ANTONIO HENRIQUE MONTERO DEL RIO

José de Alencar e Manuel de Jesús Galván: dois indianismos latino-americanos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor.

Linha de Pesquisa: Comunicação e Cultura
Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Lindo

São Paulo
2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

Antonio Henrique Montero del Rio

José de Alencar e Manuel de Jesús Galván: dois indianismos latino-americanos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor.

Linha de Pesquisa: Comunicação e Cultura

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À memória de S. S. o Papa João Paulo II, por sua heróica luta.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Luiz Antonio Lindo, orientador deste trabalho, homem de prudência e saber que pelo estudo se fez um spoudaios, e que, nos anos de convivência, muito me ensinou, contribuindo para meu crescimento intelectual.

Ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, PROLAM/USP, pela oportunidade de realização do curso de doutorado.

Aos Senhores membros da banca examinadora, pela honra que me é concedida ao ser examinado por tão ilustres professores: Professora Maria Aparecida Franco Pereira e Professores José Rodrigues Seabra Filho, Márcio Bobik Braga e Marcelo Módolo – titulares; e Professoras Maria Ivone Pereira de Miranda Fedeli e Sara Albieri e Professores Antonio Paulo Ferreira de Castilho e Tércio Campos Polli – suplentes.

Aos funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes, pelo atendimento sempre cordial.

Aos Professores Renato Braz Oliveira de Seixas, Maria Cristina Cacciamali, Cilaine Alves Cunha, Carlos Romero, Lisbeth Rebollo, Carlos Eduardo Ferreira de Carvalho e Gustavo Arce que em brilhantes preleções ministraram, a mim e a meus colegas de pós-graduação, magníficas disciplinas.

Ao amigo e colega, Professor Paulo Hideyuki Shimoda Ishii, por sua inestimável ajuda na solução de problemas relacionados à informática.

Ao amigo e colega Daniel Arthur Diniz Machado, com quem cursei duas disciplinas e companheiro em algumas Semanas de Filologia.

Ao amigo e colega Ari Gordon, sempre uma conversa enriquecedora na cafeteria.

Ao Professor Jesús Barquet, que me apresentou Manuel de Jesús Galván.

Ao Professor Waldir Cauvilla, que sempre incentivou os alunos ao estudo e cuja lembrança evoca uma terna saudade dos bancos escolares.

À Professora Maria Aparecida Rollo, minha mãe, que leu cuidadosamente este trabalho para escoimá-lo de gralhas e erros de digitação.

“Tudo passa sobre a terra.”

José de Alencar, *Iracema*

“[...] porque a verdade é que tudo passa, menos a palavra de Deus, e se cumprirá exatamente o que disse; e Ele falou tão claro pela boca de Isaías em tantos trechos das Escrituras, afirmando que da Espanha lhes seria elevado o seu santo nome. E parti em nome da Santíssima Trindade, e voltei com a maior rapidez, trazendo em mãos a prova de tudo o que tinha afirmado.”

Cristóvão Colombo, *Carta do Almirante aos Reis Católicos*

“El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección intelectual.”

Pedro Henríquez Ureña, *Patria de la justicia*

“¡No hay que desesperar de ningún pueblo mientras haya en él diez hombres justos que busquen el bien!”

Pedro Henríquez Ureña, *Patria de la justicia*

“[...] mas fugi do revolucionário como de um inimigo tentador que vos arrastra com boas palavras ao abismo insondável dos perigos. Fugi dele, porque, se ele não achar apoio, não prosseguirá em seus crimes; resignará seu peito na malvadez que nutre, sem poder derramá-la na cabeça dos outros. Eu estou arrependido, meus filhos; confesso-vos que nenhuma ambição me levou a pegar em armas, ou a entregá-las nas mãos dos meus companheiros; mas somente fiz isto, porque ainda desconhecia a malvadez daqueles que me incitavam.”

