueles artigos escritos na época (Freyre, 1978, p. 49).

38. A revista *Era Nova* foi publicada entre 1921 e 1925. Nela, foram impressos textos de José Américo de Almeida, Coelho Neto, Olívio Montenegro, Joaquim Inojosa, Monteiro Lobato, Lucilo Varejão, Jorge de Lima e do próprio Freyre.

39. A carta não está datada, mas é bastante provável que o artigo em questão seja aquele que trata justamente do mestre José Américo de Almeida, por ocasião da publicação de seu livro *A Paraíba e seus problemas* (1923), artigo publicado em *Era Nova: Revista Quinzenal Ilustrada*. Paraíba, jul. 1924.

40. Sobre essa crise, que seria também uma crise da aristocracia rural, ver D’Andrea (2010).

to bem a minha situação. Estou ainda em experiência. Tenho lido muita coisa. Eu quero por todo este ano escrever o meu ensaio sobre você. Para isto cuido ir aí conversar. Tenho por este trabalho toda uma volúpia de passar a minha vida inteira trabalhando nele. Porque se existe escravatura mental eu sou um seu escravo. Tenho por você um arrebatamento a que Deus há de dar bastante espírito para não se dissolver em ridículo... (Rego, 1924, s.p.).⁴¹

Segundo Freyre, por volta de 1926, José Lins já teria escrito também um ensaio crítico sobre Múcio Leão, que, segundo ele, chegaria a ser impresso, mas, por conselho seu, não seria publicado.⁴² Além de outras tentativas frustradas esboçadas nesse período (como um suposto livro atacando Barbosa Lima Sobrinho), José Lins também teria começado a escrever seu primeiro romance, ainda em 1927, cujo protagonista seria homônimo do de *Menino de Engenho*: “Eu queria escrever a vida de um neurastênico. Era um sujeito pedante e intelectualizado que trabalhava uma biografia de Machado de Assis” (Rego apud Coutinho e Bezerra, 1990, p. 66). Mas, ainda durante seus primeiros anos na capital alagoana, é seu projeto de escrever o ensaio biográfico sobre o amigo

41. A carta de José Lins do Rego a Gilberto Freyre, datada de 30 de setembro de 1924, está reproduzida de forma editada em “Recordando José Lins do Rego” (Freyre, 1987, p. 60). A amizade é assim definida de acordo com os moldes, ou seja, como superior ao amor conjugal, mas, ao mesmo tempo, adquire conotações de poder que remetem ao passado colonial e escravocrata. Em contraste com a falta de compromisso que ele revela em relação à mulher, é revelador como José Lins expressa o desejo de dedicar *toda a sua vida*, e com toda a sua “volúpia”, trabalhando nesse projeto sobre o amigo. Toda a sua reorientação possível parece dar-se a partir, e a favor, da elevada personalidade de Gilberto Freyre. Os passos de Freyre aparecem como uma promessa de realização artística, além de compensação para uma vida emocionalmente insatisfatória: “Você, meu querido Gilberto, tem feito de mim gente (José Lins do Rego, “Carta a Gilberto Freyre” (ago. 1924). Quando ainda estava no Recife, consta em notas de jornal que José Lins teria ficado noivo de uma tal Naninha Dedier. José Lins não realiza o destino de senhor de engenho que talvez imaginasse ter, mas resolve vender sua parte da propriedade e, por indicação do sogro, é nomeado, pouco tempo depois, promotor público em Munhuaçu, Minas Gerais. Antes de partir, ainda se debatia com o desejo de realizar a vocação de escritor: “Tenho em mim grande descrédito pelo que escrevo. Acredite que estou sendo sincero. Sempre que me leio, acho que podia fazer melhor. O pior é que este melhor nunca consigo” (Carta de 15 jul. 1924). Não deixaria, contudo, de querer diferenciar-se dos bacharéis de província, buscando sempre convencer-se da originalidade de seu talento: “Não sou um artificial, tenho mesmo vocação para alguma coisa de sério. O que me falta é força para começar” (9 dez. 1924). E naquele mesmo ano: “Você uma vez disse-me que eu andava em crise de matrimônio. Eu preciso de qualquer coisa junto de mim. Invejo esta sua intensa força de ficar só. Força de homem que pensa. Eu, meu caro Gilberto, fui resolver o meu caso. Preciso de ordem, meu caro Gilberto. Ordem e ordem. Acabei com este meu ridículo casamento de Recife. Aqui na Paraíba encontrei uma criatura interessante. E sobretudo da melhor família da terra. Família rural dos começos da Paraíba” (15 jun. 1924).

42. Ver Freyre (1978), p. 47. Em reportagem de Francisco de Assis Barbosa, José Lins do Rego ainda fala de um livro que nunca chegou a ser publicado, intitulado *Reflexões em torno de um livro*, com prefácio de Gilberto Freyre (Coutinho e Bezerra, 1990, p. 63).

que absorve sua atenção. Em 1928, ele mesmo revela, em nota no *Jornal de Alagoas*, sua intenção de divulgar o pensamento regionalista e tradicionalista de Gilberto Freyre,⁴³ e consta que ele teria chegado a escrever duzentas páginas, abarcando desde a primeira juventude de Freyre até o ano de 1929. Freyre, a princípio, compartilha do interesse pelo projeto:

Quanto ao ensaio, esse me apetece, e acho que você, me conhecendo como já me conhece, pois é hoje a pessoa mais íntima minha, poderia fazer uma cousa de verdade e interessante – pois em mim o pessoal muito explica o quase nada de impessoal [...] Num ensaio a meu respeito haveria muita coisa interessante a fixar – e acho que você e o Olívio [Montenegro] são as pessoas para o fazerem de maneira franca, pois tendo tido sempre a coragem de se confessar decisivamente influenciados por mim – embora por nenhum espírito de escola nem cousa desse jeito –, estão à vontade para apontar os muitos casos daqueles que, fumando pontas de cigarros já fumadas por mim – o que é um risco de pegar doença –, tomam ares de quem fuma cigarros recebidos diretamente de Londres (Freyre, 1927).⁴⁴

A ideia proposta por Freyre parece ter sido a de que José Lins escrevesse um livro esclarecendo sua influência, não só sobre os mais autênticos, mas também sobre todo um grupo de imitadores (espécie de fumantes passivos) que, ao contrário dele mesmo, que incorporara e assimilara a civilização diretamente de Londres, não haviam tido acesso direto à cultura anglo-saxã. O livro que Freyre imagina deveria ter todo um alcance cultural, para além do meramente biográfico. Por isso, Freyre sugere que José Lins altere o título do livro de *Obra e pensamento do Sr. Gilberto Freyre* para *Gilberto Freyre em Pernambuco*: “Uma cousa mais humana e mais parecida comigo [...] Um título que simplesmente una ao nome de Pernambuco o meu nomezinho espevitado [...]” (Freyre, 1927).⁴⁵ Mesmo assim, depois de ler algumas páginas, Freyre logo sugere que o amigo interrompa a obra: “[u]ma verdadeira apologia. Elogioso do princípio ao fim. Entusiástico. Exuberante [...] Mas, a meu pedido, sacrificou-o. Decidiu não publicá-lo. Já fizera o mesmo, aliás, com um ensaio, já composto e

43. *Jornal de Alagoas* (5 fev.1928).

44. Carta (27 jun. 1927).

45. Carta (4 ago. 1927).

prestes a ser publicado – este crítico e, a meu ver, injusto – sobre Múcio Leão” (Freyre, 1987, p. 60).⁴⁶

Sob a influência de Freyre, José Lins vai assim desistindo de seus projetos, até finalmente se firmar no objetivo de compor seu primeiro e definitivo romance. Acontece que, volta e meia, Freyre chama a atenção para o fato de que fora ele quem não somente educara, esculpira e moldara o romancista estreado, mas também concebera o projeto original de *Menino de Engenho*. Já anteriormente – se é que o seu “diário” é de fato autêntico –, Freyre registrara haver confidenciado ao amigo seu projeto de escrever uma narrativa baseada na própria infância:

Descubro a J. L. do Rego o meu segredo: o livro que, nos meus raros momentos de ânimo, desejo escrever. Um livro sobre a minha própria meninice e sobre o que tem sido nos vários Brasis, através de quase quatro séculos, a meninice dos vários tipos regionais de brasileiros que formam o Brasil. Mostro-lhe as notas que já tenho sobre o assunto. Peço-lhe que guarde o segredo. Não quero que ninguém saiba que me preparo para escrever este livro diferente de todos os livros [...] (Freyre, 1975b, pp. 139-40, datado de 1924).

Mais tarde, Freyre dá a entender que teriam sido essas suas notas e um texto de sua autoria que haviam inspirado José Lins a finalmente escrever o *Menino de engenho*:

Em 1933, escrevia-me do Rio de Janeiro a respeito de um livro novo do qual já me lera durante uma manhã inteira, dizendo-o inspirado em meu projeto de uma reconstituição da vida de menino no Brasil – nos engenhos e nas cidades. Projeto já publicado por mim em certos trechos de “Vida social do Nordeste” [1925] (Freyre, 1987, p. 57).

Freyre reivindica para si não só a iniciação de José Lins do Rego, mas também toda a origem e a evolução de sua prosa: “Dessa conversão, dessa transformação, dessa revolução na vida de um homem de vinte e poucos anos, é

46. Muitos anos depois, Freyre repetiria que convencera José Lins a não publicar as obras que este teria escrito antes de *Menino de Engenho* e volta a declarar que fora ele quem convencera José Lins do Rego a não publicar sua biografia: “Não era o livro, já datilografado, nem biográfico nem de crítica literária, tal o seu enlevo em torno do assunto. Era uma admiração de um adolescente por outro adolescente a transbordar em entusiasmos de modo algum persuasivos” (Freyre, 1982, p. 186).

que ia nascer um dos maiores romancistas da nossa língua e, sob certos aspectos, o maior” (Freyre, 1978, p. 49).

Por outro lado, em sua elaborada narrativa do retorno de Gilberto Freyre (o “retorno do nativo”), José Lins assume o papel singular de uma espécie de guia, informante ou tradutor de uma realidade local que se tornara não só estrangeira, mas também hostil ao mestre pernambucano, que volta amadurecido, civilizado e um verdadeiro cosmopolita. Nessa trajetória do retorno, apresenta-se ao recém-chegado o desejo e a necessidade de reconciliação: “O que sinto é que sou repellido pelo Brasil a que acabo de regressar homem, depois de o ter deixado menino, como se me tivesse tornado um corpo estranho ao próprio Brasil” (Freyre, 1975b, p. 128). É revelador que, na ambiguidade típica da prosa freyriana, não se possa determinar ao certo se, ao escrever “menino”, o autor se refere a si mesmo, antes da partida, ou se, ao contrário, era o Brasil que permanecia criança, não de todo preparado para receber a chegada do Freyre adulto e a civilização que ele representa. Em todo caso, o papel mediador desempenhado por José Lins nesse processo de reintegração do estrangeiro hostilizado, de um lado, e de educação dos brasileiros infantilizados, de outro, assume particular importância na elaboração da retórica regionalista de Freyre. Pois, segundo ele, fora graças ao auxílio e à amizade do jovem paraibano que, de “corpo estranho”, Freyre finalmente viria a se sentir “identificado com o que o Brasil tem de mais brasileiro” (Freyre, 1975b, p. 128).

Assim, graças ao intercâmbio com o amigo paraibano e a tudo aquilo que ele facilita, Freyre abraçava-se um pouco e, além disso, vem a considerar a si próprio o melhor e mais autêntico intérprete da brasilidade. José Lins serviu-lhe para consolidar e autorizar não só a hegemonia de seu trabalho de escritor e sociólogo, mas também de todo um pensamento cuja inspiração se vê intimamente ligado às fontes inglesas, europeias e universais:

[...] uma filosofia de certa altura em diante, tão de José Lins do Rego como minha. Mas sempre irradiada do Recife, e cuja elaboração primeiro se fez durante o contato do seu mais remoto idealizador com meios universitários estrangeiros e com movimentos intelectuais e artísticos de vanguarda dos Estados Unidos e da Europa, no segundo e no terceiro decênios do século atual (Freyre, 1987, p. 57).

Ao mesmo tempo, é esse pensamento de ordem cosmopolita que revela a José Lins o Brasil que permanecia invisível aos jovens da província, cegos pelo

artificialismo, pela imitação ou, ainda, pelo gosto do pitoresco. Desde o princípio, a relação de amizade com o “informante” adquire um teor quase apostólico. É como se, aos poucos, os meninos perdidos na capital pernambucana fossem arrebanhados e convertidos, para, finalmente, integrar uma nova sociedade, exposta à sua influência cosmopolita e adepta ao seu conceito de regionalismo tradicionalista, com tudo o que ele representa em termos de troca, homogeneização e de idealização de um passado em que antagonismos tenderiam ao equilíbrio. Trata-se de uma reciprocidade narrada a partir de oposições metafóricas que, embora assimétricas, interpenetram-se e buscam a harmonia: entre o mestre e o discípulo, o homem e o menino, a sociologia e a literatura, a Inglaterra e a Paraíba, o senhor e o escravo, a mulher e o homem. Mais do que um simples companheiro, José Lins será para Freyre a mais representativa imagem de sua própria obra, de tudo aquilo que ele teria construído, de toda a sua influência sobre uma geração que viveu sob sua tutela e orientação.

Com efeito, José Lins se apresenta para Freyre como o protótipo de uma personalidade “plástica”, que se deixa catequizar, ao mesmo tempo que desempenha a função de uma espécie de informante nativo – ou, como o próprio Freyre se refere a ele, um “quase caboclo” ou “quase tapuio” (Freyre, 1982, p. 178). O paraibano serve-lhe de mediação entre o amigo e o inimigo, entre o autóctone e o estrangeiro – como se fosse, enfim, uma espécie de “autenticidade traduzível”. Essa forma de se abrir generosamente às influências do outro faz de José Lins um emblema da própria noção de regionalismo que será mais tarde articulada e teorizada por Freyre:

É muito mais pela forma que ele se transregionaliza até tornar-se suprarregional; e compreendido por estrangeiros tanto como conterrâneos. É claro que a forma, nesse caso, não se limita a significar o estilo em que é literariamente composta a obra, mas aquilo por meio do qual o escritor exprime sua personalidade em conflito ou em harmonia com o meio, ou revela da realidade humana regionalmente configurada – configurada, e não desfigurada até tornar-se um Tibet cujo mistério só os iniciados pudessem compreender: o caso da antiga sublitteratura caipirista que, no Brasil, passou por algum tempo por literatura regionalista – trechos desconhecidos ou desprezados por outros escritores e até por outras literaturas [...] Não é preciso romper um escritor com tudo que seja regional, tradicional, folclórico, pitoresco, para elevar-se à literatura introspectiva ou à poesia pura e atingir “a verdadeira grandeza literária” (Freyre, 1978, pp. 38-9).

Embora considere a si mesmo o primeiro e principal idealizador da ficção regionalista, Freyre admite que o movimento não poderia ter-se desenvolvido sem a contribuição de José Lins, que, mesmo sendo da Paraíba, aprendera com ele a ser um escritor essencialmente pernambucano.⁴⁷ A imagem da relação simbiótica, complementar e fraterna entre José Lins e Gilberto Freyre não pode ser dissociada daquela que, metonimicamente, liga os dois companheiros ao projeto de redescoberta e reinvenção do Recife e, portanto, à invenção do regionalismo tradicionalista do Nordeste. Pois é a partir do acontecimento extraordinário que teria sido aquele encontro entre dois amigos, e da autêntica e duradoura relação que então se estabelece entre o cosmopolita e o provinciano, que o Nordeste também realizaria seu destino e sua potência, transformando-se finalmente naquilo que no fundo sempre fora.

Amigos e camaradas

Entre as noções de *amizade fraterna* e a de *fraternidade* (universal ou democrática, cristã ou republicana), pode haver alguma coincidência, mas há também diferenças fundamentais. Na obra de Gilberto Freyre, a distinção adquire feições particulares, por vezes híbridas. Como se viu, a amizade entre Freyre e José Lins, por exemplo, tal como é construída e revisitada ao longo dos anos, apresenta-se pela metáfora canônica do irmão e, ao mesmo tempo, pela do discípulo e do escravo, já que a igualdade entre ambos é relativa e se equaliza somente na compensação entre os ensinamentos de um e a admiração, a lealdade e a devoção do outro. Assim, é a partir de uma relação de reciprocidade não exatamente horizontal, mas transversal,

47. Freyre, por vezes, procura controlar os limites da influência a ele atribuída: “A verdade é que nunca abusei da amizade para fazer pressão sobre qualquer dos meus amigos no sentido de impedi-los de seguir a ideologia do seu gosto. Nunca fui nem pretendi ser ‘mestre’ ou ‘chefe de escola’, ficções creadas no Rio. O próprio José Lins do Rego chegou a ser integralista sem que nossa amizade se alterasse. Chegou depois a escrever *O moleque Ricardo* sem que minha crítica ao livro fosse ao seu conteúdo ou à sua intenção política, mas aos seus artifícios de romance propriamente dito, com um xangô a gritar de falso, com um Recife prejudicado em suas cores características por outras que não o caracterizavam, mas o artificializavam. Nunca fomos, José Lins e eu, do mesmo parecer diante de todos os assuntos. Vários dos seus caminhos não são os meus caminhos, como se diria em linguagem evangélica. Mas deve ser insípida, tristemente insípida, a amizade que não conheça diferenças e mesmo choques de opinião e de temperamento. O melhor gosto da amizade talvez esteja nessas diferenças mais do que compensadas pela espontânea coincidência de pensar e de sentir diante de grandes e pequenos fatos decisivos na aproximação ou na separação dos homens. É o que não nos têm faltado essa espontânea coincidência no sentido de uma constante aproximação” (Freyre, 1948b).

que se configura também toda uma obra e um pensamento, cuja matriz seria estrangeira (anglo ou lusa), mas que, com o contato amistoso, aclimata-se, adapta-se e torna-se original por meio de manifestações autóctones. Ou seja, há nesse encontro uma evidente analogia entre a obra de civilização portuguesa e a tarefa pedagógica do mestre recém-chegado do estrangeiro. Além disso, a tarefa educadora não se destina apenas ao pessoal ou individual: os ensinamentos de Freyre têm a ambição de alcance local, regional e nacional. Assim, outras distinções se configuram para significar a comunidade de discípulos que se abrem (ou não) ao doutrinamento do mestre cosmopolita. Pois, entre eles, alguns o emularão com maior autenticidade, outros só superficial e mimeticamente. Essa diferenciação os classifica de acordo com uma hierarquia específica, que, por sua vez, será análoga à distinção entre verdadeiros e falsos amigos. Da dupla ao grupo, expandem-se, assim, os limites da amizade, a qual se apresentará horizontalmente (ou obliquamente) como fraternidade ou, melhor seria dizer, uma espécie de confraria intelectual. Preserva-se, de um lado, a noção de amizade perfeita e aristocrática, característica dos grandes espíritos, ou seja, aquela que não é motivada nem pela utilidade nem pelo interesse. De outro, configuram-se as amizades de escola, de grupo ou de doutrina, cuja aparência é democrática, ainda que a constituição seja restrita. Acontece que, ao contrário das confrarias dos jornalistas e cavalheiros letrados do século XIX, que se definiam, em grande medida, pela exclusão (dos capoeiras, dos iletrados ou daqueles cuja masculinidade era posta em questão), a partir das primeiras décadas do século XX as afinidades e identificações mútuas não excluem, mas, ao contrário, frequentemente se alimentam de uma noção de fraternidade universal que, simbolicamente, inclui a nação como um todo, mas que, na realidade, controla, limita, monitora ou exclui, em diferentes graus, a participação da maior parte de seus membros. Ou seja, da mulher, do homem negro e da mulher negra, do indígena, do “povo”, do pobre e de todos aqueles que podem vir a participar ou, para usar um termo caro a Freyre, *contribuir* para a composição da fraternidade nacional, desde que desprovido de protagonismo. Nesse sentido, o outro poderá ser imaginado talvez como irmão espiritual, mas dificilmente como amigo no sentido da reciprocidade e da igualdade na virtude e na cidadania. Amigos adjetivos, mas dificilmente substantivos.

Os escritos de Freyre sobre amizade remetem diretamente aos termos da tradição clássica, em particular a aristotélica. Segundo Aristóteles, há três tipos

de amizade, de acordo com as diferentes motivações que levam alguém a gostar do outro: amizades de utilidade, amizades de prazer e a amizade propriamente dita. A amizade por prazer seria mais comum entre os jovens, que tendem a se entusiasmar facilmente, mas que ainda não possuem aquela firmeza de espírito necessária para saber mantê-las; já a amizade por utilidade ou por interesse seria típica dos mais velhos, e teria por objetivo sempre alguma vantagem ou favor. Para Aristóteles, ambas são passageiras e contingentes. Somente a amizade perfeita ou completa (*teleia philia*) seria de fato constante e duradoura, pois nela ambas as partes se equivaleriam em virtude ou firmeza de caráter, desejando o bem um ao outro, sempre recíproca e desinteressadamente. Tais amizades são e devem ser raras, pois homens virtuosos são raros, e a amizade entre eles leva tempo para se firmar e tomam tempo para se manter ou alimentar. Por isso, segundo a tradição clássica, não se pode, não é possível mesmo ter muitos amigos (Aristóteles, 1988, pp. 140-2). Já os outros dois tipos de amizade comuns, considerados secundários, só se denominam amizade por aproximação, por falta de um termo melhor. Entre ambas, é aquela por prazer que mais se assemelharia à amizade verdadeira, enquanto aquela por utilidade ou interesse é, das três, a menos estável e duradoura.

Tal distinção é retomada por Montaigne, que a desenvolve ao extremo. Segundo ele, a amizade perfeita é única, singular e indivisível: tão rara que só ocorre, quando muito, a cada três séculos! As outras relações (entre parentes, entre irmãos, entre amantes, conhecidos etc.) não mereceriam o nome de amizade, pois a amizade perfeita nasce de uma força inexplicável e consiste em uma completa coincidência de vontades entre duas almas afinadas entre si. O que de ordinário se chama amizade, para Montaigne, nada mais é do que mera familiaridade, pois muitas vezes denominam-se amigos aqueles que são nada mais do que conhecidos. Além disso, segundo ele, as mulheres (pelo menos no estágio de desenvolvimento em que se encontram) seriam incapazes de devotar amizade, pois falta-lhes a constância de espírito para sustentar qualquer laço que seja suficientemente firme e duradouro. Assim, para Montaigne, a verdadeira amizade deve ser uma “aliança de irmãos” que se alimenta da comunicação entre as partes (Montaigne, 1965, p. 136); uma “harmonia” (Montaigne, 1965, p. 137) ou “fusão” (Montaigne, 1965, p. 141) de vontades. Em contraste com a ligação entre pai e filho, ou ainda “o amor licencioso dos gregos”, que, segundo ele, é com “toda a justiça abominado pela nossa moral” (Montaigne, 1965, p. 138), Montaigne define a verdadeira amizade como de um tipo

mais equilibrado e igualitário (Montaigne, 1965, p. 139). Ou seja, o amor (homossexual) dos gregos não poderia ser definido como amizade porque, por um lado, envolveria “uma necessária disparidade de idades e uma grande diferença entre as funções dos dois amantes”; além disso, está fundado sobretudo na beleza exterior, “na falsa imagem da geração corporal” (Montaigne, 1965, p. 138, tradução nossa), e não no espírito.⁴⁸

A partir do primeiro encontro na juventude, a relação entre Freyre e José Lins se representa e se reelabora nos múltiplos aspectos da amizade canônica: ela deve ser, como na tradição, modelada no amor fraterno, mas, ao mesmo tempo, superior ao amor do irmão, já que não estaria submetida ao jugo da consanguinidade; ela é também mais perfeita que o amor romântico heterossexual, pois, sendo homossexual, não se sujeita às convenções. Além disso, não estaria motivada pela utilidade, nem pelo interesse. Ou seja, essa troca, em que não faltam sensualidade e prazer, diferencia-se das amizades comuns, típicas, segundo Aristóteles, da instabilidade juvenil ou, segundo Montaigne, da inconstância feminina. Assim, segundo Freyre, sua amizade com José Lins fora a mais perfeita, não só por ter sido constante e duradoura, mas também por se haver caracterizado pela reciprocidade absoluta e, como diria Montaigne, por uma verdadeira coincidência de vontades que, paradoxalmente, duplica o indivíduo:

Sua vida transbordou de tal maneira na minha que desde que o conheci deixei de ser um só para ser quase dois. Nunca ninguém, sendo do meu sexo, mas não do meu sangue, me deu mais compreensão e mais afeto. Compreensão e afeto nos momentos mais difíceis para uma amizade no Brasil; país de muitas camaradagens, mas de raras amizades profundas.

[...] o escritor brasileiro da minha época que mais intensamente admirei, contente de que ele fosse também o melhor, o mais íntimo, o mais fraterno dos meus amigos. O mais constante, o mais compreensivo, o mais leal dos meus companheiros de geração. Aquele a quem mais me abandonei e aquele de quem mais recebi.

48. Em *Politiques de l'amitié* (Políticas da amizade), Jacques Derrida (1994) argumenta que não somente a noção moderna de amizade é fundada no conceito de fraternidade, mas também que nossa própria ideia de democracia e até mesmo de humanidade deriva desse modelo. Derrida rastreia a canonização do conceito ocidental de amizade como representação do amor fraterno e nos coloca as seguintes questões, que me parecem fundamentais: “Como [esta noção] excluiu o feminino e a heterossexualidade, a amizade entre mulheres ou a amizade entre um homem e uma mulher? Por que não podemos encontrar nenhum relato essencial sobre experiências femininas ou heterossexuais da amizade? Por que existe essa heterogeneidade entre *eros* e *philia*?” (Derrida, 1994, p. 308, tradução nossa).

Aquele em que mais confiei e aquele que mais confiou em mim. Aquele em quem eu mais me senti e aquele que mais se sentiu em mim. Aquele que, vivo, era parte da minha vida e morto é o começo da minha morte. Mais do que isto: o começo da morte de toda uma geração. São vários os que começam a morrer com sua morte (Freyre, 1957).

O significado cultural da dupla extraordinária de amigos, o alcance do acontecimento social representado pela raridade de “uma amizade no Brasil”, é evidenciado e reforçado pela morte de José Lins do Rego em 1957. A morte do amigo simboliza para Freyre não somente a morte de um próximo, mas a dissolução de uma escola, o início do declínio de toda uma “geração” (que, como se viu, define-se não só por idade, mas também por classe, raça, gênero e afinidades intelectuais), o declínio da influência do amigo-mestre sobre todo um grupo de discípulos ou imitadores.

Ao mesmo tempo, a morte do amigo parece indicar o fim de todo um projeto de sociabilidade e civilidade. Pois Freyre gosta de traduzir a diferenciação clássica entre as amizades perfeitas e as imperfeitas pela oposição entre, de um lado, as “raras amizades profundas” (como a amizade entre ele e José Lins) e, de outro, o que ele chama de “camaradagens” comuns. Acontece que a distinção que, em Aristóteles, e sobretudo em Montaigne, se encontra na essência de toda sociabilidade – ou seja, a excepcionalidade das verdadeiras amizades em relação às comuns – em Freyre se torna uma característica definidora da sociedade e da sociabilidade brasileira. Assim, em graus decrescentes de valor, como ilustra o trecho acima, as amizades no Brasil se definiriam como: “raras e profundas”, “amigos fraternos”, “companheiros de geração” e, por último, as vulgares e tipicamente brasileiras “camaradagens”. Essa diferenciação entre os extremos – ou seja, entre as amizades profundas e as camaradagens brasileiras – inscreve-se desde o momento de sua volta ao Brasil, e será imediatamente emulada por José Lins.

Como se viu, foi no dia 8 de março de 1923 que o jovem pernambucano de 23 anos desembarcava no Recife, depois de viagens pela Europa e uma estada de cinco anos nos Estados Unidos, causando grande sensação na capital pernambucana. A chegada daquele rapaz que vinha colaborando para o *Diário de Pernambuco* durante toda a sua ausência do país (desde os 18 anos) mobilizaria grande parte da comunidade letrada local, deslumbrando a uns, incomodando a outros. O primeiro número de um jornal local, por exemplo,

anunciava o acontecimento como o grande destaque do ano, em um artigo jocosamente intitulado “Gilberto Freyre, fruto bichado da literatura brasílio-yankee” (1923).⁴⁹ Entre outras coisas, o autor defendia a figura do então considerado intocável Rui Barbosa, em reação às críticas frequentemente expressas pelo jovem recém-chegado do exterior. Em seu “diário”, supostamente redigido na época, o próprio Freyre teria registrado (em 1923) esse momento em que sua presença atraía as maiores antipatias e inimizades. Sempre com ar aristocrático, e não sem uma ponta de vaidade, Freyre comenta: “É o que está acontecendo comigo agora no Recife: é moda falar-se mal de mim” (Freyre, 1975, pp. 129-30).

Pouco depois, José Lins lhe escreve uma carta para expressar sua simpatia e admiração para com o novo amigo, supostamente difamado e invejado pelos intelectuais provincianos: “As suas notas sobre a inveja eu as queria ter escrito a propósito de você e do Recife. Uma coisa acrescentaria: Não há propriamente inveja no Recife; há estupidez. Porque sempre se descobre qualquer resíduo de inteligência em quem inveja” (Rego, 15/7/1924). Em contraste com as hostilidades por parte do pernambucano vulgar, José Lins destaca-se por ter sabido apreciar a superioridade original de Freyre, que, por sua vez, não deixa de se deleitar com os elogios e as emulações do amigo deslumbrado: “Dizendo um desses dias a meu novo e já querido amigo José Lins do Rego [...] que eu saboreava bons elogios como um menino saboreia bombons, ele gostou muito da frase. Isto a propósito de uns elogios que ele próprio me fez, que muito me deliciaram” (Freyre, 1975b, p. 131). Apesar de alguma resistência e dos ataques que supostamente teria sofrido em um primeiro momento, Freyre logo registra o impacto de sua escrita e de suas ideias para além da influência sobre o novo amigo: “Vejo que A. [Austro?], tanto quanto J. L. [José Lins], O. [Olívio?] e M. L. [Múcio Leão?], está imitando meu estilo. Não imagino: quem duvidar que leia seus últimos artigos” (p. 179). Ao mesmo tempo, ele insiste em diferenciar aqueles que, como dizia, o imitavam “de maneira franca” daqueles que, “fumando pontas de cigarro” já fumadas por ele, ocultavam essa influência, fingindo haver tido acesso direto à cultura de inspiração inglesa e cosmopolita, usurpando indevidamente de sua autoridade e de seu prestígio.

49. Publicado originalmente em *O Fiau*, 7/5/1923, nº 1, ano 1, e reproduzido por Neroaldo Pontes de Azevedo (1996), que comenta as várias reações negativas à chegada de Gilberto Freyre.

Entre hostilidades, bajulações e imitações, o fato é que Freyre foi recebido por uma cidade envolta por curiosidade e mistificação. Poucos anos mais tarde, José Lins relembra a volta do pernambucano anglófilo como se fosse a chegada de uma celebridade hollywoodiana. Não é só o assédio dos curiosos que chama a atenção no relato desse acontecimento supostamente excepcional na vida social do Recife, mas também um marcado contraste e, com efeito, uma distinção sociocultural, simbolizados pelos “encontros de rua” e pelos “estrepitosos abraços brasileiros”:

Eu avalio o que não sofrera Gilberto com os encontros de rua nos primeiros dias de sua chegada. Os amigos de seu pai que queriam ver “o menino do Freyre”, os seus antigos colegas que o queriam abraçar com os estrepitosos abraços brasileiros, os que queriam saber de histórias de Hollywood, os que procuravam descobrir para quê estudara ele, o que vinha fazer no Recife, onde iria trabalhar (Rego apud Meneses, 1991, p. 39).

Ou seja, a história da volta e dos primeiros reencontros, narrada por José Lins em linguagem marcadamente freyreana, desenrola-se também como uma espécie de crônica da sociabilidade provinciana (e, logo, brasileira), escrita em nítido contraste com os modos civilizados do jovem anglófilo. Assim, ao contrário daqueles “encontros de rua” familiares, o alcance do significado do encontro de Freyre com José Lins marca o início de um projeto civilizatório, de um lado, e de reintegração ao solo pátrio, de outro, que estará associado não somente à conversão do jovem provinciano, mas também à transformação de todo o ambiente cultural da pólis. Pois, conforme a perspectiva do próprio José Lins, a capital pernambucana se encontrava até então quase doente, contaminada pelo artificialismo: “O Recife em plena inflação de mau gosto. Conheci Gilberto Freyre nessa época de prosperidade e estupidez” (Rego, 1942a, p. 22). Além disso, o discípulo paraibano reitera o impacto que a chegada do futuro autor de *Casa grande & senzala* teria representado, não só sobre a vida dos pernambucanos, mas sobre toda uma geração de brasileiros que a testemunhara: “Naquela época nós estávamos no Brasil à vontade dos ventos, sem firmeza em cousa nenhuma...” (Rego, 1984, p. 39).

A distinção entre as amizades brasileiras, superficiais e inconstantes, e as grandes e verdadeiras amizades é uma preocupação recorrente em toda a

obra de Freyre. Seu significado, porém, nem sempre é estável ou unívoco. Por um lado, ela serve para opor uma elite espiritual cosmopolita, de ares vitorianos, aos provincianos, imitadores e artificiais. Por outro lado, às vezes serve também para afirmar a especificidade do brasileiro, ora em seus aspectos negativos, ora nos positivos. Por exemplo, pouco mais de um ano depois de sua volta, Gilberto Freyre criticava aqueles modos de sociabilidade fácil e superficial do brasileiro, tidos por ele como “horriavelmente camaradescos”: a informalidade no tratamento, a intimidade forçada dos admiradores, a falta de cerimônia, os comentários demasiadamente pessoais, seus “improvisos de sociabilidade” e, finalmente, “seu desdém por esse como pouco de goma na camisa que ao menos nos primeiros contatos a cortesia manda conservar no trato”. Segundo Freyre, a razão desse tipo de sociabilidade informal e pegajosa residiria no fato de que o brasileiro é “o povo mais amigo da rua que se pode imaginar”, não sabendo, assim, distinguir os limites entre a família e a civilidade. E, sendo também um dos povos mais gregários do mundo, comenta, falta-lhe “regular a sociabilidade pela cortesia” e “conservar certo pudor e certa reticência”, sobretudo quando se trata de admiradores intrusos que, segundo ele, o melhor seria, tanto para eles como para o admirado, “não se conhecerem de perto” (Freyre, 1924a).

Acontece que, dez anos mais tarde, quando Freyre reúne uma seleção de seus primeiros escritos em volume, esse artigo publicado originalmente em 1924 aparece inteiramente reescrito, de maneira que o que anteriormente era considerado horrível se converte em uma espécie de originalidade do brasileiro. A nova versão não só modifica, como também acrescenta ao texto original uma sequência de frases apologéticas, às vezes respaldadas pelo olhar estrangeiro, tais como: “Fletcher [...] dá como um dos maiores encantos da terra a sociabilidade do brasileiro” (Freyre, 1935, p. 86). Freyre agora reitera (mas ainda de forma ambivalente) a qualidade “plástica” que ele, em geral, aprecia: “Insociável o brasileiro não é, nem inimigo da rua. Ao contrário: na rua se satisfaz sua fácil sociabilidade, seu gênio de plasticamente acamaradar-se com meio mundo, sem entretanto ir ao extremo de cultivar amizades profundas. Estas é que são raras no Brasil” (Freyre, 1935, p. 87).⁵⁰

Se é verdade que Freyre chega a valorizar e a exaltar a chamada camaradagem brasileira, ainda assim ela dificilmente teria o mesmo status da

50. FREYRE, *Artigos de Jornal*. Recife: Mozart, 1935, p. 87.

verdadeira amizade, ou seja, aquela que se cultiva no longo prazo, e que é remanescente das amizades gregas ou inglesas. Aliás, segundo ele, o brasileiro comum não só parece ser incapaz de amizades profundas, como de fato não sabe mesmo distinguir umas das outras. Somente uma personalidade superior, aristocrática e, logo, menos brasileira, como seria a de Oliveira Lima (1867-1928) em seu exílio americano, poderia efetivamente fazer tal distinção. Freyre encontra o modelo justamente na antiguidade clássica, recorrendo – de forma equivocada, ao que parece – à diferença de significado entre os termos gregos *philos* e *hetairos*. Segundo sua definição, o primeiro termo se refere àquele que procura o conforto no amigo, enquanto o segundo aos que buscam nas amizades somente o favor e o prestígio (Freyre, 2005, pp. 252-5). Porém, a palavra *hetairos*, que, como o faz Freyre, pode ser, e de fato tem sido traduzida como “camarada”, não denota propriamente a amizade por interesse. Vale lembrar que, na *Iliada*, por exemplo, diante da morte de Pátroclo, Aquiles se refere a ele como *hetairos*,⁵¹ que Haroldo de Campos traduz, ora simplesmente como “companheiro” (Homero, p. 209), ora como “parceiro” (Homero, p. 235), ora como “companheiro de armas” (Homero, p. 235). Ou seja, no texto homérico, apesar de alguma diferença de status social entre os dois *hetairoi*, eles estão unidos por laços firmes de familiaridade, afeto mútuo e regras de hospitalidade, além das rígidas exigências da guerra.⁵² E, segundo o francês L. Dugas – cujo livro *L'amitié antique* Freyre mencionaria poucos anos mais tarde (Freyre, 1948a, s.p.) – as “hetairies” gregas eram formas específicas de sociabilidade organizada. Segundo Dugas, foi Epicuro quem teria institucionalizado essas amizades exercitadas em banquetes e celebrações rituais em que ele se reunia com seus discípulos. No entanto, ao contrário do que sugere Freyre, não parece haver nada de superficial ou insincero nessas reuniões, mesmo considerando-se o proselitismo característico da frequência entre mestre e discípulos (Dugas, 1914, p. 29). Em todo caso, Freyre se utiliza dos termos gregos *philos* e *hetairos* para estabelecer a distinção entre, de um lado, a verdadeira amizade e, de outro, a camaradagem ou “amizade interessada” – isto é, aquela que seria motivada pelo favor e pelo prestígio e que, segundo ele, é a mais comum entre os brasileiros. A camaradagem seria assim característica daqueles

51. Sobre esta questão, ver também David Konstan (1997), p. 41.

52. Ver, entre outros, SCHWEITZER (2006), p. 30. WOODARD (2007), p. 147. O termo grego *hetairos* aparece também no *Novo Testamento* – empregado apenas três vezes, todas em Mateus (22: 12, 20: 13 e 26: 50) – enquanto *philos* é, em geral, a palavra que Jesus usa para se dirigir aos apóstolos (João, 15: 15).

bajuladores que encontrara em sua volta ao Brasil, como também daqueles que procuravam se aproximar de um Oliveira Lima apenas quando este se encontrava em situação de prestígio: “amigos gatos, a se roçarem com ternuras epistolares pelo corpo de bom e velho gigante” (Freyre, 2005, p. 254). Estes amigos de ocasião seriam simplesmente camaradas, aos quais ele chama também de “amigos incertos” ou “amigotes”, grupos de indivíduos que não se devem confundir com os verdadeiros amigos: “Apenas os *philos* nunca são tão numerosos na vida de ninguém, nem nos momentos de aparência de prestígio dos homens da marca de Oliveira Lima, como os *hetairos*. E o ilustre historiador distinguia uns dos outros” (Freyre, 2005, p. 255).

Alguns anos mais tarde Freyre ainda insiste no fato de que, diferentemente da amizade dos estrangeiros, entre brasileiros faltaria o que ele chama de *noblesse obligée*. E pergunta-se:

Que há no brasileiro, tão cordial, tão camaradescos, tão exuberante, tão agradável nos encontros de ruas e de café, que raramente sabe ser grande amigo? Bom filho, o brasileiro de ordinário é. Bom pai, bom esposo, bom irmão, bom sogro, bom neto – bom avô também.

Mas a capacidade para as grandes amizades fora das relações de família, apenas se manifesta, entre nós, em pequeno, pequeníssimo, número de indivíduos.

Já sugeri uma vez que isto talvez resultasse do poderoso familismo característico de grande parte de nossa formação. É ideia que continua a seduzir-me como possível explicação do fato de gente tão intensa, como a brasileira, nos apegos afetivos, dentro das relações de família, não se mostrar, senão em casos raros, inclinadas às amizades constantes e profundas fora dessas relações.

Daí talvez o compadrio, que é uma forma sociológica de parentesco, constituir, ainda hoje, nas áreas mais conservadoras do Brasil, uma como zona intermediária entre as duas formas de relações: a familiar e a outra.

[...]

Que isso de amizade existe pouco em qualquer parte do mundo; e é raro no Brasil de hoje. Muito raro (Freyre, 1957, s.p.).

Acontece que, segundo Freyre, o brasileiro não somente é incapaz de experimentar a verdadeira amizade, como também não saberia reconhecê-la. Por isso, parece “natural” que o brasileiro vulgar também não soubesse interpretar

o significado da intensidade dos raros e superiores encontros, como teriam sido os seus com o amigo paraibano:

Num país como o Brasil, de muita camaradagem fácil porém de poucas amizades profundas, era natural que tornando-nos grandes amigos e não apenas camaradas de café, José Lins do Rego e eu, causássemos espanto a muita gente. Porque tanta amizade? A malícia chegou a dizer que não éramos amigos, mas amigados. Não demos atenção á malícia. E há vinte e cinco anos que nossa amizade resiste não só a ausências como a enredos de interessados em nos separar. Resiste vencendo-os e superando (Freyre, 1948b, s.p.).

A interpretação supostamente maldosa ou maliciosa dos “camaradas de café” que veem “amigados” onde há apenas amigos, seria, na opinião de Freyre, um sinal da imaturidade do brasileiro vulgar. Mas acontece que a distinção entre “amigos” e “amigados” é de fato tênue, e o sexual nunca se ausenta das descrições freyreanas das grandes e profundas amizades, inspiradas no modelo inglês, vitoriano ou oxfordiano.⁵³ Em seu pretense “diário”, por exemplo, Freyre menciona a homossexualidade com frequência, e sugere ter presenciado (se não experimentado) amizades homoeróticas e práticas homossexuais em suas viagens à Inglaterra e a Alemanha:

Em Oxford não são de todo raras as danças de rapazes com rapazes [...] são danças que às vezes acabam com beijos e abraços. A verdade, porém, é que tais explosões talvez não sejam tão frequentes, aqui, como na Alemanha de após guerra. Aí, ao mito da ‘raça dos senhores’, corresponde muito masoquismo sexual da parte de alemães jovens, dos mais senhoris que parecem deliciar-se em ser machucados por morenos ou por exóticos. Em Oxford, o que se encontra é, antes, a tendência para intensas amizades de rapazes com rapazes, semelhantes às que existiam – suponho eu – entre os gregos platônicos. Podem ter às vezes alguma coisa de homossexual. Mas, quase sempre – é o que me parece – um homossexualismo transitório.

53. De fato, como sugere Pallares-Burke, “esse tipo de amizade sentimental, intensa e ocasionalmente erótica entre rapazes continuava, na verdade, uma tradição oxfordiana que recuava ao menos a quase um século, à época dos fundadores do Oxford Movement” (Pallares-Burke, 2005, p. 122). Segundo a historiadora, havia na Oxford dos anos 1920 uma “atmosfera propícia” ao relacionamento homossexual, o afeto entre homens sendo compreendido como uma espécie de antídoto ao terror do pós-guerra. Para uma crítica ao ponto de vista de Pallares-Burke, ver Braga-Pinto (2006).

E não só transitório: platônico. Sem concretizações como as que tornaram famoso no Recife o aliás culto e inteligentíssimo Cônsul de S.M.B., Mr. D. (Freyre, 1975b, pp. 102-3, datado de 1922).

Em suma, as amizades aristocráticas, entre iguais, podem envolver o erotismo em formas mais ou menos sublimadas. Mas, a princípio, a prática homossexual deve ser temporária, não devendo exceder o ocasional. Formas de “homossexualidade transitória” seriam aceitas na medida em que seu objetivo seja apenas um meio de reforçar os laços fraternos de uma dupla ou de um grupo homogeneamente constituído, ritualizando, assim, a exclusão racial, étnica, cultural ou das mulheres. Por isso, os atos homossexuais dos alemães do pós-guerra, destacados por Freyre, são entendidos como uma forma de perversão, como o são os atos sexuais entre senhor e escravo, tratados por ele já no início de *Casa grande & senzala*. Para Freyre, a perversão existe não somente devido às posições assimétricas, mas sobretudo porque, ao que parece, tais assimetrias podem, a qualquer momento, tornar-se inversões: entre o agente ativo e o passivo, o masculino e o feminino, o (o senhor alemão) dominador e o (moreno exótico) dominado ou, de forma análoga, entre senhor e escravo. Além disso, são perversões porque transcendem as experimentações juvenis e constituem, ao contrário, identidades fixas, se não natas. Para Freyre, é como se houvesse uma “boa homossexualidade” que se manifestasse somente em ocasiões de exceção, formas de interpenetração transitória que serão sublimadas em intercurso espiritual: ou seja, nas palavras do próprio Freyre, “sem canalhice nenhuma” (Freyre apud Pallares-Burke, 2005, p. 122).⁵⁴ Tal distinção é remanescente das teorias do século XIX, discutidas anteriormente: em particular as lombrosianas, que distinguem o delinquente (ou homossexual) nato (Amaro) do delinquente de ocasião (Aleixo).

Além disso, a tênue fronteira que separa os *atos homossexuais* dos *pactos homosociais* sempre foi um dos assuntos preferidos de Gilberto Freyre.

54. É conhecida sua entrevista para a revista *Playboy* (mar. 1980), em que ele conta suas “poucas e não satisfatórias aventuras homossexuais”. Também suas duas únicas “seminovelas”, *D. Sinhá e o filho padre* (1964) e *O outro amor do Dr. Paulo* (1977), tratam abertamente do desejo homossexual. Além disso, em um de seus contos publicados pela revista *Ele e Ela* (abr. 1976), o narrador se refere ao “personagem” Gilberto Freyre com uma provocação pseudobiográfica: “Dizia-se que não gostava de moça e que vivia mais rodeado de rapazinhos. Não era bem assim”. Independentemente da verdadeira orientação sexual de Freyre, Pallares-Burke irá finalmente dizer sem rodeios: “Linwood Sleigh (1902-1965) foi o jovem oxfordiano com quem se relacionou num ‘desvio’ que descreveu como ‘lírico, além de sensual’” (Pallares-Burke, 2005, p. 124).

Em *Casa grande & senzala* (1933), por exemplo, Freyre discute algumas formas de sociabilidade masculina – a que ele chama de “homomixia” – na cultura dos índios Bororo. Tal forma de sociabilidade entre homens, escreve Freyre, manifesta-se no interior de certas sociedades secretas a que os Bororo chamavam de *baito*. O propósito dessas sociedades, que se organizavam naturalmente e sem o sentimento de pecado (ou seja, sem “canalhice”), era, segundo Freyre, afirmar o prestígio “do macho contra o da fêmea, do regime patronímico contra o matronímico” (Freyre, 1992, p. 118). Mesmo sendo o objetivo dessas sociedades reforçar os laços fraternais, Freyre não deixa de notar que tais laços são sempre potencialmente sexuais: “As afinidades que se exaltavam eram as fraternas, de homem para homem; as de afeto viril. Do que resultava ambiente propício à homossexualidade” (Freyre, 1992, p. 136).⁵⁵ Em outras palavras, a “homomixia” se situa naquele espaço em que indivíduos (do mesmo sexo e do mesmo grupo étnico, ou seja, “irmãos”) reforçam os laços sociais e enfatizam seus privilégios e dominação em relação às mulheres (e, possivelmente, a outros homens), constituindo, assim, uma prática ritual que é sempre potencialmente (homo)sexual.

A descrição freyriana das sociedades chamadas *baitos* dos jovens Bororos e aquelas outras, mais ou menos secretas, dos ditos oxfordianos, são praticamente intercambiáveis. Porém, ao descrever a “fraternidade viril” entre os indígenas, o aspecto exclusivista, excludente e subordinador se torna ainda mais explícito. Pois a homosociabilidade inglesa (ou grega), cujo erotismo pode ser experimentado ou sublimado, também constitui rituais de inclusão e exclusão que definem aristocraticamente as fronteiras da sociedade, mesmo em sua aparência democrática. De fato, Freyre é tão claro quanto Montaigne em seu gesto de excluir a mulher da vida pública e da sociedade civil. Por outro lado, ele não hesita em incluir o desejo homossexual em suas definições de amizade, em particular aquela entre homens superiores:

Sucedo más, que la amistad tomada como fenómeno existencial implica casi siempre alguna forma de simpatía mutua y, en algunos casos, de atracción física que incluso entre personas del mismo sexo puede contener, sublimado, un elemento erótico. Eros, también él, ajeno a cualidades puramente abstractas, y sensible a las que

55. Freyre retoma o assunto da homossexualidade entre os indígenas brasileiros, particularmente os Bororo nos *baitos*, em nota (n. 4) ao quarto capítulo de *Sobrados e mucambos*. Em *Casa grande & senzala*, Freyre discute também a iniciação sexual das mulheres em relações homossexuais e inter-raciais: “Pela negra ou mulata de estimação é que a menina se iniciava nos mistérios do amor” (1992, p. 340).

se presentan susceptibles de ser tocadas, sentidas, percibidas a través de una convivencia que en algunos casos hace de amigos casi más que amigos, sin ninguna deformación ni perversidad en ese “casi más que”: en este aspecto, hay ejemplos que nos llevan a admitir algo de sutil y noblemente erótico – además de la admiración a la que se refería Pascal – en grandes amistades como las que ligaron a Eça de Queiroz con un Antero, un Ramalho a un Oliveira Martins, o la de Machado de Assis con Joaquim Nabuco (Freyre, 1975a, s.p.).

Essa estrutura caracteristicamente patriarcal é o que Carole Pateman identifica na própria definição de contrato social, ou seja, “o pacto fraternal que constitui a sociedade civil enquanto patriarcal ou como uma ordem masculina” (Pateman, 2002, p. 119, tradução nossa). No caso do Brasil, tal pacto, como se viu em capítulos anteriores, tem também uma dimensão étnica que exclui, mais ou menos explicitamente, a diversidade racial daquelas estruturas e rituais de confraternização. Obviamente, a inclusão da amizade entre Joaquim Nabuco e Machado de Assis na citação acima não contradiz a noção de fraternidade viril típica de homens brancos e superiores, já que o elemento racial, no caso de Machado, é notoriamente obliterado. Da mesma maneira que Pateman reconhece no contrato social um “pacto fraternal” baseado na divisão entre o público e o privado, que necessariamente exclui a mulher da política de “liberdade, igualdade e fraternidade”, o filósofo Charles W. Mills identifica no conceito de “contrato social” uma metáfora ou abstração que se concretiza em formas racializadas e hierarquizadas. Para evidenciar o que se pressupõe na definição de “contrato”, Mills chamará de “liberalismo racial” o que, em geral, se denomina simplesmente como “liberalismo”, pois “as aparentes neutralidade e universalidade do contrato convencional são apenas ilusórias” (Mills, 2008, p. 1.385, tradução nossa).⁵⁶ Mills mostra como há um “mito de um contrato todo-inclusivo” quando, na verdade, a exploração e a subordinação são parte integrante do próprio contrato. Na mesma linha, a conhecida definição de Heidi Hartmann poderia ser assim modificada para explicar as sociedades patriarcais de herança colonial e escravista: “Relações entre homens [relativamente brancos], que têm uma base material que, apesar de hierárquica, estabelece ou cria interdependência e solidariedade entre homens [relativamente brancos] que lhes permitem dominar as mulheres [e os homens não brancos]” (Hartmann apud Sedgwick, 1985, p. 3, tradução nossa).

56. Charles Mills, “Racial Liberalism”, PMLA, out. 2008, v. 123, pp. 1.380-97.

A verdadeira amizade, em sua estrutura ideal de igualdade e homogeneidade, quando interpretada no contexto em que as noções de inferioridade e superioridade racial não estão de todo desautorizadas, exclui a diferença racial tanto quanto a sexual. Baseia-se, no limite, em experiências ou ocorrências por assim dizer “*homo-sexuais*” e “*homo-raciais*”. Não é por acaso que, em trecho bastante conhecido das últimas páginas de *Sobrados e mucambos* (1936), Freyre atribui a camaradagem e a cordialidade, *mas não a amizade*, aos mulatos:

A simpatia à brasileira – o homem simpático de que tanto se fala entre nós, o homem “feio, sim, mas simpático” e até “ruim ou safado, é verdade, mas muito simpático” – o “homem cordial” a que se referem os srs. Ribeiro Couto e Sérgio Buarque de Holanda –, essa simpatia e essa cordialidade transbordam principalmente do mulato. Não tanto do retraído e pálido como do cor-de-rosa, do marrom, do alaranjado. Ninguém como eles é tão amável; nem tem um riso tão bom; uma maneira mais cordial de oferecer ao estranho a clássica xicrinha de café; a casa; os préstimos. Nem modo mais carinhoso de abraçar e de transformar esse rito como já dissemos orientalmente apolíneo de amizade entre homens em expansão caracteristicamente brasileira, dionisiacamente mulata, de cordialidade (Freyre, 2000, p. 673).⁵⁷

Para Freyre, enquanto tal relação ou tal comportamento de camaradagem não são característicos nos europeus, nem mesmo nos portugueses, o brasileiro típico, ou seja, o que se caracteriza por “alguma coisa de africano na formação de sua pessoa”, representaria o “supremo homem cordial”. O significado da amizade masculina, espiritual, europeia, apolínia, se expande, assim, em direção ao físico (associado ao negro) e ao dionisiaco. Ao mesmo tempo, a simpatia hospitaleira do “brasileiro”, apesar de sua origem mulata, longe de ser um traço essencial, seria, segundo ele, histórica e socialmente explicável pelo hábito de o mulato sempre querer servir (sem, porém, ser servil, como seria o caso do negro); ou seja, pela necessidade de ser obsequioso e, logo, de criar intimidade. Assim, a simpatia, cuja origem se encontraria na necessidade do mulato de competir com o branco em sua luta pela ascensão social (de escravo a senhor), revela um ser “ansioso de encurtar, pelos meios mais doces, a distância social entre ele e o grupo dominante” (Freyre, 2000, p. 675).

57. Para outra leitura desse trecho, ver Castro Rocha (2004, p. 60) e Monteiro (2015, p. 77).

Por isso, seu arrivismo e a artificialidade no uso do vocabulário culto, combinados com a intimidade forçada, tornam-no análogo ao bacharelado branco ou à “mulher bacharela”. Ou seja, a noção de uma camaradagem típica dos mulatos permite que Freyre os associe às mulheres e ao adolescente (naturalmente bissexual), excluindo-os do mundo dos homens adultos, relativamente brancos e heterossexuais.

Já anteriormente, Freyre escrevera que “a beleza humana mais duradoura é a viril”, e que o “efebo” seria “decerto a expressão mais efêmera, mais transitória, menos duradoura de beleza humana”, assim como “também é efêmera a beleza da mulher” (Freyre, 1975b, p. 114). Do mesmo modo, a amizade viril, tal como é geralmente definida por Freyre, deve ser duradoura, e não transitória e inconstante como a camaradagem brasileira ou mulata do “homem feio, mas simpático”. Acontece que Freyre também exalta o mulato, justamente pelo que ele tem de instável e transitório ou, em suas palavras, pelo fato de ele ser “a negação do biologicamente estático” e “a afirmação mais viva do socialmente dinâmico” (Freyre, 2000, p. 686). Constatando o fato de que o Brasil “nunca será, como a Argentina, país europeu” (Freyre, 2000, p. 679), nem ameríndio como o México e o Paraguai, Freyre acaba aceitando a “contribuição” de certo modo estrangeira do negro na formação e na consolidação da nação, cuja especificidade não pode se constituir nele, mas tampouco sem ele. Assim, Freyre sugere uma analogia entre mestiçagem e bissexualismo, entre a raça e a sexualidade transitórias, ou entre o que ele às vezes chama de “indivíduo de meio-sexo” e “indivíduo de meia-raça”.⁵⁸ Ou seja, assim como a homossexualidade ocasional é aceita,

58. “Talvez seja chegado o momento de, na arte como na convivência, tratar-se o indivíduo de meio-sexo como já se vem tratando, quase sempre, no Brasil, o indivíduo de meia-raça; como merecedor do respeito dos demais e como moralmente igual, em sua capacidade de ser isto ou aquilo, aos de sexo puro” (Freyre, 1964, p. 42). A distinção entre amizade (que pode incluir homossexualidade transitória) e pederastia (que define uma identidade) é tema central das citadas “seminovelas” de Freyre. Ambas as obras retratam o relacionamento entre um jovem branco, androginamente chamado José Maria, a quem Freyre se refere como “indivíduo de meio-sexo”, e seu amigo mestiço, Paulo Tavares. Em *Travestismo culturais*, Jossianna Arroyo-Martínez assinala que, em *Dona Sinhá e o filho padre*, o narrador descreve a relação entre os dois personagens masculinos como uma “perigosa amizade, essa desde o início com o seu toque de amor ou o seu não sei quê de sexo” (Freyre apud Arroyo-Martínez, 2003, p. 69), enquanto, na segunda parte da história, tratada em *O outro amor do Dr. Paulo*, depois da morte do amigo, o narrador escreve que Paulo Tavares “passara a considerá-lo, sublimando um afeto ante outro, um irmão mais moço que não tivera e sempre desejara ter. Passou a amá-lo idealmente” (Freyre apud Arroyo-Martínez, 2003, p. 73). Arroyo conclui, então, que, “para Paulo Tavares, a escrita transforma-se numa procura pela outra parte de sua subjetividade, tornando-se a forma concreta de uma “feminidade masculinizada” e que a “fantasia cultural ideal é um homem feminino, e não uma mulher masculina” (Arroyo-Martínez, 2003, pp. 73-4, tradução nossa).

exceto em homossexuais, a herança negra será bem-vinda – exceto no corpo do negro. Como se viu, a melhor homossexualidade será sempre aquela entre “amigos quase mais que amigos” – preferível, mas não necessariamente sublimada –, desde que eles não se corrompam e se tornem de fato *amigados* (por mais que pareçam sê-lo). Em outras palavras, aquela que não se define por uma identidade fixa, mas que se manifesta temporária e transitoriamente como mediadora no desenvolvimento do homem adulto. Pois, se a homossexualidade é aceitável, o homossexual nem tanto. De forma análoga, o negro também estará relegado às margens, igualmente infantilizado e feminizado, associado à infância ou à adolescência do indivíduo, ou ao passado antropológico da nação ainda em formação.⁵⁹ Assim, a “contribuição” do negro ocorre somente sob a mediação conciliadora do mulato camarada, ser de transição que, apesar de não ser biológica ou essencialmente incapaz de amizades profundas e duradouras, ainda não teria atingido um estágio de desenvolvimento espiritual favorável a elas.

Acontece que Freyre admira a natureza “plástica” do mulato e sua típica camaradagem tanto quanto ele quer preservar o valor exclusivista da amizade duradoura e democrática. Assim, a camaradagem original dos mulatos passa a ser um traço definidor também do brasileiro típico, inclusive do homem relativamente branco, seja no que tem de positivo, seja no que tem de criticável. A figura do camarada – palavra que, em sua origem, significa o companheiro de quarto ou sala, ou seja, de *câmara* (Stein, 1977, pp. 123-5) –, denuncia aquela invasão do público pelo privado apontada por Sérgio Buarque de Holanda, ou seja, a confusão entre a esfera política e a vida doméstica ou familiar, ou da rua pela casa. Pois, para Freyre, “[a]s ‘famílias’ são quase sempre inimigas dos ‘amigos’”. Dificultam a amizade entre amigos. Dificultam as grandes amizades” (Freyre, 1975b, p. 222). Note-se que as aspas em “amigos” e “família” denotam a maneira pela qual, segundo ele, no Brasil seus sentidos são quase sempre incertos, inautênticos, como se fossem citações deformadoras, descontextualizadas, catacréticas. As grandes e autênticas amizades (sem aspas) seriam, assim, frequentemente corrompidas pela excessiva familiaridade (repita-se, de origem mulata). Em todo caso, a camaradagem é típica do brasileiro. Em contrapartida, a própria noção de superioridade espiritual que define as grandes

59. Segundo Arroyo, para Freyre, “a subjetividade cultural é baseada na aliança homosocial que apaga as divisões raciais para construir uma ‘irmandade nacional’ (Arroyo-Martínez, 2003, p. 62) que combinaria “um olhar privilegiado com um novo sentido de irmandade, uma masculinidade sensível” (p. 77).

amizades aparece, a partir de certo momento, não só como acessível ao mulato, mas até mais condizente com sua nova posição social, geográfica e psicológica, já que, segundo ele, “[no] Brasil, uma coisa é certa: as regiões ou áreas de mestiçamento mais intenso se apresentam as mais fecundas em grandes homens” (Freyre, 2000, p. 689).

A característica dos homens superiores (mais do tipo mestiço de José Lins do que do aristocrático de Oliveira Lima) revela-se justamente naquele aspecto “plástico” de que o mulato é exemplar, exposto a interpenetrações. Tal “bissexualidade”, sublimada ou não, é o que Freyre identificará em Walt Whitman, homem de grandes amizades e, ao mesmo tempo, notório “poeta da camaradagem”:

O bissexualismo de atitude e não de ação, por empatia e não vicioso, que se encontra em Whitman. Pois ele não parece ter se entregue a práticas homossexuais nem à maneira debochada ou viciosa dos Verlaines e dos Wildes [...]. O que teve parece que foi principalmente a coragem de grandes amizades com outros homens (algumas, talvez, de remoto fundo homossexual) ao lado de entusiasmos por mulheres perfeitas (Freyre, 1948a, pp. 34-5).

Acontece também que, por mais que se aproximem, entre as grandes amizades, quase homossexuais e aristocraticamente concebidas (com sua *noblesse obligée*), de um lado, e as camaradagens fáceis e democráticas, de outro, subsiste sempre alguma heterogeneidade que dificilmente se resolverá na obra de Freyre. A esfera do afeto familiar e a da vida pública (ou da “racionalidade”, como diria Sérgio Buarque) se comunicam e se interpenetram, sempre com resultados ambíguos. A amizade (aristocrática, profunda, duradoura) e a camaradagem (familiar, mulata, brasileira) ora se identificam, ora se distanciam, em movimento que é marcado nos textos de Freyre também pela instabilidade de termos como fraternalismo, fraternidade, confraternização etc. O esforço em expandir a amizade a todos, cruzando as barreiras de raça ou classe e mesmo gênero, fica claro quando Freyre exalta em Whitman sua vontade de “confraternização” com o homem comum, com o “homem médio”:

Quando ele dizia “camaradas” a todos os seres humanos, e não apenas aos da sua classe econômica ou da sua casta intelectual, da sua região ou área territorial ou da sua raça de homens alvos e louros, não havia nessa confraternização de Whitman

com todos os americanos – ou com todos os seres humanos do seu tempo que fossem capazes da mesma atitude fraternal que ele – uma atenção ou convenção de sectário dessa ou daquela ideologia internacional porém exclusivista em relação à classe, à raça, à atividade ou ao sexo dos indivíduos. Camarada era seu modo natural de dirigir-se franciscanamente e, ao mesmo tempo, helenicamente, quase sem hebraísmo nenhum – o hebraísmo exclusivista ou etnocêntrico [...] (Freyre, 1948a, p. 32).

A figura de Whitman parece oferecer a Freyre o território em que se resolveria a contradição entre o elogio de um sublimado “bissexualismo de atitude” – cuja reciprocidade é típica das grandes amizades aristocráticas – e, ao mesmo tempo, a rejeição às hierarquias – “hostis às grandes amizades, que são principalmente as fraternais”. Segundo Freyre, Whitman

[...] restaurou o culto da amizade sem sacrificar a esse culto seu espírito público: sendo amigo de alguns e camarada de muitos. Pelo seu gosto, de todos ou de quase todos. Daí sua solução democrática do problema: seu fraternalismo que se exprime no sentimento de *camarada*, extensão do de *amigo*. Todos aspectos do mesmo espírito democrático: o fraternal. [...] Integração dos indivíduos uns nos outros, conforme afinidades particulares; e todos, fraternalmente, na comunidade (Freyre, 1948a, pp. 37-8).

Parece haver, assim, um duplo movimento na análise freyreana da sociabilidade brasileira. De um lado, a camaradagem vulgar, amulatada, adquire, apesar de sua extrema familiaridade, um caráter democrático e, além disso, definidor da identidade nacional e compartilhado por todos os brasileiros. Por outro, o mulato, o provinciano, todos aqueles que, apesar de ainda atrasados ou pouco desenvolvidos, não se fecham à influência do outro – como o fazem os tipos “tibetano” ou hebreu –, mas que, ao contrário, seguem o modelo ocidental, grego ou cristão, podem, em tese, alcançar a vida espiritual representada pela amizade profunda e duradoura, típica dos homens superiores. Fazendo da camaradagem pública uma extensão da amizade privada, o mulato, ou talvez, o mulato do futuro, representa justamente a figura ideal capaz de ser, como Whitman “amigo de alguns” e “camarada de muitos”. No entanto, as duas esferas de sociabilidade permanecem incongruentes – pois, em tese, não se pode ser amigo de muitos, nem a camaradagem pode restringir-se

a poucos. O espírito fraterno – que, em sua versão cristã, manda amar ao próximo e também os inimigos, mas cujo sentido de igualdade depende da conversão do outro no mesmo; ou que, em sua versão democrática e plural exclui a diferença justamente ao aparentar incluí-lo numericamente na pólis – é o que define a própria democracia racial que Freyre nomeará apenas mais tarde.

Equilíbrio de antagonismos

Os termos usados por Freyre para descrever seu encontro e narrar sua amizade com José Lins são análogos não só aos que ele utiliza em sua análise da sociabilidade local e nacional, mas também aos empregados para explicar a história da colonização portuguesa e a formação da nacionalidade brasileira. Nesse sentido, interessa-lhe demonstrar como o modelo de amizade fundada na interpenetração mais ou menos recíproca, porém comedida e sem grandes excessos, é necessariamente produtivo, criador e mesmo procriador. É justamente a ideia despersonalizada de “encontro” que figura no centro de sua teoria da cultura: “O encontro de culturas, como o de raças, em condições que não sacrifiquem a expressão dos desejos, dos gostos, dos interesses de uma ao domínio exclusivo de outra, parece ser particularmente favorável ao desenvolvimento de culturas novas e mais ricas que as chamadas ou consideradas puras” (Freyre, 2000, p. 688).

Quer dizer, apesar da linguagem subjetivante e até mesmo afetiva (desejos, gostos, interesses, sacrifício), parece não haver sujeitos ou corpos nesse encontro regenerador entre culturas. Ao mesmo tempo, a própria noção de “encontro” privilegia, seja um espaço de identidade interna do grupo (como em “encontro de mulheres”, “encontro de professores” etc.), seja uma dualidade que pode caracterizar-se pelo conflito (como em “ir de encontro a”) ou pela resolução (“ir ao encontro de”). Como se viu, a história da amizade entre Freyre e José Lins se caracteriza não pela imitação ou pelo sacrifício, muito menos pelo confronto, mas por uma espécie de simbiose cuja interpenetração, embora desigual, não constitui “domínio exclusivo” e definitivo de um pelo outro. A desigualdade é, assim, pedagógica e civilizatória, de um lado, e revigorante e procriadora de outro, mas, em todo caso, necessária quando mestre e aluno, ou seja, quando sujeitos em posições superior e inferior apresentam diferenças que não sejam essenciais, mas conjecturais, apenas por se encontrarem em diferentes estágios

de desenvolvimento ou civilização. É a partir da fertilidade desses “encontros” entre dois sujeitos que, segundo Freyre, nascem novas ideias, novas escolas, novas doutrinas, novas culturas. Em todo caso, o encontro amistoso só pode ocorrer entre dois ou, no máximo, três (homens, culturas, raças ou civilizações).

Como se sabe, a especificidade brasileira ou do brasileiro – por definição, plástico e exposto às influências – é, segundo Freyre, decorrente de uma inclinação original, especificamente portuguesa, em seus encontros com o outro. Ambos os povos compartilhariam de um caráter ou de um temperamento inconstante, de uma falta de firmeza e até de maturidade, ainda que talvez o povo luso-europeu ainda guarde alguma “cortesia reguladora” que, de certo modo, o distinguiria daquela extrema “camaradagem” brasileira dos encontros de rua, associada por ele à proverbial simpatia dos mulatos. Além disso, desde as primeiras páginas de *Casa grande & senzala*, Freyre retoricamente associa a história “bicontinental” de Portugal anterior à colonização brasileira com uma suposta e original inclinação ibérica à bissexualidade, típica dos adolescentes e de outros seres não de todo desenvolvidos. Freyre insiste na noção de que haveria nos portugueses uma indefinição geral, uma frouxidão de identidade e comportamento que ele notoriamente chama de “equilíbrio de antagonismos” e que, embora, em geral, saudável, quando demasiadamente instável, pode vir a ser improdutivo, agindo contra, ou corrompendo a si mesmo:

A indecisão étnica e cultural entre a Europa e a África parece ter sido sempre a mesma em Portugal como em outros trechos da Península. Espécie de bicontinentalidade que correspondesse em população assim vaga e incerta à bissexualidade no indivíduo. E gente mais flutuante que a portuguesa, dificilmente se imagina; o bambo equilíbrio de antagonismos reflete-se em tudo o que é seu, dando-lhe ao comportamento uma fácil e frouxa flexibilidade, às vezes perturbada por dolorosas hesitações, e ao caráter uma especial riqueza de aptidões, ainda que não raro incoerentes e difíceis de se conciliarem para a expressão útil ou para a iniciativa prática (Freyre, 1992, p. 6).

Ao associar em primeiro lugar, e um tanto livremente, a ambivalência *étnica* desse encontro indeciso ou hesitante com uma suposta ambivalência *sexual* dos portugueses, Freyre inventa a genealogia do mulato brasileiro, figura de transição e mediação por excelência. Tal pré-história, como se sabe, caracte-

riza o brasileiro ideal como sujeito desprovido de uma forte consciência de raça – e, por analogia, de gênero. Como se viu, a ausência de diferenciação sexual é, segundo o cientificismo do século XIX, característica dos seres e das sociedades menos evoluídas, assim como dos adolescentes nas sociedades ditas avançadas. O próprio Freyre se refere a isso em seu *Sobrados e mucambos*, apontando para o desenvolvimento, sobretudo no século XIX, de uma excessiva diferenciação de gêneros dentro do regime patriarcal – diferenciação que pouco teria de natural ou biológica, já que abundam as exceções, cujos exemplos o autor enumera repetidamente – e da necessidade de atenuá-la por meio de maiores colaborações. Assim, também a relação entre o branco e o negro se desenvolveria segundo um processo evolutivo similar ao da diferenciação sexual, cujo fator genético Freyre não nega, mas que se torna excessivo na sociedade patriarcal mais tardia. Logo, desde a colônia, o homem negro teria sido o primeiro parceiro, ou melhor, o primeiro objeto na iniciação sexual do menino da casa grande – o que, para Freyre, confirma a virilidade do português e decorre de sua inata (ou adquirida, não importa) predisposição para o sexo. A “contribuição” original da cultura africana à cultura luso-brasileira se apresenta não só através das negras, mas também da imagem feminizada do homem negro. E, segundo Freyre, o negro raramente mostrava resistência ao poder do branco, mas, ao contrário, teria, na maioria das vezes, cooperado quase silenciosa e espontaneamente, servindo-o sempre, seja à mesa, seja na plantação de cana, seja no primeiro encontro sexual. Em contrapartida, Freyre define os portugueses como meninos e homens gulosos, mas que estariam sempre prontos a “franciscanamente” se confraternizar com os irmãos “pardos” e negros, o que explicaria a “crescente influência ameríndia e africana sobre a mesa e sobremesa” do colonizador. Para ele, a própria “miscigenação” seria decorrente desse encontro desigual, mas dinâmico, que tem origem no intercuro não só com as “cunhãs” e “negras minas”, mas também com homens negros, “geralmente pretalhões amaricados”, tais como os “mestres-cucas” (Freyre, 1996, p. 63).⁶⁰ No entanto, qualquer diferenciação extremada pode vir a ser problemática.

60. Ver também *Casa grande & senzala*: “Dentro da extrema especialização de escravos no serviço doméstico das casas-grandes, reservaram-se sempre dois às vezes três indivíduos aos trabalhos de cozinha. Negros sempre amaricados; uns até usando por baixo da roupa de homem cabeção picado de renda, enfeitado de fita cor-de-rosa; e ao pescoço teias de mulher” (Freyre, 1992, p. 454).

Assim, quando Freyre associa a indefinição sexual do português com sua ambiguidade racial, a bissexualidade resultante não representa uma verdadeira ameaça à sua masculinidade, nem o torna menos europeu, menos branco, nem mesmo menos heterossexual. A natureza birracial e bissexual da noção freyriana de mestiçagem não perturba, mas confirma, a hegemonia do luso-descendente heterossexual e (relativamente) branco. Porque o português, como o brasileiro prototípico, ambos “flexíveis” e “plásticos”, estariam por natureza inclinados a assimilar influências, tornando-se originalmente luso-brasileiros, mesmo incorporando a cultura africana; além disso, o menino da casa grande se tornará mais viril em suas iniciações sexuais com seus irmãozinhos negros. Pois o modelo de “troca” homossexual entre negros e brancos é entendido como *uma fase* no desenvolvimento natural da criança brasileira na sociedade patriarcal de origem açucareira e na formação da nação mestiça. Ou seja, ao mesmo tempo que Freyre afirma a relação fraternal e recíproca entre brancos e negros, a penetração inter-racial que ele imagina na colônia deve ser equilibrada. Nessa relação, haveria certo sadomasoquismo original que seria inerente à história do encontro colonial – o que ele chama de correspondência entre o “sadismo de senhor” e “masoquismo de escravo” (Freyre, 1992, p. 51). Mas, apesar da evidente violência desse encontro, Freyre acaba por apresentá-lo menos como antagonismo do que como excesso, algo que deve ser equilibrado, já que existe alguma reciprocidade fundamental que faz do sadista e do masoquista sujeitos complementares e colaboradores no desejo do outro. Pedro Meira Monteiro resume a questão de forma bastante concisa quando compara a formação, as referências, a perspectiva, enfim, a obra de Sérgio Buarque de Holanda à de Gilberto Freyre. Segundo ele, na perspectiva do Freyre de *Sobrados e mucambos*, “[t]rata-se de uma mecânica complexa, porque o desequilíbrio parece sempre exigir, ou desencadear, alguma reação que faça o quadro tender a novo equilíbrio” (Monteiro, 2015, pp. 70-1).

Segundo Peter Burke e Pallares-Burke, a expressão *equilíbrio de antagonismos* teria sido originalmente cunhada por Thomas Carlyle (1795-1881) para designar o dom dos ingleses para a conciliação política. Segundo os historiadores, também aparece na obra de Herbert Spencer (1820-1903), ocupando lugar fundamental em suas ideias sobre “evolução, o cosmos, a sociedade e a vida mental”. Além disso, o termo teria sido utilizado pelo ex-professor de Freyre, Franklyn Giddings (1855-1931), segundo o qual “a civilização originou-se na luta entre forças do novo e do velho em que nenhuma sai vencedora” (Burke e

Pallares-Burke, 2008, p. 65). Na verdade, já anteriormente o poeta romântico inglês Coleridge (1785-1834) havia empregado a expressão em sua *Biographia literaria* (1817) para designar conflito e resolução entre paixões e pensamento, entre impulsos espontâneos e metas volitivas e o que ele chama de “antagonismo saudável”, regulado pela imaginação, e que estaria na origem da métrica na poesia.⁶¹ No entanto, a lógica e a tradição a que a expressão remonta certamente são a da *concordia discors*, de que a expressão “equilíbrio de antagonismos” pode muito bem ser a tradução moderna. Em todo caso, como já apontado por diversos autores – como Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) –,⁶² além dos citados Peter Burke e Pallares-Burke, não há dúvida de que, na obra de Freyre, a expressão está longe de descrever uma harmonia de fato ou qualquer retrato de um paraíso tropical.

Aliás, a própria noção de antagonismo tal como a emprega Freyre é quase sempre ambivalente, levando a resultados positivos e negativos, produtos e subprodutos, potência e degeneração. E ele não deixa de descrever algumas situações explícitas (mas ocasionais) de verdadeiro choque entre os extremos. Acontece que, na origem do encontro colonial, em que, segundo ele, “os antagonismos contundentes” eram evidentes, esses choques teriam sido amortecidos “por condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil”, entre elas a miscigenação e o “cristianismo lírico à portuguesa” (Freyre, 1992, p. 54). A diferença, ou o antagonismo, em particular o racial, aparecem associados a algumas aberrações, se não físicas, pelo menos históricas, como degeneração, desnutrição e doença. Em uma conhecida passagem do primeiro capítulo de *Casa grande & senzala*, por exemplo, Freyre se esforça em “distinguir as responsabilidades”. Ou seja, seu objetivo é dissociar os efeitos (positivos) da miscigenação dos efeitos (negativos) do contágio:

61. “This I would trace to the balance in the mind effected by that spontaneous effort which strives to hold in check the workings of passion. It might easily be explained likewise in what manner this salutary antagonism is assited by the very state, which it counteracts; and how the balance of antagonists became organized into metre (in the usual acceptance of that term) by a supervening act of the will and judgment, consciously and for the foreseen purpose of pleasure” (Coleridge, 1904, p. 94). Ver também sua definição de imaginação como a força que “reveals itself in the balance or reconciliation of opposite or discordant qualities; of sameness, with difference; of the general, with the concrete; the idea, with the image; the individual, with the representative [...]” (Coleridge, 1904, p. 55).

62. Segundo o antropólogo, há no Freyre dos anos 1930 um “relativo privilégio interpretativo assumido pela ideia de *hybris*, em particular no que se refere àquela indagação sobre o significado da confraternização entre negros e brancos na casa-grande” (Araújo, 1994, p. 61).

À vantagem da miscigenação, correspondeu no Brasil a desvantagem da sifilização. Começaram juntas, uma a formar o brasileiro – talvez o tipo ideal do homem moderno para os trópicos, europeu com sangue negro ou índio a avivar-lhe a energia; outra a deformá-lo. Daí certa confusão de responsabilidades; atribuindo muitos à miscigenação o que tem sido obra principalmente da sifilização; responsabilizando-se a raça negra ou a ameríndia ou mesmo a portuguesa, cada uma das quais, pura ou sem cruzamento, está cansada de produzir exemplares admiráveis de beleza e de robustez física, pelo “feio” e pelo “bisonho” das nossas populações mestiças mais afetadas de sífilis ou mais roídas de verminose (Freyre, 1992, p. 47).

Assim, o encontro colonial, antagônico por natureza, teria tido resultados tanto salutareos como corruptores na saúde dos povos e civilizações que se confrontam. De um lado, a miscigenação – como se sabe, um termo criado durante a Guerra Civil americana com o intuito de provocar pânico em relação ao inter-racialismo – é reinterpretada em chave positiva, como fator harmonizador. Em contraste com essa miscigenação benigna, que seria sinônimo de civilização, Freyre reintroduz a ameaça de degradação física, atribuída aos efeitos da sífilis ou, em seu neologismo, à *sifilização*. Mas, apesar de sugerir que, ao contrário da opinião comum, foram os europeus que introduziram a sífilis no Novo Mundo, Freyre frequentemente enfatiza o fato de que o homem ou o menino luso-brasileiro contraíam sífilis pelo contato sexual com mulheres negras ou indígenas, reinscrevendo, assim, a origem da doença no outro. Para ele, mesmo que a mistura de raças não tenha sido a causa da sífilis, o contato inter-racial continua a representar o contexto que explica tanto a formação como a deformação da sociedade brasileira. A dita *sifilização*, característica no interior do país, seria o resultado maléfico, mas apenas circunstancial, da colonização-civilização, ou seja, o reverso da autêntica miscigenação como interpenetração revigoradora em que a cultura europeia é “energizada” pelo sangue indígena ou negro. Em outras palavras, mesmo quando Freyre valoriza a herança africana e indígena, tal herança se apresenta de forma ambivalente e imprevisível. O resultado é um retrato que oscila entre o simbólico e o genético, entre a geração e a degeneração.

Do mesmo modo, Freyre sugere que a herança cultural e genética resultante da economia escravista teria sido, no mínimo, ambivalente. Por um lado, ela teria reavivado a energia e a potência do branco, por natureza ou tradição

inepto para o trabalho manual. Por outro lado, teria provocado deformações quase monstruosas: “Cada branco de casa-grande ficou com duas mãos esquerdas, cada negro com duas mãos direitas [...]. No senhor branco o corpo quase que se tornou exclusivamente o *membrum virile*. Mãos de mulher; pés de menino; só o sexo arrogantemente viril. Em contraste com os negros – tantos deles gigantes enormes, mas pirocas de menino pequeno” (Freyre, 1992, p. 429).

O encontro inter-racial pode resultar, assim, em uma disfunção e em um desequilíbrio que produzem seres que, em vez de experimentarem a bissexualidade transitória, sublimável e salutar na formação de um indivíduo ou de um povo, acabam deformados, mesmo que estranhamente complementares. A insistência de Freyre no contraste entre o tamanho dos órgãos sexuais masculinos de brancos e de negros sugere uma relação fundamentalmente assimétrica, mensurada em termos de potência e virilidade. Apesar de ele apontar o desequilíbrio e a necessidade de maior harmonização, o retrato que se afigura é o de um português excessivamente “amigo da rede”, quer dizer, por demais preguiçoso, apesar de viril; e de um negro trabalhador, no entanto impotente, ou seja de uns “maus procriadores”. Ainda assim, a extremada feminização dos membros não sexuais do homem branco podem ter um resultado indesejável, como o que parece ocorrer no período de declínio do patriarcalismo rural: “Diferenciando-se do escravo pelo excesso quase feminino de ornamentação que caracterizasse sua condição de dono, isto é, de indivíduo de ócio ou de lazer”, tornando-se, assim, “uma mistura de agressividade machona e de molície efeminada” (Freyre, 2000, p. 133) O equilíbrio imaginado por Freyre é, obviamente, não em direção à virilização do negro, mas de maior tomada de iniciativa por parte do homem relativamente branco. Pois a construção da noção de uma “democracia racial” que decorre dessa cena original continuará dependendo da hipervirilidade original do homem de matriz portuguesa, a quem Freyre frequentemente chama de “femeeiro”, em particular em relação a seu intercurso sexual com negras.