José Antônio do Vale Caldre e Fião, *O corsário – romance rio-grandense*

RESUMO

DEL RIO, A. H. M. *José de Alencar e Manuel de Jesús Galván: dois indianismos latino-americanos*. 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este trabalho faz um estudo conjunto e comparativo dos romancistas José Martiniano de Alencar, brasileiro, e Manuel de Jesús Galván, dominicano. Foram analisados os romances *O guarani* e *Iracema*, de Alencar, e *Enriquillo*, de Galván. O objetivo da pesquisa foi demonstrar que a obra indianista dos dois romancistas apresenta como característica comum a criação de um mito fundador da nacionalidade. Em ambos, o mito proposto retrata a formação da América Latina como a fusão do elemento indígena e do elemento ibérico e a adesão aos valores da civilização ocidental trazidos à América pelos europeus. Os pilares que sustentam o edifício da civilização ocidental são a ciência grega, a religião cristã e o direito romano. Os enredos dos romances estão permeados de fatos, conceitos, personagens e episódios que ilustram o projeto inicial que foi implantado pelos portugueses no Brasil e pelos espanhóis na Ilha Hispaniola e demais territórios sob sua tutela, nos primórdios da colonização. Este projeto incluía a transferência para a América de todo o arcabouço institucional que Espanha e Portugal possuíam. José de Alencar e Manuel de Jesús Galván são conservadores, católicos e fiéis às tradições. Seus romances indianistas enaltecem as bases tradicionais sobre as quais se fundaram as sociedades latino-americanas, e refutam as tendências revolucionárias que pretendem solapar as vetustas tradições da civilização ocidental. Idéias revolucionárias que contestam os valores da civilização ocidental são vistas pelos romancistas em apreço como algo estranho à índole institucional dos países americanos. Neste sentido, a obra indianista de José de Alencar e de Manuel de Jesús Galván se distingue por um profundo sentimento patriótico, ao identificar os verdadeiros valores nacionais, enaltecê-los e empregá-los na tarefa de plasmar literariamente um mito fundador da nacionalidade. Nos romances indianistas de Alencar e de Galván, o mito fundador da nacionalidade é uma narrativa centrada em personagens excelentes, capazes de fornecer um exemplo à nação. Este exemplo é encontrado na nobreza que caracteriza aqueles personagens e à qual eles pertencem naturalmente por serem os membros de uma elite tradicional surgida espontaneamente e por méritos próprios. Exemplar também é a fé cristã de todos os personagens centrais e seu respeito pelos preceitos da religião. Igualmente exemplar é o respeito às regras de Direito Natural no arcabouço jurídico e institucional descrito pelos romancistas estudados em seus romances de fundação. Realizou-se ainda uma confrontação com a crítica corrente sobre os romancistas estudados com o fim de revelar os equívocos e o anacronismo das apreciações mais difundidas sobre suas obras.

Palavras-chave: Romantismo Brasileiro; Romantismo Hispano-americano; Indianismo Latino-americano; Prosa literária do século XIX; José de Alencar; Manuel de Jesús Galván.

ABSTRACT

DEL RIO, A. H. M. *José de Alencar and Manuel de Jesús Galván: two Latin American indigenisms*. 2015. Thesis (Doctorate degree) – Inter Graduate Program in Latin American Integration, University of São Paulo, São Paulo, 2015.

This work is a joint study and comparison of novelists José Martiniano de Alencar, Brazilian, and Manuel de Jesús Galván, Dominican. The novels *O guarani* and *Iracema*, by Alencar, and *Enriquillo*, by Galván were analysed. The objective of the research was to demonstrate that the indianist work of the two novelists features in common the establishment of a founding myth of nationality. In both, the proposed myth portrays the formation of Latin America as a fusion of Indigenous element and the Iberian element and the adherence to the values of Western civilization brought to America by the Europeans. The pillars supporting the building of Western civilization are the Greek science, the Christian religion and the Roman law. The plots of the novels are permeated with facts, concepts, characters and episodes that illustrate the initial project that was implemented by the Portuguese in Brazil and the Spanish in Hispaniola Island and other territories under their tutelage in the early days of colonization. This project included the transfer to America of the whole institutional framework that Spain and Portugal had. José de Alencar and Manuel de Jesús Galván are conservative, Catholic and faithful to the traditions. Their indianist novels extol the traditional bases on which are founded the Latin American societies, and refute the revolutionary tendencies that aim to undermine the time-honoured traditions of Western civilization. Revolutionary ideas that challenge the values of Western civilization are seen by novelists in question as something foreign to the institutional nature of the American countries. In this sense, the indianist work of José de Alencar and Manuel de Jesús Galván is distinguished by a deep patriotic feeling, to identify the true national values, exalting them and using them in the task of shaping literarily a founder myth of nationality. In the indianist novels by Alencar and Galván, the founding myth of nationality is a narrative centred on excellent characters, able to provide an example to the nation. This example is found in the nobility featuring those characters and to which they naturally belong to be members of a traditional elite that emerged spontaneously and by own merits. Exemplar is also the Christian faith of all the central characters and their respect for the precepts of religion. Also exemplary is the respect for natural law rules in the legal and institutional framework described by the novelists studied in their founding novels. It held even a confrontation with the current criticism of the novelists studied in order to reveal the misconceptions and the anachronism of the most widespread assessments about their works.

Keywords: Brazilian romanticism; Spanish American romanticism; Latin American Indianism; Literary prose of the nineteenth century; José de Alencar; Manuel de Jesús Galván.

RESUMEN

DEL RIO, A. H. M. *José de Alencar y Manuel de Jesús Galván: dos indianismos latinoamericanos*. 2015. Tesis (Doctorado) – Programa de Postgrado Inter en Integración de América Latina, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este trabajo es un estudio conjunto y comparativo de los novelistas José Martiniano de Alencar, brasileño, y Manuel de Jesús Galván, dominicano. Se analizaron las novelas *O guarani* e *Iracema*, de Alencar, y *Enriquillo*, de Galván. El objetivo de la investigación era demostrar que la obra indianista de los dos novelistas presenta como característica común el establecimiento de un mito fundador de la nacionalidad. En tanto, el mito propuesto retrata la formación de América Latina como una fusión del elemento indígena y el elemento ibérico y la adhesión a los valores de la civilización occidental traídos a América por los europeos. Los pilares que sostienen el edificio de la civilización occidental son la ciencia griega, la religión cristiana y el derecho romano. Las tramas de las novelas están impregnadas de hechos, conceptos, personajes y episodios que ilustran el proyecto inicial que fue implementado por los portugueses en Brasil y por los españoles en la Isla de La Española y otros territorios bajo su tutela en comienzos de la colonización. Este proyecto incluyó la transferencia a América de todo el marco institucional que España y Portugal tenían. José de Alencar y Manuel de Jesús Galván son conservadores, católicos y fieles a las tradiciones. Sus novelas indianistas exaltan las bases tradicionales en las que se fundamentan las sociedades latinoamericanas, y refutan las tendencias revolucionarias que tienen como objetivo socavar las vetustas tradiciones de la civilización occidental. Ideas revolucionarias que desafían los valores de la civilización occidental son vistas por los novelistas de que se trata como algo extraño a la naturaleza institucional de los países de América. En este sentido, la obra indianista de José de Alencar y Manuel de Jesús Galván se distingue por un sentimiento patriótico profundo, para identificar los verdaderos valores nacionales, exaltándolos y utilizarlos en la tarea de dar forma literaria a un mito fundador de la nacionalidad. En las novelas indianistas de Alencar y de Galván, el mito fundador de la nacionalidad es una narrativa centrada en personajes excelentes, capaces de proporcionar un ejemplo a la nación. Este ejemplo se encuentra en la nobleza con que cuentan esos personajes y al que pertenecen naturalmente a ser miembros de una élite tradicional que surgió espontáneamente y por méritos propios. Ejemplar es también la fe cristiana de todos los personajes principales y su respeto por los preceptos de la religión. También es ejemplar el respeto a las normas de derecho natural en el marco legal e institucional descrito por los novelistas estudiados en sus novelas de fundación. Se llevó a cabo incluso un enfrentamiento con la corriente crítica sobre los novelistas estudiados con el fin de revelar los equívocos y el anacronismo de las evaluaciones más extendidas acerca de sus obras.

Palabras clave: Romanticismo brasileño; Romanticismo hispanoamericano; Indianismo latinoamericano; Prosa literaria del siglo XIX; José de Alencar; Manuel de Jesús Galván.

SUMÁRIO

1 Introdução	10
2 Situação crítica	16
3 Nação, patriotismo e sentimento nacional no indianismo alencariano	40
4 Violência revolucionária <i>versus</i> paz social em <i>O guarani</i>	83
5 Senso de justiça no indianismo alencariano	120
6 Nação, patriotismo e sentimento nacional no indianismo galvaniano	147
7 Violência revolucionária <i>versus</i> paz social em <i>Enriquillo</i>	175
8 Senso de justiça no indianismo galvaniano	216
9 Considerações finais	234
10 Referências	247

1. Introdução

A América Latina nasceu como composição ou junção entre o elemento europeu latino e o elemento autóctone. É latina mas não é Europa, ao passo que é indígena ou aborígine mas irremediavelmente transformada pelo encontro cultural iniciado por Cristóvão Colombo. Entendemos que Colombo, ainda que europeu, deixou à posteridade as primeiras narrativas sobre a América Latina: seu diário, memoriais, cartas. A experiência do encontro vivenciada por Colombo forneceu o material de fato para uma incrível produção literária posterior. Pense-se em Rabelais, que no seu *Quart livre des faicts et dicts héroiques du bon Pantagruel* parodia a literatura dos relatos de viagem – não apenas os de Colombo, mas também o *Bref Récit* de Jacques Cartier –, contando as aventuras de Pantagruel e seus amigos em lugares distantes e fantásticos com povos desconhecidos até que cheguem às terras onde habita a Diva Garrafa; pense-se em Jonathan Swift, que no seu *Gulliver's travels* narrou as viagens do personagem principal fazendo – entre outras – reflexões sobre o método de fundar colônias, o direito da Coroa sobre elas e as dificuldades de conquistá-las; pense-se em Daniel Defoe, que no seu *The life and adventures of Robinson Crusoe written by himself* contou a história da firme e comovente amizade entre o personagem principal – um europeu – e um aborígine americano. E, finalmente, pense-se na riquíssima literatura produzida na América sobre o assunto da sua fundação, do seu projeto inicial. Tão rica e variada que não se pode aqui elencar obras.