Acontece que o papel sexual da mulher negra na miscigenação freyriana é, como o do mulato, de mediação entre o homem branco e o negro na construção da fraternidade nacional. A mulher apenas confirma aquelas situações estudadas por Sedgwick em que, na confirmação do desejo homosocial, “o desvio do desejo homosocial através da mulher é claramente apresentado como compulsório” (Sedgwick, 1985, p. 49). Pois, na obra de Freyre, o

homem branco e a mulher negra não chegam a constituir nem casal, nem família, nem qualquer tipo de estrutura social permanente – ao contrário, ela participa do constructo social somente como mediadora de uma irmandade entre o homem branco e o homem negro. Ou seja, geneticamente, a mulher negra representará a mãe do irmão mulato, cujo pai o jovem branco compartilha. Simbolicamente, ela representa a fonte africana compartilhada na amamentação; e, sexualmente, o corpo em que se encontra o produto seminal do negro e do branco. Pois, como Vera Kutzinski aponta em relação ao papel da mulata na literatura cubana, o conceito de mestiçagem mesmo “é uma figura para a mistura de raças sem a participação da mulher” (Kutzinski, 1993, p. 172) e representa “o nascimento de uma nova raça composta por *homens*” (Kutzinski, 1993, p. 178):

Assim que, ao ser feita irrepresentável, a evidência da participação confusa (ou seja, sexual) da mulher em processos de mistura de raças é eliminada, a mestiçagem se torna legítima enquanto projeto ou conquista exclusivamente masculina em que o estupro, inter-racial e heterossexual, pode ser reconfigurado enquanto um beijo fraterno cruzando fronteiras de cor (e, no caso, classe) e significante, através de um corpo feminino ausentado pelo estupro. Impossível não perceber as conotações homoeróticas desse beijo e a concomitante apropriação da função reprodutiva da mulher que se dá em forma de criatividade masculina (Kutzinski, 1993, p. 168, tradução nossa).

Além disso, em seu projeto de nação, concebida como multirracial e ao mesmo tempo fraterna, Freyre acaba por misturar e, simultaneamente, diluir diversos pânico e tabus no que diz respeito ao contato entre as raças, a homossexualidade e o incesto. Os “choques de antagonismos”, reconhece, não desapareceram e, na verdade, são ainda frequentes, mesmo que não possam ser resumidos como “lutas de classe” ou “conflitos entre raças”. Mas, se há choques (e, mais uma vez, o episódio de Canudos está sempre na memória e no horizonte), estes seriam decorrentes do fato de uma verdadeira harmonização entre o que ele chama de diferentes “raças sociais” não haver ainda se consolidado na formação de um tipo fixo e, portanto, de uma nação estável. Embora, com frequência, descreva o contato entre as raças em termos de “interpenetração”, o homem negro e o branco estão sempre situados em posições espacial e temporalmente assimétricas, e com poderes cada vez mais assimétricos,

já que a virilidade de um depende do atrofamento sexual do outro. Mas o movimento de harmonização, de estabilização ou de fraternização, característico da formação da nação e do tipo brasileiros, segundo o modelo freyriano, ocorreria a partir da suposta reciprocidade equilibrada entre as culturas, mais do que pelo choque de antagonismos, e tendo o mulato como elemento de intercomunicação e agente de transição. Acontece que, além de excluir a presença feminina, Freyre elimina também a possibilidade de penetração do próprio negro no processo da mestiçagem masculina, já que ele continuará a definir o homem negro e seu sexo atrofiado como feminino, excluindo-o, assim, da esfera da fraternidade.

Mas é a figura ideal e democratizante do mulato, mesmo que socialmente branco, que sobrevive tanto aos homens brancos quanto aos homens negros, como se preservasse a memória ou promettesse a realização de uma irmandade imaginada. Em última instância, a verdadeira herança racial – o aspecto histórico e genético dessa irmandade – oblitera-se em nome da imagem de uma nação culturalmente mestiça ou espiritualmente africanizada. Tal noção de fraternidade confirma, precisamente, a definição de nação proposta por Benedict Anderson:

Finalmente, ela é imaginada enquanto uma *comunidade*, porque, a despeito da verdadeira desigualdade e exploração que podem prevalecer em cada uma delas, a nação é sempre concebida como uma camaradagem profunda e horizontal. Em última instância, foi esta fraternidade que tornou possível, no decorrer dos últimos dois séculos, que tantos milhões de pessoas, não tanto matassem, como estivessem dispostas a morrer por essas limitadas imaginações (Anderson, 1991, pp. 5-7, tradução nossa).

Recapitulando: é possível dizer que, para Freyre, (1) as relações homossexuais dentro de um mesmo grupo étnico ou isonômico são aceitáveis, desde que temporárias ou, de preferência, sublimadas, para finalmente expressar uma “fusão de vontades” (Montaigne); (2) as relações homosociais entre as raças diferentes são mais marcadas sexualmente que aquelas entre indivíduos de um mesmo grupo; logo, a confraternização deve ou excluir a diferença racial, ou sublimá-la; (3) a nação mestiça é, obviamente, uma forma de se conciliarem diferenças, e, em geral, é representada por uma elite branca ou, no futuro, por um mulato fraternalmente embranquecido que expressa a vontade

nacional – e, como tal, guarda o princípio de autoridade do homem branco (heterossexual) sobre grupos oprimidos ou subalternos.

Eve Sedgwick sugere que nunca foi possível imaginar uma forma de patriarcalismo que não fosse homofóbico, mas que, contudo, não há nenhuma prova de que o patriarcalismo necessariamente tenha a homofobia como requisito. O extenso trabalho de Gilberto Freyre para explicar as origens do patriarcalismo no Brasil pode não parecer homofóbico (encontros homossexuais abundam em seus textos), assim como não parece propriamente racista ao celebrar a flexibilidade racial e sexual do colonizador português. Há, de fato, um desejo de se representarem as gradações no contínuo sexual, assim como no racial, que raramente é encontrado nos retratos de outras sociedades patriarcais. Mesmo assim, Freyre privilegia uma forma de hibridismo social e cultural, sexual e racial, que acaba por ser sublimada. Ou seja, assim como atos e comportamentos homossexuais são até certo ponto aceitos – desde que a homossexualidade seja temporária e finalmente sublimada em amizade espiritual –, a presença e a participação do negro na constituição da nacionalidade devem também existir como um estado transitório, uma fase na construção da subjetividade brasileira, sendo, assim, superadas em nome da mestiçagem cultural ou de alguma forma de negritude mais espiritual do que genética.

Benzaquen de Araújo explica a expressão *equilíbrio de antagonismos* em termos francamente freyrianos, optando, finalmente, por duas formas que se alternam e que, de certo modo, também se equilibram.

[U]ma, mais “feminina”, temperada e medida, mostra-se capaz de produzir uma harmonia absolutamente estável entre distintas heranças culturais; a outra, mais “masculina, eminentemente ambígua, instável e paradoxal, parece se radicar na excessiva experiência colonial, mas ganha uma sobrevida na própria forma de Gilberto construir a argumentação.

Ele, a propósito, transmite a sensação de preferir, ou melhor de cultivar mais pessoalmente essa alternativa masculina, sem que isso signifique, muito ao contrário, qualquer desapareço pelo tranquilo “feminino”, pelos fraternos mocambos, ou até mesmo por aqueles moderados policultores paulistas mencionados em *Casa grande & senzala*. Todos, afinal, são aparentemente mais saudáveis, democráticos e equilibrados do que a tradição propriamente patriarcal [...] (Araújo, 1994, p. 207).

O crítico parece ver, embora, talvez, com alguma desvantagem empírica, uma definitiva vantagem na aproximação de Freyre, que faz de seu próprio texto uma obra de criação quase poética, constantemente revigorada por uma “gota de controvérsia e de ambiguidade” (Araújo, 1994, p. 207). No entanto, a preferência pelo paradoxal em sua versão “masculina” do equilíbrio rasura o próprio sentido do antagonismo tanto quanto no “equilíbrio feminino”, problema já presente na divisão de gêneros complementar empregada por Freyre e reproduzida pelo crítico. O *equilíbrio de antagonismos*, de tendência mais ou menos fraternizante, só é mesmo concebível como um salto poético, conforme via Coleridge, ou como uma espécie de delírio, que é o da harmonia dissonante das coisas, como escreveu Horácio. Essa lógica ontologizante, que se baseia na lógica da *concordia discors*, da dinâmica entre Amizade e Guerra, do acordo no desacordo, é certamente aquela que a obra de Freyre representa em sua explicação da formação nacional ou da nação ainda em formação. De fato, em toda a obra de Freyre, é difícil distinguir entre o aspecto descritivo e o aspecto prescritivo, e o mero reconhecimento da história colonial se confunde com o que parece ser um projeto de nação. Assim também nem sempre é possível dizer se o equilíbrio se encontra no passado (na Europa, na família patriarcal etc.) ou no futuro da nação. Acontece que, se os encontros colonial e pós-colonial são de fato antagônicos, não se trata simplesmente de descrever contradições sociais, culturais, psicológicas, nem simplesmente as oposições. O problema reside no antagonismo que existe na impossível coerência da entidade que se supõe ser a história colonial ou a racionalidade do futuro nacional em seu hipotético equilíbrio de antagonismos. Segundo Ernesto Laclau,

antagonismo *pressupõe* a incompatibilidade entre elementos opostos, enquanto a coerência no interior de uma estrutura envolve a *complementariedade* entre seus momentos internos. Assim, se a estrutura é constituída por opostos antagônicos, ela só pode reter a coerência interna se a dimensão antagônica for puramente fictícia – isto é, o fenômeno de superfície atrás do qual, e através do qual, uma unidade estrutural substancial opera. Isso significa que, toda vez que a dimensão totalizadora prevalece, o momento antagônico será subordinado a uma história mais profunda – enquanto se, ao contrário, o antagonismo ultrapassa um determinado

limiar, a “história” se romperá em partes e será desprovida de qualquer coerência interna. (Laclau, 2014, p. 102, tradução nossa).

As forças e estruturas de poder nas representações freyrianas de amizade, raça, sexualidade, encontro de culturas apontam para uma interpretação específica, ou seja, fictícia, da sociedade brasileira em termos de assimilação e obliteração das diferenças. Pois, de acordo com Laclau, o antagonismo é uma relação de formas inimigas, em que cada uma das forças nega a identidade da outra: “A presença do inimigo previne que eu constitua minha própria identidade” (idem, p. 106). Mas, segundo Freyre, a totalidade brasileira se caracteriza pela transição, não de todo realizada, de uma abortada história do escravismo para um novo modelo, liberal e democrático, baseado em ideais de igualdade na fraternidade. O resultado, para Freyre, seria uma cultura original mas ainda dependente de uma elite sociológica ou espiritualmente branca, capaz de dar sentido à vitalidade informe das massas indígenas e africanas:

Entre essas duas místicas – a Ordem e a Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia. E não sem certas vantagens; as de uma dualidade não de todo prejudicial a nossa cultura em formação, enriquecida de um lado pela espontaneidade, pelo frescor da imaginação e emoção do grande número e, de outro lado, pelo contato, através das elites, com a ciência, com a técnica e com o pensamento adiantado da Europa (Freyre, 1992, p. 52).

Em seu conceito de fraternização – distinto de *con-fraternização* ou mesmo de *fraternidade* –, Freyre mantém as antigas hierarquias oligárquicas, ao mesmo tempo que apresenta um modelo que se quer como democrático. Ele parece aceitar modelos patriarcais de dominação e representação – amigo de alguns –, ao mesmo tempo que idealiza a imagem de uma nação fraterna e inclusiva – camarada de todos. Essa narrativa, que está nas origens do mito da democracia racial, é construída no ponto de interseção do amor fraterno e homossocial, de um lado, com a dominação patriarcal, de outro. A resolução de Freyre, como se disse, antes de ser política, só pode ser poética. Por meio de uma escrita que

ele mesmo chamaria de “bissexual” – não completamente ficcional, nem completamente científica –, Freyre emprega a retórica da flexibilidade, da tolerância e da ambiguidade em relação à diferença, mas de um modo que, no fundo, valoriza a hierarquia e acaba por legitimar, em nome da transição política e cultural, a representação unívoca de uma elite que se apropria de vozes heterogêneas e muitas vezes verdadeiramente antagônicas para a construção de uma subjetividade nacional.

Contágios

O negro é muito mais nosso do que o índio [...] E a unidade de nossa terra? Teria sido possível sem o braço negro? [...] Quem de nós não guarda em seu coração a saudade de uma mãe-preta, toda generosidade e sacrifício?

Tristão de Athaide, 1924⁶³

[...] à margem da história da família brasileira, há que escrever a história do muleque. O muleque é toda uma moral: a da rua [...] O medo do burguês ao muleque é talvez maior que o medo do muleque à polícia

Gilberto Freyre⁶⁴

Em um ensaio clássico porém pouco conhecido fora dos estudos de literaturas anglófonas, o crítico Leslie Fiedler foi provavelmente o primeiro a discutir as interseções entre as representações da homossexualidade e da raça no romance norte-americano. Fiedler sugere que, nos Estados Unidos, a construção de um mito nacional da amizade inter-racial entre dois homens contradiz tanto a realidade da marginalização do amor homossexual como a da relação extremamente instável e tensa entre brancos e negros na sociedade americana. Do *Moby Dick* (1851), de Herman Melville, até muito além do *Aventuras de Huckleberry Finn* (1884/1885), de Mark Twain, a castidade e a inocência desse amor imaginário, que se apresenta sempre como superior a qualquer representação do amor heterossexual, constituem, segundo Fiedler, um dos mitos fundacionais da literatura do país. Essa seria uma forma de amor que não deixa de ser física, mas que, contudo, não pode e não deve ser chamada de sexual,

63. Lima (1924, p. 37).

64. Freyre (1945, p. 89).

sendo resguardada por uma espécie de “ignorância pueril” (Fiedler, 1999, p. 7). Esse amor ficcional, que Fiedler descreve como “o profundo sonho de amor em nossa relação [ou seja, do homem branco] com o negro” (Fiedler, 1999, p. 8), é geralmente concebido também como preferível ao desejo que o heterossexual possa sentir pela mulher negra, já que, embora inter-racial, o amor homossexual não corre o risco de miscigenação: “Enquanto não houver mistura de sangue, uma alma pode se acasalar à outra alma no imaculado bosque de Deus” (Fiedler, 1999, p. 9). Além disso, tal sonho seria muito mais do que um mero sonho de reconciliação; ele é, sim, um desejo da parte do branco de ser aceito pelo negro injustiçado, de modo que assim se supere toda culpa e toda exigência de perdão ou reparação: “Ele nos confortará, como se nossa ofensa contra ele já tivesse há muito tempo sido liquidada e como se na verdade ela nunca tivesse sido *real*” (Fiedler, 1999, p. 11). Logo, Fiedler conclui:

Por trás do pesadelo do homem branco americano de que algum dia, não mais turista, nem herdeiro e nem libertador, ele será finalmente rejeitado, recusado, ele sonha com sua aceitação plena no peito daquele que ele mais profundamente ofendeu. É um sonho tão sentimental, e tão extraordinário, e tão desesperado, que redime nosso conceito de juventude transformando a nostalgia em tragédia (Fiedler, 1999, p. 11, tradução nossa).

A despeito das possíveis limitações e da parcialidade em sua análise da literatura norte-americana, o texto de Fiedler oferece interessantes pontos de contraste com o imaginário racial no romance brasileiro, em que o negro dificilmente aparecerá em situação de igualdade e, logo, de amizade, em relação ao branco. Para o crítico americano, dizer que aquele idealizado companheirismo entre o negro e o branco é, de alguma maneira, sexual significaria cometer algo como a “profanação de um sonho” (Fiedler, 1999, p. 9). Na literatura brasileira do século XIX, porém, a relação entre o homem branco e o homem negro nem sempre é concebida assim, como um sonho inocente e redentor. Como se viu, *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, misturava desejo e pânico: nele, o sonho de fraternidade nunca se realiza e, na verdade, nem chega a ser um sonho; ao mesmo tempo, o amor entre Aleixo e Amaro não é sublimado – ao contrário, revela-se literal, explícito e perigosamente sexual. Além disso, na obra de Caminha a homossexualidade do homem negro (cujo amor pelo branco nunca será plenamente correspondido) é parte de toda uma patologia, enquanto

no branco é apenas transitória. E o amor, autêntico no negro e passageiro no branco, é finalmente fadado à tragédia, e apresenta-se como problema social a ser discutido e resolvido.

Já na literatura do século XX, a imagem de um negro viril (mas revoltado e imprevisível) como Amaro raramente estará presente. Em geral dessexualizado, e quase sempre situado no passado, o negro passa a ser parte do repertório nacional. A dívida será reconhecida, mas, com frequência, liquidada-se na forma da homenagem à “contribuição” do negro. Enquanto na ficção americana o pesadelo convertido em sonho parece prometer um acordo no futuro, no cânone brasileiro das primeiras décadas do século XX não há perspectiva de um verdadeiro encontro (fraterno ou não) entre o branco e o negro, já que este estará sempre restrito ao passado ou sublimado no espírito nacional. Mesmo no caso de Freyre, o encontro (e a possibilidade de confronto) é sempre ambíguo e, finalmente, obscurecido. E, enquanto a violência e o estupro do escravo negro pelo senhor branco não são de todo rasurados, são, em todo caso, atenuados na cena primordial da brincadeira de infância ou na ambivalente herança deixada pela economia e a sociedade patriarcais. Além disso, para Freyre, a violência do passado escravocrata serve para explicar menos o trauma de quem a sofreu do que o mandonismo característico da elite nacional. Assim, como se viu, o encontro entre branco e negro adultos ocorre somente no corpo do mulato que harmoniza antagonismos e atenua potenciais conflitos.

Nos romances de José Lins do Rego, o convívio e a identificação entre o homem negro e o branco (ou entre o menino de engenho e o moleque de bagaceira) ocupam posição notadamente mais central do que em Freyre e outros escritores do período e, de certo modo, também mais problemática. Pois é em sua obra que se encontra, provavelmente pela primeira vez desde *Bom-Crioulo*, a história de um ou mais negros narrada em um passado recente e que remete à realidade presente. No entanto, dificilmente se pode dizer que há de fato ali um encontro, uma troca ou interpenetração entre o branco e o negro, cujos destinos e vidas permanecerão quase sempre paralelos. Espelhado na figura do verdadeiro protagonista do ciclo (ou seja, de Carlos de Melo, neto de senhor de engenho), o personagem negro, em particular o companheiro de infância, é muitas vezes mera função da subjetividade do branco. Ele serve como um ambivalente objeto de identificação e, ao mesmo tempo, de diferenciação.

Por outro lado, o encontro heterossexual entre homens brancos e mulheres negras na obra de José Lins, quando não é moralmente condenável, resulta

quase sempre em esterilidade ou em formas bastardas de filiação. Enquanto Freyre tende a absorver e, ao mesmo tempo, relativizar os antagonismos em sua representação da fraternidade racial brasileira, relegando o negro ao passado ou à infância do branco, ou enfatizando o papel mediador do mulato, os primeiros romances de José Lins raramente irão representar, muito menos celebrar, a mistura de raças. Na verdade, é somente com *Riacho doce* (1939) que um personagem mestiço ocupa papel de destaque, mas, ainda assim, no final ele desaparece na paisagem regional, e sua relação com a mulher europeia se revela improdutiva e debilitadora para ambos. Já os romances anteriores, sobretudo os do ciclo da cana-de-açúcar, tentam, a duras penas, acomodar a figura do homem negro, tanto na família como na pólis, seja em noções de cidadania, seja de fraternidade. Em suma, pode-se dizer que essas primeiras obras acabam por exibir as contradições que emergem no momento em que a elite relativamente branca e letrada tenta imaginar o cidadão negro como irmão e, portanto, incorporá-lo à nação recém-egressa, mas ainda dividida pelo sistema de monocultura escravagista. Assim, o contato racial nesses romances é quase sempre confuso e problemático, e a solução, como se verá, muitas vezes se encontra na imagem de um negro dócil, de cujo sacrifício depende o sucesso do branco, e de cuja oralidade depende todo um projeto literário.

É verdade que o desejo homosocial na obra de José Lins é tematizado não somente em sublimações heterossexualizantes – como o é quase sempre em Freyre –, como também em experiências explicitamente homossexuais. Acontece que as amizades homoeróticas do adolescente branco, se é que se consumam, não se confundem com a experiência homossexual e culpada do negro. Quer dizer, enquanto a homossexualidade transitória e a sublimação heteronormativa podem e talvez devam ocorrer ocasionalmente em sociedades masculinas e brancas (como no caso dos personagens de *Doidinho*, de 1933), o desejo do negro dificilmente poderá dissociar-se de seu corpo, como se verá no caso do personagem Ricardo, na primeira parte do romance *Usina*, de 1936. Além disso, se determinado modelo de convivência idealizado na infância parece aproximar e até mesmo identificar o menino com o moleque, por outro lado seus destinos são marcadamente distintos.

Em todo caso, vale notar que, desde meados da década de 1920, José Lins já manifesta certo interesse pelo negro como matéria literária. No entanto, ele dificilmente o consideraria sujeito da vida política ou da cultura. Em um de seus artigos de jornal escritos ainda na juventude, o então cronista chegava

mesmo a expressar forte reação à obra de Cruz e Sousa, que ele considera ora insuficiente, ora excessivamente africana. Assim, ele desqualifica sua poesia e todos aqueles leitores que, segundo ele, “pensavam conhecer os simbolistas porque tinham que o maracatu verbal de Cruz e Sousa fosse a música *di camara* de Mallarmé” (Rego, 2007, p. 264).⁶⁵ Alguns anos depois, ele ainda identificava na obra do primeiro poeta negro brasileiro de renome “um drama comum de desigualdade de raça, num homem de vasto talento verbal” (Rego, 1927, s.p.).⁶⁶ Mas nem por isso ele reconheceria o valor de sua poesia, que, segundo ele, não só era desprovida de autenticidade, como também aspirava ocupar uma posição que, por natureza, não lhe caberia. Assim, ele censura o poeta por aquilo que considera ser seu pendor imitativo, além do fato de, sendo negro, não haver expressado a experiência de sua própria raça e de seus antepassados. Por fim, acaba julgando-o justamente por aquela ousadia que, no século anterior, o próprio autor de *Emparedado* já previra como motivo de sua condenação, ou seja, pelo fato de ele, sendo negro, querer escrever poesia como “se viesse dos arianos”. Pois, segundo José Lins,

Não era propriamente poesia que ele queria fazer: era barulho. Tivesse ficado o poeta dos negros, cresceria em Cruz e Sousa um destes cantores em voz alta, a pôr em letra os lamentos pungentes de sua raça. Mas não. Quis sofrer pela escravidão de Prometeu quando a dois passos dele houvera a escravidão dos negros do Brasil. Desprezou todo um material com que nenhum poeta no Brasil teve força para construir um poema de intensas vozes. Que ritmos não se descobririam na vida voluptuosa dos engenhos de açúcar nos tempos da escravidão! É uma enorme quantidade de motivos: negros apodrecendo nos “troncos”; outros arrastando corrente que lhes unem aos pés; a cantiga das negras na debulhada do milho; os ô dos tocadores de fogo nas fornalhas; o monótono sapatear das bestas nas almanjarras; e aquela névoa de fumaça cheirando a mel na “casa de caldeiras”, onde braços de negros sacodem as talhadeiras em compasso de embolada. E o “mestre de açúcar”, a gritar pela “boca” de fogo. E o “senhor de engenho” de “sobradinho” a mandar em tudo isto com aquele ar delicioso de senhor feudal que ainda hoje é orgulho dos seus netos (Rego, 1927, s.p.).

65. Publicado originalmente em *Era Nova: Revista Quinzenal Ilustrada*, jul. 1924.

66. *Jornal de Alagoas* (23 jun. 1927).

Há, sem dúvida, algo de perverso no desejo do pretense crítico de assistir ao espetáculo do sofrimento e ouvir as canções do escravo, e assim compartilhar “orgulhosamente” do prazer sádico de seus antepassados. Na verdade, para José Lins, a escravidão deve ser, antes de mais nada, um rico motivo de inspiração poética. Por isso, condena o poeta negro, que, segundo ele, não a aproveitara devidamente: “A essa imensa fonte de sugestões poéticas, Cruz e Sousa virou o rosto...”. Assim, o crime de Cruz e Sousa teria consistido, por um lado, em se apropriar da herança greco-romana que não lhe pertencia (e por querer ser como Prometeu) e, de outro, em desprezar a “riqueza” do passado que emana das cantigas de negras e o “ô ô” de seus antepassados escravizados.

Em contraste com o que ele julga ser o artificialismo classicizante e usurpador de Cruz e Sousa, em outro artigo da mesma época José Lins elogia a espontaneidade da linguagem e da matéria literária de um Manuel Bandeira, que, este sim, deveria ser considerado o mais interessante poeta nordestino e o mais puro, “o mais melódico poeta brasileiro”:

É uma sensibilidade, a sua, que esqueceu a história da mitologia. Conhece, sim, as histórias que lhe contava, sem dúvida, a negra que o levava aos passeios pelas calçadas da rua da “União” em Recife [...] Uma poesia no Brasil que se alimentasse dos contos que as nossas amas nos disseram seria dum original sabor, duma frescura de coisa virgem [...] Podia-se dizer de Manuel Bandeira que ele foi o poeta no Brasil que não se esqueceu de sua meninice [...] Porque é ele o poeta para quem ainda existem o “bicho Carrapatu”, a “cabra kabriola” e toda uma imensidade de contos de fada em língua bizarra de negros [...] Há também um Manuel Bandeira dos tempos de sua doença, o do “ritmo dissoluto” [...] Era o doente que sabia fazer de sua enfermidade um excitante gozo, um perverso prazer (Rego, 1927, s.p.).⁶⁷

Manuel Bandeira serve, assim, de modelo de uma literatura que saberia encontrar na linguagem e na cultura popular – e, mais especificamente, na herança afro-brasileira transmitida pelas escravas e pelas amas de leite – o substrato e a legitimação para a melhor literatura moderna nacional. Aliás, a dupla admiração pelo autor de “Pneumotórax” e “Evocação do Recife” (ambos de *Libertinagem*, 1930) está presente desde os primeiros romances de José Lins até

67. *Jornal de Alagoas* (27 mar. 1927).

Pureza, de 1937, dedicado justamente a Bandeira, e cujo protagonista, como o poeta, sofre de tuberculose. Ao identificar, desde cedo, suas afinidades e diferenças literárias, o futuro autor de *Menino de engenho* começa assim a definir seu universo literário próprio, explicitando alguns dos pressupostos de sua versão do regionalismo, entre eles: a memória da infância, do engenho do avô e dos contos populares ou africanos ouvidos na fazenda; e a transformação tanto da doença como da herança escravista em, se não gozo, ao menos fértil matéria literária. Em suma, a obra de José Lins acaba por reivindicar a pretensa capacidade do homem branco, doente e melancólico, de simpatizar e compreender a dor do outro, em particular a do pobre e do negro.

O tema da amizade e da fraternidade é particularmente recorrente nas obras do ciclo da cana-de-açúcar. De um lado, a relação assimétrica de amizade e identificação do branco com o negro aparece na figura do moleque Ricardo, personagem mais ou menos secundário em todos os romances do ciclo, exceto no romance homônimo de 1935, de que é protagonista. Outros personagens negros, em geral amistosos mas dificilmente amigos, também aparecem na série. Uma exceção significativa é o personagem Marreira, um “moleque” retratado como arrogante e, no limite, hostil e ameaçador.

Como se verá mais adiante, ao lado desses personagens negros, cuja participação na sociedade moderna o autor procura acomodar, pelo menos um dos romances de José Lins se preocupará explicitamente com o novo lugar a ser ocupado especificamente pelo homem branco de herança escravocrata: *Doi-dinho* (1934) representa, com efeito, a ambivalência de um protagonista situado entre a exigência democrática da fraternidade e da igualdade, de um lado, e a amizade fraternal baseada na influência e no privilégio familiar, de outro.

Doença do mundo

Os primeiros romances de José Lins são, por um lado, testemunhos com intenção de retratar as transformações (ou seja, a decadência) na vida social e econômica do engenho e, por outro lado, narrativas sentimentais, de herança pós-romântica e decadentista, em que a memória sobre a infância e a juventude (o engenho do avô, a doença, o internato, a usina, a Faculdade de Direito, as greves no Recife dos anos 1920 etc.) desempenha papel fundamental. Essa dupla intenção se evidencia já na maneira pela qual o chamado ciclo da cana-de-açúcar está dividido em (três) romances em primeira pessoa (*Menino*

de engenho, Doidinho e Banguê) e (dois) em terceira pessoa (*Moleque Ricardo e Usina*). Porém, as narrativas em primeira pessoa tratam também de compor um retrato realista (algumas vezes, quase etnográfico) da população pobre e desprivilegiada, enquanto as de terceira pessoa não deixam de aludir ao passado do narrador (e, até certo ponto, do autor). Em outras palavras, a experiência pessoal, de um lado, e o testemunho, de outro, em grande medida se misturam e autorizam o depoimento nessa narrativa, que se situa entre o autobiográfico e o etnográfico, entre o realismo social e o romance intimista.⁶⁸

O primeiro livro do ciclo, *Menino de engenho* (1932), é, por exemplo, uma série de quadros realistas e, ao mesmo tempo, uma obra sentimental e memorialista. Como se sabe, o romance, eminentemente descritivo, praticamente não tem enredo – ou, como sugeriu Aderaldo Castello, é um “romance sem romance” (Castello, 1961, p. 12). De certo modo, a obra apresenta, um tanto esquematicamente, muitos dos elementos que caracterizam os relatos etnográficos, desde as descrições da natureza até os usos e costumes das pessoas que ali vivem, sua religião, suas tradições orais, o parentesco, a sexualidade etc. Acontece que, nesse caso, deslocamento é, ao contrário da viagem do antropólogo, um caminho de volta e de autodescoberta. Assim, como um livro de memórias, o que o *bildungsroman* narra em primeira pessoa é também a constituição do sujeito desde a sua infância até o momento de sua iniciação sexual.⁶⁹

A obra ficcional de José Lins inicia com um movimento complexo de identificações, definido, em primeiro lugar, pelo luto pela morte da mãe do protagonista e o medo de se identificar com a figura ausente e fantasmagórica do pai ensandecido. Toda a narrativa constitui-se, assim, de aspirações ou tentativas frustradas de se restabelecerem laços afetivos, por um lado, e a autoridade patriarcal, por outro.⁷⁰ A estada da criança no engenho do avô teria intenções

68. Mais do que a de qualquer escritor da década de 1930, a obra de José Lins não cabe nessa divisão clássica. Como notou Luís Bueno: “Recusando essa divisão, podemos ir mais adiante e apontar, entre os mais bem-sucedidos dos que são considerados ‘sociais’ ou mesmo ‘regionalistas’, autores que escapam a esse círculo fechado e se aproximam, em muitos momentos, desse sistema [alternativo em nossa tradição literária]” (Bueno, 2006, p. 22).

69. É bem verdade que, no romance realista, as intenções miméticas nunca podem ser dissociadas da constituição do sujeito observador. Susan Derwin propõe que “rather than reflecting objective reality, the form of the novel manifests the modern subject’s desire for totality” (Derwin, 1992, p. 179). Em última análise, pode-se dizer que todo romance é, de certo modo, um romance sobre a decadência, o que já teria sido sugerido por Lukács.

70. Aliás, o tema se repete para além do ciclo da cana-de-açúcar: vale lembrar que *Pureza* (1937) também começa com a morte da mãe do narrador, seguida pela do pai; que o menino de *Pedra Bonita* (1938) é também órfão; e que mesmo um romance tardio como *Euridice* (1947) relata a morte do pai do protagonista-narrador quando ele tinha 8 anos.

restauradoras, mas logo se percebe que os resultados seriam apenas temporários. O contato do narrador com a natureza – e, como se verá, com os habitantes da paisagem rural – acaba tendo efeitos debilitantes sobre a saúde física e mental do personagem. Desde logo, a ameaça de corrupção ou degeneração se associa também à decadência econômica da sociedade patriarcal.⁷¹ A proximidade excessiva com a paisagem é acompanhada de repetidas privações e proibições, que refletem a incompleta e frustrada identificação entre o sujeito e o meio em que vive. E, assim como o ar da fazenda não revigora o menino órfão e doente, sufocando a criança asmática e quase tuberculosa, também o intercâmbio do menino com a população local não será associado com mistura, assimilação ou incorporação, mas, ao contrário, com a ameaça de invasão e contaminação. A doença e o risco de degeneração física estão associados não só ao estranhamento em relação ao meio, ao clima, ao ar da fazenda, mas também ao medo de corrupção sexual e moral. Assim, pode-se dizer que a versão de mestiçagem delineada por José Lins estará, desde o início, acompanhada de pânico. Além disso, o perigo representado pela sexualidade se situará sempre nas margens do infortúnio, sem a sublimação ou a luxúria dos encontros eróticos freyrianos.

O desenvolvimento psicológico e social do protagonista de *Menino de engenho* (Rego, 1987, v. 1) apresenta-se por meio de constatações e imperativos, atos de linguagem que ora funcionam como prescrições, ora como proibições, ou ambos simultaneamente: “Seja homem” (Rego, 1987, p. 58); “Você precisa ficar matuto” (Rego, 1987, p. 58); “Você está um negro” (Rego, 1987, p. 60); “Carlinhos é doente” (Rego, 1987, p. 122); “Todos me diziam que eu era um atrasado” (Rego, 1987, p. 130); “menino triste” (Rego, 1987, p. 98), “menino medroso”, “menino solitário” (Rego, 1987, p. 99), “menino safado, menino atrasado, menino vadio” (Rego, 1987, p. 136). Tal processo de subjetivação, que predetermina o que a criança deverá ou não deverá ser, conclui-se, apenas insatisfatoriamente, nas últimas palavras do romance, pronunciadas pelo narrador adulto: “Menino perdido, menino de engenho” (Rego, 1987, p. 138). No caso, “perdido”, como alguns críticos já apontaram, não só denota corrupção e degradação moral, mas também aponta para o sentido proustiano do irrecuperável, de criança perdida no tempo. As palavras finais exprimem, assim, a relação ambi-

71. A saúde fragilizada do protagonista está em relação direta e explícita com a decadência do engenho, como se vê na passagem do final do Capítulo 28 – “E o açúcar subia e o açúcar descia – e o Santa Fé para trás, caminhando devagar para a morte, como um doente que não tivesse dinheiro para a farmácia” – para o início do Capítulo 29: “Já estava maior, quando comecei a sofrer de puxado” (Rego, 1987, p. 80).

valente do narrador com seu próprio passado, ele que se encontra cada vez mais dividido entre a saudade e o sentimento de culpa, ambos associados diretamente à grandeza e à decadência da estrutura patriarcal da monocultura canavieira.

A infância passada no engenho do avô promete, a princípio, não somente a restauração do núcleo familiar (com o avô, a tia, os primos), mas também uma forma de compensação trazida pelo convívio inter-racial fraterno e harmonioso entre Carlinhos, o “menino de engenho”, e os personagens do povo, os “moleques de bagaceira”, e, finalmente, com Ricardo, o menino negro, seu conterrâneo,⁷² Essa sociabilidade infantil e idealizada, mas ainda contida pela hierarquia patriarcal da casa-grande, se justifica por uma origem simbólica compartilhada, ou seja, a proverbial ama de leite, que teria amamentado tanto os meninos brancos como os negros. O nome de Ricardo, espécie de *alter ego* ou “irmão negro” do narrador, aparece somente no final do romance, associado à figura, não da “mãe preta”, mas de outra mulher negra simbolicamente compartilhada por ambos. No entanto, esse encontro entre o branco e negro, mediado pelo contato sexual com a negra, está também na origem de um inevitável desencontro. Pois a experiência compartilhada através do corpo da mulher negra representa um momento de precária comunicação entre as raças, que resulta, não em miscigenação, mas, como diria Freyre, em *sifilização* ou contágio. Ou seja, se a vida na fazenda, até certo ponto, aproximara brancos e negros, promovendo camaradagens e confraternizações, essa proximidade resulta também em inevitável e definitiva diferenciação: “O moleque Ricardo pegara na mesma fonte a sua doença de homem. Estava entrevado na rede, sem dar um passo. Eu tinha medo de ficar como ele. E me precavia de tudo, prendendo-me aos remédios, em escravidão. O meu companheiro pagara mais caro do que eu o seu imposto de masculinidade” (Rego, 1987, p. 134).

Em suma, a cena original da iniciação sexual do menino de cerca de 12 anos torna-se exemplar, na medida em que ilustra, com clareza, as contradições e ambiguidades características do discurso do ficcionista sobre o intercurso entre as raças: (1) a noção do contato como desejável e, ao mesmo tempo, proi-

72. Como em toda a obra do autor, há também aqui um elemento autobiográfico; segundo Gilberto Freyre, o autor lhe teria dito que em sua meninice o moleque de engenho Ricardo fora seu “mais próximo camarada” (Freyre, 1978, p. 51). Ver também *Meus verdes anos* (Rego, 1987): “O filho de Avelina tinha os seus privilégios. A Tia Naninha era madrinha de Ricardo. As minhas roupas que envelheciam, as fofas, as camisas, passavam para ele. Mas, quando me vestiram de marinheiro, o pelo da casimira doía-me na pele. Então uma camisa bordada que o moleque ganhara da filha do Dr. Gouveia me fora emprestada... Ainda hoje me lembro das alfinetadas da casimira de marinheiro e da camisa de Ricardo”.

bido, perigoso e fonte de contágios; (2) a necessidade de identificação do homem branco com o negro e, ao mesmo tempo, “o medo de ficar como ele”; (3) o processo de inversão simbólica, que resulta, por um lado, no negro deitado na rede, como se fosse ele o senhor de engenho e, por outro, na “escravização” do branco, que legitima sua capacidade de compreensão e simpatia pela dor e o sofrimento do homem negro na sociedade pós-abolição. Acontece que apenas o branco, com seu poder de acesso ao mundo moderno (o dos remédios, que, entretanto, o escraviza), é capaz de superar o rito de passagem de menino a homem com algum sucesso – já que o negro acabaria pagando um preço mais caro pelo “imposto de masculinidade”, do qual, aparentemente, ele herda indelévels marcas físicas e, presume-se, psicológicas. Aliás, posteriormente, já em *Moleque Ricardo*, o narrador repetirá que “Zefa Cajá deixara-lhe [a Ricardo] o pavor das *moléstias-do-mundo*” (Rego, 1987, p. 494). Assim, a camaradagem e o sonho de uma fraternidade ingenuamente vivida na infância, ou seja, a possibilidade de uma forma horizontal de afiliação, logo se rompem, levando a uma diferenciação original, de cunho pedagógico, para um, e traumático para o outro. Por outro lado, ocorre também uma inversão retórica, em que a liberdade de que a criança branca desfrutara entre os moleques na “escola do mundo” será, no confinamento do internato, convertida em “escravidão”.

Todo o “ciclo” pode, com efeito, ser compreendido como a narrativa de uma desejada, mas sempre impossível ou incompleta, identificação entre o homem branco e o homem negro. No conhecido prefácio a *Usina* (1936), o próprio José Lins reitera a identidade entre os personagens branco e negro, identidade que ele considera “inevitável”. Segundo ele, a similaridade decorre da convivência dos dois personagens durante a infância, a intimidade adquirida originalmente através do corpo (e do seio) da mulher negra, assim como pelo destino infeliz encontrado por ambos:

Viveram tão juntos um do outro, foram tão íntimos um do outro (muitos Carlos beberam do mesmo leite materno dos Ricardos), que não seria de espantar que Ricardo e Carlinhos se assemelhassem. Pelo contrário [...] Carlos de Melo, Ricardo e o [engenho] Santa Rosa se acabam, têm o mesmo destino, estão tão intimamente ligados que a vida de um tem muito da vida do outro. Uma grande melancolia os envolve de sombras. Carlinhos foge, Ricardo morre pelos seus e o Santa Rosa perde até o nome, se escraviza (Rego, 1987, p. 675).

Ou seja, José Lins sugere que Ricardo e Carlos de Melo seriam mais do que os nomes próprios de dois indivíduos, mas, na verdade, designam duas categorias sociais que, juntas ou paralelamente, constituem a originalidade de toda a história e estrutura social da economia açucareira. Seu projeto consiste, em parte, em contar como o engenho, que, um dia, teria sido “livre” (a despeito de, ou graças à escravidão negra), perdeu seu poder e soberania, tornando-se escravizado pela modernização. Há, porém, alguma heterogeneidade nos destinos presumidamente compartilhados pelos personagens, ou seja, entre a evasão do homem branco, a morte do negro e a decadência da economia açucareira. Ao confundir o destino do protagonista branco e o do negro com o destino trágico do engenho, tornando-os igualmente vítimas da modernização, o autor acaba por obscurecer as intenções da narrativa, justamente quando parece tentar explicitá-las.

A consciência da assimetria, da apropriação e da exploração não está de todo ausente, porém, da obra de José Lins. No final de sua carreira, reescrevendo mais uma vez sua infância e sua primeira obra ficcional, dessa vez retificando-as em um livro de memórias propriamente dito (*Meus verdes anos*, 1956), revive o diálogo com “um negrinho manso que cuidava de suas obrigações” (Rego, 1987, p. 1.286). Segundo ele, fora naquele momento que ele teria pela primeira vez se dado conta, com alguma dose de remorso, de seu próprio privilégio e da exploração social e racial exercida por sua classe:

Zé Joaquim me trouxera a compreensão que a vida dos brancos só era grande porque havia os negros.

– Rico vive dos braços e das pernas de nós. Deus fez a gente da cor de piche para servir de escravo. Tive um tio que foi cabra dos Amará e morreu na ponta da faca numa briga de terras. Negro é pra morrer pelos brancos. Branco come do que faz os negros. Branco é só pra palitar os dentes.

Havia raiva na conversa de José Joaquim.

– Mas que culpa tenho eu: – disse-lhe.

– Quem que está dizendo nada. Tu é filho de rico e vai crescer rico para mandar nos negros. Um dia o mundo vai ficar todo branco. Ah, isto fica. (Rego, 1987, p. 1.289)

Apesar desse *mea culpa* um tanto ambivalente, implícito em praticamente toda a obra do escritor, a participação do homem negro é novamente subtraída, ao mesmo tempo que sua figura é romantizada e contrastada com a

do branco, que, no final, será sempre não só mais infeliz, como também menos autêntico do que o outro: “Zé Joaquim ainda tinha um canário. O que tinha eu para amar?” (Rego, 1987, p. 1.285). Assim, o autor das memórias inscreve uma espécie de inveja mútua entre o branco e o negro, uma reciprocidade que tende a equilibrar a “raiva” e o ressentimento que um pode vir a sentir com a melancolia do outro. No final, o moleque foge, mas, apesar do ressentimento, deixa o canário de presente para o menino branco: “O negro que andava com tantas palavras atravessadas me regalava a coisa maior de sua vida” (Rego, 1987, p. 1.302); este, porém, também escapa, e o que fica é somente a “saudade do negro bom [que] me chegava naquele instante de desgraça” (Rego, 1987, p. 1.305). Enfim, parece sempre sobreviver um resquício de inimizade latente nas representações da amizade inter-racial na obra de José Lins, uma hostilidade sempre rasurada, reprimida, sublimada pelo sentimentalismo da prosa intimista ou tranfigurada em oralidade: “Lá se fora ele com os cantos que enchiam de alegria as minhas madrugadas de asmático. Lá se perdia ele para sempre, assim como estes verdes anos que em vão procuro reter” (Rego, 1987, p. 1.305).

Do mesmo modo, quando na obra ficcional Ricardo se conscientiza da desigualdade entre negros e brancos, acaba repudiando qualquer possibilidade de ressentimento ou antagonismo, optando, finalmente, pela moderação, pela cordialidade, ou resignando-se outra vez ao sentimento de inveja:

[Ricardo] tinha uma alma igual à dos outros. E sabia mesmo fazer tudo melhor. E apesar disso, quando o outro crescesse, seria dono, e ele um alugado como os que via na enxada. Não tinha raiva de Carlinhos por isso, mas sentia inveja, vontade de ser como ele, de andar de carneiro e poder comprar gaiola de passarinho, de não ter obrigação nenhuma (Rego, 1987, pp. 484-5).

A relação especular e de apropriação do outro parece autorizar um discurso sobre a “simpatia” que o branco sentiria pelo negro, restaurando, assim, a promessa de uma afinidade, não genética, mas cultural entre eles. Nesse processo, a imagem do branco melancólico contrasta com a do negro sincero e autêntico. Ao mesmo tempo, a gratidão culpada de um oblitera qualquer sinal de revolta ou antagonismo do outro. Dentro do universo patriarcal de *Menino de engenho*, a amizade infantil entre a criança branca e o moleque de bagaceira desde cedo promete laços de fraternidade em representações emblemáticas,

como a da “mãe preta” provedora do leite – “muitos Carlos beberam do mesmo leite materno dos Ricardos” (Rego, 1987, p. 675) – ou da contadora de histórias, todas elas fontes da herança africana compartilhadas por todos, inclusive, ou sobretudo, pelos brancos.

Freyre representa o protótipo do brasileiro como uma espécie de intercâmbio do sêmen do branco pelo leite da negra, de modo que a mestiçagem canônica se define a partir de uma troca de fluidos que levaria ao embranquecimento genético e à africanização cultural da população entendida como luso-brasileira. Mas, no caso de José Lins, ao se deixar a infância, ou seja, com as primeiras manifestações de sexualidade, a relação entre o homem negro e o homem branco parece complicar-se, e não apenas o medo de contágio se denuncia, como também a assimetria (se não racial, ao menos sociocultural) entre as partes coloca obstáculos ao estabelecimento de uma “verdadeira” amizade definida pela reciprocidade ou pela fraternidade. Em todo caso, no final, forja-se a identidade entre Carlos de Melo e Ricardo (e, logo, entre os descendentes de senhores e os de escravos). E, à medida que os personagens vão-se deslocando no tempo e no espaço, a nostalgia perde a referência da origem para se tornar uma espécie de interminável movimento de atualização do passado.

Igualdade e liberdade

O tema do segundo romance do chamado ciclo da cana-de-açúcar, *Doidinho* (1933), gira, em grande parte, em torno da questão da amizade endogâmica, ou seja, a estabelecida exclusivamente entre jovens brancos, mais ou menos privilegiados, no espaço homosocial do internato. Mas a ambivalência, que, na obra anterior, caracterizava a identificação do branco com o negro, não deixa de estar presente nesse romance, mesmo que aparentemente o negro esteja ausente do enredo propriamente dito.

Explícita reescritura de *O Ateneu*, a obra descreve o ingresso de Carlos de Melo na pólis, ou seja, a saída da criança do universo da família (o engenho) para integrar o mundo adulto (o colégio interno). Assim como a figura do negro, o engenho está presente ali apenas como ausência, já que o livro é, em grande parte, sobre as saudades que o jovem interno sente do período vivido na fazenda do avô. Além disso, a identificação de Carlos com o Ricardo do romance anterior sobrevive na metáfora da escravidão, da qual o moleque permanece o

emblema. Como se sabe, pelo menos desde o romantismo a metáfora frequentemente expressava a realidade do branco (ou da mulher branca) sob o jugo da paixão, de modo que, no decorrer do século, o termo cada vez menos se aplicaria à condição do negro escravizado, tendo o sentido figurativo se sobreposto quase completamente ao sentido literal.⁷³ Assim, enquanto, em *Menino de engenho*, a escravidão expressa a condição da criança debilitada pela asma, e que não pode desfrutar da mesma liberdade das outras, inclusive dos moleques negros, em *Doidinho* o narrador compara sua vida no internato ao cativo, com seus senhores, feitores e carrascos, o que o leva continuamente a arquitetar planos de fuga.⁷⁴ Ao se associar à doença, ao engenho decadente ou à escola, a escravidão do branco com frequência expressa um sofrimento presumidamente mais profundo do que o vivido pelos escravizados negros e seus descendentes. O cativo descrito em *Doidinho*, com suas regras e disciplinas, contrasta com a liberdade e a licenciosidade vividas anteriormente na fazenda e, além disso, com a figura paternal e benevolente de senhor de engenho, representada pelo avô José Paulino.

Ao mesmo tempo, o internato de *Doidinho* representa também o espaço em que se produz a passagem da ordem familiar para a do convívio impessoal das leis e da cidadania, e mesmo da submissão à autoridade do chefe. Ou seja, o internato é o espaço dos colegas-cidadãos, em que se espera que o princípio da igualdade deva prevalecer. O romance apresenta a noção tradicional de amizade como uma forma ideal de amor fraterno e espiritual, superior aos laços sanguíneos e aos interesses físicos. Desde o início, o modelo ideal está representado na relação de Carlos de Melo com o colega Coruja, definida exatamente como uma forma rara e superior de fraternidade:

Era que nunca tivera um amigo, um, fora da minha família, a que fosse ligado como a um irmão. Sim, um irmão. Filho único, esta palavra só existia para mim na boca dos outros. Via com inveja a solidariedade que unia os irmãos entre si: quan-

73. Aliás, historiadores e críticos têm apontado como, já no século XVIII, a escravidão se tornara a principal metáfora da filosofia política ocidental, conotando tudo o que era ruim nas relações de poder, e todas as forças que corrompiam o espírito. Ver Davis (1995, p. 263) e Buck-Morss (2009, p. 21).

74. Graciliano Ramos (1962, p. 123) notou bem a recorrência do tema da fuga em José Lins, tema que, necessariamente, está relacionado com o da escravidão: “Essa necessidade de fuga aparece com surpreendente constância nos personagens de Lins do Rego. Há neles qualquer coisa de selvagem, cigano e judeu. *Menino de engenho*, *Moleque Ricardo* e *Usina* começam e terminam com fuga. *Doidinho* e *Banguê* acabam com fuga”.

do se tocava num, lá corriam todos, os da mesma carne e os do mesmo sangue, enfrentando juntos o perigo (Rego, 1987, p. 166).

Como se viu, na tradição clássica, o verdadeiro amigo é, não um substituto para o irmão, mas superior a ele, pois não somente baseia-se na reciprocidade, como também resulta de uma escolha feita espontaneamente. No caso do romance, porém, o sentido inicial é menos de uma amizade espiritual e baseada na reciprocidade do que uma reprodução da lógica do parentesco. Ao mesmo tempo, como na tradição, o amor fraterno é frequentemente expresso pelo discurso do amor romântico: “Mas os olhos miudinhos de Coruja me procuravam. Então começamos a nos olhar como em linguagem de namorados. E dos olhares amigos fomos aos bilhetinhos confidenciais” (Rego, 1987, p. 163). Mas, como sempre, a expressão do amor entre os amigos é contida e interrompida por alguma interdição, que, sem enfraquecer os laços afetivos ou mesmo o desejo erótico, redefine os limites e as regras do comportamento homosocial. O interdito pode expressar-se, assim, em um ato de linguagem, como o de um colega, que explicitamente acusa Carlos e o amigo de estarem praticando atos homossexuais e pergunta: “Vocês estão trocando?” (Rego, 1987, p. 186). O narrador-personagem defende-se e justifica-se a si mesmo e ao leitor sob o argumento da virtude e da honra: “Eles não podiam compreender que houvesse no mundo aquele interesse de irmãos entre estranhos, aquela ternura, aquele amor mesmo, de um menino por outro menino” (Rego, 1987, p. 187).

Ou seja, como no caso dos rumores sobre a amizade entre Freyre e o próprio José Lins, discutida no capítulo anterior, a incapacidade de reconhecer a verdadeira amizade e tomá-la por homossexualidade é, em si, um sinal de inferioridade e vulgaridade. Pois, no limite, o amor fraterno se define precisamente por aquilo que exclui, nomeadamente, o sexo. De modo significativo, a incapacidade de separar o *eros* da *philia* caracteriza aquele que seria acusado de sexualizar a amizade: “Pão-Duro também tinha coração. Mas não era porque Clóvis fosse pequeno, não tivesse mãe: era porque Clóvis era bonito...” (Rego, 1987, p. 91). Desse modo, o questionamento anterior poderia ter sido menos uma acusação, como foi interpretado pelo narrador, do que um convite à cumplicidade. No entanto, do ponto de vista do narrador/protagonista, mostra-se necessário estabelecer uma distinção clara entre os dois pares, não somente em relação ao sentimento, mas também ao caráter de cada um. Pois, de acordo com o modelo clássico, somente os virtuosos seriam capazes do

amor espiritual e recíproco, que transcenderia a toda hierarquia ou heterogeneidade de interesses: “Era mesmo o dono de Clóvis. Ia-lhe custar caro essa soberania absoluta” (Rego, 1987, p. 212). Assim, o interdito e a rede de discursos inquisitórios revelam-se fundamentais para a construção de um ambiente fraternalista, ou seja, aquele em que a heterossexualidade normativa se impõe dentro de um ambiente essencialmente homosocial. É como se o crime do casal homossexual representasse uma corrupção das leis da fraternidade:

– Se fossem irmãos não seriam tão unidos, dizia ela [D. Emília], pensando que Pão-Duro fosse capaz de interesse de irmão por alguém.

O velho Coelho era um homem da vida. Ele sabia medir até onde ia a amizade e onde começava a malícia:

– Aquilo está me cheirando a frescura.

[...]

Mas o dia de Pão-Duro chegou, ou melhor, a noite de Pão-Duro. Ele pensava, como todo apaixonado, que o mundo tinha os olhos e os ouvidos fechados: – só eles existiam, só eles viam e ouviam: o resto era mudo e cego. Clóvis e ele dormiam no mesmo quarto e os inimigos de Pão-Duro não dormiam. E deu-se o escândalo. Parece que foi João Cância quem gritou de madrugada:

– Seu Maciel, Mendonça está na cama de Clóvis (Rego, 1987, p. 219).

Assim como em *O Ateneu*, mas de forma muito menos ambígua, *Doidinho* apresenta, entre a amizade e a homossexualidade, um vasto leque de relações afetivas entre meninos, tornando explícitas as rupturas e as discontinuidades no contínuo dos desejos homosociais. A amizade como uma forma autêntica de amor fraterno, mas não consanguíneo, constitui-se na diferença do amor homossexual e físico, estigmatizado, excluindo-o das possibilidades do horizonte do coleguismo e de cidadania. Ou seja, também como em *O Ateneu*, o espaço de representação da ameaça homossexual e da disciplina heteronormativa define as fronteiras da amizade, legislando-as e devidamente policiando-as. Ao mesmo tempo, tais fronteiras entre *eros* e *philia* revelam-se necessariamente instáveis e fluídas, e estão sempre expostas à transgressão.

Acontece que, apesar de se inserir no modelo ocidental, o tema da amizade em *Doidinho* introduz problemas específicos. Pois, aqui, a amizade, apesar de se querer soberana, está determinada por relações de favor, compadrio e patronagem. Além disso, para o herdeiro da aristocracia rural, a estrutura fami-

liar e patriarcal do engenho do avô permanece como a referência de uma verdadeira ordem social estável. No entanto, a crise familiar no ambiente urbano, agravada com a morte do pai, aponta para uma inadaptabilidade por parte da antiga classe dirigente aos novos ideais democráticos. É significativo, por exemplo, que, ao contrário de *Menino de engenho*, nesse segundo romance de José Lins o protagonista agora deixa de ser chamado pelo tratamento informal e afetivo do diminutivo “Carlinhos” (como antes era conhecido no seio familiar da casa grande) e se vê inserido na ordem impessoal e jurídica do nome e sobrenome, em que todos devem participar como colegas, independentemente da proteção e do prestígio patriarcal. Assim, ao se tornar Carlos de Melo, o jovem rapaz precisaria ajustar-se, muito a contragosto, às regras da civilidade ou da urbanidade isonômica do estado moderno: “A gente, quando se sente fora dos limites da casa paterna, que é toda a nossa sociedade, parece que uma outra personalidade se incorpora à nossa existência. O Carlos de Melo que me chamavam era bem outra cousa que o Carlinhos do engenho, o Seu Carlos da boca dos moradores, o Carlos do meu avô” (Rego, 1987, p. 144).

A transição da esfera doméstica e familiar para o âmbito da pólis, portanto, não se dá sem hesitação por parte do herdeiro da velha ordem aristocrática, que, inadaptado ao novo ambiente, passa a ser identificado por um novo diminutivo, o “doidinho” que dá título ao romance. Acontece que o cognome lhe soa menos como um tratamento afetivo do que como um estigma que o associa à sandice do pai. Assim, o privilégio de classe se reveste de uma nova aura de inconformismo, e o menino órfão e hipocondríaco passa a se identificar com outros infelizes, estigmatizados ou excluídos, como um tal Heitor, cujo pai também era louco: “As minhas mágoas levaram a encontrar nele uma espécie de compatriota em terra estranha” (Rego, 1987, p. 214). Ou quando é identificado com o colega Aurélio, feio, doente, conhecido como “o lobisomem”, o “papa-figo” (Rego, 1987, p. 149), “o pária, o sem amizade no mundo, o que era o nojo de todos, a vergonha da família!” (Rego, 1987, p. 223). A orfandade, real ou existencial, o espectro da loucura hereditária e o desejo de evasão criam, assim, a possibilidade de uma identificação na exclusão: fraterna, mas, ao mesmo tempo, despolitizada, remanescente do subjetivismo pós-symbolista ou decadentista do *fin-de-siècle*.

De forma irônica, o sentimento de exclusão é também decorrente da privação de um privilégio de classe. Assim, mesmo que o jovem Carlos de Melo já comece a ver com desconfiança e certo distanciamento crítico os abusos do

senhor de engenho, reluta em se submeter à autoridade impessoal representada pelo diretor da escola, a qual julga detratadora de sua “liberdade” e sua individualidade. Por isso julga-se um “oprimido”, carente de “solidariedade humana” (Rego, 1987, p. 154) e injustamente submetido ao “pleno exercício de tirania do chefe” (Rego, 1987, p. 162). Carlos de Melo ressentia-se da interferência da esfera política no que julga ser sua liberdade pessoal, ainda que, ocasionalmente, tenha consciência da distinção entre o público e o privado, ou entre o homem e a autoridade do diretor: “Interessante este homem, a quem a função exigia uma personalidade diferente de sua própria” (Rego, 1987, p. 203). Assim, ele parece idealizar um modelo de autoridade política que reproduzisse o modelo do senhor de engenho. Por isso, logo julga que, afinal, as ações autoritárias do diretor eram mesmo necessárias, a fim de se “manter a ordem da casa”.

O conflito entre a liberdade individual e a ordem, entre o privilégio ou a distinção de classe e a autoridade do Estado, entre as exigências de horizontalização e a verticalização do poder, caracteriza boa parte do drama do protagonista de *Doidinho*. Assim, quando o colega e primo Elias desafia o mestre que Carlos de Melo até então odiara, ele agora toma o partido do “tirano”, em nome da ordem e do bem comum: “Tudo aquilo ele fazia para o nosso bem. Abusava, é verdade, de sua autoridade, como um déspota que era. Havia déspotas assim, que amavam seus súditos, e súditos que rezavam por eles” (Rego, 1987, p. 208). E, enquanto todos os colegas se posicionam ao lado do rebelde, Carlos reposiciona-se ao lado da ordem, contra o “atentado regicida” do insubordinado:

Elias era um bruto. A sua resistência ao castigo me parecia uma injustificável insubordinação. Ali todos se submetiam à palmatória. E aquela rebeldia violenta, em vez de me arrastar à admiração, me jogou aos pés do homem que nos tiranizava [...] no íntimo julgava-o um animal selvagem, incapaz de submissão, de satisfazer-se nos limites marcados pela autoridade (Rego, 1987, p. 208).

Apesar de o ponto de vista do narrador do romance não ser necessariamente idêntico ao do autor, não deixa de ser significativo que *Doidinho*, cuja ação se passa durante a segunda década do século XX, tenha sido publicado cerca de um ano depois da fundação da Ação Integralista Brasileira de Plínio Salgado, da qual, como se sabe, José Lins do Rego, naquele momento, era um

entusiasta.⁷⁵ É de fato elucidativo considerar-se o romance à luz de uma das seções do “Manifesto de 7 de outubro de 1932”, intitulada “O Princípio da Autoridade”:

Uma Nação, para progredir em paz, para ver frutificar seus esforços, para lograr prestígio no Interior e no Exterior, precisa ter uma perfeita consciência do Princípio de Autoridade. Precisamos de Autoridade capaz de tomar iniciativas em benefício de todos e de cada um; capaz de evitar que os ricos, os poderosos, os estrangeiros, os grupos políticos exerçam influência nas decisões do governo, prejudicando os interesses fundamentais da Nação. Precisamos de hierarquia, de disciplina, sem o que só haverá desordem. Um governo que saia da livre vontade de todas as classes é representativo da Pátria: como tal, deve ser auxiliado, respeitado, estimado e prestigiado. Nele deve repousar a confiança do povo. A ele devem ser facultados os meios de manter a justiça social, a harmonia de todas as classes, visando sempre os superiores interesses da coletividade brasileira. Hierarquia, confiança, ordem, paz, respeito, eis o de que precisamos no Brasil (Vasconcellos, 1932, s.p.).

De fato, boa parte do romance trata de um ajuste entre as expectativas frustradas do filho de uma classe tradicionalmente privilegiada, de um lado, e o questionamento de novas formas de organização política e hierárquica, de outro. O personagem e, de certo modo, também o narrador parecem inclinar-se cada vez mais a formas hierárquicas, e mesmo autoritárias, de organização social, mas, ao mesmo tempo, ressentem-se do fato de que as leis impessoais possam ser aplicadas também a ele. Assim, ao sentir-se “oprimido”, ou seja, obrigado a se submeter ao corpo de colegas, sem ter sua individualidade reconhecida como julga merecer, o ex-menino de engenho vê-se no direito de desobedecer, sem, no entanto, expor-se ao castigo.

Distanciado do universo de privilégios e afetos do engenho, em que “o Brasil para mim não existia”, e onde “quem mandava em todos nós era o velho Zé Paulino” (Rego, 1987, p. 188), Carlos de Melo acaba procurando compensação em laços de amizade que não o submetessem às restrições impessoais do sobrenome e que pudessem restaurar a liberdade (ou seja, o privilégio) daque-

75. Ver depoimento de Lima Filho (1979) em seu livro sobre Osório Borba: “Zé foi, como aqueles outros, na década de 30, um integralista, aguerrido, explosivo, brigão” (p. 87). Gilberto Freyre (1978) comenta que José Lins chegara a ser integralista por volta de 1932 (p. 48). Vale ainda dizer que, um ano depois, ocorreu o 1º Congresso Integralista de Maceió, do qual o escritor pode bem ter participado.

le mundo reconfortante dos diminutivos e dos codinomes. Foi assim que o Carlinhos finalmente encontrou em Coruja seu primeiro amigo de fato, “um grande, um forte, com a sua superioridade de se encostar a um degradado, de trazer-lhe a sua a simpatia de um irmão mais feliz” (p. 155).

No entanto, a incompatibilidade entre a esfera privada da amizade e a vida pública do cidadão volta a interferir quando Carlos de Melo descobre que Coruja, agora renomeado José João, tornara-se o “decurião” da escola. Assim, quando lê a notícia de que o amigo estaria na “direção do governo” (Rego, 1987, p. 252), ele imediatamente interpreta isso como uma oportunidade para desfrutar de novos privilégios. Ou seja, com o amigo no poder, o jovem não precisaria mais submeter-se às mesmas regras que se aplicavam a seus colegas, já que, obviamente, o amigo “[n]ão daria parte das minhas faltas. Amigo era para isto” (Rego, 1987, p. 245). Carlos de Melo quer acreditar que, apesar da função político-administrativa desempenhada pelo ex-colega, Coruja manteria sua fidelidade de amigo acima de todas as coisas, mesmo que isso fosse contrário às prerrogativas do diretor.

O meu único amigo, aquele que tinha coragem de ficar comigo, estava agora a serviço da tirania, virara cão-de-fila, um espia da ordem. Através dele iríamos sentir a opressão do velho diretor. Mas Coruja era um bom, não se entregaria com aquela subserviência de Felipe às suas funções. Podia ser decurião e continuar o mesmo. Apenas o diretor não o queria em camaradagem conosco. A autoridade exigia esses limites, essas distâncias (Rego, 1987, pp. 250-1).

Carlos de Melo confunde *bondade* com “virtude”, mantendo, assim, a certeza de que continuaria a receber tratamento diferenciado do amigo no poder, ao mesmo tempo que se mostra consciente da incompatibilidade fundamental entre as distâncias hierárquicas e o mundo das camaradagens. Por outro lado, reconhece que, como verdadeiro amigo, ele mesmo não deveria colocar em risco a posição do amigo e, portanto, deveria ainda, em nome da amizade, submeter-se às regras de comportamento da escola, pois “um amigo era assim” (Rego, 1987, p. 253). Acontece que ele logo percebe que não poderia estar imune à separação entre o público e o privado, que se exige do exercício da autoridade, e que essa separação nem sempre lhe convém. Assim, ele se revolta na primeira vez em que comete uma infração e o novo decurião coloca o cumprimento da lei acima da amizade pessoal, não

hesitando em denunciar o infrator. Por um lado, o narrador vê na atitude de Coruja a de “[...] um amigo que desaparecia, me nivelando com os outros” (Rego, 1987, p. 276). Por outro, quer acreditar que o ato fora uma mostra de sua verdadeira virtude, pois a justiça e o dever devem preceder a amizade: “Cumprira o seu dever, magoara a sua maior afeição para não praticar uma injustiça, para ser justo. Coisa ruim, um carrasco com consciência” (Rego, 1987, p. 277). Finalmente, acaba por perceber que a *bondade* e a *virtude* de fato pertencem a diferentes esferas da vida social.

Pode-se dizer que o drama da escolha entre as leis da amizade pessoal e as leis da sociedade civil ou do Estado constitui o conflito central do romance. Na verdade, a questão da aparente incompatibilidade entre as regras de convivência na esfera pública e na esfera privada – que, no romance, acaba por acarretar a dissolução da amizade – insere-se em toda uma tradição ocidental do pensamento filosófico e político, discutido na já citada obra de Jacques Derrida. Para o pensador francês, o conceito de política, cuja metáfora fundadora é a amizade, “raramente se anuncia sem algum tipo de aderência do Estado com a família, sem aquilo que [Derrida] chama[remos] uma esquemática da filiação: estirpe, *genus* ou espécie, sexo (*geschlecht*), sangue, nascimento, natureza e nação, autóctone ou não, telúrica ou não” (Derrida, 1994, p. 12, tradução nossa). Essa é, de certo modo, a mesma problemática apontada por Said ao sugerir que os movimentos afiliativos, o espírito de grêmio, que se oferecem como uma alternativa à família, em geral acabam por reproduzir a estrutura de paternidade ou filiação. Ou seja, o modelo político inspira-se quase sempre na esfera do doméstico e da família, como entidade que se acredita natural. E, com efeito, a tensão já se apresenta quando a obra de Aristóteles discute, por um lado, as obrigações éticas da *philia* e, por outro, as obrigações políticas da cidadania (Gandhi, 2006, p. 28).

Acontece que, como lembra Derrida, o próprio Aristóteles (assim como seus seguidores e, notadamente, Montaigne) afirmava que “os bons legisladores sempre se preocuparam mais com a amizade do que com a justiça” (Derrida, 1994, p. 209). É assim que surge o que parece ser uma contradição inerente à noção clássica de amizade. Se, por um lado, ela funda a política, por outro deve ser soberana, incondicional, independente dos problemas da pólis. Isso é o que Montaigne, por exemplo, sustenta em relação ao notório caso de amizade entre os romanos Caio e Tibério:

Eles eram mais amigos do que cidadãos, mais amigos do que amigos de seu país, do que da ambição e dos problemas. Estando perfeitamente comprometidos um com o outro, cada um controlava perfeitamente as rédeas das inclinações do outro [...] se suas ações divergissem, eles não seriam amigos, [segundo minha medida], nem entre si, nem de si mesmos (Montaigne, 1965, p. 232, tradução nossa).

E, de forma semelhante, porém ainda mais radical – já que, para Montaigne, a lealdade ao Estado nunca será posta em questão –, o escritor inglês E. M. Foster declarava: “Se eu tiver de escolher entre trair meu país e trair o meu amigo, eu espero ter a coragem de trair meu país” (Foster apud Gandhi, 2006, p. 30, tradução nossa).

Nesse sentido, algumas passagens bem conhecidas de *Raízes do Brasil* tornam ainda mais claras as ambiguidades da obra de José Lins quanto à relação entre o Estado e a liberdade do indivíduo. Em primeiro lugar, vale lembrar que Sérgio Buarque insiste que “o Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo” (Holanda, 1995, p. 141). E, depois, quando explica a solidariedade entre os povos de tradição ibérica:

[...] existe somente onde há vinculação de sentimentos mais do que relações de interesse--no recinto doméstico ou entre amigo [...]. À autarquia do indivíduo, à exaltação extrema da personalidade, paixão fundamental e que não tolera compromissos, só pode haver uma alternativa: a renúncia a essa mesma personalidade em vista de um bem maior [...]. E não é estranhável que essa obediência [...] tenha sido até agora, para eles, o único princípio politicamente forte. [...] Hoje, a simples obediência como princípio de disciplina parece uma fórmula caduca e impraticável e daí, sobretudo, a instabilidade constante de nossa vida social (Holanda, 1995, pp. 39-40).

Assim, no contexto das heranças coloniais, patriarcais e escravocratas em que José Lins do Rego escreve, há uma marcada distorção e mesmo uma perversão da cena clássica, pois a escolha aqui se apresenta exterior aos princípios da cidadania e da democracia, ou seja, em uma dialética que simplesmente opõe o nepotismo ao despotismo, o compadrio ao autoritarismo. Se, na *philia* imaginada por Aristóteles, Montaigne e, de certa forma, também Foster,

há uma espécie de transcendência da amizade em relação à vida pública ou cívica, é porque presume-se que os amigos são concidadãos e que a virtude é o que move seus atos e pensamentos. No caso de Montaigne, é sempre o interesse de Estado (*raison d'état*) que determina a virtude e, logo, a amizade entre os cidadãos. Mas Foster vai além, vendo a ética da amizade como possivelmente contrária aos interesses do Estado e, logo, potencialmente transgressora, aproximando-se daquela outra amizade, a que Foucault (1981, pp. 38-9) qualificou como “modo de vida”. Já o dilema de José Lins do Rego representa a escolha clássica de forma um tanto distorcida, porque se apresenta a partir da perspectiva não do traidor em potencial, como nos casos anteriores, mas do que se julga traído pelo amigo e injustiçado pelo Estado. A crise social e política é sentida quando o “carrasco com consciência” aplica as leis da pólis (do colégio) àquele que se julga um ser de exceção, naturalmente imune a elas – de modo que a justiça aplicada na esfera pública é vivida como injustiça na esfera privada. A conclusão do narrador é clara: ou bem o Estado é injusto, ou bem os amigos não são virtuosos e, logo, a amizade não é autêntica. Como o caráter do amigo Coruja parece estar acima de qualquer suspeita, resta uma ambígua desconfiança em relação à autoridade do déspota, de um lado, e uma também relativa e relutante autocrítica do personagem-narrador que cogita não ser merecedor da amizade do amigo virtuoso, de outro.

Carlos de Melo imagina-se, assim, “perseguido pela injustiça” (Rego, 1987, p. 274) e rodeado de inimigos: depois de sofrer uma síncope (a que chama de “contato com o desconhecido” (Rego, 1987, p. 261), começa a viver “uma vida de exceção”, marcada pela hipocondria, o medo da morte e o desejo de evasão; isolado e sem amigos, incapaz de participar dos exercícios militares da escola, torna-se finalmente “o ridículo do colégio” (Rego, 1987, p. 266). Tal experiência da marginalidade, assim como o distanciamento, físico e cultural dos que o rodeiam, finalmente o levam a buscar consolo na literatura. Na medida em que a autoridade personalista do avô coronel perde prestígio – e conforme a tarefa de liderar do herdeiro revela-se ausente ou débil; ou conforme a organização política da sociedade que o rodeia se mostra incompatível com sua reivindicação de privilégios –, os livros lhe parecem a única forma de redenção, compensação e reaproximação da realidade social dos excluídos em geral: “Os livros começavam a me ensinar a ter pena dos pobres” (Rego, 1987, p. 228). Ao mesmo tempo, essa nova forma de simpatia e compaixão leva-o finalmente à autoanálise e, finalmente à consciência de seu próprio privilégio de classe: “E ali,

metido na roupa do pobre, melancolicamente verificava que era um rico [...]. Ficava provado que eu não podia ser como os moleques do Santa Rosa” (Rego, 1987, pp. 233-4).

A coincidência entre o sofrimento subjetivo do eu e o sofrimento objetivo do outro autoriza um projeto literário situado entre o romance social e o psicológico. O exílio vivido entre os concidadãos, de um lado, e a impossibilidade de comunhão com os pobres, de outro, não impedem, mas, ao contrário, justificam que a literatura sirva de meio para representar o outro. Assim, o aprendiz de bacharel inicialmente procura associar-se aos letrados, entrando para o grêmio literário da escola: “O poeta e o orador deviam ser seres opostos a nós outros [...]. Fazer um livro – coisa misteriosa para mim. E os oradores, os escritores e os poetas me pareciam sempre gente que andava por cima de todos nós. O Grêmio me aproximava mais dessa realidade” (Rego, 1987, p. 281). No entanto, não demora em condenar a artificialidade daquele discurso literário que se queria erudito e que, em um primeiro momento, ele se esforça por imitar: “Havia palavras que me tentavam. Sublime era uma delas. Coruscante era outra” (p. 280). No final, porém, o narrador abandona a retórica e identifica a fonte da poesia na expressão coloquial, sincera, simples e autêntica do engenho:

Uma tarde comecei a olhar o mundo. O sol se punha mesmo fazendo o céu em não sei quantas cores. O sino batia. E uma doce tristeza cobria as cousas da terra. Pensei numa descrição. Podia escrever assim as minhas impressões. Fui ver um lápis. E só me saiu da cabeça a hora sublime do sol posto. Não dava para aquilo. Seria como o meu povo. Não devia me meter onde não podia estar. A gente do Santa Rosa achava lindo um discurso. O velho Zé Paulino pagaria cara para ter tido um filho brilhando. Mas lá ninguém fazia cartas difíceis, nem se falava com “ss” demais. Tudo era chão e simples entre os meus [...]. Aquele povo nunca dera um poeta. E por isso só João de Noca das modinhas de violão andava com esta palavra na boca. Ele sabia uns versos tristes que me tocavam: “*Se eu morresse amanhã*” [...]. E mesmo bicho-de-pé não se chamava no Santa Rosa de poeta? [...]. No casarão do velho Zé Paulino não havia quarto de hóspedes para as musas (Rego, 1987, pp. 280-1).

No final de *Doidinho*, o narrador reflete sobre um projeto literário que parece ser o do próprio autor do romance. Trata-se de uma literatura em que o

retorno ao engenho finalmente sintetiza a ordem patriarcal e a inspiração do homem do povo. É verdade que, nos próximos volumes, a opinião do narrador sobre o avô se torna relativamente crítica, enquanto o povo é cada vez mais idealizado. No entanto, a articulação entre os dois mundos se torna possível através da simplicidade de uma linguagem espontânea que os aproxima. Alienado da modernização política, o escritor se recolhe ao mundo familiar, sem, no entanto, se identificar de todo com ele, mas permanecendo sempre exilado no corpo solitário ou na mente instável do melancólico e do hipocondríaco. Ao mesmo tempo, o exílio sentimental o leva a uma nova abertura ao outro, de maneira que a identificação e a inclusão pela literatura compensam a impossibilidade da inclusão social e política.

Do mesmo modo, uma das questões fundamentais na construção da narrativa da cana-de-açúcar diz respeito à possibilidade de uma verdadeira amizade entre brancos e negros, ou seja, uma amizade que se caracterize pela obliteração da diferença (possivelmente considerada como hierarquia) física e pela promessa de um amor fraterno (em que a consanguinidade só poderá ser metafórica). Ao mesmo tempo, a experiência de Carlos no cativo escolar não só o torna mais parecido com Ricardo, como também legitima seu discurso sobre a escravidão e sua autoridade para falar em nome de todos os escravos. Assim, as últimas linhas de *Doidinho* contêm uma cena reveladora. Depois de fugir do cativo do professor Maciel, Carlos volta ao engenho do avô e, ao encontrá-lo, literalmente toma o lugar do companheiro negro, respondendo por ele:

E no silêncio da tarde, tudo aumentava de voz. Um grito do velho Zé Paulino chegou até mim:

– Ó Ricardo!

Ali no escuro é que não podia ficar. E a solidão me fez mais medo do que o povo do Santa Rosa (Rego, 1987, p. 175).

Ou seja, no final do livro é como se Carlos de Melo praticamente assumisse a identidade do negro Ricardo. O negro deixa de ser uma realidade empírica para se tornar apenas uma função da subjetividade do jovem branco. Assim, embora ausente em quase todo o livro, o personagem negro reaparece no final, confirmando o sentido de toda a narrativa do cativo de Carlos de Melo. Em consequência, o narrador branco se torna autorizado a narrar o passado do “irmão” negro como se fosse o relato de sua própria experiência. Em suma, ao

universalizar a escravidão, deslocando o sentido do literal para o figurado, José Lins minimiza a responsabilidade das elites brancas sobre a exploração e o destino do homem negro.

O negro como monumento

Em seu livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, o filósofo italiano Giorgio Agamben discute, a partir de ideias de Michel Foucault, como no mundo moderno a “vida” ingressou na esfera da política. Agamben começa por apontar que, para os gregos, havia duas palavras para exprimir o que hoje entendemos por “vida”: “*zoê*”, que exprimia o simples fato de viver, e “*bios*”, que indicava a forma ou maneira de viver própria de cada indivíduo ou de um grupo (Agamben, 1998, p. 11). Dialogando com Foucault, para quem “o homem moderno é o animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivo” (Agamben, 1998, p. 12), Agamben procura mostrar como a política se transformou em biopolítica, e as consequências desse projeto na política moderna, inclusive em sua (possivelmente inevitável) relação com o autoritarismo. Segundo ele, cada vez mais a política vai se preocupar com a proteção e, conseqüentemente, com a destruição da vida. O que o filósofo chama de “vida nua”, ou seja, o espaço de indefinição entre *zoê* e *bios*, coincidiria com o espaço da política moderna. Agamben procura mostrar os problemas e aporias de se ter a “vida” como valor privilegiado da política e, além disso, de se manter a noção de que a vida é sagrada, já que, segundo ele, sagrado é justamente o que se exclui do mundo dos vivos. Ou seja, a política contém e preserva a “vida nua” como estado de exceção, de modo que a vida se define sempre como aquilo que está exposto à morte e ao sacrifício. Daí também a centralidade do *corpo*, inclusive o chamado corpo político, na política moderna, um termo que, segundo Agamben, simplesmente não existia para os gregos no sentido de “corpo vivo” – já que a palavra *soma* significava “corpo” apenas no sentido (que, em português, ainda se mantém) de “cadáver”.

Agamben sugere que tal lógica, que estaria na base do estado de exceção, também caracteriza a noção moderna de “povo”, palavra ambígua que nomeia “tanto o sujeito político constitutivo como a classe que de fato está excluída da política”, o que finalmente revela o modo pelo qual a constituição da espécie humana em corpo político se dá por meio de uma cisão fundamental:

O povo é o que não pode ser incluído no todo de que faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual está incluído desde sempre [...]. Ele é o que existe desde sempre e que, todavia, tem de se realizar; é a fonte pura de toda identidade, devendo, no entanto, redefinir-se e purificar-se incessantemente através da exclusão, da língua, do território. Ou então, no polo oposto, é o que falta por essência a si próprio e cuja realização coincide, por conseguinte, com a sua abolição (Agamben, 1998, p. 170).

A discussão proposta por Agamben em torno do conceito de “vida” e de sua relação com a política de exclusão aplica-se também ao papel desempenhado pela noção de vida na obra de José Lins, assim como sua posição extremamente ambígua entre o povo e a literatura. É verdade que o autor não deixa de estar consciente dos problemas decorrentes da apropriação do conceito de “povo” pelo autoritarismo, e sua perspectiva, até certo ponto, parece coincidir com a de Agamben. O romancista chega mesmo a discutir tais usos e apropriações do conceito em um artigo intitulado justamente “A palavra ‘povo’”. Segundo ele, “[p]ara o fascismo, de todas as cores, o povo é a massa amorfa, despersonalizada, mole, sem a mínima vontade, que ele manobra como o dócil carneiro de batalhão” (Rego, 1981, p. 196). E mais adiante: “Para as ditaduras, o povo é apenas um bocado de matéria que elas esmagam ou que cultivam conforme seus interesses [...]. O povo ali não é uma realidade humana, mas um mar morto” (Rego, 1981, p. 196). No entanto, ao tentar opor sua noção de povo-vida à noção fascista de povo “mar morto”, José Lins não consegue escapar do problema que o binarismo pressupõe. No final, sua tentativa de retificação do problema acaba por apelar a uma definição de povo que se constitui em termos essencialmente metafísicos: “o povo são almas, são pessoas humanas reunidas pelas tarefas humanas comuns e pela consciência comum do trabalho que cada qual deve fazer para ter o seu lugar no sol” (Rego, 1981, p. 196). Ao contrário do “povo-morte” dos regimes autoritários, a literatura de José Lins busca a matéria no “povo-vida” (a “vida nua” ou “sagrada” de Agamben), mas a distinção se revela praticamente insustentável.

No final do terceiro romance do ciclo, *Banguê* (1934), por exemplo, o autor acaba por lançar mão do personagem popular como uma espécie de salvação, fonte de vida para o protagonista e para a própria obra de arte. Nos últimos capítulos do livro, depois de deparar com sua ruína pessoal, econômica e profissional, Carlos de Melo reencontra uma forma de redenção no velho em-

pregado negro, que, ao contrário do “moleque” José Marreira, que o traíra ao exigir indenização por seu trabalho, nunca o abandonara. Assim, a morte e o sacrifício do “fiel” Nicolau ocupam os últimos capítulos do livro de forma dramática e compensatória, preenchendo o vazio deixado pelo fracasso do narrador e protagonista. Tal substituição se revela pela primeira vez no significativo espaçamento entre as últimas palavras do capítulo XVIII – “Os meus dias de senhor de engenho estavam contados” – e as primeiras do capítulo seguinte, que funcionam como uma forma de reparação:

Quem estava com os dias contados era Nicolau. Quisera não precisar me referir à sua desgraça tanto ela me abalou e me doeu. Pobre negro que se sacrificou por um senhor, indigno de seu sangue derramado! Tudo ele resolvia no Santa Rosa; dei-lhe responsabilidades excessivas. Nicolau encheu-se com a minha confiança. E foi até longe na sua dedicação. Tudo porque eu próprio me abandonava e não tinha levado a sério as funções que só podiam ser minhas. O pobre negro, para me servir bem, ficou na odiosidade dos outros. As raivas que os pobres reservavam para o senhor de engenho não chegavam até a minha rede, porque Nicolau ficava com elas (Rego, 1987, pp. 456-7).