Colombo suscitou uma posteridade literária e tanto. Mas o presente trabalho tem por escopo a análise da obra indianista de dois autores que tratam do tema: o brasileiro José Martiniano de Alencar e o dominicano Manuel de Jesús Galván, de acordo com a exigência do programa em contemplar dois países da América Latina nos estudos

realizados. O nosso objeto de pesquisa é o estudo conjunto do indianismo histórico alencariano – vertente brasileira do trabalho – e galvaniano – vertente dominicana do trabalho. Alencar deixou os romances históricos e indianistas *O guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, que compõem uma unidade temática na qual o terceiro situa o enredo no período pré-cabralino, o segundo situa o enredo no momento do encontro entre portugueses e índios e o primeiro situa o encontro já na fase de convivência entre os elementos luso e indígena¹. O enredo do romance histórico e indianista *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván, se passa nos primeiros tempos após a chegada dos colonos espanhóis à Ilha Hispaniola ou Espanhola, atual República Dominicana, país que se tornou o depositário da *cellula mater* latino-americana, pois a capital Santo Domingo foi o primeiro assentamento europeu na América. Os fatos narrados no romance se deram no período em que a localidade era governada por Diego Colombo, filho e legatário do descobridor, e deixam patente a tensão vivida entre indígenas e europeus logo nos primórdios da colonização.

Os romancistas em apreço neste trabalho retratam como a formação da América Latina se deu a partir da fusão do elemento indígena e do elemento ibérico e se pautou pela adesão aos valores fundadores da civilização ocidental. O propósito de José de Alencar e de Manuel de Jesús Galván nas suas obras indianistas foi o de plasmar literariamente o mito fundador da nacionalidade. Galván já tinha o material de fato completamente pronto na crônica histórica do seu país e já com prestígio social que tal assunto requer: a história de Enriquillo havia sido contada pelo Frei Bartolomé de las Casas na sua *Historia de las Indias* e o nobre cacique era visto pelos dominicanos como o pai da nação dominicana e sua esposa Mencía – uma nobre espanhola – a mãe. A nação

¹ *Ubirajara* está fora do *corpus* literário do presente trabalho justamente porque não conta com personagens portugueses, não servindo ao que se pretende analisar: o indianismo alencariano como portador do mito fundador da nacionalidade brasileira.

dominicana se reconhece como descendente da união – representada nesse casal – entre os índios de Enriquillo e os colonos espanhóis que se estabeleceram na ilha. O prestígio social de Enriquillo é imenso, o cacique dá nome a acidentes geográficos – a Falha Geológica de Enriquillo, o Lago Enriquillo, o maior da República Dominicana e das Antilhas –; unidades de conservação ambiental – o Parque Nacional Lago Enriquillo e Isla Cabritos, a Reserva de la Biósfera Jaragua-Bahoruco-Enriquillo –; à principal avenida da capital; e mais logradouros, monumentos etc. José de Alencar não contava com nada além da sua aguda percepção do caráter nacional brasileiro, do conhecimento dos anelos e sentimentos do povo quanto a si mesmo e suas origens, da sua vasta cultura literária e histórica, do seu amor patriótico pelo Brasil, da sua criatividade e da elegância da sua pena. Atributos certamente presentes em Galván, mas Alencar não podia se valer de um prestígio preexistente em um vulto histórico real que condensasse o que Machado de Assis chamou de “instinto de nacionalidade”. Por circunstâncias históricas o Brasil não possuía essa figura aglutinadora. O êxito na consecução dos objetivos aos quais diligenciaram os romancistas em tela será analisado ao longo dos capítulos do presente trabalho.

Do ponto de vista filológico – tenha-se em mente que a pesquisa em sede de doutoramento que ora se realiza tem por base obras literárias –, a América Latina se insere no conceito de România: “o conjunto dos territórios onde se falou latim ou onde se fala atualmente uma língua românica, incluindo-se as respectivas literaturas e a cultura de seus povos” (BASSETTO, 2005, p. 178). Romanistas são acordes em considerar a América Latina parte do referido conjunto de territórios. Diferem apenas na forma de designá-la especialmente dentro daquele conjunto. Bruno Fregni Bassetto (2005, pp. 181-183) a inclui no que chama de “România moderna”, que são os territórios romanizados a partir do fim do século XV com a expansão marítima dos países ibéricos. Rodolfo Ilari (2004, pp. 51-52)

prefere o termo “România atual”, que designa as áreas onde são faladas línguas de origem latina nos dias de hoje. João Ribeiro (1963, pp. 151-156) prefere designá-la simplesmente por “România americana”. Theodoro Henrique Maurer Jr. (1951, p. 10 e ss.) sustentou na sua tese *A unidade da România Ocidental* a posição ousada de que há duas românias: a “România institucional”, materialmente visível no império, centralizada em um imperador que, de Roma, promulgava leis e decretos, a qual desaparece em 476 com a queda do Império Romano do Ocidente – com sede em Roma e tendo o latim como língua oficial –; e a “România ideal”, que continuou viva com todo o legado cultural transmitido pela grandiosa Roma, ou seja, a civilização mediterrânea, o direito, o pensamento e a ciência grega, a arte greco-romana e a religião cristã². Logicamente, a América Latina está contida no que o professor Maurer Jr. chama România ideal, e o iniciador do processo que romanizou o continente americano foi Colombo, a serviço da coroa espanhola.