Ou seja, a fidelidade incondicional do explorado ao senhor de engenho protege-o do próprio povo, que exige seus direitos. Ao se aliar ao patrão, o empregado acaba por atrair o ódio de sua classe, de cuja revolta se torna vítima fatal. Mas a culpa sentida pelo protagonista rasura qualquer responsabilidade ou sentimento de culpa da parte do negro, sempre fiel ao branco, que não merece sua amizade. Ou seja, o julgamento sobre a traição de classe do empregado é deslocado em direção à autocrítica do patrão. A idealização do negro, que, como Ricardo, sempre paga um preço maior por seus atos (sexuais ou políticos), repete-se aqui na forma de um novo e duplo espelhamento com o protagonista. Pois, enquanto o moleque Ricardo, convalescente da doença venérea, se prostrara na rede que normalmente servia à preguiça do senhor de engenho, aqui a rede serve de leito fúnebre ao negro sacrificado: “À tarde vi um povão na estrada. Traziam um homem numa rede, melado de sangue. Pensei logo nele. E era mesmo” (Rego, 1987, p. 461). Além disso, depois de recolher o corpo do empregado, Carlos de Melo coloca-o justamente no leito do avô: “Mandei que o deixassem na cama, na sala de visita. Ali mesmo onde vira o meu avô morto” (Rego, 1987, p. 461). A superposição da imagem do corpo do negro sacrifica-

do sobre a do senhor de engenho falecido monumentaliza a ambos, como se o protagonista acertasse as contas com um passado cuja herança não sabe reproduzir. Ao mesmo tempo, a prosa acumula a autoridade do patriarca, agora renovada pela memória do personagem popular.

Em outras palavras, a relação entre o protagonista (fracassado como escritor e como senhor de engenho), o passado senhorial e o povo que se sente na responsabilidade de representar, ao mesmo tempo que se torna cada vez mais conflituosa, resolve-se por meio de um processo caracterizado por substituições e identificações simbólicas. É verdade que, depois de sua morte, o espectro do negro Nicolau passa a atormentar o narrador, que, sem a mediação do negro amigo, finalmente se confronta com a reação e o antagonismo popular (os cabras do Marreira) e, além disso, sofre o tormento de seu próprio sentimento de culpa: “Nicolau, Nicolau! Por quem eu gritaria agora? Estava morto, morto por mim, sangue derramado por minha culpa [...]. Que desejo era aquele de gritar pelo meu negro sacrificado?” (Rego, 1987, pp. 461-2).

No entanto, ao mesmo tempo que o consagra, a morte sacrificial do “meu” negro tem para o personagem um poder purgativo. Aos poucos, o tormento, o fracasso e o sentimento de culpa pela morte do empregado começam a transformar a miséria pessoal em simpatia pelo sofrimento alheio: “Nicolau morrera por mim. Por que não morrer?” (Rego, 1987, p. 462). E Carlos de Melo – agora ele mesmo deitado, ocupando o espaço simbólico da rede – divide-se entre a compaixão e a culpa, sem, contudo, assumir responsabilidade pela exploração do outro:

Seria a miséria que me aproximava da sorte deles? Sim, tomava interesse pelos cabras do eito. Explorei-os também, tirei-lhes todos os direitos e com mil e duzentos pagava as suas doze horas de enxada. Eles eram os meus instrumentos para tudo. Faziam tudo. Matavam até uns aos outros para me contentar. Nicolau era meu, Januário da Usina.

Que nada! Só estava com esta pena porque me arrasara [...]. Deixasse os homens. Um dia, eles saberiam por eles mesmos subir os batentes das casas-grandes. Fosse para meu quarto, cuidar primeiro das minhas fraquezas. Podia lá fazer nada por

ninguém? Deram-me uma casa próspera e eu deixei que caísse. Fossem os cabras de eitos esperar por mim! (Rego, 1987, p. 468).⁷⁶

Ao expor o egoísmo arrependido do patrão e a exploração dos empregados, o romance não expõe de fato o antagonismo. Ao interiorizar o conflito, a possível vitória do trabalhador reflete a fraqueza do patrão. Assim, resignado com sua própria incompetência de proprietário e gestor, Carlos de Melo termina por abandonar o antigo engenho, que, sob a administração da família, viria a se transformar em usina. E, “fingindo pena pelo destino” dos empregados, o protagonista quer acreditar que eles sofreriam muito mais com o sistema opressor da modernidade industrial do que teriam sofrido sob o antigo sistema patriarcal.

Há por certo, no final de *Banguê*, uma crítica (e autocrítica) àqueles que, como o protagonista, impotentes diante da modernização, não assumem responsabilidades sociais nem políticas, simplesmente lavando as mãos. Ou ao escritor, que, como o protagonista bacharel, herdeiro da aristocracia rural, paralisa-se diante da responsabilidade social. A solução do romance parece ser, no final, virar as costas à exploração e apresentar um projeto literário inspirado por e na forma de uma homenagem ao “povo”. Como se a fonte de vida e de inspiração devesse sobreviver apenas se ritualizada no próprio sacrifício, em sua morte transformada em monumento. As últimas palavras do romance sugerem uma literatura que, de um lado, protegeria o povo do próprio povo, mas, de outro, atenuaria o tormento e a culpa do próprio narrador-escritor: “Mandaria levantar um túmulo bonito para Nicolau. O trem corria. O trem corria. Tudo ficava para trás. Um túmulo bonito para Nicolau” (Rego, 1987, p. 471).

Apesar da aparência de romance proletário, *O moleque Ricardo* (1935) pode ser lido como a definitiva realização do projeto de se erigir um monumento literário ao negro sacrificado.⁷⁷ Aliás, vale lembrar que, durante toda a década

76. Do mesmo modo, em *Doidinho* Carlos de Melo “compreende” a fome: “O jejum no colégio vinha-me instruir a respeito de fome, de pobres, de secas. Sabia agora por que os sertanejos cortavam a boca com gravatá, por que caíam pelo caminho os retirantes, e de que morrera o gado do meu avô” (Rego, 1987, p. 192). Mais tarde, porém, sente inveja da vida dos pobres: “Era esta a vida que eu invejava, a pobre vida dos pasteadores [...] E ali, metido na roupa do pobre, melancolicamente verificava que era um rico” (Rego, 1987, p. 233).

77. Já Otto Maria Carpeaux escreveria por ocasião do lançamento de *Fogo morto*: “São, esses dez romances, um grande monumento” (Carpeaux, 1990, p. xv).

da de 1930, o tema da herança negra atrairia renovado interesse, não só no ensaio e no âmbito das ciências sociais – *Casa grande & senzala* é de 1933, *O negro brasileiro*, de Arthur Ramos, é de 1934 e o 1º Congresso Afro-Brasileiro, no qual José Lins esteve presente, foi organizado por Freyre em 1934 –,⁷⁸ como por parte da cultura oficial e letrada em geral. Além disso, 1935 é o ano em que se publica *Jubiabá*, o primeiro romance de Jorge Amado de temática predominantemente afro-brasileira. Também a literatura afro-americana começava a ganhar destaque entre os leitores brasileiros nesses meados de década. Em carta a Freyre, escrita ainda em 1935, José Lins comenta seu interesse pelos negros americanos: “É pena que não saiba inglês, seria de hoje por diante o que leria em romance” (Rego). E, por ocasião da publicação do *O moleque Ricardo*, Graciliano escreve uma carta ao autor, congratulando-o sobretudo pela iniciativa de se trazer o negro para o centro da representação literária: “Achei interessante serem os personagens quase todos negros e mulatos. Influência americana?” (Ramos apud Coutinho e Bezerra de Castro, 1990, p. 51). Alguns anos depois (1940), o próprio Graciliano traduziria *Memórias de um negro*, do escritor afrodescendente Booker T. Washington.⁷⁹

Com efeito, a narrativa de *O moleque Ricardo* propõe-se a ser um testemunho e uma homenagem à opressão sofrida pelo negro, decorrente, ao menos em parte, da decadência da aristocracia açucareira. No entanto, como os críticos da época não deixaram de notar, e José Lins admitiria logo depois, o espelhamento entre Ricardo e Carlos é agora mais evidente ou, segundo o autor, “inevitável”. Apesar de escrito na terceira pessoa, o uso frequente do discurso indireto livre faz com que o ponto de vista oscile constantemente entre o narrador branco e o protagonista negro, entre a elocução autoral e a memória coletiva, ou entre a narrativa erudito-burguesa e a oralidade da cultura popular.⁸⁰ Além disso, o romance procura provocar a simpatia e a identificação do leitor (presumidamente branco) com a experiência do protagonista negro face a diferentes aspectos da vida política e cultural da capital pernambuca-

78. Aliás, em 1936, José Lins relata que fora surpreendido pelo congresso, que, a princípio, vira com pessimismo: “O assunto dava azar. Muita gente via a morte prematura do mestre [Nina Rodrigues] como um sortilégio, uma vingança do desconhecido” (Rego, 1942, p. 290).

79. Ver o ensaio de Graciliano sobre Booker Washington em *Linhas tortas* (1962). Dez anos mais tarde, em 1944, Monteiro Lobato, por sua vez, traduziria o *Native Son*, de Richard Wright.

80. Sônia Lúcia Ramalho de Farias (2006, pp. 85-100) analisa a heterogeneidade de vozes e a legitimação do popular em *Pedra Bonita e cangaceiros*.

na, tais como: o movimento sindical, as greves, a violência policial, a atividade política sob a liderança dos professores da Faculdade de Direito, os discursos dos líderes trabalhistas, os sofrimentos das comunidades pobres do mangue e as preparações para o carnaval pernambucano. Em particular, uma das questões centrais que o romance procura levantar diz respeito à legitimidade da representação política do “povo” pela elite política, pelos líderes sindicais e pelos universitários. Obviamente, a questão da legitimidade da representação literária pelo escritor de elite não deixa de estar subjacente, embora muito menos posta em questão.

Através da voz de um dos estudantes da Faculdade de Direito, o romance insinua dúvidas sobre a capacidade de “aquela gente” [o proletário] representar-se a si mesma e, logo, “aperceber das verdades e dos seus direitos” (Rego, 1987, p. 616). Além disso, exhibe-se certa indistinção entre o paternalismo ou a patronato, e a representação política dos sindicatos ou, como os trabalhadores diziam, da Sociedade: “Um dia um dos homens pediu a Ricardo para entrar na Sociedade. A Sociedade fazia o enterro, dava médico para a família e se pagava somente mil-réis por mês” (Rego, 1987, p. 497). No final, todos os trabalhadores da padaria (a metáfora da “massa” que se manipula é evidente) mostram-se incapazes de se organizar e se tornam vítimas das elites políticas e intelectuais ou dos interesses dos líderes sindicais. Clodoaldo, por exemplo, o presidente da Sociedade, “mulato de cabeleira de fuá” (Rego, 1987, p. 503), é o protótipo do pelego: de um lado, convocava e fazia promessas aos trabalhadores, de outro, acumulava dinheiro e privilégios. Apesar de Ricardo filiar-se à Sociedade, permanece impotente em sua melancolia apática. Os outros empregados da padaria em que trabalha, mesmo quando demonstram convicção política, não conseguem deixar de ser “massa de manobra”. E, enquanto a violência da polícia e as estratégias dos políticos levariam ao acordo de conciliação conhecido como Paz e Concórdia, a alegria simples e solidária da festa popular se apresenta como harmonia espontânea e solidária no bloco carnavalesco Paz e Amor: “Não havia branco e não havia preto quando a música de um clube passava asanhando tudo” (Rego, 1987, p. 578).

O tom das últimas páginas do romance é, porém, de puro desconsolo, depois de um confronto entre a polícia e os operários que condena os empregados da padaria à prisão em Fernando de Noronha. Toda a mobilização política é tratada com ceticismo: a política partidária, o espírito revolucionário ou anarquista dos estudantes, a benevolência do filho de aristocrata, o arrivismo dos líderes trabalhistas, nada se configura como modelo viável de prática política.

No entanto, apenas um personagem, alheio à política e às margens da sociedade, apresenta alguma promessa de redenção: no caso, um jardineiro e “feiticeiro”, “sacerdote de xangô”, “misterioso para toda aquela gente da Encruzilhada” (Rego, 1987, p. 507). Com sua capacidade de resignação sem limites, a figura de Seu Lucas se apresenta como a tradição cultural afro-brasileira mais autêntica. No entanto, sua autenticidade exclui toda atividade política: “Sou negro como eles, posso falar porque sou pobre. Gente de pé no chão nunca tem razão. No fim o povo é quem leva na cabeça. O melhor é a gente se conformar com o que tem. Para todo mundo falava mal das greves, das sociedades de operários. Para que negro metido em Sociedade?” (Rego, 1987, p. 512).

Assim, todo o último capítulo, escrito em discurso indireto livre, reproduz o pensamento e a voz do personagem negro e pobre, em uma espécie de sublimação de todo antagonismo político e social através da cultura, entendida como vida nua. Não surpreende que, naquele momento de valorização da cultura negra, essas páginas finais fossem recebidas com grande entusiasmo. Graciliano Ramos, por exemplo, comentou, certa vez, em carta a José Lins: “Nunca você escreveu coisa igual às duas últimas páginas [de *O moleque Ricardo*]” (Ramos apud Coutinho e Bezerra de Castro, 1990, p. 51). Lúcia Miguel Pereira (2005) considerou-o “um admirável poema, uma melopeia dolorosa, um canto desses que parecem sair bem do fundo do preto magoado, como um soluço, que não se pudesse conter” (p. 138).⁸¹ O tom do narrador vai-se tornando cada vez mais afetivo, à medida que se repete o lamento do negro como se fosse um refrão: “Os negros iam para Fernando” (Rego, 1987, p. 669); “Os negros bons iam para Fernando”; “Os seus negrinhos iam para Fernando” (Rego, 1987, pp. 670-1). No final, enquanto os trabalhadores seguem para a prisão, o pai de santo, em transe, puxa o canto, a que os negros respondem:

– Que fizeram eles? Que fizeram eles?

Ninguém sabe não.

Que fizeram os negros que iam para Fernando? A voz de Seu Lucas vibrava. Todo o seu corpo estremeceu.

– Que fizeram eles que vão para Fernando?

81. Um crítico chegou, inclusive, a estruturar essas páginas em versos (Brandão, 1994, pp. 17-8). Curiosamente, Freyre é um dos poucos que não aprovaram o romance, particularmente suas últimas páginas (Freyre, 1948b).

E os negros respondiam misturando a língua da reza deles com as perguntas do sacerdote, de braços estendidos para o céu (Rego, 1987, p. 671).

O contexto pós-revolução de 1930 em que o romance foi escrito – nas vésperas da formação da Aliança Nacional Libertadora, uma época de embates entre integralistas, comunistas e militares, com suas novas políticas trabalhistas e organização sindical, além de ampla discussão em torno do processo representativo – reverbera na leitura da narrativa da crise de representação político-sindical, eleitoral e também militar, no Recife dos princípios dos anos 1920. No final, a representação estética é a que se mostra mais digna, particularmente um projeto de literatura que, como o romance, se propõe a absorver a força da cultura popular.

Seu Lucas não era mais um Deus naquela hora. Como um homem qualquer ele falava pelos pobres que no mar se perdiam. O canto dele varava a noite, varava o mundo:

– Que fizeram eles que vão para Fernando? Ninguém sabe não! (Rego, 1987, p. 672).

Em suma, se todo o romance tem a intenção de retratar um período histórico e um ambiente político específicos, as páginas finais representam uma regressão de caráter simbólico em que os descendentes de escravos são enviados a uma nova forma de cativeiro, redimido pela oralidade espontânea da cultura popular. Uma vez desacreditada a eficiência dos discursos políticos, a poesia e, sobretudo, a poesia popular aparecem como única forma legítima de expressão para as camadas pobres e, logo, para a própria literatura nacional. Apenas os cantos ritualísticos das negras e dos negros, ou as rezas do pai de santo, são capazes de expressar o verdadeiro sofrimento dos desprivilegiados. Assim, incapaz de se organizar politicamente, o “povo” só poderá expressar-se culturalmente; seu valor está na voz que manifestará a cultura tradicional, oral e anônima.

Irmão, filho, mulher

Enquanto *Doidinho* trata da história de Carlos de Melo no cárcere ou escravidão metafórica, que seria o internato, a primeira parte de *Usina* (1936) narra a vida de Ricardo na prisão de Fernando de Noronha. Ambos são, res-

pectivamente, reescrituras de *O Ateneu e Bom-Crioulo*, todos eles ambientados em espaços homosociais por excelência, presumidamente favoráveis à homossexualidade ocasional (devido à ausência de mulheres, e não à inclinação natural). Acontece que, já em *O moleque Ricardo*, os relacionamentos do protagonista com as mulheres se caracterizam pela frustração: Guiomar, seu primeiro amor, o abandona e depois se mata; Isaura, “uma mulher mais clara do que ele”, revela-se excessivamente promíscua e pouco digna de sua confiança. E quando, a certa altura, Ricardo experimenta relações sexuais com uma prostituta (“uma mulher quase branca”), seu tímido desempenho o constrange, e a prostituta acaba por acusá-lo de impotência: “Sai daqui, brocha! Moleque brocha!” (Rego, 1987, p. 612). Tal estigmatização não só é recorrente, como parte de diversos indivíduos: “Os conhecidos lhe criticavam a moleza: – Aquilo é um P.M. O moleque é brocha” (Rego, 1987, p. 525). Mesmo que, no final, Ricardo acabe se casando (com Odete), não produz filhos e, além disso, pouco tempo depois começa a se sentir repugnado até pela ideia de ter relações sexuais com a mulher (Rego, 1987, p. 639). Não se pode afirmar, porém, que sua homossexualidade fosse inata, como era retratada a de Amaro em *Bom-Crioulo*.

É verdade que, ao contrário do português mulherengo e bem-dotado de Freyre, tanto o lusodescendente Carlos de Melo como o afrodescendente Ricardo são desprovidos de virilidade, ambos incapazes de se reproduzir geneticamente ou, pelo menos, socialmente.⁸² Mas, enquanto Carlos de Melo acaba por encontrar em Coruja (mesmo que de forma efêmera) a “verdadeira” amizade, em *Usina*, Ricardo, assim como vários outros prisioneiros, se envolve romântica e eroticamente com outro homem. É claro que tal “inversão”, em tese, é ocasional e aceita dentro do contexto carcerário: “Os homens se acostumavam da falta de mulheres amando uns aos outros” (Rego, 1987, p. 683). Assim, em termos muito similares aos do *Bom-Crioulo*, o narrador do romance explica como o espaço de exceção permitia a normalização do que, no mundo exterior, seria entendido como desvio: “Falava-se ali de homens morando com homens. Ninguém se espantava com estas ligações, com estes amores irregulares” (Rego, 1987, p. 683). Ou seja, esses relacionamentos amorosos e sexuais não devem ser confundidos com as verdadeiras inversões que se encontram ocasionalmente no

82. Aderaldo Castello já notara: “A identificação dos dois personagens, Ricardo e Carlos de Melo, é impressionante, particularmente quanto ao comportamento sexual” (Castello, 2011, p. 148).

mundo exterior: “Os homens mulheres [na prisão] não eram raros como no engenho. Seu Manoel cozinheiro era um” (Rego, 1987, p. 684).

Ao mesmo tempo, o romance de Ricardo com o português Manoel, este também cozinheiro e “criminoso de três mortes” (e, presumidamente, um *homossexual nato*), explicita a carência afetiva e talvez erótica de que ele fora vítima em toda a sua vida anterior à prisão: “A amizade de seu Manoel lhe trouxe de um homem a ternura que nunca sentira nem mesmo de mulher” (Rego, 1987, p. 685). Assim, se de fato não se pode dizer que o caso de Ricardo não seja de fato inversão, entre ele e o amante as categorias de gênero, contudo, se tornam instáveis, e os papéis atribuídos aos sexos se invertem a cada momento:

No íntimo, Ricardo fazia as suas bem amargas reflexões. A vida dele era aquilo que se via: não fazer nada, varrer casa, levar recado, porque o mais que era de sua obrigação seu Manoel não deixava que ele botasse as mãos. Procurou reagir contra aquilo. Afinal de contas era um homem, queria trabalhar, mas foi aos poucos cedendo, cedendo que, quando deu fé de si, não tinha mais quase nada para fazer na casa do doutor. [...] Às vezes Ricardo sentia náuseas de tudo isto, um nojo de se ver assim, acariciado, coberto dos cuidados e dos dengos de um outro homem (Rego, 1987, p. 688).

Em todo caso, o sentimento de culpa em relação à homossexualidade revela-se menor do que em relação à falta de solidariedade aos companheiros de classe. Pois, ao se associar intimamente ao cozinheiro, Ricardo desfruta de certos privilégios que fazem com que se sinta “um traidor de companheiros” (p. 713). No entanto, a erotização da amizade, ou melhor, a homossexualização do negro também complica sua posição fraternal em relação ao homem branco, confundindo também os limites entre as relações sociais e familiares tradicionais, e misturando funções e hierarquias: “Fora-lhe Seu Manoel uma mãe, uma rapariga, um irmão” (p. 693).

No final, a própria identidade do protagonista se dissolve no isolamento social, na impossibilidade de se integrar por quaisquer tipos de laços, seja de fraternidade, seja de submissão, seja de erotismo. Assim, ao retornar à usina no final da primeira parte do romance, Ricardo procura inutilmente se redefinir e se reintegrar social e sexualmente. Mas a experiência na capital, o passado político e sentimental, a temporada na prisão e, sobretudo, as transformações econômicas no antigo engenho deixam marcas que não lhe permitem um retor-

no e uma reintegração efetivos. Em um momento de desabafo, o personagem resume, assim, toda a sua vida: “Eu sou Ricardo, moleque de cria que trazia os jornais da estação, que fugi, que me danei pelo mundo, que tive em Fernando, que vi gente morrer, que vi homem na cama dos outros. Eu sou um negro infeliz, sem amigos, sem mulher, sem vontade de amar” (Rego, 1987, p. 713).

Em suma, ao se encontrarem fora do espaço de exceção, as fronteiras da amizade, das relações sexuais e amorosas, e dos laços de parentesco, tênues na prisão, são, de certo modo, restaurados. Por isso o personagem negro agora sente uma “saudade esquisita” daquele amor que, na prisão, não exigia definição nem dependia de categorias de identidade: “Quando abria os olhos, estava pensando em seu Manuel. Nunca mais viu uma amizade que fosse escrava de outra como aquela” (Rego, 1987, p. 759). Curiosamente, o negro no final expressa saudades pela escravidão, mesmo que, no caso, ela seja figurativa. Ainda no momento de sua morte, depois de finalmente se lançar solidariamente ao lado do “povo”, não será da família, nem das mulheres que Ricardo sentirá falta, nem mesmo dos companheiros, mas sim da figura que se expressa em mais um encadeamento de substituições afetivas: “[sua mãe] Avelina passava a mão pela cabeça, alisando. Seu Manoel, na ilha, fazia aquilo. Era a mão de seda de seu Manoel que ele estava sentindo” (Rego, 1987, p. 908).

A nostalgia em toda a obra de José Lins remete, inicialmente, a um tempo idealizado em que não haveria divisões, o tempo e o espaço da infância que poderia ser compartilhado fraternalmente por brancos e negros. É também a nostalgia de um momento hipotético sem diferenciações sociais e, portanto, sem a exigência de se reafirmar a identidade individual, seja de classe, de raça ou sexual. Claro que, a esse momento imaginado de identificação e comunhão social, não corresponde um status de igualdade em que todos teriam o mesmo direito. Ao contrário, a harmonia pressupõe uma estratificação social sem questionamentos. Assim, a nostalgia e o desejo de harmonia indicam que as hierarquias foram desestabilizadas, e que a identificação fácil do homem branco com o negro se vê ameaçada pela aproximação e, se não com algum risco de contágio, talvez um possível antagonismo.

A hostilidade do moleque

Enquanto o negro amigo ou amistoso nos romances do ciclo da cana de açúcar em geral perece, mas sobrevive no espírito popular do qual a literatu-

ra se alimenta, há pelo menos um personagem negro que resiste, assumindo um espaço cada vez maior na narrativa e na economia, e tornando-se, por fim, uma ameaça aos domínios do herdeiro da família patriarcal agrária. Como mencionado anteriormente, o romance *Banguê* introduz brevemente o personagem Zé Marreira, um dos lavradores do engenho Santa Rosa, que, supostamente, deveria ter direito à metade da produção. Mas, ao começar a produzir mais do que se esperava, e logo exigindo mais terras para seu cultivo, o personagem acaba por ameaçar a soberania da fazenda e do senhor de engenho: “Era quase uma nação dentro dos meus domínios” (Rego, 1987, p. 397); “José Marreira estava maior do que eu, no engenho” (Rego, 1987, p. 403), “O Santa Rosa dividia-se em duas partes. E Zé Marreira mandava num pedaço” (Rego, 1987, p. 409).

Assim, diante do risco de ver seu domínio conquistado pelo empregado negro, Carlos de Melo decide por expulsá-lo do Santa Rosa. No entanto, o empregado se recusa a sair sem antes exigir alguma forma de indenização para pagar suas benfeitorias. Ou seja, nesse momento, a relação paternalista entre o trabalhador e o senhor de engenho se rompe, e o empregado assume direitos sobre a terra, negociando-os com o proprietário de uma usina vizinha. Consciente de seu novo poder de barganha, Marreira argumenta: “Branco que brigassem com branco” (p. 426). Assim, a ascensão social e econômica do homem negro acaba por desestabilizar também a presunção de fraternidade e solidariedade de classe entre brancos e poderosos. Finalmente, Marreira adquire outra fazenda, o Santa Fé, mas continua a desafiar o poder do ex-patrão, e sua presunção de amizade: “[...] só queria saúde e amizade dos brancos” (Rego, 1987, p. 434).

A mediação desestruturadora do “moleque” José Marreira está presente, não só em *Banguê*, mas também em boa parte de *Usina*. Com o fracasso dos esforços de Carlos de Melo, seu tio Juca assume a direção do Santa Rosa, que se transforma em usina para se adaptar aos novos tempos. A história da competição anteriormente narrada em *Banguê* praticamente se repete, e Marreira, ao perceber que sua fazenda atraía o interesse dos dois usineiros vizinhos, leva-a a leilão. Novamente, estabelece-se a luta entre brancos, mas dessa vez no mundo moderno das usinas: “No fundo, ele compreendia o alcance de tudo. A luta dos dois monstros lhe interessava. Era branco com branco. E ele nada tinha que ver com isso” (Rego, 1987, p. 778). Apesar da relativa vitória de Juca, este acaba por se endividar e a usina vai à ruína. Assim, enquanto *Banguê* termina com o incêndio dos partidos de cana do engenho Santa Rosa, *Usina* termi-

na com uma enchente na usina Bom Jesus e no Santa Fé. Em contraste com a imagem decadente dos senhores de engenho, por um lado, e do negro Ricardo, que se sacrifica por seu povo, o “moleque” Marreira é quem se torna um comerciante próspero e, em seguida, delegado da cidade.

Em praticamente toda a obra de José Lins do Rego, a amizade entre o homem branco e o negro só existe na medida em que as hierarquias que a definem não sejam rompidas. Assim, a possibilidade de ascensão do negro ou do mulato, associada à decadência da aristocracia açucareira, cria situações de constrangimento, animosidade ou conflito, não somente entre brancos e negros, mas entre os próprios brancos. A imagem do negro passivo ou feminizado, eterno e fiel amante do português, convive, assim, com a do negro ou mulato próspero, mas arrogante e traiçoeiro. Assim, há sempre uma heterogeneidade entre a visão da mestiçagem cultural (a memória da amizade entre o menino branco e o negro) e a democracia multirracial, que, na obra de José Lins, tende a ser problemática e por vezes antagonica. Além disso, a necessidade e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de se representar o negro como “irmão” fazem de Ricardo um herói e também uma vítima. De modo que a própria história da amizade homossexual e inter-racial vivida pelo personagem é, ao mesmo tempo, idealizada e estigmatizada.

Uma das maneiras que o autor do ciclo da cana-de-açúcar encontra para resolver a relação ambivalente entre o homem branco e o negro é recorrendo à escravidão como metáfora. A experiência (e a identidade mesmo) de um Carlos de Melo não se distingue da experiência de um Ricardo, e eles podem, ao menos retoricamente, compartilhar da “mesma” dor. E, enquanto a relação de irmãos se mantém no nível da figuração, escapa-se à exigência de reciprocidade. Traduzida em linguagem figurativa, a assimilação sempre excluirá a diferença. Ou seja, a ideia de uma verdadeira e recíproca interpenetração – cultural ou não – é precisamente o que a assimilação exclui. Assim, quando o negro se torna um agente na sociedade e na economia (ou, culturalmente, um *autor*), todo o mapa dos desejos homosociais precisa ser redesenhado.

Em contraste com o mestiço triunfante de Freyre, a obra de José Lins retrata um processo de interpenetração que ameaça a virilidade da própria nação. Se há amizade fraterna, se há democracia racial, ela permanece caracterizada por uma rígida separação entre o espiritual e o sexual. Sem poder ser completamente espiritualizado, o desejo que atrai e separa homens de raças diferentes não deixará jamais de ser marcado por fantasias sexuais. Acontece que, no

limite, brancos e negros acabam por perder a virilidade. Na obra de José Lins, a nação bissexual e birracial como equilíbrio de antagonismos nunca se apresenta de fato como uma promessa. Pois, em vez de rearticular o privilégio do patriarca católico e lusodescendente, ela exhibe um novo e frágil espaço de culpas, além de possíveis conflitos e contágios, sexuais ou raciais. Seus livros talvez sejam sintomáticos de uma transição discursivo-ideológica: de um estágio em que as diferenças entre o eu e o outro, a autobiografia e a etnografia, a primeira e a terceira pessoa parecem não existir, para um novo momento histórico em que a distância entre as categorias sociais e raciais não pode mais ser naturalizada. O ciclo da cana-de-açúcar é a história de como essa distância se torna cada vez mais aparente e, portanto, como o discurso dominante se articula para obliterar esse intervalo.

EPÍLOGO: a tirania da amizade

Em uma carta datada de 10 de setembro de 1940, endereçada ao amigo e poeta Fernando Mendes de Almeida, 15 anos mais novo que ele, Mário de Andrade declara haver decidido abandonar a atividade crítica profissional, por conta da incompatibilidade entre esta e as amizades pessoais. Segundo ele, em um ambiente literário em que quase todos se conhecem, acaba-se quase sempre por se tomar qualquer crítica expressa publicamente por hostilidade ou ofensa pessoal. Por isso, Mário declara que, a partir de então, passaria a publicar apenas elogios: “Não, meu Fernando, nada mais de crítica profissional. Agora sou pela apologia. Quando gostar de um livro, de um quadro, de uma música e tiver ideias sobre, escreverei. Senão, prefiro exercer a boa tirania da amizade com cartas destamano, te fazendo sofrer” (Andrade apud Figueiredo, 2008, p. 47).

Em outra carta ao mesmo jovem poeta, datada de 25 de setembro daquele ano, Mário discorre mais explicitamente sobre os sentidos da amizade, e considera se existem ou não *amizades eternas*. Ali, reconhecem-se muitos daqueles elementos da tradição clássica, discutidos ao longo das páginas deste livro: a distinção entre o amor (sexual) e a amizade (espiritual); a gratuidade ou o desinteresse do sentimento de amizade; a reciprocidade como condição; a constância; a soberania na escolha ou eleição do amigo; a questão da precedência ou superioridade do ato de amar em relação ao sentimento de ser amado; a identificação mútua e a permutabilidade entre os amigos. Em alguns momentos, a missiva revela também algumas ambiguidades específicas ao autor, como, por exemplo, em relação à sua própria experiência amorosa (ou ausência dela); ou em relação às inquietações de Manuel Bandeira, que, segundo ele, temia não corresponder com a mesma intensidade ao amor que lhe era oferecido pelo amigo. Particularmente significativo, porém, é o momento em que Mário expressa sua ambivalência, ainda um tanto incômoda, em relação a Oswald de Andrade, com quem estava rompido desde 1928:

Você não pode imaginar, Fernando, como eu sofri e ainda sofro com o caso de Osvaldo. É certo que eu detesto, e mesmo talvez odeie o Osvaldo, creio que odeio. Eu talvez matasse o Osvaldo se isto não me prejudicasse a mim mais que a ele. (Aqui entra o problema do ódio-amor, que não quero comentar pra não me perder. E acho difícilimo de destrinçar, embora em algumas – algumas, só – amizades minhas entre incontestavelmente um valor de ódio também.) Pois bem: quando me analiso, você quer saber de uma coisa espantosa? Você quer saber que descubro em mim, apesar de tudo o que sucedeu, apesar de tudo o que o Osvaldo tem me feito, apesar da distância invencível de orientação intelectual, moral e concepção de vida que nos separa, você sabe que eu descubro a mesma ternura, o mesmo afeto, vivos e intactos como se nada aconteceu! Explique se quiser! Eu apenas me assombro de mim! (Andrade apud Figueiredo, 2008, p. 53).

As duas cartas de Mário e o ano em que foram escritas – ou seja, 1940, data que encerra o período estudado neste trabalho – parecem-me emblemáticos do novo lugar que o discurso sobre a amizade viria a ocupar na vida literária em meados do século XX. É notável a distância que separa as hesitações do escritor paulista – inclusive a privacidade na expressão dos sentimentos mais íntimos de amor e ódio – daquelas polêmicas e duelos, insultos e injúrias, ou da defesa pública dos atentados à honra que caracterizaram o exercício da amizade, da performance da masculinidade hegemônica e da profissionalização do letrado no final do século XIX.¹ Como se tentou demonstrar, os duelos e as disputas na imprensa, características daquele final de século, constituíram dinâmicas específicas de pertencimento e exclusão, em que os fatores racial, sexual e de classe desempenharam papel fundamental. Ou seja, as querelas faziam parte de um processo de autorização do papel do escritor e jornalista, com suas aspirações cosmopolitas, e de legitimação da jovem nação civilizada: ambos processos dependentes da normalização de subjetividades masculinas. Em contraste, ainda que algumas polêmicas entre literatos persistam, na primeira metade do século XX o jornalismo polêmico já não teria mais a mesma função de consolidar o prestígio da atividade do escritor, visto que a reputação e a profissionalização da classe letrada enquanto tal estariam relativamente garantidas. Ao mesmo tempo, a necessidade de dife-

1. A diminuição da importância das polêmicas já fora notada por Brito Broca (2005, p. 187). O que não quer dizer que disputas intelectuais contaminadas por agressões pessoais não tenham persistido durante o século XX. Vejam-se, entre outros, Flora Sussekind (1985) e Roberto Ventura, segundo o qual “[deu]-se, antes, a penetração do ‘ideológico’ em uma intelectualidade marcada por conflitos de ordem pessoal ou geracional (Ventura, 1991, pp. 151-3).

renciação em relação ao outro e a exclusão explícita que amalgamava a construção do masculino hegemônico tornaram-se desnecessárias. Na verdade, o que se nota é o aparente desejo um tanto fraturado de iserção e inclusão, mesmo que apenas simbólicas, em nome de uma nova subjetividade nacional. Assim, dali em diante, é o discurso geracional, a noção de missão ou de responsabilidade do escritor, preocupado com o próprio papel no destino da nação, que se tornariam o principal elemento unificador da classe letrada. A identidade de raça e a sexualidade deixam, portanto, de ter importância na vida literária, ao mesmo tempo que começa a adquirir destaque na produção literária nacional. Ou seja, o discurso dos excluídos predominaria na narrativa e na poesia. Porém, ninguém querera saber, ninguém precisará ou deverá saber da intimidade do escritor.

Como se mostrou, o romance de Adolfo Caminha, publicado em 1895, marca a transição entre um primeiro momento, em que a literatura e a vida literária resultavam de um exercício de confraternização (apesar de – e ou graças à – discórdia), e o novo discurso da fraternidade na diferença (nacional). Tal transformação poderia também ser lida a partir do episódio da Guerra de Canudos (1897), sobretudo na maneira como foi narrado em *Os sertões* (1903), de Euclides da Cunha. Aliás, há um notável paralelo entre as duas narrativas, e entre as figuras ambivalentes do *sertanejo forte* e do *bom crioulo*. Ou seja, a ameaça do outro étnico-racial emerge justamente no momento em que se procura representar o novo cidadão republicano, ou seja, o moderno sujeito nacional. A resolução da fratura e da discórdia profunda que fatalmente caracterizava o país na busca da diferença nacional seria a preocupação primordial do novo homem de letras, sobretudo no período do entreguerras. Em outras palavras: se, por um lado, o discurso nacionalista desloca para a esfera do íntimo (ou do proibido) o tema da amizade e da hostilidade entre pares, por outro, esse mesmo discurso procura resgatar e regenerar a figura do outro (étnico e sexual), ou seja, o dissidente anteriormente patologizado ou criminalizado, com frequência imaginado como perigoso, inimigo em potencial do futuro cidadão da República ou da futura nação civilizada. Assim, o que predomina agora é a figura do “irmão-povo” (Rego, 1987, p. 326) exaltado por José Lins do Rego, ou da *fraternidade-no-suor* que Silviano Santiago desvenda em Jorge Amado e no próprio Oswald de

Andrade dos anos 1930-1940 (Santiago, 2006, p. 125).¹ Figuras de fraternidade que outro escritor, homossexual e afrodescendente – Paulo Barreto (1881-1921), pseud. João do Rio –, talvez menos ambíguo e mais contraditório do que Mário de Andrade, rechaçaria em sua filantropia paradoxal:

Você é um homem bolchevista, dizendo que ama a Humanidade. Mas Você ama a usa mulher, a sua família e quer o bem da Humanidade porque está na classe sofredora, que não come bem, não dorme bem, não vive bem [...] Confesso que não amo ninguém, que não tenho parentes, que considero idiotíssima toda a ciência econômica, que não acredito no apoio oscilante das amizades, que vejo em Você, bolchevista brasileiro, um errado e um egoísta. Mas vendo igualmente na sua torpeza, só diferenciando e respeitando a Inteligência, sem a menor estima por aquele *chauffeur* ou aquele deputado, eu seria incapaz de os caluniar ou de não os socorrer. Por quê? Porque dentro de mim há a aspiração confusa de toda a Humanidade, de que vocês são parcelas combatentes, porque eu penso claramente, livre de partidos, o que é sonho e pesadelo da Humanidade, graça aos ministros como ao que desejam acabar com os ministros (Rio apud Antelo, 1989, pp. 58-9).²

Vale ainda dizer que aquela confraternização do século XIX era obviamente relativa, e podemos apenas imaginar o sentimento de marginalidade vivido por figuras como Raul Pompeia e Machado de Assis, apesar do prestígio de que desfrutavam, exclusão que seria muito mais evidente nos casos de Cruz e Sousa e Lima Barreto. Em uma recente entrevista, Silviano Santiago resume bem a distinção entre o *íntimo* e o *fraterno* (o privado e o público) nas práticas de confraternização no fim de século, e cujos reflexos ainda caracterizam as relações raciais no Brasil de hoje:

Não há dúvida que ele [Machado de Assis] é amigo íntimo de Joaquim Nabuco. Perdão: que Machado de Assis é amigo fraterno de Joaquim Nabuco. Joaquim Nabuco deixou seus diários íntimos, que cobrem quase 40 anos. São mais de 600 páginas. E sabe quantas vezes Machado é citado nesses diários? Apenas duas vezes, porque não há intimidade. É muito difícil Joaquim Nabuco ser amigo íntimo de

1. Otto Maria Carpeaux já notara a contradição quando escrevia que “José Lins do Rego é autor dos homens cultos, até dos literatos, que o amam, todos como a um irmão” (Carpeaux, 1970, p. xiv).

2. “A superioridade do artista”. Publicado originalmente na obra póstuma de João do Rio, *Celebridades, desejo*. Rio de Janeiro: Gráfica da Pátria Portuguesa e Lusitânia, 1932, pp. 157-66.

Machado, ainda que Nabuco seja o grande defensor da abolição da escravidão. Isso acontece porque a sociedade brasileira é fraterna, mas não é íntima (Santiago apud Schneider, 2016, p. 13).

Em suma, enquanto no século XIX a dinâmica das amizades e das inimizades consolidava o prestígio de uma confraria de letrados, sempre à custa da exclusão social, racial e sexual, para o escritor do entreguerras, e mais marcadamente na década de 1930, a questão da fraternidade universal se sobrepõe à da confraternização: assim, os escritos sobre a amizade adquirem cada vez mais um significado simbólico, representando seja o protótipo do homem brasileiro (cordial, camarada etc.), seja da nação como um todo (democrática e fraternalmente miscigenada).³ De fato, como se discutiu na primeira parte deste estudo, mesmo no discurso abolicionista de Raul Pompeia já se evidenciava a forma como a defesa da diferença nacional tende a obliterar as desigualdades sociais, raciais e étnicas, justamente quando se pensava em denunciá-las. Do mesmo modo, ainda hoje, a relevância da experiência e da biografia de figuras como Mário de Andrade continua a ser desconsiderada sob a bandeira de uma redentora *ambivalência nacional* (Wisnik, 2015). Talvez isso explique por que o tema da amizade-amor (ou da inimizade-ódio) tenderia cada vez mais a encontrar refúgio na escrita de foro íntimo, epistolar ou memorialística, até certo ponto retirando-se da esfera pública e da própria literatura – mesmo que, vez ou outra, se volte a celebrar e a idealizar algumas grandes e raras amizades literárias, como seria o caso daquela entre Gilberto Freyre e José Lins do Rego. Pois, se a posição de sujeito do insulto e da injúria já não tem o mesmo valor, no caso de figuras públicas como Mário – em sua ambiguidade racial e sexual –, a possibilidade de se encontrar na posição de objeto do discurso difamatório ainda apresenta riscos. Talvez isso explique por que o desejo de recolhimento e discrição expresso pelo Mário de 1940 se distancia inclusive daquele sentimento de grupo, movimento ou geração – enfim, da fachada de concórdia que caracterizaria a sociabilidade do universo letrado das primeiras décadas do século XX.

Acontece que a reprodução do aspecto oligárquico-exclusivista das relações pessoais entre literatos, agora sob o discurso da fraternidade e da responsabilidade,

3. Claro que as disputas continuariam e, ainda hoje, continuam a existir nos principais órgãos da imprensa, e a disputa pelo campo literário, ainda restrito, volta e meia se manifesta em ataques. Mas os insultos de caráter pessoal, quando se expressam publicamente nos jornais, hoje parecem cada vez mais antiquados, provincianos.

subsiste para além do modernismo. Ao mesmo tempo, apesar do que há de homogeneizador no projeto de fraternização nacional defendido e praticado pelo novo homem de letras, as divisões, os conflitos, enfim, todo aquele aspecto agônico que estava evidente no XIX, mesmo em suas expressões conciliatórias, sobrevive e persiste em novas formações, para além do período estudado aqui. Por um lado, a própria classe letrada se dividiria interna e ideologicamente, uns procurando aproximar-se, outros procurando distanciar-se da realidade social do país (e, por vezes, do próprio mercado). Por outro lado, a representação do desejo de unidade e fraternidade nacional não chega a dissimular de todo o privilégio do escritor moderno e, além disso, a própria desigualdade social da qual ele participa, mesmo quando denuncia.

De certo modo, *A violência das letras* trata da persistência e das transformações dos processos de exclusão no discurso da nacionalidade. Por outro lado, aspira a uma crítica que se distancie do discurso da fraternidade e que reconheça o valor da intimidade do outro (a diferença) e com o outro (o ódio, o amor) como exercício democrático de leitura. Produto do trabalho de mais de dez anos, estas linhas são escritas em um momento em que se confronta com a imagem de um país fraturado, de um povo dividido (espacial, econômica e ideologicamente) e de um cidadão brasileiro caracterizado, em alguns casos como hostil, em outros como violento. O objetivo deste livro é contribuir para a compreensão do papel desempenhado pela literatura e pelo homem de letras, menos na origem da discórdia (herança colonial, escravidão) do que sua participação na crença na existência de uma suposta concórdia nacional. E um de seus pressupostos é que nem os amigos, nem a família, nem a nação – talvez nem mesmo a literatura – devem representar um refúgio para o que há de irconciliável na política e na vida pública.

Chicago, 10 de agosto de 2016.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. “Carta a Mário Alencar”. *Correspondência de Capistrano de Abreu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, v. I.

ABREU, Plácido de. *Os capoeiras*. Rio de Janeiro: Tip. Seraphim Alves de Brito, 1886.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

AGUSTINI. *De Civitate: libri XXII*. Firenze: Le Monnier, 1972.

ALENCAR, José de. *Iracema. Obra completa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1959, v. III.

ALMEIDA, Barbara Heliodora. “Shakespeare in Brazil”. *Shakespeare Survey*, n. 20, 1967. Acesso em: 25 jul. 2012.

ALMEIDA, José Américo de. *Novelas (O Boqueirão, Coiteiros e Reflexões de uma cabra)*. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo, 1994.

ALMEIDA, Mário José de. “Poema dos Sapos” In *Asas no azul*. Rio de Janeiro: s.e., 1920.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. “O abolicionista cosmopolita: Joaquim Nabuco e a rede abolicionista transnacional”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 88, dez. 2010, pp. 57-70.

_____. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALVAREZ, Marcos César. “A criminologia no Brasil ou como tratar desigualmente os desiguais”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 45, n. 4, pp. 677-704. Acesso em: 28 jul. 2012.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of Nationalism*. Londres e Nova Iorque: Verso, 1991.

ANDRADE, Ana Isabel de Souza Leão. *Catálogo da correspondência de José Américo: cartas 1915-1952*. João Pessoa: FCJA, 1983.

ANDRADE, Mário de. “Elegia de abril”. *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

_____. “O Ateneu”. *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

_____. “O movimento modernista”. *Diários Associados*, 6 set. 1942. Repr. *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

_____. *Cartas a Murilo Miranda: 1934-1945*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. *Cartas de Mário de Andrade a Álvaro Lins*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

_____. “As juvenilidades auriverdes”. In BOAVENTURA, Maria Eugenia (org.). *22 por 22: a Semana de Arte Moderna vista pelos seus contemporâneos*. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. *Correspondência de Mário de Andrade & Manuel Bandeira*. São Paulo: Edusp/IEB, 2000.

_____. *Empalhador de passarinho*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

_____. *Cartas de Mário de Andrade a Otávio Dias Leite (1936-1944)*. São Paulo: IEB/Oficina Rubens Borba de Moraes/Imprensa Oficial, 2006.

_____. *Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas, 1924-1944*. São Paulo: Global, 2010.

_____. *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: correspondência*. Org. Pedro Meira Monteiro. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Oswald de. “O esforço intelectual do Brasil contemporâneo”. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento do texto de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992.

ANTELO, Raul. *Literatura em Revista*. São Paulo: Ática, 1984.

_____. *João do Rio: o dândi e a especulação*. Rio de Janeiro: Livrarias Taurus-Timbre, 1989.

APPIAH, Kwame Anthony. *The honor code: how moral revolutions happen*. Norton: NY, 2010.

ARANHA, Graça. *Canaã*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

ARARIPE JÚNIOR, T. A. *O movimento de 1893: o crepúsculo dos povos*. Rio de Janeiro: Typ. da Empresa Democrática Editora, 1896.

_____. “Raul Pompeia”. *Obra crítica*. Rio de Janeiro: MEC/Casa Rui Barbosa, 1958, v. 4.

_____. “Raul Pompeia: *O Ateneu* e o romance psicológico”. *Obra crítica*. Rio de Janeiro: MEC/Fund. Rio Barbosa, 1980, v. 2.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ARAÚJO, Rita de Cássia. *Festas: máscaras do tempo, entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade, 1996.

ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. Trad. D. B. Chase. Nova Iorque: Dover Publications, 1988.

ARROYO, Jossianna. *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 2003.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Machado de Assis: obra completa – I*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997a.

_____. *Machado de Assis: obra completa – II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997b.

_____. *Machado de Assis: obra completa – III*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997c.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *Capoeira: the history of an Afro-Brazilian martial art*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

AUSTRAGÊSILO, Antônio. “O sapo”. *Pallium: Revista de Arte* 3, Curitiba, nov. 1898.

AZEREDO, Magalhães de. “O Missal”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 18 set. 1893.

_____. *Almas primitivas*. Rio de Janeiro: Cunha e Irmão, 1895.

_____. *Dom Pedro II: traços da sua fisionomia moral*. Rio de Janeiro: Álvaro Pinto/Anuário do Brasil: Rio de Janeiro, 1923.

AZEVEDO, Alciene. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luís Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas: Unicamp, 1999.

_____. “Antônio Bento, homem rude do sertão: um abolicionista nos meandros da justiça e da política”. *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2007, pp. 123-43.

AZEVEDO, Artur e SAMPAIO, Moreira. *O homem*. Edição eletrônica Kindle. [1887]

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. “Quem precisa de São Nabuco?”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, jan.-jun. 2001, pp. 85-7.

BALIERO, Fernando Figueiredo. *O Ateneu: o dispositivo de sexualidade no internato da ‘fina flor’ da mocidade brasileira* (dissertação). Universidade Federal de São Carlos, 2009.

BANDEIRA, Euclides. “O sapo”. *Velhas páginas*. Curitiba, 1903.

BANDEIRA, Manuel. “Artigo sobre Romain Rolland”. *Revista Acadêmica*, n. 22, ano 3, Rio de Janeiro, set. 1936.

_____. *Itinerário de Pasárgada*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957.

_____. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

BARBOSA, Marialva. *Os donos do Rio: imprensa, poder e público*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2000.

BARBOZA, Jair. “No espírito da música: para uma tese acerca da síntese trágica em Schopenhauer e Wagner”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 3, n. 1-2, 2012, pp. 211-23.

BARRETO FILHO, José. “O nosso instrumento de expressão”. *Festa*, n. 2, nov. 1927.

BARRETO, Lima. “Elogio do Amigo”. *A.B.C.*, 5 ago. 1922.

_____. *Prosa seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

_____. *Toda crônica: 1890-1919*. In RESENDE, Beatriz e VALENÇA, Rachel Teixeira (orgs.). Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2004.

BARRETO, Paulo. “A superioridade do artista”. *Celebridades, desejo*. Rio de Janeiro: Gráfica da Pátria Portuguesa e Lusitânia, 1932, pp. 157-66.

BARTHES, Roland. “Sade, Fourier, Loyola”. *Œuvres complètes, 1968-1971*. Paris: Seuil, 2002, v. III, pp. 699-868.

BASTIDE, Roger. “Cruz e Sousa e Baudelaire: estudo de literatura comparada”. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Mosaico, 1943.

_____. “Le Symbolisme brésilien”. *Mercur de France*, Paris, n. 1.083, nov. 1953.

BATALHA, Claudio H. B. “Um socialista francês diante da escravidão no Brasil: Louis Xavier de Ricard e o jornal *Le Sud-Americain*”. In VIDAL, Laurent e DE LUCA, Tânia Ridina (orgs.). *Franceses no Brasil: séculos XIX-XX*. São Paulo: Unesp, 2009, pp. 161-73.

BEATTIE, Peter M. "Conflicting penile codes: modern masculinity and sodomy in the Brazilian military, 1860-1916". In BALDERSTON, Daniel e GUY, Donna (orgs.). *Sex and sexuality in Latin America*. Nova Iorque: NYU Press, 1997, pp. 65-85.

_____. *The tribute of blood: Army, honor, race, and nation in Brazil, 1864-1945*. Durham: Duke University Press, 2001.

_____. "Adolfo Ferreira Caminha: Navy officer, ardent Republican, and Naturalist novelist". *The human tradition in modern Brazil*. Wilmington: Del: SR Books, 2004, pp. 89-106.

_____. "The slave silvestre's disputed sale: corporal punishment, mental health, sexuality, and 'vices' in Recife, Brazil 1869-1879". *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*, n. 16, v. 1, 2005. Acesso em: 14 ago. 2012.

BECCARA, Cesare. *Of crimes and punishments (1764)*. Disponível em http://www.constitution.org/cb/crim_pun.htm. Acesso em: 29 jun. 2012.

BEER, Gillian. *Darwin's plots: evolutionary narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BENTO, Cláudio Moreira. *O exército farrapo e os seus chefes*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1992, v. I.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions européennes*. Paris: Minuit, 1969.

BERNARDUS, Silvestrius. *Cosmographia*, sec. XII. Nova Iorque: Columbia University Press, 1990.

BESSE, Susan K. "Crimes of passion: the campaign against wife killing in Brazil, 1910-1940". *Journal of Social History*, 22, n. 4, 1989, pp. 653-66.

BETHELL, Leslie. "Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos: correspondência, 1880-1905". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 65, 2009, pp. 207-29. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142009000100015. Acesso em: 13 fev. 2013.

_____. “Nabuco e o Brasil entre Europa, Estados Unidos e América Latina”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 88, dez. 2010, pp. 73-87.

BEVILAQUA, Clovis. “O suicídio na capital federal”. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro e São Paulo: Laemmert, 1895, pp. 197-205, t. 2.

BEZERRA, Carlos Eduardo de Oliveira. *Adolfo Caminha: um polígrafo na literatura brasileira do século XIX*. São Paulo: Unesp, 2009.

BIBLE. Online Bible search. Disponível em: <http://gospelhall.org/bible/bible.php?search=hetairos&dict=vine&clang=greek>.

BOETIUS. *De Consolatione Philosophiæ*, c. 523 d.C. Penguin Classics, 1999.

BOPP, Raul. *Movimentos modernistas do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966.

_____. *Vida e morte da antropofagia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

BORGES, Dain. “Inchado, feio, preguiçoso e inerte: a degeneração no pensamento social brasileiro, 1880-1940”. Trad. Richard Miskolci. *Teoria & Pesquisa*, jul.-dez. 2005, pp. 43-70.

BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. “O Ateneu, opacidade e destruição”. *Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2003, pp. 51-86.

BOURDIEU, Pierre. “The sentiment of honor in Kabyle society”. In PERISTIANY, J. G. (org.). *The values of Mediterranean society*. Londres: Weindenfeld and Nicolson, 1965, pp. 191-241.

_____. “From the ‘rules’ of honour to the sense of honour”. *Outline of a Theory of Practice*. Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, pp. 10-5.

_____. *The logic of practice*. Trad. Richard Nice. Stanford: Stanford U. Press, 1990.

BRAGA-PINTO, César. “Homem de palavra, homem de letras: literatura e responsabilidade na obra de José Lins do Rego”. *Luso Brazilian Review*, n. 42, v. 1, pp. 179-98, 2006.

_____. “Os desvios de Gilberto Freyre”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 76, nov. 2006, pp. 280-8.

_____. “José Lins do Rego, o panfletário e o católico”. *Ligeiros traços: escritos de juventude de José Lins do Rego*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007, pp. 17-35.

_____. “A Paris de Nestor Vitor e o mundo de Pascale Casanova”. *Remate de Males (on-line)*, Campinas, n. 32 (1-2), 2012, pp. 117-35.

BRANDÃO, Antônio Adelino da Silva. *Aproximação a Zé Lins*. João Pessoa: Funesc, 1994.

BRASIL. _____. *Código Criminal do Império* (1930), pelo doutor Braz Florentino Henriques de Souza; anotado com as leis, decretos, avisos e portarias publicados desde a sua data até o presente, e que explicação, revogação ou alteração algumas das suas disposições, ou com ellas tem immediata connexão : acompanhado de um appendice contendo a integra das leis addiconaes ao mesmo codigo, posteriormente promulgadas. Recife: Typografia Universal, 1858.

_____. Decreto n. 1932, de 28 de jun. de 1871. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1932-28-jun.-1871-551787-norma-pl.html>. Acesso em: 15 nov. 2014.

_____. *Código Penal da República*, 1890. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>.

_____. *Constituição da República*, 1891. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>.

_____. *Código Penal da Armada*, 1899. Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-18-7-marco-1891-526137-publicacaooriginal-1-pe.html>.

_____. *Código Criminal do Império*, 1930. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm.

BRAY, Alan. *The friend*. Chicago: U. of Chicago Press, 2003.

BRAYNER, Sonia (org.). *Manuel Bandeira: fortuna crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

- BRETAS, M. L. “A queda do império da navalha e da rasteira: a república e os capoeiras”. *Cadernos de Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, 1991, pp. 239-56.
- BRISSETTE, Pascal. “Poète malheureux, poète maudit, malédiction littéraire”. *COntEXTES [on-line]*, s.n., 12 maio 2008.
- BRITO, Mário da Silva. “O aluno de romance Oswald de Andrade”. In ANDRADE, Oswald de. *Alma*. São Paulo: Globo, 1990.
- BRITTO, Augusto. “O duelo”. *A Semana: Jornal Ilustrado para a Família*, Rio de Janeiro, 15 ago. 1890.
- BROCA, Brito. *Horas de leitura: primeira e segunda séries*. Campinas: Ed. da Unicamp, s.d.
- _____. *Naturalistas, parnasianos e decadistas: vida literária do realismo ao pré-modernismo*. Campinas: Unicamp, 1991.
- _____. *A vida literária no Brasil: 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- BROOKSHAW, David. *Race and color in Brazilian literature*. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1986.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel and Haiti*. Pittsburg: U. of Pittsburg Press, 2009.
- BUENO, Alexei e ERMAKOFF, George (orgs.). *Duelos no serpentário: uma antologia da polêmica intelectual no Brasil (1850-1950)*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial, 2005.
- BUENO, Luís. *Uma história do romance de 30*. São Paulo: Edusp, 2006.
- BUFFON, George Louis Leclerc. “História natural”, 1749-1789. Disponível em: <https://archive.org/details/HistoriaNatural>.
- BURKE, Peter e PALLARES-BURKE, M. L. *Gilberto Freyre: social theory in the tropics*. Oxford: Peter Lang, 2008.
- CAGNIN, Antônio Luiz. “Foi o Diabo!”. In AGOSTINI, Angelo. *Diabo coxo: edição fac-similar*. São Paulo: Edusp, 2005, pp. 9-19.

CALDWELL, Helen. *The Brazilian Othello of Machado de Assis*. Berkeley and LA: U.C. Press, 1960.

_____. *Machado de Assis. The Brazilian master and his novels*. Berkeley: University of California Press, 1970.

CAMARA, Phaelante da. *O duelo e o infanticídio*. Bahia: Liv. Magalhães, 1904.

CAMINHA, Adolfo Ferreira. *Cartas literárias*. Rio de Janeiro: Typ. Aldina, 1895.

_____. *Bom Crioulo: the black man and the cabin boy*. Trad. E. A. Lacey. São Francisco: Gay Sunshine Press, 1982.

_____. *Bom-Crioulo*. São Paulo: Ática, 1999.

_____. “Um livro condenado”. In BEZERRA, Carlos Eduardo de Oliveira. *Adolfo Caminha: um polígrafo na literatura brasileira do século XIX*. São Paulo: Unesp, 2009, pp. 445-8.

_____. *No país dos yankees*. Rio de Janeiro, 1893. Disponível em http://literatura-brasileira.ufsc.br/_documents/0006-00782.html. Acesso em: 20 jul. 2012.

CAMPOS, Augusto de e CAMPOS, Haroldo de. *Os sertões dos campos: duas vezes Euclides*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 1997.

CANDIDO, Antonio. “Dialética da malandragem”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, São Paulo: USP, 1970, pp. 67-89.

CAPAZ, Camil. *Raul Pompeia: biografia*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

CARDOSO, Sebastião Marques. “Oswald de Andrade em face de Romain Rolland: diálogos e projetos literários em (trans)formação”. In Encontro Regional da ABRALIC 2007. *Literaturas, artes, saberes*. São Paulo, 2007.

CARDOZO, Luiz. “O sapo e o homem”. *O Sorriso: Jornal Científico, Literário e Recreativo*, n. 13. Rio de Janeiro, 13 nov. 1880. CARNEIRO, Emanuel. “Duelo”. *A Semana: Jornal Ilustrado para a Família*. Rio de Janeiro: 29 ago. 1890.

_____. “Duelo Assis-Hygino”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 1º mar. 1891a.

_____. “Duelo”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 5 mar. 1891b.

CARPEAUX, Otto Maria. “A morte de Romain Rolland”. *Revista do Brasil*, dez. 1943, pp. 108-9.

_____. “Uma página de Gilberto Freyre”. In AMADO, G. et. al. *Gilberto Freyre, sua filosofia, sua ciência, sua arte*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

_____. “O brasileiríssimo José Lins do Rego”. In REGO, José Lins do. *Fogo morto*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970, pp. xi-xvii.

CARVALHO, Alessandra Izabel de. *Nestor Vitor: um intelectual e as ideias do seu tempo –1890-1930*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1998.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: teatro de sombras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

CARVALHO, Ronald de e CARVALHO, Elysio de. *Afirmações: um ágape de intelectuais*. Rio de Janeiro: S.A. Monitor Mercantil, 1921.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.

CASTELLO, José Aderaldo. *José Lins do Rego: modernismo e regionalismo*. João Pessoa: UFPB, 2001.

CASTRO, Luiz de. *Le Brésil vivant*. 3 ed. Paris: Librairie Fishbacher, 1891.

CAUFIELD, Sueann et al. *In defense of honor: sexual morality, modernity, and nation in early-Twentieth-Century Brazil*. Durham: Duke University Press, 2002.

_____. *Honor, status, and law in modern Latin America*. Durham: Duke University Press, 2005.

CAVALHEIRO, Edgard (org.). *Testamento de uma geração: 26 figuras da intelectualidade brasileira prestam seu depoimento ao inquérito promovido por Edgard Cavalheiro*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1944.

CHAMBERLAIN, Ryan. *Pistols, politics, and the press: dueling in 19th Century American Journalism*. Jefferson: McFarland, 2009.

CHASTEEN, John Charles. "Violence for show: knife dueling on a Nineteenth-Century cattle frontier". In JOHNSON, Lyman (org.). *The problem of order in changing societies: essays on crime and policing in Argentina and Uruguay, 1750-1940*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990, pp. 47-64.

CID LOPEZ, Maria Rosa e WAIZBORT, Ricardo. "Miranda Azevedo e a seleção artificial no Brasil do século XIX". *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, v. 3, n. 2, jul.-dez. 2005, pp. 172-92.

COELHO, Joaquim Francisco. *Manuel Bandeira pré-modernista*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1982.

COLERIDGE, Samuel Taylor. *Biographia literaria*. Nova Iorque: 1847, v. II.

_____. *Coleridge's principle of criticism*. Boston: D. C. Heath, 1904.

COLLICHIO, Terezinha A. F. *Miranda de Azevedo e o darwinismo no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1988.

COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Culture et Civilisation, 1969 [1839], v. 3.

CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Edusf, 1998.

COURNOT, Antoine Augustin. *Considérations sur la marche des idées dans les temps modernes*. Paris: Hachette, 1872.

COUTINHO, Eduardo e BEZERRA DE CASTRO, Angela (orgs.). *José Lins do Rego*. Rio de Janeiro e João Pessoa: Ed. Civilização Brasileira/Funescc, 1990. (Coleção Fortuna Crítica).

CRUZ E SOUSA, João da. *Obra completa*. Org. Andrade Muricy. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.

D'ANDREA, Moema Selma. *A tradição redescoberta*. 2 ed. revista e ampliada. Campinas: Editora Unicamp, 2010. DANTAS, Cauby. *Gilberto Freyre e José Lins do Rego: diálogos do senhor da casa-grande com o menino de engenho*. Campina Grande: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2015.

DARMON, Pierre. *Médicins et assassins à la belle époque: la médicalisation du crime*. Paris: Ed. Du Seuil, 1989.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies e a seleção natural*. Trad. Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, s.d.

_____. *The expression of emotions in man and animals*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1872. The Project Gutenberg: Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/1227/1227-h/1227-h.htm>.

_____. *A origem das espécies*. Porto: Livraria Chardron, de Lelo & Irmãos, 1913.

DAVID, Rolph e VELLUTI, Fiona. *Reputation, celebrity and defamation law*. Sidney: Ashgate Publishing Group, 2008.

DAVIS, David Brion. *Problem of slavery in the Age of Revolution*. Ítaca: Cornell U. Press, 1995.

DELGADO, Maria do Carmo Godinho. “O escritor e o conferencista”. In MOISÉS, Leyla Perrone (org.). *O Ateneu: retórica e paixão*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1988, pp. 227-34.

DEONNA, Julien et al. *In defense of shame: the faces of an emotion*. Oxford: Oxford UP, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

DERWIN, Susan. *The ambivalence of form*. Maryland: John Hopkins University Press, 1992.

DIAS, Geraldo. “Nietzsche, intérprete do Brasil? A recepção da filosofia nietzscheana na imprensa carioca e paulistana no final do século XIX e início do XX”. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v.1, n. 35, dez. 2014, pp. 89-97.

DIAS, Luiz Sergio. *Quem tem medo da capoeira? Rio de Janeiro, 1890-1904*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2001.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.

DILTHEY, Wilhelm. *Das Erlebnis und Die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderling*. Stuttgart: B. G. Teuber, 1970.

_____. *Selected works*. Edição de R. A. Makkreel e F. Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

_____. *The formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002, v. 3.

DIMAS, Antônio. “Barco de proa dupla”. *Revista USP*, São Paulo, n. 54, jun.-ago. 2002, pp. 112-26.

DOMINGUES, Maria Bertol et al. (orgs.). *A recepção do darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

DUARTE, Urbano (pseud. J. Guerra). “Duelo esquisito”. *Humorismos*. Rio de Janeiro: Cunha e Irmão, 1895, pp. 91-104.

DUGAS, L. *L'amitié antique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914.

DUQUE, Gonzaga. “Sapo!”. In _____. *Horto de mágoas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1996. [1914]

EGYTO, José do. “Balas de Estalo”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 11 jul. 1883.

EL FAR, Alessandra. *Páginas de sensação: literatura popular e pornográfica no Rio de Janeiro (1870-1924)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FABRE, Luiz. “Raul Pompeia”. *O arquivo ilustrado: enciclopédia noticiosa, científica e literária*, n. 14, São Paulo, pp. 105-6, dez. 1899.

FARIA, Alves de. “Batráquio”. *O Cenáculo*, Paraná, ano 3, n. 26-27, p. 151, 1897.

FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de. *O sertão de José Lins do Rego e Ariano Suassuna: espaço regional, messianismo e cangaço*. Recife: UFPE, 2006.

FARIAS ALVES, Uelinton. “Três tempos com Oscar Rosas”. In ROSAS, Oscar. *Poesias, contos, crônicas*. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras, 2009.

FERRAZ, Sampaio. “Um edificante episódio da infância da República”, *A Noite*, Rio de Janeiro, 25 fev. 1919.

- FERREIRA, Monalisa Valente. “A voz dissonante e simbólica de Nestor Vitor”. *Publicações de alunos de graduação e pós-graduação do Instituto de Estudos da Linguagem*. Campinas: Unicamp, s/d.
- FERREIRA, Procópio. *O ator Vasques*. Rio de Janeiro: SNT, 1979.
- FIEDLER, Leslie. “Come Back to the Raft Ag’in, Huck Honey!”. *A New Fiedler Reader*. Nova Iorque: Prometheus Books, 1999.
- FIELD, Frank. *British and French Writers of the First World War*. Cambridge U. Press, 1991.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *A coluna de fogo (7/24-7/25)*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1925.
- _____. *A reação do bom senso: contra o demagogismo e a anarquia militar. Artigos publicados n’O Jornal, do Rio de Janeiro, 1921-1922*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922.
- FIGUEIREDO JÚNIOR, Nestor. *Pela mão de Gilberto Freyre ao menino de engenho: cartas*. João Pessoa: UFPB, 1998.
- _____ e LIMA, Sônia Maria van Dijck (orgs.). *Cartas de Gilberto Freyre: correspondência passiva de José Lins do Rego*. João Pessoa: FUNESC, 1997.
- FIGUEIREDO, Tatiana Longo. “Afinando afinidades”. *Teresa: revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 8-9, pp. 34-55, 2008.
- FILHO, Cruz. “A Ilusão do Sapo”. In _____. *Poemas dos belos dias*. Fortaleza: Liv. e Papelaria Ribeiro, 1924.
- FISHER, David James. *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- FONE, Byrne R. S. (org.). *The Columbia Anthology of Gay Literature*. Columbia University Press, 2001.
- FONSECA, Edson Nery da. *Casa-Grande e senzala e a crítica brasileira de 1933-1944*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.
- _____. *Em torno de Gilberto Freyre: ensaios e conferências*. Recife: Massangana, 2007.

FOSTER, David W. "Adolfo Caminha's *Bom-Crioulo*: A founding text of Brazilian gay literature". In _____. *Gay and Lesbian Themes in Latin American Writing*. Austin: U of Texas P, 1991.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2000.

_____. "De l'amitié comme mode de vie". Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. *Gai Pied*, n. 25, abril de 1981. Trad. em português disponível on-line: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/amizade.pdf>.

_____. *Abnormal: Lectures at the Collège De France, 1974-1975*. Trad. Graham Burchell. Picador, 2004.

FRANKLAND, Graham. *Freud's Literary Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FREUD, Sigmund. "O mal-estar na civilização (1929)". In _____. *Obras psicológicas completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, Rio de Janeiro, 1980, v. 21.

FREVERT, Ute. *Emotions in History: Lost and Found*. Budapeste: Central European University Press, 2011.

_____. *Men of Honour: A Social and Cultural History of the Duel*. Trad. Anthony Williams. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995.

FREYRE, Gilberto. "Em torno da revolta". *Diário de Pernambuco*, 9 jul. 1924.

_____. "80". *Diário de Pernambuco*, 26 out. 1924a.

_____. "Em torno da revolta". *O Semeador*, Maceió, 10 jul. 1924b.

_____. *Apologia pro generatione sua*. Parahyba, 5 abr. 1924. Palestra realizada no Theatro Santa Rosa na Parahyba a 5 de abril de 1924 e mandada publicar pela comissão de intelectuaes sob cujos auspícios esteve Gilberto Freyre na Parahyba: Carlos D. Fernandes, Álvaro de Carvalho, José Américo de Almeida, Guilherme da Silveira, Matheus de Oliveira, Celso Mariz, Adhemar Vidal, Antenor Navarro e Padre Pedro Anísio Bezerra Dantas. Disponível em: <http://bvgf.fgf.org.br>.

- _____. *Artigos de Jornal*. Recife: Mozart, 1935.
- _____. “Clodomiro e os amigos”. *Jornal do Commercio*, Manaus, 20 dez. 1939.
- _____. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
- _____. *Inglês*. Prefácio de José Lins do Rego. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942.
- _____. *O camarada Whitman: conferência lida na sociedade amigos da América, do Rio de Janeiro, em 22 de maio de 1947, precedida de uma saudação a Gilberto Freyre, por Arnon de Mello*. Rio de Janeiro/São Paulo: Liv. José Olympio, 1948a.
- _____. “Recordação de uma amizade”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 6 jun. 1948b.
- _____. “José Lins do Rego”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 15 set. 1957.
- _____. “José Lins do Rego: um aspecto de sua formação”. *Jornal do Commercio*, 28 jan. 1962
- _____. *Dona Sinhá e o Filho Padre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.
- _____. “Entrevista con Gilberto Freyre”. México: *Frente de Afirmación Hispanista*, 1975a.
- _____. *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975b.
- _____. *O outro amor do Dr. Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- _____. *Alhos e bugalhos: ensaios sobre temas contraditórios: de Joyce a cachaça; de José Lins do Rego ao cartão-postal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- _____. “Entrevista: Gilberto Freyre, por Ricardo Noblat”. *Playboy*, março de 1980.
- _____. “Em torno da Recifensização de José Lins do Rego”. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 10, n. 2, pp. 175-188, jul./dez. 1982.
- _____. “Recordando José Lins do Rego”. In _____. *Vida, forma e cor*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

_____. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. *Manifesto regionalista*. Org. Fátima Quintas. Recife: Editora Massangana, 1996.

_____. *Cartas de Gilberto Freyre: correspondência passiva de José Lins do Rego*. João Pessoa: Funesc, 1997.

_____. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

_____. *Três histórias mais ou menos inventadas*. Brasília: Ed. Unb, 2003.

_____. “Hetairios e Filhos”. *Jornal do Brasil*, 15 nov. 1942, e *A Manhã* 12 mar 1944. Repr. em GOMES, Angela Maria de Castro (org.). *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. São Paulo: CECULT, 2005, pp. 253-5.

FRY, Peter. “Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo. Prostituição, Homossexualidade e Raça em Dois Romances Naturalistas”. In _____. *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 33-51.

GAMA, Luiz. *Com a palavra, Luiz Gama: poemas, artigos, cartas, máximas*. Ligia Fonseca Ferreira (org.). São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.

GANDHI, Leela. *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*. Durham: Duke University Press, 2006.

GARRISON, Gaston. *Le suicide dans l'antiquité et dans les temps modernes*. Paris, 1885.

GAYOL, Sandra. *Sociabilidad en Buenos Aires: Hombres, honor y cafés, 1862-1910*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000.

_____. “Honor Moderno: The Significance of Honor in Fin-de-Siècle Argentina”. *Hispanic American Historical Review*, v. 84, n. 3, pp. 475-98, ago. 2004.

_____. *Honor y duelo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.

_____. “Pequenos desprecios, insultos y desafíos: la sensibilidad fin de siècle de la élite argentina”. *Caravelle*, n. 86, Toulouse Presses Universitaires du Mirail, pp. 157-79, jun. 2006.

- GIBSON, Mary. *Born to Crime: Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology*. Connecticut, Praeger, 2002.
- GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*. Trad. Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- _____. “Machado de Assis e Graciliano Ramos: especulações sobre sexo e sexualidade”. In _____. *Por um novo Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 312-34.
- GOLDHILL, Simon. *Victorian Culture and Classical Antiquity: Art, Opera, Fiction and the Proclamation of Modernity*. Princeton: Princeton U Press, 2011.
- GOMES, Celuta Moreira. *Shakespeare no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1961.
- GOMES, Eugenio. “Machado de Assis”. In _____. *Shakespeare no Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1961, pp. 158-86, disponível em *Machado de Assis em linha* 1 fev. 2008.
- GREEN, James. *Depois do carnaval*. Trad. Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: Unesp, 1999.
- GRIMM, Tomas. “Duelo na nossa época”. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 23 mar. 1891.
- GROSSI, Verónica. “Paris, de Nestor Vitor: La construcción textual e imaginaria de una modernidad periférica (la del Brasil de la Belle Epoque, 1898-1914)”. *Torre de Papel* 3.3, pp. 71-84, 1993.
- GUILLET, François. *La mort en face: Histoire du duel de la Révolution à nos jours*. Paris: Aubier, 2008.
- GUIMARÃES, Julio Castañón. *Por que ler Manuel Bandeira*. Rio de Janeiro, Globo, 2008.
- HABERLEY, David. *Three Sad Races: race identity and national consciousness in Brazilian Literature*. Nova Iorque: Cambridge U. P., 1983.

HAMPSON, Norman. "The French Revolution and the Nationalization of Honour". In FOOT, M. R. D. *War and Society: Historical essays in honour and memory of J.R. Western 1928-1971*. S.l.: Barnes and Noble Books: 1973, pp. 199-212.

HEIDEGGER, Martin. *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Albany: State University of New York Press, 2002.

HERMAN, Arthur. *The Idea of Decline in Western History*. Nova Iorque: The Free Press, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. "Trajetória de uma poesia". In BRAYNER, Sonia (org.). *Manuel Bandeira: Fortuna Crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLIER, Denis. *A New History of French Literature*. Harvard University Press, 1994.

HOLLOWAY, Thomas H. "A Healthy Terror': Police Repression of *Capoeiras* in Nineteenth-Century Rio de Janeiro". *Hispanic American Historical Review*, v. 69, n. 4, pp. 637-76, 1989.

_____. "The Defiant Life and Forgotten Death of Apulco de Castro: Race, Power, and Historical Memory". *E.A.L.*, ano 19, n.1, pp. 81-101, 2008.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002, v. II.

HORÁCIO. *Epistles*. Trad. H. Rushton Fairclough. DOI: 10.4159/DLCL.horace-epistles, 1926. Loeb Classical Library, Harvard University Press. Disponível em: <<http://www.loebclassics.com/view/horace-epistles/1926/>>.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001.

HOWES, Robert. "Race and Transgressive Sexuality in Adolfo Caminha's *Bom-Crioulo*". *Luso-Brazilian Review*, v. 38, pp. 41-62, 2001.

_____. “Raça e sexualidade transgressiva em *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha”. *Graphos: revista de pós-graduação em Letras* – UFPB. João Pessoa, n. 1-2, pp. 171-90, 2005.

HUGHES, Steven C. *Politics of the Sword: Dueling, Honor, and Masculinity in Modern Italy*. Columbus: Ohio State University Press, 2007.

HUNTLEY, Frank L. “Dr. Johnson and Metaphysical Wit; or, ‘Discordia Concors’ Yoked and Balanced”. *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*, v. 2, n. 1, pp. 103-12, 1969.

IÑOJOSA, Joaquim. *A arte moderna: 60 anos de um manifesto*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1984.

INSULIS, Alanus de. *Liber De Planctu Naturae* [047D]. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/alanus/alanus1.html>>.

IONTA, Marilda. *As cores da amizade: cartas de Anita Malfatti, Oneyda Alvaenga, Henriqueta Lisboa e Mário de Andrade*. São Paulo: Fapesp e Annablume, 2007.

ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra Aryana. “Joaquim Nabuco’s ‘Black Mandate’”. *Hispania*, Baltimore, v. 85, n. 3, pp. 466-75, set. 2002.

IVO, Ledo. *O universo poético de Raul Pompeia*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1963.

JUNIOR, Soares de Souza. “João Corcunda”, *A vida moderna*. Rio de Janeiro, 9 out. 1886.

KANT, Immanuel. *The Conflict of the Faculties*. Trad. Mary J. Gregor. Nova Iorque: Abaris Books, 1979.

KAUFMAN, Whitley. “Understanding Honor: Beyond the Shame/Guilt Dichotomy”. *Social Theory and Practice*, v. 37, n. 4, pp. 557-73, 2011.

KEATING, João. *De crapaudis illustribus urbis Curitiba*. Club Coritibano. Curitiba, 15 dez. 1895, p. 3.

KELLER, Helen. *The Story of my Life*. Nova Iorque: Doubleday, Page & Company, 1921.

KENNEDY, James. “Luiz Gama: pioneer of abolition in Brazil”. *Journal of Negro History*, v. 59, n. 3, pp. 255-67, jul. 1974. Acesso em 9 maio 2013.

KONSTAN, David. *Friendship in the Classical World*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997.

KRAFFT-EBING, Richard von. *Psychopathia Sexualis (1886)*. Trad. Francis Joseph Rehman. Nova Iorque: Rebman.

KUTZINSKI, Vera M. *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia, 1993

LABRE, Luiz. “Raul Pompeia”. *O Arquivo Ilustrado*, São Paulo, ano 1, n. 14, pp. 105-6, dez. 1899.

LACLAU, Ernesto. *The Rhetorical Foundations of Society*. Londres e Nova York, 2014.

LARA, Alberto. “Os deserdados sociais”, *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 6 nov. 1895.

LAWLER, Clark. *Consumption and Literature: the Making of the Romantic Disease*. Nova Iorque: Palgrave, 2006.

LE CLECH, Martine e YVEN, François. *Tristan Corbière. La métamorphose du crapaud*. Plurin-lès-Morlaix, Bretagne d’hier, 1995.

LEÃO, Antônio Carneiro. À margem da história da República; *ideais, crenças e afirmações. Inquérito por escritores da geração nascida com a República: A. Carneiro Leão, Celso Vieira, Gilberto Amado, Jônatas Serrano, José Antônio Nogueira, Nuno Pinheiro, Oliveira Viana, Pontes de Miranda, Ronald de Carvalho, Tasso da Silveira, Tristão de Ataíde, Vicente Licínio Cardoso*. Rio de Janeiro: Ed. do Anuário do Brasil, 1924.

LEBENSZTAYN, Ieda. *Graciliano Ramos e a novidade: o astrônomo do inferno e os meninos impossíveis*. São Paulo: Hedra, 2010.

LEMOS BRITTO, José Gabriel de. *O crime e os criminosos na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

LETOURNEAU, Charles. *L'évolutions littéraires dans les diverses races humaines*. Paris: Ancienne Maison Delahaye, 1894.

LEVERENZ, David. *Honor Bound: Race and Shame in America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2012.

LEYLAND, Winston. *Now the Volcano: Anthology of Latin American Gay Literature*. 1 ed. Gay Sunshine Pr., 1979.

LIMA, Alceu Amoroso. “Dois Amigos”. *Terra de Sol*, Rio de Janeiro, n. 1, 1924, p. 37.

_____. *Primeiros estudos*. Rio de Janeiro: Agir, 1948.

_____. *Memórias improvisadas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

LIMA, Ivana Stoltze. “As rusgas da identidade: Rio de Janeiro, 1831-1833”, *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, pp. 23-37, jan.-jun. 2002.

_____. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. “Pasquins e cidadania no período regencial”. In LUSTOSA, Isabel (org.). *Imprensa, história e literatura*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008, pp. 57-74.

LIMA, Romão José de. “Com todo o respeito a S. Ex. o Sr. Ministro da Guerra”, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 20 jun. 1878.

_____. “Edifying!”. *Rio News*, Rio de Janeiro, 15 mar. 1885.

LINHARES DA SILVA, Mozart. “Direito e Medicina no processo de invenção do *anormal* no Brasil”. In ____ (org.). *História, medicina e sociedade no Brasil*. Santa Cruz do Sul: Eunisc, 2003.

LINS, Vera. “Os sentidos da viagem”. Seminário “Viajantes, visitas e encontros: interpretações do Brasil”. Rio de Janeiro: Fiocruz/FCRB, 18 de junho de 1999.

LOMBROSO, Cesare. *L'uomo bianco e l'uomo di colore: letture sull' origine e le varietà delle razze umane*. Padova: E. F. Sacchetto, 1871.

_____. *L'Homme criminel*. Trad. G. Regnier e M. A. Bornet. Paris e Turin: Félix Alcan and Bocca Frères, 1887, v. 2.

_____. *L'anthropologie criminelle et ses récents progrès*. Paris : F. Alcan, 1891.

_____. *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia: alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*. Torino: Fratelli Bocca Ed, 1878, vv. 1-2 e 4, 1896, 1897.

_____. *L'Homme de génie*. Trad. Colonia D'Istria. Paris: C. Reinwald, 1903.

_____. *Criminal Man*. Trad. Mary Gibson & Nicole Hahn Rafter. Duke University Press Books, 2006. Durham: Duke UP, 2006.

LOPES, Antonio Herculano. "Vasques: uma sensibilidade excêntrica". In *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [on-line], Workshops, On-line desde 09 mar. 2007. Acesso em 14 out. 2014. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/3676>>

LOPES, Denilson. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

LORET, Eric. "Roman: Adolfo Caminha: Rue de la miséricorde". *Libération*, Paris, 2 maio 2007.

LOVE, Joseph L. *Rio Grande do Sul and Brazilian Regionalism, 1882-1930*. Stanford: Stanford University Press, 1971.