De acordo com o magistério daqueles lentes a América Latina não constitui uma realidade original em termos de cultura humana, pois os elementos culturais que a caracterizam não surgiram nela, mas foram trazidos a ela pelos países ibéricos no processo de romanização a que nos referimos. A colonização também significou o traslado de toda uma universalidade de bens culturais sem a qual não existiria a América Latina como é hoje. Ocorre que a Europa ocidental – notadamente os países ibéricos, Espanha e Portugal – também não é uma realidade original em termos de cultura humana, o seu arcabouço institucional e cultural não foi forjado nela. Assim como a América, é herdeira de tradições geradas e consolidadas alhures. Essas tradições são a Ciência Grega, a Religião Cristã e o Direito Romano, sendo este em grande medida uma decorrência

² Não se pode perder de vista que este legado cultural não é privilégio da América Latina. A chamada América anglo-saxônica ou do Norte, que inclui Canadá e Estados Unidos, também é herdeira da civilização européia e todo seu arcabouço institucional está marcado pelo direito do mundo civilizado, pelo pensamento e ciência grega, a arte greco-romana e o cristianismo.

daquelas. Este é o tripé que fundamenta o ocidente. Os patronos da civilização ocidental são Aristóteles e Cristo; os pilares da civilização ocidental são a ciência grega e a religião cristã. A Europa recebeu este legado e a América também. Logo, não somos originais nem a Europa. A rigor, originais na nossa cultura somente os judeus e os gregos. Chateaubriand (1960b, pp. 56-58 e 216) ensina que Grécia e Roma fundaram a civilização e os povos modernos a herdaram. O cristianismo fundou a Europa e homogeneizou os costumes e o direito no ocidente, consolidando a civilização.

Este trabalho está estruturado nos seguintes capítulos: “Situação crítica”, no qual apresentamos uma refutação do julgamento crítico que Antonio Candido, Alfredo Bosi e Doris Sommer fazem de José de Alencar e que aquela faz de Manuel de Jesús Galván; “Nação, patriotismo e sentimento nacional no indianismo alencariano”, no qual se desenvolve a idéia de que a obra ficcional de Alencar reveste-se de profundo sentimento patriótico ao retratar todos os espaços do Brasil e seus aspectos, e particularmente os seus romances indianistas pretendem plasmar literariamente o mito fundador da nacionalidade brasileira; “Violência revolucionária *versus* paz social em *O guarani*”, no qual se explica que o mito fundador proposto por Alencar é uma narrativa centrada em personagens excelentes, capazes de fornecer um exemplo à nação, e patenteia uma visão conservadora e tradicional do romancista cearense; “Senso de justiça no indianismo alencariano”, no qual se analisa o arcabouço jurídico-institucional descrito por Alencar nos seus romances indianistas e se verifica o primado do Direito Natural; “Nação, patriotismo e sentimento nacional no indianismo galvaniano”, no qual se tecem considerações a respeito do elemento patriótico que permeia o texto do romance de Galván e que coloca Enriquillo na posição de pai fundador da nação dominicana; “Violência revolucionária *versus* paz social em *Enriquillo*”, no qual a análise se volta para o rechaço das idéias revolucionárias que faz

Galván no seu romance, enaltecendo a nobreza dos personagens centrais e os objetivos pacíficos da ação humana; “Senso de justiça no indianismo galvaniano”, no qual se extrai de um episódio do romance – o sermão do Frei Montesinos – uma discussão sobre a diferença de perspectiva entre a autoridade civil e a autoridade religiosa; e “Considerações finais”.

Robert Bazin (1958, p. 15) vê dificuldade em considerar a existência da literatura hispano-americana. Tal se deve ao fato da divisão desta literatura em literaturas nacionais que se conhecem muito mal entre si ou se ignoram reciprocamente, tornando a capacidade de mútua influência – base da unidade – questionável. As ponderações do autor suscitam a dificuldade ainda maior de considerar a existência da literatura latino-americana – que inclui a literatura produzida em português no Brasil. Se há literatura latino-americana, os dois romancistas em apreço no presente trabalho pertencem a um mesmo conjunto e o estudo comparativo se realiza entre coisas semelhantes; se não há literatura latino-americana, os dois romancistas em apreço no presente trabalho pertencem a conjuntos diversos e o estudo comparativo se realiza entre coisas estranhas entre si. No caso da inclusão do Brasil e da existência da literatura latino-americana, o autor é categórico: impossibilidade absoluta em razão da diversidade lingüística, o que determina uma literatura é a língua em que se expressa (BAZIN, 1958, p. 17). Por outro lado Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 176) ensina que as navegações e os descobrimentos dão a Portugal e Espanha uma unidade de cultura. E, por consequência, ao Brasil e países hispano-americanos. Aderimos ao segundo entendimento com a convicção de que o estudo da literatura tem cabimento neste programa.

2. Situação Crítica

O julgamento crítico mais recente sobre José Martiniano de Alencar e Manuel de Jesús Galván, tido como a última palavra em termos de apreciação da obra dos romancistas, está eivada de equívocos decorrentes de um referencial ideológico não condizente com os propósitos desses autores. Tal fato justifica a realização do presente trabalho, ou seja, reavaliá-los a partir das suas idéias e entender a sua *forma mentis*, sem tentar enquadrá-los em esquemas totalmente estranhos a ela. Embora situados cronologicamente no período romântico e, portanto, esteticamente e estilisticamente influenciados pelo romantismo, estes autores possuem um pé na ciência velha. São românticos, suas obras são elaborações românticas, mas suas idéias ainda possuem muito dos ideais clássicos. Entretanto, a crítica contemporânea insiste em adotar referenciais teóricos e um instrumental técnico apropriado para a análise de obras e autores inteiramente situados no contexto atual. Entendemos e aceitamos que não é possível apreender tudo que a vida hodierna oferece sem os referenciais de Kant, Hegel, Marx e Freud, e sem os ensinamentos da sociologia, da ciência política e ramos do conhecimento afins. Mas Alencar e Galván têm Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino por trás de si. Além disso, cumpre notar que são autores católicos, epígonos da nobre escola de Chateaubriand. Cumpre notar, ainda, que ambos os autores eram juristas de primeira grandeza e imbuídos do mais alto senso de justiça e legalidade, o que influenciou em larga medida as suas obras e não pode deixar de ser levado em conta.³ Tomemos alguns exemplos, ou trabalhos representativos, dessa crítica. Todos da lavra de professores de

³ José de Alencar foi advogado militante no escritório do Dr. Alberto Caetano; parecerista jurídico altamente conceituado; legislador com atuação brilhante na Câmara dos Deputados; e Ministro da Justiça de 1868 a 1870. Manuel de Jesús Galván foi advogado, dono da principal banca de advocacia do seu tempo no país; catedrático de direito do Instituto Profissional de Santo Domingo, onde lecionou entre 1896 e 1902; juiz do Tribunal Supremo da República Dominicana entre 1883 e 1889, chegando a presidente do tribunal; e Ministro de Relações Exteriores em quatro ocasiões (1876, 1887, 1893 e 1903).

instituições brasileiras e estrangeiras, e que já se tornaram leitura obrigatória em todo curso universitário de literatura latino-americana no Brasil e no exterior.

2.1. Antonio Candido e a sua *Formação da Literatura Brasileira (momentos decisivos)*

Em sua obra *Formação da literatura brasileira*, no capítulo dedicado a Alencar, intitulado “Os três Alencares” (CANDIDO, 2000, pp. 200-211), nota-se que o autor parodia a divisão tradicional da obra alencariana em três vertentes temáticas: romance histórico – incluindo o indianista –; romance urbano; e romance regionalista. O objetivo da referida paródia é claramente ridicularizar a obra alencariana, apresentando-a sob três aspectos: Alencar dos rapazes; das mocinhas; e dos adultos, termos empregados pelo autor. Segundo o autor, a obra de Alencar ao longo de mais de vinte anos de produção literária é apenas uma variação de complicação sentimental e idealização heróica. Entretanto, nenhum dos vinte e um romances publicados por Alencar é péssimo, sendo *Lucíola* “um dos três ou quatro livros realmente excelentes que [Alencar] escreveu” (CANDIDO, 2000, p. 200).

Ao tratar do “Alencar dos rapazes”, o autor proclama ser a sociedade brasileira mal ajustada e maculada pela escravidão. As mazelas da sociedade brasileira seriam responsáveis pelo desejo tácito de fuga do real difundido no nosso meio social. Tal aspiração seria o motivo da permanência da obra alencariana no gosto do público, pois nos romances desta fase – que inclui *O guarani* – os heróis são personalidades inteiriças, como Peri. Para fazer um contraponto ele cita o romance picaresco *Memórias de um Sargento de Milícias*, no qual o narrador obriga o personagem principal a adaptar-se ao meio em que