_____. *The Revolt of the Whip*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

LUSTOSA, Isabel. *Insultos impressos: a guerra dos jornalistas na independência, 1821-1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MACHADO NETO. *Estrutura social da república das letras: sociologia da vida intelectual brasileira, 1870-1930*. São Paulo: Edusp, 1973.

MAGALHÃES, Valentim. "Pardal Mallet". *A Semana*, Rio de Janeiro: 16 fev. 1895, pp. 19-20.

MALASARTE (psd.). *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 5 dez. 1888.

MALLET, Pardal. "O Jury Literário", *Cidade do Rio*, 26 dez. 1888.

_____. "Um que Parte". *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 10 jul. 1890.

MANNHEIM, Karl. *From Karl Mannheim*. New Jersey: Transaction Publishers, 1993.

- MARIANO, Olegário. “Discurso de Posse na Academia Brasileira de Letras”, 1927. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/olegario-mariano/discurso-de-posse>.
- MARIAS, Julian. *Generations: A Historical Method*. Trad. Harold C. Raley. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1970.
- MAROTTI, Georgio. *Black Characters in the Brazilian Novel*. Trad. Maria Marotti and Henry Lawton. Los Angeles: U.C. Center for Afro-American Studies, 1986.
- MARTINS, Eduardo. *José Lins do Rego: o homem e a obra*. João Pessoa: Estado da Paraíba, 1980.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1979, v. 4.
- MAZZARA, Richard. “A Structure of Verissimilitude in the novels of Erico Verissimo”. *PMLA*, Nova Iorque, v. 80 n. 4, pp. 453-4, set. 1965.
- MAZZEI, Cristiano. “Queering Translation Studies”. M.A. Thesis. U. Mass Amherst, 2007.
- MENDES, Leonardo. *O retrato do imperador: negociação, sexualidade e romance naturalista no Brasil*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2000.
- _____. “Naturalismo com aspas: *Bom-Crioulo* de Adolfo Caminha: a homossexualidade e os desafios da criação literária”. *Gragoatá*, Niteroi, pp. 29-44, 2003.
- _____. “*Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, transgressão e homossexualidade: por uma releitura do romance naturalista no Brasil”. *Negritud: Revista de Estudos Afro-latinoamericanos*, n. 1, pp. 50-64, 2007a.
- _____. “Não há nada firme no mundo: Adolfo Caminha, o naturalismo e a crise da civilização moderna”. In HELENA, Lucia. *Literatura, intelectuais e a crise da cultura*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2007b.
- MENESES, Diogo de Mello. *Gilberto Freyre*. Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1991.
- MENNUCCI, Sud. *O precursor do abolicionismo no Brasil (Luiz Gama)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

MÉRIAN, Jean-Yves. *Aluísio Azevedo: vida e obras (1857-1913)*. 2. ed. Trad. Claudia Poncioni. Rio de Janeiro: Fund. Biblioteca Nacional/Garamond, 2013.

MIKOLSKI, Richard. *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo: Annablume Editora, 2013.

_____. e BALIERO, Fernando Figueiredo. “O drama público de Raul Pompeia: sexualidade e política no Brasil finissecular”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 26, n. 75, pp. 73-88, fev. 2011.

MILLIET, Sérgio. “A Europa merece poucas saudades”. *Revista Acadêmica*, Rio de Janeiro, n. 22, ano 3, set. 1936, p. 8.

_____. “A jovem literatura brasileira”. *Revista de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 34, pp. 203-10, 1994.

MILLS, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

_____. “Racial Liberalism”. *PMLA*, Nova Iorque, v. 123, n. 5, pp. 1.380-97, out. 2008.

MINCHILLO, Carlos. *Erico Veríssimo, escritor do mundo: circulação literária, cosmopolitismo e relações interamericanas*. São Paulo: Edusp, 2015.

MOISÉS, Leyla Perrone. “Lautréamont e Raul Pompeia”. In _____. (org.). *O Ateneu: retórica e paixão*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1988, pp. 15-40.

MOISÉS, Massaud. *A literatura brasileira: o simbolismo*. São Paulo, Cultrix, 1967, v. 4.

MONSMA, Karl. “Words Spoken and Written: Divergent Meanings of Honor Among Elites in Nineteenth-century Rio Grande do Sul”. *Hispanic American Historical Review*, Durham, NC, v. 92, n. 2, pp. 269-302, 2012.

MONTAIGNE, M. “De l’amitié”. In _____. *Les Essais*. Paris: Gallimard, 1965.

MONTEIRO, Pedro Meira. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.

_____. (org.). *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: correspondência*. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. *Signo e desterro: Sérgio Buarque de Holanda e a imaginação do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2015.

MORAES, Marcos Antônio de (org.) (org.). *Correspondência Mário de Andrade e Manuel Bandeira*. São Paulo: Edusp/IEB, 2000.

_____. *Cartas de Mário de Andrade a Otávio Dias Leite (1936-1944)*. São Paulo: IEB/Oficina Rubens Borba de Moraes/Imprensa Oficial, 2006.

MORICONI, Italo. “Dom Casmurro: o claro enigma”. *Matraga*, Rio de Janeiro, v.15, n. 23, p. 74-93, jul./dez. 2008.

MOTTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

MOTTA Filho, Cândido. *Alberto Torres e o tema da nossa geração*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1931.

MOURA, Murilo Marcondes de. *Manuel Bandeira*. São Paulo: Publifolha, 2001.

MURAT, Luiz. “Um louco no cemitério”. *Comércio de São Paulo*, 16 out. 1895.

MURICY, Andrade. “O Elogio do Amigo”. *O suave convívio*, Rio de Janeiro, Lisboa e Porto: Anuário Do Brasil, Seara Nova, Renascença Portuguesa, 1922, pp. 254-6.

_____. *O suave convívio*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922.

_____. “O dissídio com o público”. *Festa*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 4., p. 3, 1 jan. 1928a.

_____. “Geração Adolescente”. *Festa*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 12, p. 1, 15 set. 1928b.

_____. “A Nova Geração”. *Festa*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 8, pp. 1-2, 15 de maio de 1928c.

_____. *Nestor Vitor: poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Agir, 1963. [Nossos Clássicos]

_____. “Da crítica do simbolismo pelos simbolistas”, *Crítica e História Literária, Anais do I Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária*. Rio de Janeiro: Tempos Brasileiro, 1964, pp. 235-66.

_____. *O símbolo: à sobra das araucárias (memórias)*. S.l.: Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais, 1976.

_____. *Panorama do simbolismo brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 1978, v. I.

_____. “Presença do simbolismo” e “A crítica simbolista”. In COUTINHO, Afrânio (org.). *A literatura no Brasil*. 5 ed. Rio de Janeiro: Global Editora, 1999.

NABUCO, Joaquim. “Um darwinista alemão”. *O Globo*, Rio de Janeiro p. 1., 15 ago. 1875.

_____. “Vergonha de quem?”. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 17 jun. 1886.

_____. “Militares e Escravos”. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 9 fev. 1887.

_____. *Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos: correspondência 1880-1905*. Org. Leslie Bethel e José Murilo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

_____. *O Abolicionismo* [on-line]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011. Disponível em <<http://books.scielo.org>>

NADDAF, G. *The Greek Concept of Nature: The Politics of Theory-Building and Pedagogy in Composition*. Albany: Suny Press, 2012.

NASCIMENTO, Luís do. *História da imprensa em Pernambuco*. Recife: Imprensa Universitária, 1967, v. 3.

NEDELL, Jeffrey D. *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. “Brazilian Abolitionism, its Historiography, and the Uses of Political History”. *Journal of Latin American Studies*, v. 42, n. 2, pp. 231-61, maio 2010.

NEME, Mario (org.). *Plataforma da nova geração: 29 figuras da intelectualidade brasileira prestam o seu depoimento no inquérito*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945.

NERY, Frederico J. de Santa-Anna. “Presse”. In *Le Brésil en 1889*. Paris: Librairie Charles Delagrave, 1889, pp. 509-18.

NETO, Coelho. *Revista da Academia Brasileira de Letras*, n. 49, pp. 62-4, jan. 1926.

_____. “O nosso jogo”. In _____. *Bazar*. Porto: Livraria Chardron, 1928.

- NEVES, Lúcia Bastos Pereira das. “A guerra das penas: os impressos políticos e a independência do Brasil”. *Tempo: revista do Departamento de História da UFF*, v. 4, n. 8, pp. 41-65, dez. 1999.
- NEWMAN, John Henry. *Apologia pro Vita Sua*. London: Oxford University Press, 1913. Disponível em: <<http://www.newmanreader.org/works/apologia/index.html>>.
- NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NISBET, H. B. e RAWSON, Claude. *The Cambridge History of Literary Criticism: The Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, v. 4.
- NOBRE, Eduardo. *Duelos e atentados*. Lisboa: Quimera Editores, 2004.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. “Nabuco, um diálogo em aberto”, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 88, pp. 39-52, dez. 2010.
- NORDAU, Max. *As mentiras convencionais da nossa civilização*. Trad. Joaquim de Araújo. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1960.
- NOUZEILLES, Gabriela. *Ficciones somáticas: Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosário, Argentina: Beatriz Viterbo Ed., 2000.
- NUNES, Tacia Toffoli, “Apontamento sobre representação política e liberdades de imprensa no império brasileiro”. *Revista Eletrônica Cadernos de História*, v. VI, ano 3, n. 2, pp. 27-38, dez. 2008.
- NYE, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- _____. “The Transmission of Masculinities: The Case of Early Modern France”. In GORSKY, Philip S. (org.). *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press, 2013, pp. 286-302.
- OCTAVIO, Rodrigo. *Minhas memórias dos outros: última série*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1936.
- OLINTO, Antônio. “The negro writer and the negro influence in Brazil”. Trad. Gregory Rabassa. *African Forum*. Nova Iorque, v. 2 n. 4, pp. 5-19, primavera de 1967.

OLIVEIRA, Sílvio Roberto dos Santos. “Gamacoepia: ficções sobre o poeta Luiz Gama”. 2004. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

OLIVEIRA E SILVA. “O pensamento brasileiro na voz das novas gerações”, *D. Casmurro*, Recife, n. 1, 1. nov 1922.

ORTEGA Y GASSET, José. “Idea de las generaciones”. 3 lección, y II. “De nuevo, la idea de generación”, 5 lección, incluídas en *En torno a Galileo (1550-1650)*. “Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo. Esquema de las crisis”, *Revista de Occidente*, 1942 y 1956; Alianza, 1994. (Obras Completas, V), *Estudios Orteguianos*, v. 4, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972.

_____. “En torno a Galileo: esquema de las crisis”. *Revista de Occidente en Alianza Editoria*, 1982.

OVIDIO, *Metamorphoseon Liber Primvs*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.met1.shtml>>.

OWENSBY, Jacob. *Dilthey and the Narrative of History*. Ítaca e Londres: Cornell University Press, 1994.

PAES, José Paulo, “Sobre as ilustrações do *Ateneu*”. In _____. *Gregos e baianos: ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Unesp, 2005.

PAMPLONA, Marco. “Joaquim Nabuco e a luta abolicionista dos primeiros tempos (1879-1886): ação parlamentar, campanha nas ruas e conexões com abolicionistas britânicos e norte-americanos”, *Hib – Revista de história ibero-americana*, Guarulhos, v. 3, n.1, pp. 50-68, maio 2012. Disponível em: <<http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/870>>. Acesso em 9 maio 2013.

PANGLE, Lorraine Smith. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003.

PARKER, David S. “Law, Honor, and Impunity in Spanish America: The Debate over Dueling, 1870-1920”. *Law and History Review*, Cambridge, v. 19, n. 2, pp. 311-41, 2001.

PASSOS, Gilberto Pinheiro. *As sugestões do conselheiro*. São Paulo: Edusp, 2008.

- PASSOS, José Luiz. “Othelo and Hugo in Machado de Assis”. In KLIMAN, Bernice W. e SANTOS, Rick J. *Latin American Shakespeares*. Fairleigh Dickinson Univ. Press, 2005, pp. 166-82.
- PATEMAN, Carole. “The Fraternal Social Contract”. In ADAMS, Rachel e SAVRAN, David (orgs.). *The Masculinity Studies Reader*. Malden e Oxford: Blackwell, 2002, pp. 199-234.
- PEIXOTO, Floriano. *Homenagem da Biblioteca Militar à memória do Marechal Floriano Peixoto, por ocasião da comemoração do 1º. centenario do seu nascimento, 30.4.1839 – 30.4.1939*. Rio de Janeiro: Graphicos Bloch, 1939.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. *A leitora e seus personagens*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graphia/Fundação Biblioteca Nacional, 2005.
- PERES, M. F. T. e NERY FILHO, A. “A doença mental no direito penal brasileiro: inimputabilidade, irresponsabilidade periculosidade e medida de segurança”. *História, Ciências, Saúde*. Mangueiras, Rio de Janeiro, ano 9, n. 2, pp. 335-55, 2000. Acesso em 20 abr. 2012.
- PERISTIANY, Jean G. (org.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- PETERSEN, Julius. “Die literarischen Generationen”, *Philosophie der Literaturwissenschaft*. Berlin, 1930.
- PEYRE, H. *Les Generations litteraires*. Paris, 1948.
- PFERSMANN, Andréas. “Otto Maria Carpeaux, Romain Rolland et le modèle français. Une controverse politico littéraire dans le Brésil des années 1940”. *Remate de Males*, Campinas-SP, v. 34, pp. 221-34, jan.-jun. 2014.
- PICALUGA, Eduardo A. Jayme. *Regras de duelo*. Lisboa: Leiria, 1901.
- PICCATO, Pablo. *The Tyranny of Opinion: Honor in the Construction of the Mexican Public Sphere*. Durham: Duke University Press, 2010.
- PIMENTEL, Figueiredo. *Suicida!* Rio de Janeiro: Fauchon & Cia Ed., 1895.
- PINDER, Wilhelm. *Das Problem der Generation*. Berlin, 1926.

PINHEIRO, Domingos Firmino. *O androphilismo*. Bahia: Imprensa Econômica, 1898.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *A capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937)* (dissertação). Universidade Estadual de Campinas, 1996.

_____. *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea (1890-1950)* (tese). Universidade Estadual de Campinas, 2001.

PITT-RIVERS, Julian. "Honor and Social Status". In: PERISTIANY, Jean. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

_____. "Honor". In *Encyclopedia of the Social Sciences*. 2 ed. Nova Iorque: MacMillan, 1968, pp. 503-11.

POLINO, "A Imprensa Brasileira". *Revista Popular Ilustrada*, p. 261, jan-abr., 1861.

POMPEIA, Raul. *Obras*. Organização e notas de Afrânio Coutinho e assistência técnica de Eduardo de Faria Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Oficina Literária Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Fename, 1981-1983, 10v.

_____. *Obras*. 1981a. Volume I; Novelas.

_____. *Obras*. 1981b para o Volume II; O Ateneu.

_____. *Obras*. 1981c para o Volume III; Contos.

_____. *Obras*. 1982a para o Volume IV; Canções sem metro.

_____. *Obras*. 1982b para o Volume V; Escritos Políticos.

_____. *Obras*. 1982c para o Volume VI; Crônicas – 1.

_____. *Obras*. 1983a para o Volume VII; Crônicas – 2.

_____. *Obras*. 1983b para o Volume VIII; Crônicas – 3.

_____. *Obras*. 1983c para o Volume XI; Crônicas – 4.

_____. *Obras*. 1983s para o Volume X.

- PONTES, Eloy. *A vida inquieta de Raul Pompeia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.
- PONTES DE AZEVEDO, Neroaldo. *Modernismo e regionalismo em Pernambuco: os anos 20 em Pernambuco*. 2 ed. João Pessoa/Recife: UFPB/FUPE, 1996.
- PROENÇA FILHO, Domício. “A Trajetória do negro na literatura brasileira”. *Estudos Avançados*, 18.50, pp. 161-93, 2004.
- RABELLO, Adylla Rocha, *Zé Américo e Zé Lins: os meninos de engenho se encontram*. João Pessoa: FCJA, 1991.
- RABELLO, Evandro. *O carnaval da folia: o carnaval do Recife pelos olhos da imprensa*. Recife: Funcultura, 2004.
- RAMOS, Graciliano. *Linhas tortas*. São Paulo: Martins, 1962.
- RANGEL, Danny Martins. “O código d’honra e as alterações na prática de duelar em Portugal nos séculos XIX-XX”. *Cultura, espaço e memória*. Porto, n. 2, pp. 245-64, 2011.
- RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira*. Trad. Ana Maria Martins. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.
- RABELLO, Adylla Rocha. *Zé Américo e Zé Lins: os meninos de engenho se encontram*. João Pessoa: FCJA, 1991
- REGO, José Lins do. “Do bom tradicionalismo”. *Jornal de Alagoas*, Maceió, 13 abr. 1927.
- _____. “Uma revista de pensamento”. *Jornal de Alagoas*, 1 mai. 1929.
- _____. *Revista Acadêmica*, ano 3, n. 22, Rio de Janeiro, set. 1936, p. 3.
- _____. *Gordos e magros*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- _____. “Prefácio”. In FREYRE, Gilberto. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1942.
- _____. *Conferências do Prata*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1946.
- _____. *Dias idos e vividos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1981.

_____. “O próximo livro de Gilberto Freyre”. *Jornal de Alagoas*, Maceió, 11 nov. 1933; *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, n. 2. v. 3, p. 35, 1933; *Literatura*, Rio de Janeiro, 5 nov. 1933. Reproduzido In FONSECA, Edison Nery (org.). *Casa-Grande e Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985, pp. 39-42.

_____. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1987, 2 v.

_____. *Ligeiros traços: escritos de juventude de José Lins do Rego*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2007.

REIS, Vera Lúcia dos. *O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: AnnaBlume, 1995.

REMEDI, José Martinho Rodrigues. “Intelectuais e honorabilidade: O papel dos duelos como forma de pertencimento ao campo social”. *Métis: História e Cultura*, Caxias do Sul-RS, ano 8, n. 15, pp. 167-84, 2009a.

_____. “Um lance cavalheiresco: duelo e representação da honra na literatura”. *Delaware Review of Latin American Studies*, v. 10, n. 2. 2009b.

REVENIN, Régis. “Conceptions et théories savants de l’homosexualité masculine en France, de la Monarchie de Juillet à la première Guerre Mondiale”. *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, ano 17, n. 2, pp. 23 -45, 2007.

REZENDE, Antônio Paulo. *(Des)encantos modernos: histórias da cidade do Recife na década de 20*. Recife: Secretaria de Cultura/Fundarpe, 1997.

RHINOW, Daniela Ferreira Elyseu. *Visões de Othelo na cena e na literatura dramática brasileira no século XIX* (tese). USP, 2007.

RIBEIRO, João Felipe de Saboia. *Roteiro de Adolfo Caminha*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957.

_____. *Alguns aspectos de Adolfo Caminha: à margem de sua obra e vida*. Rio de Janeiro: Tuy, 1964.

_____. *O romancista Adolfo Caminha, 1867-1967: em comemoração do seu centenário*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1967.

RIBEIRO, Júlio. *Procellarias*. São Paulo: Cultura Brasileira, s.d.

- RIBEIRO, Lavina Madeira. *Imprensa e espaço público: a institucionalização do jornalismo no Brasil, 1808-1964*. Rio de Janeiro: E-papers, 2004.
- RICARD, Louis-Xavier. “Les esclaves au Brésil”. *Journal des Voyages et des Aventures de Terre et de Mer*, 22 ago. 1886 e 29 de ago. 1886.
- RINTALA, Marvin. *The Constitution of Silence: Essays on Generational Themes*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979.
- RIO, João do. “Elogio do Amigo”. *A Pátria*, Rio de Janeiro, 12 dez. 1921.
- ROCHA, João César de Castro. *Literatura e cordialidade: o público e o privado na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- _____. *O exílio do homem cordial*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2004.
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade legal no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1894.
- ROLLAND, Romain. *Au-dessus de la mêlée*. Paris: A l’Emancipatrice, 1915.
- _____. *Jean Christophe*. Trad. Vidal de Oliveira. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1941-42, 5 v.
- ROSAS, Oscar. *Poesias, contos, crônicas*. Org. Uelinton Farias Alves. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras, 2009.
- ROLPH, David. *Reputation, Celebrity and Defamation Law*. Sidney: Ashgate Publishing Group, 2008.
- ROMERO, Silvio. *Evolução do lirismo brasileiro*. Recife: J.B. Edelbrock, 1905.
- SAID, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Harvard: Harvard University Press, 1983.
- SANDERS, Raymond. *The Negro in Brazilian Literature*. Nova Iorque: Hispanic Institute in the U.S., 1956.
- SANT’ANA, Moacir Medeiros. *História do modernismo em Alagoas (1922-1932)*. Maceió: UFAL, 1978.

SANTIAGO, Silvano. *Ora (d'ireis) puxar conversa*. São Paulo: Humanitas, 2006.

_____. “O Ateneu: contradições e perquirições”. In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

SANTOS, Martha S. *Cleansing Honor with Blood: Masculinity, Violence, and Power in the Backlands of Northeast Brazil, 1845-1889*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

SCHMIDT, Afonso. *O canudo: Raul Pompeia em São Paulo*. São Paulo: Clube do Livro, 1963.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago, IL: The University of the Chicago Press, 2007.

SCHNEIDER, Carpeggiani. “Luminosidades do observador: Silvano Santiago revela o ‘mundo entre’ e os personagens que pôde ver”. *Pernambuco*, Recife, n. 126, pp. 10-15, ago. 2016.

SCHUMANN, Detlev W. “The Problem of Cultural Age-Groups in German Thought: a Critical Review”. *PMLA*, Nova Iorque, v. 51, n. 4, pp. 1.180-1.207, dez. 1936.

_____. “The Problem of Age-Groups: A Statistical Approach”. *PMLA*, Nova Iorque, v. 52, n. 2, pp. 596-608, jun. 1937.

SCHWARZ, Roberto. “O Atheneu”. In _____. *Sereia e o desconfiado: ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, pp. 25-30.

SCHWEITZER, Ivy. *Perfecting Friendship: Politics and Affiliation in Early American Literature*. Carolina do Norte: North Carolina Press, 2006.

SEABRA, Antonio Luiz. *Satyras e Epistolas de Quinto Horacio Flacco*. S.l.: Porto, 1846, livro I, epístola XII, v. 1.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.

SERPA JÚNIOR, Octavio Dumont de. “O Degenerado”, *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*. Rio de Janeiro, ano 17, n. 2, pp. 447-73, 2010.

SILVA, Ana Carolina Feracin da. *Entre a pena e a espada: literatos e jacobinos nos primeiros anos da república (1889-1895)* (dissertação). Universidade Estadual de Campinas, 2001.

SILVA, Antonio Francisco da Costa e. *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Cátedra/INL, 1976.

SILVA, Maurício. “A Academia Brasileira de Letras e a institucionalização do academicismo no Brasil do final do século XIX”. *O Eixo e a Roda*, Belo Horizonte, 2007, n. 14, pp. 69-84.

_____. “Tradição acadêmica no Brasil e formação do homo academicus: o caso da Academia Brasileira de Letras”. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre-RS, v. XXXIV, n. 2, pp. 188-203, dez. 2008.

SILVA, Pereira da. “O Sapo”, *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, 11 dez. 1901.

SILVEIRA, Allan Valenza da. “A crítica literária impressionista no Brasil: bases teóricas da crítica de Nestor Vitor”. *Anais do VII Seminário Internacional de História da Literatura*, 2008. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

SLEIGH, Charlotte. *Frogs*. Londres: Reaktion Books, 2012.

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay towards an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbors, and afterwards of themselves. To which is added, A Dissertation on the Origins of Languages*. Org. Dugald Stewart. Londres: Henry G. Bohn, 1853. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/titles/2620>>. Acesso em set. 2015.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850-1890* (dissertação). Universidade Estadual de Campinas, 1993.

SOARES, Luís Carlos. *O “Povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2007.

SOBRINHO, Faria Neves. “O Pântano”. In _____. *Por de Sol*. Recife: Imprensa Industrial, 1920.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Orientações do pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Vecchi, 1942.

_____. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SOMMER, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1993.

SPITZER, Leo. *Classical and Christian Ideas of World Harmony*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963.

STEGANO-PICCHIO, Luciana. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

STEIN, Marian. “Comradé’ or ‘Camerado’ in *Leaves of Grass*”. *Walt Whitman Review*, Iowa City, v. 13, pp. 123-5, 1967.

STERN-GILLET, Suzanne. *Aristotle’s Philosophy of Friendship*. Buffalo: SUNY Press, 1995.

STIÉNON, Valérie. “Penser la querelle par la selection naturelle: discours et scènes romanesque du struggle for life”. *ConTEXTES*, v. 10, pp. 1-14, abr. 2012.

SUSSEKIND, Flora. *O negro como arlequim: teatro e discriminação*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.

_____. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

_____. *Literatura e vida literária. Polêmicas, diários & retratos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

TALMON-CHVAIVER, Maya. *The Hidden History of Capoeira: A Collision of Cultures in the Brazilian Battle Dance*. Austin: University of Texas Press, 2007.

TANGNEY, June Price e DEARING, Ronda. *Shame and Guilt*. Nova Iorque: Guilford, 2003.

TAUNAY, Escragnolle. “Grande naturalização”, *Pharol*, Juiz de Fora, 14 jun. 1884.

TARDIEU, Ambroise. *Étude médico-légales sur les attentats aux moeurs*. Paris: J. B. Baillière, 1859.

TORRES, Artur de Almeida. *Raul Pompeia (estudo psico-estilístico)*. Rio de Janeiro: Gráfica Waldeck, 1968.

TRIGO, Luciano. *Engenho e memória: o nordeste do açúcar na ficção de José Lins do Rego*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.

UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS. International Covenant on Civil and Political Rights Adopted and opened for signature, ratification and accession – General Assembly, Resolution 2200A (XXI) of 16 December 1966. Disponível em: <<http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>> .

VASCONCELLOS, Sérgio de. “Apêndice histórico sobre o Manifesto de Outubro”. In _____. *Frente Integralista Brasileira*, 1932. Disponível em: <<http://www.integralismo.org.br/?cont=825&cox=3>>. Acesso em dez. 2011.

VASQUES, Francisco Correia. “A honra de um taverneiro”. In FERREIRA, Procópio. *O ator Vasques*. Rio de Janeiro: SNT, 1979.

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

VERÍSSIMO, José. “Notícias de Ciências, Letras e Artes”. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, 1897, t. 9.

_____. *Estudos de Literatura Brasileira, 1ª série*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

_____. *Estudos de literatura brasileira, 6ª série*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

VIGNY, Alfred. *Stello*, S.I., 1832, cap. XII, s.p. Project Gutenberg, Disponível em : <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/9655/pg9655-images.html>>.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. *L'exercice de l'amitié: Pour une histoire des pratiques amicales aux XVII^e et XIX^e siècles*. Paris: Ed. du Seul, 1986.

VÍTOR, Nestor. *Signos*. Rio de Janeiro, 1897.

_____. *Cruz e Sousa (poema)*. Rio de Janeiro: Livraria do Instituto Profissional, 1898.

_____. *Amigos*. Rio de Janeiro, 1900.

_____. *Transfigurações*. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro Editor, 1902.

_____. “A fraternidade e a bondade na América”. *América Latina: Revista de Arte e Pensamento*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, t. 1, ago. 1919.

_____. *Paris: impressões de um brasileiro*. 2 ed. corrigida. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1913.

_____. *América Latina: revista de arte e pensamento*, n. 1, ano 1, t. 1, ago. 1919.

_____. *Folhas que ficam: emoções e pensamentos (1900-1914)*. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro & Maurillo, 1920.

_____. *O elogio do amigo*. São Paulo: Revista do Brasil, 1921.

_____. “Introdução”. In SOUSA, João da Cruz e. *Obras completas de Cruz e Sousa: 1*. Rio de Janeiro: Ed. do Anuário do Brasil, 1923.

_____. *Obra crítica de Nestor Vitor*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1969, v. 1.

_____. *Obra crítica de Nestor Vitor*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1973, v. 2.

_____. *Obra crítica de Nestor Vitor*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979, v. 3.

VIVEIROS DE CASTRO, Francisco José. *Ensaio jurídicos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1892.

_____. *A nova escola penal*. Rio de Janeiro: Domingos de Magalhães, 1894.

_____. *O suicídio na capital federal: estatística de 1870 a 1890*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1894.

_____. *Atentados ao pudor: estudo sobre as aberrações do instinto sexual*. Rio de Janeiro, 1895.

WECHSSLER, Eduard. *Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform*. Leipzig, 1930.

WISNIK, José Miguel. “O que se pode saber de um homem?”, *Piauí*, São Paulo, n. 109, out. 2015.

WOODARD, Roger D. *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge U. Press, 2007.

WRIGHT, Richard. *Filho nativo: tragédia de um negro americano*. Trad. Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

YOAMINE, Marco Antônio, “O reverso especular: sexualidade e (homo)erotismo na literatura brasileira finissecular” (dissertação). Universidade de São Paulo, 1997.

ZEFERINO, Rocha. “O amigo, um outro si mesmo: a *philia* na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles”, *Psyche*, São Paulo, v. 10, n. 17, pp. 65-86, jun. 2006.

ZILBERMAN, Regina. “Raul Pompeia, Abílio César Borges e a escola brasileira no século XIX”. *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, n. 9, pp. 38-51, nov. 2012.

ZOLA, Émile. *L'assommoir*. Paris: G. Charpentier et Cie. Editeurs, 1888.

ZWEIG, Stephen. *Romain Rolland, The Man and His Work*. Nova Iorque: T. Selzer, 1921.

ÍNDICE

As páginas indicadas em itálico referem-se às ilustrações

A

- A pedidos, seção de jornal, 56-62, 65, 67, 79, 92-4
- abolição da escravatura, 31, 44, 51, 68, 78, 143
- aboliconismo, O* (Nabuco), 143, 160n, 161
- Aborto* (Pimentel), 186
- Abreu, Caio Fernando, 233
- Abreu, Capistrano de, 109, 114; sobre Raul Pompeia, 109
- Academia Brasileira de Letras, 105
- Ação Integralista Brasileira, 408
- Acima da batalha* (Rolland), 307, 310
- Afirmações: um ágape de intelectuais* (Carvalho e Carvalho), 34n
- Agamben, Giorgio, 416-7
- Agostinho, 14; e a amizade, 19
- Agostini, Angelo, 63, 66, 156, 157, 159-60, 170
- Alanus de Insulis, 13
- Albuquerque, Jesuíno, 111
- Aldrige, Ira, 2624
- Alencar, José de, 21, 218, 282; amizade em, 21
- Alencar, Mário de, 104
- Aliança Nacional Libertadora, 424
- alienista, O* (Machado de Assis), 212
- Alma primitiva* (Azeredo), 182
- Almeida, Fernando Mendes de, 431
- Almeida, Filinto de, 72
- Almeida, Guilherme de, 289, 346
- Almeida, José Américo de, 320, 323, 343, 353; amizade com José Lins do Rego, 342
- Almeida, Mário José de, 227
- Almeida, Renato, 314
- Alonso, Angela, 162
- Alphonsus, João, 333
- Alvarenga, Oneyda: amizade com Henriqueta Lisboa, 36
- Amado, Gilberto, 314
- Amado, Jorge, 12, 421, 433
- Amaral, Tarsila do, 271n
- América Latina: conflito entre o público e o privado, 50
- América Latina*, revista, 291, 310
- Amigo Primordial em Sócrates, 16
- Amigos* (Vitor), 34, 224, 239, 240
- amitié antique, L'* (Dugas), 367

- amizade: como tema na literatura brasileira, 12, 19; e a exclusão da mulher, 372; e ho-
moerotismo, 17, 20, 37, 172; e honra, 18;
e insultos, 23-4; e luto, 18; e o cristianismo,
19; e rivalidade, 24, 175; e virtude, 18; em
José Lins do Rego, 396, 410; entre desi-
guais, 17, 18n, 340; *philos vs. betairos*, 367;
ritualizada, 19; segundo Aristóteles, 16-7,
360; segundo Cícero, 18, 22; segundo Der-
rida, 339, 362n; segundo Montaigne, 18-9,
22-3, 361; segundo Platão, 16
- amizades e inimizades literárias, 73; entre
brancos e negros, 35; importância a partir
de 1880, 31; predomínio da harmonia nas
primeiras décadas do século XIX, 35
- “Amor e Medo” (Andrade), 141
- Amores* (Lucian), 22
- amours de Province, Les* (Montepin), 52
- Anderson, Benedict, 386
- Andrade Muricy, José Cândido, 288, 291, 311,
314; sobre Romain Rolland, 309
- Andrade, Mário de, 36, 139, 262n, 282, 323,
332-3, 434-5; e a amizade, 431; amizade
com Anita Malfatti, 36; amizades de, 37,
431; fraternidade em, 37; e as gerações,
331; masculinidade e, 141; morte de, 334-
5; relação com as mulheres, 36; e Romain
Rolland, 330-2; sexualidade em, 142;
sobre *O Ateneu*, 118n, 138, 141-2; sobre
Romain Rolland, 310
- Andrade, Oswald de, 37n, 307, 323-3, 431,
433-4; e a antropofagia, 271; e Romain
Rolland, 310
- appel des armes, L'* (Psichari), 315
- Appiah, Anthony, 116n; e a honra, 173-4
- Aquino, Tomás de, e a amizade, 19
- Araripe Jr., 105, 137, 146, 224, 249, 251, 258,
266; sobre Raul Pompeia, 137
- Araújo, Ricardo Benzaquen de, 382, 387
- Argentina, 49, 89, 104
- Arinós, Afonso, 294
- Aristóteles, 241, 338, 411; e a amizade, 16-8,
20, 360, 362-3, 412
- Árvore Nova, revista, 310, 346
- Assis, Machado de, 20, 23, 26, 36, 103, 115,
212, 216, 218-9, 282-3, 288; amizade com
Joaquim Nabuco, 372; amizade em, 21-5;
Amor e Guerra, 26; como ensaísta, 281; e
o conceito de gerações, 279-81; *concordia
discors* em, 26-30; consanguinidade e vio-
lência, 26; contexto histórico, 25-6; con-
traste entre o natural e o espiritual, 26; e a
rivalidade entre irmãos, 25; e Canudos, 29;
Esau e Jacó, 27; e Shakespeare, 215; referên-
cia a momentos históricos de violência, 25;
sobre o suicídio, 112
- assommoir, L'* (Zola), 182
- Astronomica* (Manilius), 13
- atavismo, 182
- Ateneu, O* (Pompeia), 12, 32, 97-8, 100, 117-
8, 122-36, 138, 142, 155, 194, 242, 403;
amizade em, 20, 135; autobiográfico, 118,
137-41; calúnia em, 129; código de honra
em, 136; e a preservação da honra, 127;
e Darwin, 119, 125-30, 135; e o poder
da imprensa, 88; fome e amor em, 135-6;
heterossexualidade em, 136; homossexuali-
dade em, 20, 132-3, 135, 172, 176; humi-
lhação em, 126-8, 133, 135; influenciado
por Nordau, 118, 125, 129, 133-4, 136;
palalelo com *Doidinho*, 403, 406, 425;
poder da opinião pública em, 128, 140;
referências raciais em, 126; revolução moral
e social em, 136; sexualidade em, 129-36;
visão dos críticos sobre, 133, 137-41
- Atentados contra o pudor* (Viveiros de Castro),
188
- Athaíde, Tristão de, 308, 313; *ver também*
Lima, Alceu Amoroso
- ato de fala, 87
- Austragésilo, Antônio, 227
- Austro-Costa, 348
- aventuras de Huckleberry Finn, As* (Twain), 390
- Azeredo, Antônio, 70
- Azevedo Sodré, 270
- Azevedo, Aluísio de, 12, 60, 95, 103-4, 110,
218, 320
- Azevedo, Álvares de, 141
- Azevedo, Artur de, 60, 68, 70, 85, 103-4, 111
- Azevedo, Celia, 162, 166n

B

- Baliero, Fernando Figueiredo, 109n
- Bandeira, Euclides, 225
- Bandeira, Manuel, 267, 269-71, 288, 308, 330, 395, 431
- Banguê* (Rego), 326, 330, 397, 417, 420, 426, 428
- Baptista, Eurico, 270
- barão de Lavos, O* (Botelho), 184
- Barbosa Lima Sobrinho, A. J., 343
- Barbosa, Rui, 291, 321, 342, 364
- Barrès, Maurice, 283, 289-90, 315, 318
- Barreto, Paulo (João do Rio), 434
- Barreto, Tobias, 292; amizade com Silvio Romero, 247-8, 302
- Barthes, Roland, 137, 139, 142
- Bastide, Roger, 232
- Beattie, Peter, 195n, 204
- Beccaria, Cesare, 75, 189
- Beer, Gillian, 121
- Bento, Antônio, 146, 163; e o abolicionismo, 151
- Benveniste, Emile, 25
- Bernadelli, Rodolpho, 111
- Bernardes, Artur, 323
- Bernardus Silvestrius, 13
- Bilac, Olavo, 32, 72-3, 103, 110-2
- biografema, 142
- Biographia Literaria* (Coleridge), 13n, 382
- Boetie, Ettiënne de la, 18
- Boetius, 13
- Bohemio, O*, jornal, 146
- Bom Crioulo* (Caminha), 12, 32, 182, 186, 193-219, 282, 370, 391-2, 433; atualidade de, 185n, 216n; homossexualidade em, 183, 185, 187, 195, 199, 205, 216n, 233, 425; influência de Otelo, 215; influenciado por Lombroso, 196; paralelo com *Usina*, 425; reação dos críticos, 183
- Bopp, Raul, 293, 344
- Borba, Osório, 315, 345
- Borges, Dain, 187
- Bosi, Alfredo, 231; sobre *O Ateneu*, 126
- Botelho, Abel, 184
- Bourdieu, Pierre, 73; sobre a honra, 47
- Bourne, Randolph, 313-4
- Brasil: discriminação nos fins do século XIX, 81; evolução e progresso no século XIX, 120-2; imigração europeia no, 47, 54, 80, 88, 159, 165-70; litígios com a Argentina (1890), 168; litígios com a França (1895), 168; relações rompidas com Portugal, 168; situação histórica no fim do século XIX, 45
- Brasil Afrito, O*, jornal, 92
- Braun, Otto, 313
- Bray, Allen, 19
- Brissette, Pascal, 231
- Brito Broca, José, 36n, 111
- Britto, Augusto: e os duelos, 75
- Brooke, Rupert, 313
- Brookshaw, David, 196
- Buarque de Holanda, Sérgio, 36-8, 254, 267, 286, 373, 375-6, 412; e Gilberto Freyre, 381
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de, 225
- Burke, Peter, 381-2

C

- Ça Ira, jornal, 146
- Cailteau, Joseph, 112
- “Caim Caim e o resto” (Andrade), 37
- calúnia, 57, 95; e a lei, 56, 92, 95, 171; no Império, 91; por jornalistas, 78
- Câmara Cascudo, Luís da, 333

- Câmara, Phelante da, 79, 81
- Caminha, Adolfo, 12, 32-4, 181-219, 258, 391, 433; defesa de *Bom Crioulo*, 184; e a homossexualidade, 197-8, 202-4; e a punição ao crime, 204-6; e a questão racial, 33, 208-9, 217; e Cesare Lombroso, 188, 192-3; e os escritores da época, 218-9; e Shakespeare, 215; homossexualidade em, 201
- Caminha, Pero Vaz de, 22, 295
- Campos, Augusto de, 13
- Campos, Haroldo de, 13, 367
- Campos, Humberto de, 81
- Canaã* (Graça Aranha), 12-3, 30
- “Canção de piratas” (Machado de Assis), 29
- Canções sem metro* (Pompeia), 151
- Cândido, Antonio, 35n; e as gerações, 334
- Capitães da areia* (Amado), 12
- capoeira, 31, 43, 45, 60, 62, 64, 67, 70-1, 75-7, 91, 101; punições, 77
- Cardozo, Luiz, 227
- Carlyle, Thomas, 381
- Carnaval* (Bandeira), 267
- carne, A* (Ribeiro), 112
- Carneiro, Emanuel, 54, 61, 75, 110
- Carpeaux, Otto Maria, 304; sobre José Lins do Rego, 420n; sobre Romain Rolland, 334
- Carriès, Jean-Joseph, 226
- Carta* (Caminha), 22
- “Carta a uma geração” (Rego), 353
- Cartas à gente nova* (Vítor), 288
- Cartas íntimas* (Renan), 315
- “Cartas para o futuro” (Pompeia), 118
- Carvalho, Delgado de, 104
- Carvalho, Ronald de, 267, 288, 314
- Casa grande e senzala* (Freyre), 347n, 370-1, 379, 382, 387, 421
- “caso de boêmia, Um” (Azeredo), 181
- Castello, Aderaldo, 397
- Castro Alves, Antônio de, 145, 281, 320
- Castro Rocha, João Cezar, 11n, 37, 38n
- Castro, Apulco de, 92
- Castro, Francisco de, 280
- Castro, Luís de, 93
- Cavalheiro, Edgar, 332
- Celso, Afonso, 112
- Centro da Imprensa Brasileira, 104
- Chesterton, 351
- Cícero, 241, 244, 246; e a amizade, 17-8, 21, 22
- Cidade de Deus* (Agostinho), 14
- Cidade do Rio*, jornal, 67, 69
- Cincinnati Weekly Gazette, The*, 156-7, 160
- cinza das horas, A* (Bandeira), 267
- Círculo da Imprensa Fluminense, 104
- Clube de Esgrima e Tiro, 67, 70
- Clube Rabelais, 104
- Código Criminal do Império, 1830, 56, 59, 70, 86, 91-2, 95, 158, 171, 204
- Código Penal da Armada, 1891, 205
- Código Penal da República, 1890, 64, 78, 84, 86, 204-9; e a capoeira, 43, 45, 76-8; e a honra nacional, 171-2; e a liberdade de expressão, 95-6; e as difamações, 31; e os duelos, 43, 45, 74-7, 110
- Coelho Neto, H. M., 62, 70, 74, 110, 218, 342-3; sobre Raul Pompeia, 109
- Coleridge, S. T., 13, 382, 388
- coluna de fogo, A* (Figueiredo), 321
- Combate*, jornal, 110
- Comte, Auguste, 275
- concordia discors*, 13, 27, 30, 35, 240, 305, 382, 388; e música, 15; em Machado de Assis, 20-1, 26; na Grécia, 15; na história da literatura, 14
- condessa de Vesper, A* (Azevedo), 60, 95
- Conflito das faculdades*, (Kant), 13

Constituição de 1824, 204
 Constituição de 1891, 64, 96
 contexto histórico, o Brasil no fim do século XIX, 45-8, 51, 75, 81
Contos de Belazarte (Andrade), 37
 Corbière, Tristan, 226
cores da amizade, As (Ionta), 35-6
 Correia, Rivadavia, 270
Correio do Povo, 103
Correio Paulistano, 252
Corsário, O, jornal, 92-3
Coruja, O (Azevedo), 12
 Cournot, M., 276
crimes e os criminosos na literatura brasileira, Os (Lemos Britto), 189n
 Cruz e Sousa, João da, 20, 33, 218-9, 223-4, 229-33, 248-66, 299-302, 320, 394-5, 434; amizade com Nestor Vitor, 35, 224-5, 235, 237, 247-8, 251-2, 302; críticas a, 248-51, 258-64; e a homossexualidade, 233-6; família de, 265; injúrias, 232; simbolismo e naturalismo em, 231
 Cruz Filho, José da, 227
 Cunha, Euclides da, 29, 290, 294, 433; amizade com Francisco Escobar, 37n; duelo, 79; oposição entre Civilização e Barbárie, 30

D

D. Casmurro, revista, 344, 347
D. Sinhá (Freyre), 370n, 374n
 D'Andrea, Moema Selma, 321
 da Costa e Silva, Antônio Francisco, 227
 Darwin, Charles, 94, 96, 119-21, 130
De l'amitié (Montaigne), 18
De Ordine (Agostinho), 14
 decadentismo, 13, 186, 224, 226, 230, 234, 269, 398, 409
Dei delitti e delle pene (Beccaria), 189

del Picchia, Menotti, 288
 Delair, Claude Louis *ver* Norton, Mac
Demi-Monde, Le (Dumas, filho), 52
Denise (Dumas, filho), 52
 Derrida, Jacques, 25, 35, 36, 39, 139, 217n, 246, 362, 411; e a amizade, 339; tensões na constituição da imagem de família/nação, 25
descendência do homem e a seleção sexual, A (Darwin), 130
desplantados, Os (Barrès), 283
 di Cavalcanti, Emiliano, 333
Diário de Notícias, 69, 104
Diário de Pernambuco, 324, 363
Diário do Rio de Janeiro, 57
 difamação, 81, 85, 108, 160, 176; de Cruz e Sousa, 261; de Raul Pompeia, 32, 141; dos desfavorecidos, 85, 99; e a lei, 61, 79, 92, 97, 99; e honra, 79, 87; e reparação, 89; em *O Ateneu*, 142; entre intelectuais, 84; na imprensa, 56; no Império, 91; por jornalistas, 24, 31, 48, 64, 68, 78
 Dilthey, Wilhelm, 276
divina pastora, A (Fião), 52n
Doidinho (Rego), 20, 393, 396-7, 403-10, 413-5, 420n; paralelo com *O Ateneu*, 403, 406, 424
 “Dois poemas acreanos” (Andrade), 37
Dom Casmurro (Machado de Assis), 20, 215, 282; amizade em, 21
 Douglas, Frederick, 264
Dr. Jekyll and Mr. Hyde (Stevenson), 192
Drácula (Stoker), 192
 Drummond de Andrade, Carlos, 333
 Duarte, Urbano, 79, 94
 duelo, 43-81, 89, 94, 102; como instrumento de civilização, 48-9, 55, 67-8, 102; como prática bárbara, 75, 101; como prova de masculinidade, 50; como ritual, 79, 84, 106; como tema da literatura, 80; criminalizado em 1890, 43; e ascensão social, 50; e os jornalistas, 31; esgrima e,

68, 104; ética do, 101; Ferreira de Araújo *vs.* Reis Junior, 65; Floquet *vs.* Boulanger, 69, 72; Gonçalves *vs.* Silveira Canto, 52-3; influência europeia na América Latina, 50; introdução no Brasil, 45, 64, 67, 69, 79; Mallet *vs.* Azevedo, 70; Mallet *vs.* Bilac, 72-3, 102; Mallet *vs.* Hasslocher, 70-2, 101; masculino, 107; moderno, 79; na Argentina, 52; na França, 43, 48, 51-2; na Inglaterra, 43; no Brasil, 44-5, 48, 50-2, 69, 72, 74; papel na modernização da estrutura jurídica brasileira, 44; Pompeia *vs.* Bilac, 32, 88, 110-2; punições, 77; Rosas *vs.* Carneiro, 110; *vs.* capoeira, 43, 45, 54, 101

duelo e o infanticídio, O (Câmara), 79

Dugas, L., 367

Dumas, Alexandre (filho), 52

Dumas, Alexandre (pai), 52

Duquelin, Julio, 271

Durkheim, Emile (*Le Suicide*), 113

E

elite intelectual: amizades e inimizades, 105; desejo de associação, 103-5; diferenciação por sinais de aristocracia, 91; e masculinidade, 108; e patriotismo, 153; privilégios, 18; rede de amizades e inimizades, 11, 84

elogio da criança, O (Vitor), 222

elogio do amigo, O (Vitor), 34, 224, 241, 247, 263, 288, 301-302

“Emparedado” (Cruz e Sousa), 260, 299, 302

Empédocles, 13-6, 26, 240

Ensaio (Montaigne), 18

Epicuro, 367

Epístolas (Horácio), 13

Era nova, revista, 318, 323, 353

Esau e Jacó (Machado de Assis), 25-30

Escobar, Francisco: amizade com Euclides da Cunha, 37n

Escola Naval, 68

Espronceda, José de, 29

Estado de São Paulo, O, 333-4

Estado Novo, 333

Estados Unidos, 159

Estilo tropical (Ventura), 31

estrela de absinto, A (Andrade), 310

Ética a Nicômaco (Aristóteles), 16

Étude medico-légale sur les attentats aux moers (Tardieu), 202

Eurídice (Rego), 397n

Evolução do lirismo brasileiro (Romero), 248

evolution littéraire dans les diverses races humaines, L' (Letourneau), 249

F

Faria Neves Sobrinho, Joaquim José de, 227

Faria, Alves de, 227

Farias Brito, Raimundo, 290

Faróis (Cruz e Sousa), 236

femmes savantes, Les (Molière), 281

Ferreira de Araújo, José, 65, 93-4, 103

Ferreira de Souza, Vicente, 145

Ferreira Leal, Lourenço, 20, 184, 218

Festa, grupo, 33, 312

Festa, revista, 310

Festas nacionais (Otávio), 170

Fiedler, Leslie, 390

Figueiredo Júnior, Afonso Celso de Assis, 68

Figueiredo, Fidelino de, 313

Figueiredo, Jackson de, 81, 288, 291, 308, 310-14, 324-5, 353; reacionarismo de, 321-4

Filho padre (Freyre), 370n, 374n

Flor de sangue (Magalhães), 112

Fogo morto (Rego), 420n

Folha de S. Paulo, 94n

Folhas que ficam (Vitor), 255, 265

Fonseca, Deodoro da, 110

Foster, E. M.: e amizade, 412

Foucault, Michel, 109n, 137, 139, 176, 240n, 416; e amizade, 413

Foundational Fictions (Sommer), 282

France, Anatole, 319, 343, 351, 353

fraternidade, 22, 25, 36, 73, 217, 225, 246, 254, 277, 283, 296, 300, 329, 335-6, 339, 359-60, 362n, 372, 384, 386, 389, 391, 393, 396, 433, 435-6; e nacionalidade, 12; em Mário de Andrade, 37; em José Lins do Rego, 396, 400, 402, 404, 406, 415; frátria, 25

“Frederico Paciência” (Andrade), 37

Freyre, Gilberto, 20, 213n, 236, 254, 257, 296-7, 304, 321, 325, 332-3, 337-90, 421, 425; amizade com José Lins do Rego, 35, 317-20, 324-7, 337-59, 378, 405, 435; e a amizade, 360, 362-3, 366-8, 375-6; e a amizade com o negro, 35; *concordia discors* em, 35, 388; e democracia racial, 340, 378, 384, 386; fraternização em, 389; e o homem cordial, 373; homomixia, 371; e homossexualidade, 369-71, 374, 376, 380-1, 385-7; idealizador de *Menino de Engenho*, 356; influência sobre as publicações de José Lins do Rego, 356n; influência sobre sua geração, 358, 364; influenciado por José Lins do Rego, 359; e a miscigenação, 382-4; e a morte de José Lins do Rego, 363; paralelo com José Lins do Rego, 429; e perversão, 370; *philos e betairos*, 367; proposta de biografia para José Lins do Rego, 355; e a questão racial, 393, 403; racismo em, 373-4, 387; reacionarismo de, 322-5; e as relações entre senhor e escravo, 381-2, 384-6, 389-90, 392; retorno da Europa, 357, 364-6; e Sérgio Buarque de Holanda, 381; sexismo em, 374; sobre a amizade, 366; sobre gerações, 312-8, 335; sobre *O moleque Ricardo*, 423; sobre Ernest Psichari, 314-6, 325; sobre Walt Whitman, 377

Friero, Eduardo, 333

Friend, The (Bray), 19

Frota Pessoa, José Getúlio da, 219

Fry, Peter, 195n

G

Gaia ciência, (Nietzsche), 14

Gama, Luís, 20, 32, 143, 146, 152, 154, 159, 163, 165, 167, 169; amizade com Raul Pompeia, 32, 35, 144, 146-8, 151-2; e o abolicionismo, 148-50; em caricatura de Raul Pompeia, 149, 150; morte de, 147-9, 154; oposição a Joaquim Nabuco, 243

Gandhi, Leela, 130

Garofalo, Raffaele, 211

gaúcho, *O* (Alencar), 52n

Gayol, Sandra, 49-50, 89

Gazeta da Tarde, 43, 70

Gazeta de Notícias, 52, 58, 65, 71, 93-4, 100, 123, 146

gerações, 12, 30, 34, 218, 275-336, 346, 363, 365, 433, 435; conceito, 276-9, 302, 311-3, 315, 332, 335; e degeneração, 282, 335; horizontais *vs.* verticais, 33-6; influências mútuas entre, 287

Gibson, Mary, 190

Giddings, Franklyn, 381

Gledson, John: sobre Machado de Assis, 26-7

Gobineau, Arthur de, 190

Gomes, Perilo, 314

Gonzaga Duque, Luís, 227

Grã-Bretanha, 168

Graça Aranha, J. P., 12-3, 30, 290, 292; amizade com Joaquim Nabuco, 37n

Grande sertão: veredas (Guimarães Rosa), 12

Green, James, 205, 207

Grieco, Agripino, 314

Guanabra, Alcindo, 103

Guerra do Paraguai, 27, 53, 57, 69

Guillet, François, 48-9

Guimarães Rosa, João, 12

H

Hampson, Norman, 46
 Hardy, Thomas, 351
Harmonias errantes (Castro), 280
 Hartmann, Heidi, 372
 Hasslocher, Germano, 54, 70-2
 Heráclito, 14
História da literatura antiga e moderna (Schlegel), 275
História da literatura brasileira (Romero), 248
História da literatura brasileira (Veríssimo), 249
História natural (Buffon), 225
 “homem cordial”, 38, 373
homem gasto, *Um* (Leal), 20, 184, 218
Homem, *O*, revista, 60
Homo sacer: o poder soberano e a vida nua (Agamben), 416-7
 homoafetividade, 340n
 homofobia, 159n, 185n, 340, 387
 homossexualidade, 17, 34, 36, 81, 172, 176, 183-4, 195, 199, 201-2, 205, 211, 216, 233, 339-40, 362, 370-1, 373-4, 376, 381, 387, 405; associação com criminalidade, 198, 202-3; como aberração, 130; congênita *vs.* de ocasião, 202-4, 207, 370, 375, 386-7, 426; e a lei, 205-6; em *Bom Crioulo*, 183, 185, 187, 195, 197-200, 204-5, 216n, 233, 391; em *O Ateneu*, 132-3; em José Lins do Rego, 406, 425-6, 429; no romance norte-americano, 390-1; segundo Gandhi, 130
 homosociais: desejos, 74; laços de cordialidade, 108; relações, 17, 370
 honra, 43-5, 49, 51-4, 64, 72-5, 79, 81, 85, 87-92, 94, 96-7, 107, 143, 160, 165, 321; ataques pela imprensa, 56; capital de, 85, 91, 153; códigos de, 46-7, 106, 136, 174; como medida do caráter, 55; conceito, 46; defesa da, 58, 66, 74, 79, 85, 152-3; dos desfavorecidos, 90; e a lei, 76, 116n, 171; e amizade, 18; e caráter,

85; e duelos, 48, 116; e masculinidade, 49-50, 74, 80-1, 83, 86, 88, 91, 96, 106-8, 152-3; e opinião pública, 47; e status, 46, 51; e vergonha, 86; em *O Ateneu*, 128; em Raul Pompeia, 32, 148; na América Latina, 49; na república europeia, 47; nacional, 153-9, 171-5; no Brasil no final do século XIX, 47; reparação da, 71, 75, 91, 96, 111, 115, 136; retratação da, 49, 65, 76, 87, 90, 100; segundo Bourdieu, 47; segundo Montesquieu, 46; segundo Pitt-Rivers, 46; suicídio como recurso de defesa da, 84, 177; tribunal de, 104

honra de um taverneiro, *A* (Vasques), 90

honra, códigos de, 100, 107

hora, *A* (Vitor), 224

Horácio, 13, 15, 27, 35, 240, 338, 388

Horizonte (Oliveira e Silva), 347

hóspede, *O* (Mallet), 69

Howes, Robert, 183n, 195n

I

Iliada (Homero), 367

immortel, *L'* (Daudet), 52

imprensa, 97, 101; ataques pessoais em matérias pagas, 56; democratização da, 31, 48, 51, 84, 89, 91, 115-6, 142; e a honra, 101, 144; e opinião pública, 100; influência estrangeira, 144, 153, 159; papel na afirmação da reputação dos letrados, 85; *ver também* jornalistas

Inglaterra, 159

injúria, 59, 81, 85, 87, 108, 176; a Raul Pompeia, 88; contra os desfavorecidos, 99; e a lei, 56, 59, 90, 95-6, 99, 171; e honra, 79; e reparação, 89; por jornalistas, 24

Inojosa, Joaquim, 323, 344

“Instinto de Nacionalidade” (Machado de Assis), 280

insulto, 84, 87, 91-2, 97, 100, 108, 110, 176

invejado, *Um* (Celso), 112

Ionta, Marilda, 35-6

Inacema (Alencar), 21, 22n

J

Jean Christophe (Rolland), 303-9, 313-4, 319, 326, 328, 330-1, 336, 353; *A feira dos jograis*, 305; *Antoinette*, 305; *Em casa*, 304-5; *O novo dia*, 306

João do Rio *ver* Barreto, Paulo

Johnson, Samuel, 13

Jornal da Paraíba, 341

Jornal de Alagoas, 355

Jornal do Comércio, 57, 59, 61, 93, 95, 98, 146, 151, 154, 344

Jornal do Recife, 342, 344

Jornal, O, 81, 321

jornalistas, 68, 70, 73, 92, 101, 115; ativistas, 170, 172; difamadores, 24, 70, 89, 100; e a amizade, 31; e o diploma de Direito, 74; e os duelos, 45, 48, 50-6, 65, 67-8, 74, 81, 84, 102-4; escritores, 31, 74; polêmicas com políticos, 31; posição de destaque, 55

Joyce, James, 351

Jubiabá (Amado), 421

K

Kant, Immanuel, 13; *concordia discors*, 13n, 14

Kilkerry, Pedro, 226

Klaxon, revista, 346

Krafft-Ebing, Richard von, 202

Kutzinski, Vera, 385

L

Labre, Luiz, 114

Laclau, Ernesto, 388

Laelius ou *De amicia* (Cícero), 18

Lawrence, D. H., 351

Le Petit Journal, 43-4

Leão, Múcio, 318, 343, 354

legislação: e a calúnia, 56, 95; e a capoeira, 43, 45, 76-8; e o duelo, 43, 45, 70, 74-8, 95, 110; e os escravos, 158; e os escritores, 75; e a honra, 84, 87, 95, 116n, 172; e a honra nacional, 171-2; e a injúria, 56, 59, 95-6; e a liberdade de expressão, 91-2, 95-6; e a questão racial, 208-13

Letourneau, Charles, 249

liberdade de expressão, 142

liberdade de imprensa, 45, 68, 91-4, 100, 116

Libertinagem (Bandeira), 395

Lima Barreto, A. H., 13, 282, 297-300; e Cruz e Sousa, 302; sobre Nestor Vitor, 301; sobre Romain Rolland, 310

Lima, Alceu Amoroso, 311; e gerações, 311; sobre gerações, 334; *ver também* Athaide, Tristão de

Lima, Carlos Miguel de, 92

Lima, Romão José de, 57-60, 67, 95

Linhares da Silva, Mozart, 213

Lins, Álvaro, 332

Lisboa, Henriqueta: amizade com Oneyda Alvarenga, 36

Literatura reacionária (Figueiredo), 321

Lobato, Monteiro, 294, 333

Lombroso, Cesare, 76, 80, 114, 181-2, 186-93, 199, 201, 203-4, 209, 211, 213, 218, 234, 258; classificação dos criminosos, 191-2; e Darwin, 190; e a degeneração, 190; e a homossexualidade, 198-9, 207; e a punição ao crime, 206-7; e a superioridade da raça branca, 190-1

Lopes, Antônio Herculano, 90

Loverture, Toussaint, 243

Lustosa, Isabel, 91

luta pela vida (*struggle for life*), 84, 94, 96, 118-42, 175

Lysis (Platão), 16

M

- Machado Neto, A. L., 11; e as gerações de escritores brasileiros do século XIX, 279n
- Machado, Aníbal, 330
- Machado, Gilka, 288, 291
- Macunaíma* (Andrade), 37
- Magalhães de Azeredo, Carlos, 181-2, 248
- Magalhães, Adelino, 289
- Magalhães, Henrique de, 104
- Magalhães, Valentim, 56, 69, 73, 103-5, 112, 183
- Malasarte, Pedro, 71
- Malfatti, Anita: amizade com Mário de Andrade, 36
- Mallet, Emilio, 69
- Mallet, João Nepomuceno de Medeiros, 69
- Mallet, Pardal, 67, 69, 70, 72-4, 85, 103-5, 110, 122, 218; e as associações de intelectuais, 103; e os duelos, 70-2, 101-2
- Manilius, 13
- Mannheim, Karl, 278
- mão de Luiz Gama, A (Pompeia), 151
- Maria* ou *A menina roubada* (Teixeira e Sousa), 52n
- Mariano, Olegário, 215
- marido da adúltera*, *O* (Mendonça), 112
- Maritain, Jacques, 313, 315
- Martins, Afonso, 104
- Martins, Vera Guimarães, 94n
- masculinidade, 49-50, 74, 106-7, 199, 360, 381; e Mário de Andrade, 141; em *O Ateneu*, 132
- Matos, Francisco, 111
- Mau olhado* (Veiga Miranda), 291
- Mauricéia* revista, 323
- Medeiros, Viriato de, 67
- Meio*, *O*, 69
- Meireles, Cecília, 333
- Mello, Henrique, 270
- Melville, Herman, 390
- Memórias de um negro* (Washington), 421
- Mendonça, Lúcio de, 112
- Menino de engenho* (Rego), 342, 356, 396-404; inspirado por Gilberto Freyre, 356
- mentiras convencionais da nossa civilização*, *As* (Nordau), 99-100, 123
- Metamorfoses* (Ovídio), 13
- Meu Álbum* (Mallet), 69
- Meus Verdes Anos* (Rego), 401-2
- México, 49, 89
- Mikolski, Richard: sobre Raul Pompeia, 115
- Milliet, Sérgio, 330, 332; sobre Romain Rolland, 310
- Mills, Charles W., 372
- Miranda Azevedo, Augusto César de: e Darwin, 120-2
- Miranda, Murilo, 330
- Miskolski, Richard, 109n
- Moby Dick* (Melville), 390
- modernismo, 33-4, 225, 267, 269, 271, 282, 311, 323, 332, 344-8, 436
- moleque Ricardo*, *O* (Rego), 359n, 397, 400, 402, 422-7
- Molière, 281
- Montaigne, Michel de, 241, 244, 246, 338-9, 386, 411; e a amizade, 18-9, 22-3, 361-3, 412
- Monteiro Lobato, 37n
- Monteiro, Pedro Meira, 38n
- Montenegro, Olívio, 341
- Montesquieu: sobre a honra, 46
- Moraes, Marcos Antonio de, 37n
- Moreira Sampaio, 60
- Morel, Augustin, 187

Motta Filho, Cândido, 312
 Motta, Carlos Guilherme, 333
mulato, O (Azevedo), 182n, 218, 282
 Murat, Luís, 70, 74, 110, 112, 114, 146

N

Nabuco, Joaquim, 60, 143-6, 163, 177, 219, 292, 327; amizade com Graça Aranha, 37n; amizade com José do Patrocínio, 242-3, 248; amizade com Machado de Assis, 372; contribuições para mudanças sociais, 170; cosmopolita, 144, 166, 170-1; e a honra nacional, 173; e a imprensa, 144; e a opinião pública, 143, 162; e Darwin, 121-2; e o abolicionismo, 160-3; favorável à imigração europeia, 166, 170; oposição a Luís Gama, 243; polêmica com Raul Pompeia, 32, 160, 164; sobre Darwin, 120
 Nadaff, Gerard, 15n
Nana (Zola), 183
 naturalismo, 115, 141, 182-7, 218, 231, 233, 235, 239, 290, 301
 Needel, Jeffrey, 162
negro brasileiro, O (Ramos), 421
neikos (Ódio, Guerra), 15, 26, 30, 240
 Neme, Mário, 334
 Nietzsche, Friederich, 13-4, 241
 Nina Rodrigues, Raimundo, 33, 209-12, 215-6
No hospício (Rocha Pombo), 13
No país dos ianques (Caminha), 196
 Nogueira, Marco Aurélio, 162-3
 Nordau, Max, 119, 125, 168, 187; darwinismo social, 123; e Raul Pompeia, 101-2; egoísmo do homem civilizado, 124; elogio da desigualdade, 124; influência em *O Ateneu*, 133-4, 136; sobre a opinião pública, 99-100; sobre o duelo, 101; sobre o suicídio, 116
 Norton, Mac, 270-3
 Nouzeilles, Gabriela, 187

Nova escola penal (Viveiros de Castro), 188
 “nova geração, A” (Machado de Assis), 281
Nova Revista, A, 219
Nove de Setembro, jornal, 146
 Nye, Robert, 74, 106; sobre a honra masculina, 107

O

Oliveira e Silva, 345
 Oliveira Gomes, 219
 Oliveira Lima, Manuel de, 367-8
 Oliveira Viana, José de, 296, 314
 Oliveira, José Clemente de, 92
 opinião pública, 46, 51, 66, 70, 78, 86, 89, 95-7, 101, 108, 116, 143, 174, 176; como tribunal para os casos de honra, 87; e abolicionismo, 154-5, 158, 160-2; e homossexualidade, 172; e imprensa, 45; e jornalistas, 55; em Max Nordau, 100; em Raul Pompeia, 32
 ordem: e concordia discors, 14
Ordem, revista, 310-1
Orestes (Eurípedes), 22
origem das espécies, A (Darwin), 119, 130, 145
 Ortega y Gasset, José, 278
 Otávio, Rodrigo, 170
Otelo (Shakespeare), 33
outro amor do dr. Paulo, O (Freyre), 370n, 374n
 Ovídio, 13

P

Paes, José Paulo: sobre *O Ateneu*, 133
País, O, 53, 64-5, 66, 156-7, 160, 164, 171, 175, 252
 Paixão Cearense, Catulo da, 294

- Pallares-Burke, Maria Lúcia, 313n, 347n, 369-70n, 381-2
- Panizza, Hector, 104
- Papini, Giovanni, 313
- Paradoxos* (Nordau), 168
- Paris: impressões de um brasileiro* (Vitor), 224, 252-3
- Parker, David S., 50
- parnasianismo, 267-71, 343, 345
- Partido Conservador, 64
- Pateman, Carole, 372
- Patrocínio, José do, 83, 103, 110, 145-6, 215, 261; amizade com Joaquim Nabuco, 242, 248
- Paula Ney, Francisco, 104
- Peçanha, Nilo, 324
- Pedra bonita* (Rego), 397n
- Peguy, Charles, 313, 318
- Peixoto, Floriano, 44, 110, 159, 169
- penumbrismo, 267-8, 271, 343
- Pereira da Silva, Antônio, 227
- Pereira, Lúcia Miguel: sobre José Lins do Rego, 423
- Pernambuco: escritores de, 34
- Perversões do instinto sexual* (Moll), 202
- Pessoa, Epitácio, 323
- philia* (Amizade-Amor), 13, 15-6, 24, 26, 30, 240-1, 283, 338, 411, 435; e *eros*, 340, 362n, 405-6
- philosophie penale, La* (Tarde), 210
- Piccato, Pablo, 49, 89, 172
- “Pílades e Orestes” (Machado de Assis), 22, 25, 28
- philhéria, A*, jornal, 348
- Pimenta, Joaquim, 343
- Pimentel, Figueiredo, 113, 186
- Pinel, Louis Phillipe, 212
- Pinheiro, Domingos Firmino, 198n
- Pitágoras, 14, 16
- Pitt-Rivers, Julian, 46, 87, 97; sobre a honra, 85, 87
- Platão, 17; e a amizade, 16
- point d'honneur* (pundonor), 107
- política: em José Lins do Rego, 422, 424
- Políticas da amizade* (Derrida), 39, 246, 339, 362n
- Politiques de l'amitié* (Derrida), 25
- Pompeia, Raul d'Avila, 20, 31, 74, 83-177, 117, 218-9, 434-5; e abolicionismo, 144-54, 156, 159, 162, 164-5, 171; amizade com Luís Gama, 32, 35, 144-8, 151-2; apoio a Floriano Peixoto, 110, 159, 169; e as associações de intelectuais, 103; atrito com José Veríssimo, 111; atuação política, 88, 110, 159, 170, 176; classificação da obra de, 115; como poeta maldito, 115; contrário à imigração europeia, 166, 168, 170; contribuições para mudanças sociais, 170; curso de Direito em São Paulo, 146; darwinismo social em, 122, 126, 129; e a defesa da honra, 99, 110; diretor da Biblioteca Nacional, 111; e a elite intelectual, 106; do duelo ao suicídio, 106-17; duelo, 110-1; elegias em homenagem a Luís Gama, 147; em defesa dos ex-escravizados, 165; favorável à integração dos negros, 167; honra de, 115-6, 172; e a honra nacional, 144-5, 153-9, 173; hostilidade a Angelo Agostini, 170; ilustrador, 133, 146, 149, 150; e o imperialismo, 168; e a imprensa, 88-98, 101, 116, 144, 177; infância, 144; e o jornalismo, 98, 103; e a luta pela vida, 102, 122, 127, 163; e masculinidade, 108; e Max Nordau, 101-2, 123, 125, 168; metáfora do ouriço invertido, 32, 127, 142, 148, 155; e a morte de Luís Gama, 147-8; e o nacionalismo, 32, 144, 152-65, 168-71, 1730-7, 290; e *O Ateneu*, 126, 128, 139-42; obsessão por Luís Gama, 151-2; e a opinião pública, 88, 98-106, 108, 110, 128, 143, 154-5, 158; polêmica com Joaquim Nabuco, 32, 160, 164, 243; polemista, 142; preocupação com a honra, 32, 147-8, 152, 172; primeiros escritos, 145; e a questão racial, 236; reputação de, 83-8; sensível aos menos privilegiados, 98; sexualidade, 109, 142; sobre os duelos, 101-2, 110, 116; sobre *O Ateneu*,

- 137; sobre o suicídio, 112, 115-6, 136; e o socialismo, 125; suicídio de, 32, 88, 106, 112-5, 136, 177; e a vergonha nacional, 171; vítima de difamação, 88, 108, 110, 114, 141-2, 152, 176
- Pontes de Azevedo, Neroaldo, 364n
- Pontes, Eloy, 85n, 138, 142
- Pope, Alexander, 13
- Populações meridionais do Brasil* (Viana), 296, 326
- Portugal, Carlos, 270
- Primeira Guerra Mundial, 34, 277, 283, 285, 307, 315
- proclamação da República, 51, 54, 75, 78, 95, 168-9
- Proust, Marcel, 195
- Província de São Paulo, A*, 53
- Prudente de Moraes, 112
- pseudônimos, uso por escritores profissionais, 56, 62, 64, 92, 96
- Psichari, Ernest, 313-8
- Psichari, Jean, 315-6
- Psychopathia Sexualis* (Krafft-Ebing), 202
- punt d'honor* (pundonor), 86
- Pureza* (Rego), 396, 397n
- ## Q
- Queirós, Raquel de, 12, 36
- ## R
- Rabelo, Pedro, 104, 111
- raças e as responsabilidades penais no Brasil, As* (Rodrigues), 209
- racismo, 59, 159n, 185n, 199, 236, 248, 258, 284, 286, 298, 340, 372, 387; no romance norte-americano, 390-1
- Raízes do Brasil* (Buarque de Holanda), 37, 286n, 412
- Ramos, Arthur, 330, 421
- Ramos, Graciliano, 12, 282; sobre José Lins do Rego, 421, 423
- Rangel, Godofredo, 37n
- reação do bom senso: contra o demagogismo e a anarquia militar, A* (Figueiredo), 321
- Rebouças, André, 145-6
- “Recordação feliz” (Rego), 342
- Reflexões em torno de um livro* (Rego), 317
- Regazzoli, C., 94
- Rego, José Lins do, 12, 20, 282, 304, 315, 317, 325, 337-59, 378, 398-9, 403-4, 407-8, 411-7, 420-4, 427-8, 430, 433; e amizade, 413; amizade com Gilberto Freyre, 35, 317, 325-7, 337-59, 378, 405, 435; amizade com José Américo de Almeida, 342; e a amizade com o negro, 35; amizade com Raul Bopp, 344; casamento, 353; como ensaísta, 320; descoberta da Inglaterra, 352; ensaio sobre Gilberto Freyre, 354-5; Gilberto Freyre sobre, 399n; Graciliano Ramos sobre, 404n; homossexualidade em, 427; e homossexualidade, 393, 405-6; e *Jean Christophe*, 329; influência de Gilberto Freyre, 356; influência de Romain Rolland, 326, 329; inspiração, 328n; integralista, 408; isolamento na Paraíba, 353; jornalista, 342; morte de, 335, 363; e a nova geração, 293; paralelo com Gilberto Freyre, 429; polêmica com Joaquim Inojosa, 344; proposta de biografia de Gilberto Freyre, 355; e a questão racial, 392, 399-400, 402, 415, 418, 429; reacionarismo de, 323-6, 344; e romance social do nordeste, 329; sobre o carnaval, 343; sobre Coelho Neto, 342-3; sobre Cruz e Sousa, 394-5; sobre Ernest Psichari, 318; sobre gerações, 315, 318, 320-1, 343, 346; sobre *Jean Christophe*, 330; sobre Manoel Bandeira, 395; sobre Romain Rolland, 319, 330; sobre Rui Barbosa, 321
- Reis Junior, João José dos, 64-6
- Reis, José (Juca) Elysio dos, 64, 66
- Renan, Ernest, 314, 318
- reputação, 46, 49, 55, 59, 62, 66, 69, 79, 81, 83-4, 89, 95-8, 108, 121, 127, 143, 162; de Raul Pompeia, 32, 142; honra como base da, 85; *ver também* honra

Revista Acadêmica, 330-1

Revista Ilustrada, 57, 62, 63, 65-6, 66, 92, 156, 157, 281

Revolta da Armada (1891), 168

Revolução Federalista (1893), 168

Riacho doce (Rego), 393

Ribeiro Couto, Rui, 291

Ribeiro, Júlio, 112

Rimbaud, Arthur, 251

Rio de Janeiro, 52, 54, 65, 74, 103, 112, 114, 299-300, 344, 420; duelos no, 53; e capoeira, 58; e os duelos, 45; elite intelectual no, 51, 155; escritores do, 34; ex-escravizados no, 77; imprensa no, 91; no final do século XIX, 45, 142; Revolta da Armada, 168

Rio News, 58

rivalidade, 21, 93, 102, 175, 233

Rocha Andrade, 346

Rocha Pombo, J. F., 13

Rodrigo Otávio, 104, 146; sobre Raul Pompeia, 109

Rodrigues, Raimundo Nina, 33, 209-12, 215-6

Rolland, Romain, 303, 305-10, 314, 326, 328-30, 332, 334

Romain Rolland (Silveira), 308, 310

Romero, Sílvio, 31, 213, 224, 248-9, 292; amizade com Tobias Barreto, 247-8, 302

Rosas, Oscar, 104, 110

Rouède, Emílio, 103

rua do Ouvidor, jornalistas da, 51, 110, 112

Rua, A, jornal, 72

S

Said, Edward, 278-9, 282, 335, 411

Salgado, Plínio, 408

Santiago, Silviano, 37n, 115, 334, 433-4; sobre *O Ateneu*, 139-40

São Paulo: escritores de, 34; imigração europeia em, 166

“sapos, Os” (Bandeira), 267-8

“Sapos” (Vitor), 233

sapos, na poesia, 225-30, 233-4, 266-72

Sardinha, Antônio, 313

Schlegel, Friedrich, 275

Schmitt, Carl, 175-6, 217

Schopenhauer, A., 15

Schwarz, Roberto: sobre *O Ateneu*, 137-40

“Secular Criticism” (Said), 278

Sedgwick, Eve Kosofsky, 74, 216n, 384, 387

Segunda Guerra Mundial, 333

Semana de Arte Moderna (1922), 267, 269, 323

Semana, A, jornal, 105

sertões, Os (Cunha), 29-30, 433

sete pecados mortais, Os (Rego), 346

Shakespeare, William, 13, 33, 214-5, 308

Shaw, Bernard, 351

Signos (Vitor), 34, 223, 233, 235, 283

Silveira, Tasso da, 288, 291, 308, 310, 314, 346n

simbolismo, 20, 55, 115, 219, 224-6, 229, 231, 233, 235, 237, 249, 266-71, 288, 291, 301, 342-3, 394, 407

Smith, Adam, 240, 245

Sobrados e mocambos (Freyre), 373, 380

Sociedade dos Homens de Letras, 103

Sócrates, 16

Sommer, Doris, 282

Spencer, Herbert, 320, 381

Spitzer, Leo, 15; sobre *concordia discors*, 14

Stello (Vigny), 230

Stevenson, Robert Louis, 192

Stoker, Bram, 192

“struggle for life” *ver* luta pela vida

suave convívio, *O* (Muricy), 309
Suicida! (Pimentel), 113
 suicídio, 32, 115; como tema da literatura, 80
suicídio na Capital Federal, *O* (Viveiros de Castro), 112
 “survival of the fittest”, 96

T

Taine, Hippolyte, 320
 Tarde, Gabriel, 210
 Tardieu, Ambroise, 202
 Taunay, Escragnoille, 90
 “Tempos de Camisolinha” (Andrade), 37
Terra de Sol, revista, 310
terror dos maridos, *O* (Pimentel), 186
Testamento de uma geração (Cavalheiro), 333
 testas de ferro, 57, 60-5, 67, 91-6
 Theo Filho, 343
Theory of Moral Sentiments, *The* (Smith), 240
 “Tipos incômodos” (Vitor), 265
 Torres, Alberto, 146, 290
 Torres, Antônio, 314
tragédia no Amazonas, *Uma* (Pompeia), 145
Transfigurações (Vitor), 224
três Marias, *As* (Queirós), 12, 35
Trilogia do Exílio (Andrade), 310
trois mousquetaires, *Les* (Dumas, pai), 52
 Twain, Mark, 390

U

“Última página da vida de um grande homem” (Pompeia), 147
 Últimos Sonetos (Cruz e Sousa), 236
uomo delinquente L' (Lombroso), 182, 200-1

Urupês (Lobato), 294
Usina (Rego), 393, 397, 400, 425, 428;
 paralelo com *Bom Crioulo*, 424

V

Varejão, Aquiles, 103
 Varejão, Lucilo, 343
 Vasques, Francisco Correa, 90
 Veiga Miranda, João Pedro, 291
 Ventura, Roberto, 31, 84
 vergonha: e honra, 86
 “vergonha da bandeira, A” (Pompeia), 145
 “Vergonha nacional” (Pompeia), 154
 vergonha nacional, 143-77
 Veríssimo, José, 31, 105, 224, 249-50, 291;
 atrito com Raul Pompeia, 111
 Verlaine, Paul, 225, 231, 251
 Viana, Oliveira, 326
 Victor Hugo, 29, 53, 225
Vida de Beethoven (Rolland), 308
vida de Jesus, *A* (Renan), 315
Vida de Michelangelo (Rolland), 308
Vida e morte de Gonzaga de Sá (Lima Barreto), 13, 297-300
Vida Moderna, revista, 342
 Vigny, Alfred de, 230
 Villeneuve, Henrique de, 67n
 Vitor, Nestor, 20, 33-4, 219, 223-66, 283, 301; e a amizade, 240-2, 244-7, 262, 298, 302, 304; amizade com Cruz e Sousa, 33, 35, 224-5, 235, 237-8, 246-8, 251-2, 262, 265, 298, 302; e Cesare Lombroso, 234; como crítico literário, 283-5, 288, 291-2, 294-9, 301, 303; exílio em Paris, 224, 252, 265; homossexualidade em, 233-5, 247; e a homossexualidade, 242; e o nacionalismo, 284-90, 294, 296; e a nova geração, 291, 293-4, 302, 312; na Primeira Guerra, 291; e a questão racial, 236, 253-7, 259,

264, 284, 287; e as raízes brasileiras, 286; e a relação José do Patrocínio-Joaquim Nabuco, 243; e religião, 246; sobre Cruz e Sousa, 251, 258-66; sobre Joaquim Nabuco, 243; sobre Lima Barreto, 298-301; sobre *O Ateneu*, 137; sobre Raul Pompeia, 106, 109, 115; sobre Romain Rolland, 308-9

Viveiros de Castro, Augusto, 188

Viveiros de Castro, Francisco, 43, 74, 111-2, 207

W

Washington, Booker, 264, 421

Whitman, Walt, 352, 376-7

Wilde, Oscar, 183, 195, 328

Y

Young, Robert, 216n

Z

Zola, Émile, 118, 182-3, 320

Zweig, Stephen, 307, 330

SOBRE O AUTOR

CÉSAR BRAGA-PINTO é doutor em literatura comparada pela Universidade da Califórnia, Berkeley, com pós-doutorado pela Universidade de São Paulo, e professor de literatura brasileira, africana e comparada na Universidade Northwestern (Illinois, EUA). É autor de *As promessas da história: discursos proféticos e assimilação no Brasil colonial* (EDUSP, 2003) e organizador dos livros *Lições Traços: escritos de juventude de José Lins do Rego* (José Olympio, 2007) e *À Procura de Saúde: crônicas de um doente/In Search of Health: Chronicles Of A Sick Man* (Alcance, 2015). Com Fátima Mendonça, organizou a antologia *João Albasini e as luzes de Nwanzenguele: literatura e política em Moçambique 1908-1922* (Alcance, 2014). Lecionou na Universidade Rutgers (Nova Jersey, EUA) e foi professor-visitante na Universidade Columbia (Nova York, EUA) e na Universidade Eduardo Mondlane (Maputo, Moçambique). Atualmente vive em Chicago.

C-BRAGA-PINTO@NORTHWESTERN.EDU

Formato 16 x 23 cm

Tipologia: Garamond Pro (texto) Minio Pro (títulos)

Papel: Pólen 80 g/m² (miolo), Supremo 250 g/m² (capa)

CTP, impressão e acabamento: Print Mais Gráfica e Editora

A partir de uma perspectiva interdisciplinar, que inclui análise do discurso, estudos de gênero e de raça, e de uma extensa pesquisa histórica, este livro examina as formas pelas quais, entre 1888 e 1940, homens da classe letrada nacional imaginaram e praticaram a amizade e a sociabilidade.

Trata-se de compreender o lugar das noções de amizade e concórdia – com seus corolários, ou seja, as inimizades, as rivalidades, as hostilidades e a discórdia – nas letras nacionais, tema frequentemente associado a questões de democratização, de um lado, e diferenças ou desigualdades sociais, étnicas e raciais, de outro.

Organizado em torno de algumas figuras-chave – Raul Pompeia, Adolfo Caminha, Nestor Vitor, José Lins do Rego e Gilberto Freyre –, o livro demonstra como o aparente abrandamento das rivalidades e disputas pessoais entre literatos, nas primeiras décadas do século XX, relaciona-se com o desejo de se resolver o antagonismo social que divide a nação.



ISBN 978-85-7511-460-5



9 788575 114605