vive e a sofrer e praticar todos os atos degradantes, ou seja, a tudo o que na vida real se está obrigado. Na opinião do autor, os personagens heróicos criados por Alencar – sobretudo Peri – o tornaram suspeito, e a sua obra indianista não passa do que ele chama de “mentirada gentil” (CANDIDO, 2000, p. 202). Continuando o seu raciocínio, o autor aponta em Alencar “a aspiração de heroísmo e o desejo eterno de submeter a realidade ao ideal” (CANDIDO, 2000, p. 202). Ele pretende uma crítica realista para desmontar o suposto idealismo de Alencar. Mas a leviandade e inadequação da expressão retro não põem fim à apreciação que faz do romancista cearense. Escandaliza o leitor a invectiva pessoal que dirige contra Alencar no seguinte trecho: “Debaixo das barbas neurastênicas e petulantes do Conselheiro Alencar, velho precoce, fácil triunfador num Estado de facilidades, reponta a sôfrega adolescência de todos os tempos, nossa e dele próprio, tão encartolada, abafada antes da hora” (CANDIDO, 2000, p. 202). Os ataques grosseiros – uma vez que não passam daquilo que José Guilherme Merquior chamou uma vez de substituição da fundamentação pela “sacação” na vida intelectual brasileira – não merecem comentário. Entretanto, cabe esclarecer que Alencar nunca foi um “fácil triunfador num Estado de facilidades”. Ao contrário, de acordo com todos os seus biógrafos, o escritor venceu na carreira profissional, política e literária contra tudo e contra todos, inclusive o Imperador que antipatizava veementemente com ele e se opôs à condução de Alencar a Senador, nomeando outro em seu lugar tendo sido ele o mais votado na lista sêxtupla⁴.

Passa o autor a comentar o “Alencar das mocinhas”. Esta vertente da obra alencariana é composta dos romances nos quais “o fulcro de energia narrativa é sempre a mulher” (CANDIDO, 2000, p. 203). São temas brandos e de fácil digestão para leitoras da

⁴ Cf. MENEZES, Raimundo de. *José de Alencar, literato e político*. São Paulo: Livraria Martins Editôra, 1965. 413p.

classe alta do séc. XIX, normalmente damas fúteis e de pouca instrução, que freqüentavam os salões da Corte do Império. Segundo o autor, os personagens dos romances para rapazes e mocinhas não são nada além de bonecos e bonecas sem densidade psicológica nenhuma. A opinião não é original do professor, Eugênio Gomes parece ter sido o primeiro crítico a defender esse ponto de vista no capítulo dedicado a Alencar no seu famoso tratado *Aspectos do romance brasileiro*. Segundo ele, Alencar recusa-se a análises psicológicas e quando tenta fazê-las se equivoca, pois resultam “incompletas ou simplesmente não convencem” (GOMES, 1958, p. 47). Isto se deve à tendência da prosa alencariana a representar o grupo e não o indivíduo, nas palavras engenhosas do mestre baiano: “o arvoredo impede de se ver a árvore” (GOMES, 1958, p. 48). De fato, Alencar está mais preocupado em retratar uma sociedade que um caráter. Entretanto, este retrato é elaborado não pela representação da escória, mas pelo enaltecimento do que se tem de melhor. É natural e esperável que toda sociedade se faça representar pelos seus melhores membros.

Por fim, o autor reconhece um “Alencar dos adultos”, o qual versa sobre temas profundos e tenta um aprofundamento psicológico dos personagens. Está patente em *Senhora e Lucíola* porque são os livros nos quais há um confronto entre homem e mulher em termos de igualdade, o que proporciona aquele “amadurecimento interior inexistente nos outros bonecos e bonecas” (CANDIDO, 2000, p. 204). Nesses romances, há também a questão das desigualdades econômicas e sociais determinando alguns fatos do enredo, e o narrador ganha a dignidade de sociólogo. Aliás, o autor defende que “em todo romancista de certa envergadura há um sociólogo implícito” (CANDIDO, 2000, p. 204). O professor Candido enxerga nestas obras de Alencar alguns tipos da sociedade brasileira: de um lado o comerciante e o fazendeiro e do outro o moço de talento e o jovem sensível. Tal equivaleria a dizer o rico mau e o pobre bom, pois o drama que o moço de talento enfrenta é “ascender

à esfera do capitalista sem quebra da vocação” (CANDIDO, 2000, p. 204); e “o drama do jovem sensível em face da sociedade burguesa é, de fato, a contradição entre obter pecúnia (critério supremo de seleção social) e a de preservar as disponibilidades para a vida do espírito” (CANDIDO, 2000, p. 205). Para o professor, um capitalista ou qualquer empreendedor – comerciante, produtor rural, empresário etc. – não pode ser um homem de talento. Será invariavelmente um vil explorador do trabalho dos menos favorecidos. Tal apreciação não encerra nenhum sinal de fundamentação nem guarda nenhuma conexão com a realidade. É apenas um preconceito de fundo ideológico.

Mas o que provoca a ira do senhor Antonio Candido contra Alencar é que nos seus romances ocorre uma certa acomodação entre os interesses opostos. Carregado de azedume, o crítico declara que o romancista livra seu personagem desse tipo de apuro das melhores e mais agradáveis maneiras, por exemplo, “casando-o com a filha do rico” (CANDIDO, 2000, p. 204); e proclama que os melhores livros de Alencar são aqueles em que o conflito é máximo, ou seja, *Senhora* e *Lucíola*, ressaltando que o *happy-end* do primeiro compromete a qualidade da obra (CANDIDO, 2000, p. 206). E, em mais um ataque pessoal ao romancista cearense, o professor o acusa de acomodar os conflitos de classe por não ter ele vivido a luta áspera dos personagens de Stendhal e Balzac (CANDIDO, 2000, p. 205). O professor Antonio Candido não consegue perceber que, em *Senhora*, o amor enquanto expressão máxima da igualdade moral entre as pessoas, sentimento irredutivelmente humano, é capaz de anular as diferenças de classe.

Os escritos do professor estão profundamente marcados pelas idéias amplamente difundidas à época da sua primeira publicação. Na década dos sessenta o marxismo estava em plena vitalidade, ao passo que na segunda década do século XXI são

visíveis os sintomas de exaustão. O texto envelheceu, porém isso não impediu que permanecesse como norteador dos estudos de literatura brasileira nem que seu autor gerasse sucessores fiéis às suas teses ultrapassadas. Verifique-se, além da inconsistência, o anacronismo da análise realizada por Alfredo Bosi após mais de quatro décadas.

2.2. Alfredo Bosi e a sua *Dialética da colonização*

Em sua obra *Dialética da colonização* o capítulo 6, “Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar”, é dedicado ao romancista cearense. Segundo o autor, seguindo a corrente contra-revolucionária européia – cujos autores mais representativos são Chateaubriand, Xavier de Maistre e Walter Scott –, Alencar assumiu uma postura conservadora e era “receoso de qualquer tipo de mudança social” (BOSI, 2006, p. 176), pois via como subversão medidas de alargamento das liberdades previstas na Constituição de 1823. Três ressalvas devem ser feitas ao que o professor Bosi afirma: Alencar era avesso a mudanças bruscas porque temia o que elas poderiam trazer pelo seu caráter de imprevisibilidade; todo e qualquer ataque à ordem institucional positivada na Carta Magna é subversão e um risco à liberdade, e não o contrário; a Constituição era de 1824. Mas como a mentalidade do século XIX na América era de independência e emancipação das metrópoles européias – inclusive no Brasil, que uma vez consolidada sua emancipação política, trabalhava por sua independência cultural, da qual Alencar foi um dos artífices –, deveria formar-se na obra alencariana uma dialética do tipo nação/colônia ou novo/antigo, como expressão de uma oposição de identidades cujos pólos seriam, no caso do Brasil, de um lado a identidade brasileira e do outro a identidade portuguesa. Entretanto, uma vez que a chamada “elite crioula” é etnicamente idêntica ao elemento europeu, o indianismo literário instrumentaliza o silvícola para que ele ocupe o pólo americano (BOSI, 2006, p.

177). Logo, de acordo com esse modelo de oposições dialéticas, seria esperável que o índio ocupasse no ficcionismo pós-colonial o lugar do revolucionário ou pelo menos o papel de rebelde, como de fato ocorreu em diversos autores americanos, mas não em Alencar (BOSI, 2006, p. 177). Nele, aparece o personagem indígena inclusive convertido à fé cristã.

O autor estranha o fato de que na literatura de Alencar o índio não apareça como um rebelde ou revolucionário e, por isso, é apenas um índio idealizado. Ele também é incapaz de conceber que Peri e Ceci se amem. Para os professores Bosi e Candido, o índio precisa servir ao conflito, ser um proto revolucionário e não um sujeito que aspira a uma sociedade estável, onde os indivíduos são respeitados. Como Antonio Candido, Alfredo Bosi pretende uma crítica realista para desmontar o suposto idealismo de Alencar: os professores supõem que a realidade está inapelavelmente marcada por antagonismos e oposições, que sempre engendrarão o embate; e uma situação na qual a livre associação e a colaboração dão o tom na vida social ou promovem a acomodação dos conflitos é algo impossível e falso. Entretanto, ideal é a crítica que ambos fazem. A crítica pretensamente realista dos professores é, na verdade, idealista. Eles acalentam o ideal do índio tomando o lugar do proletário na luta de classes da formulação marxista e na revolução. E a crítica deles assume um idealismo maior ainda se for levado em conta o fato de que a esperada revolução não veio. E no que tange à conversão à fé cristã não ignorará o professor Bosi que os casos de conversão são comuns na história da cristandade. Aliás, são a tônica do processo. Não vendo o índio retratado como revolucionário, o professor Bosi entende que em Alencar há um mito ideológico do índio belo, forte e livre, que mascara o verdadeiro processo de colonização baseado na violência, no genocídio e no extermínio. O índio amigo ou cônjuge do branco é uma situação inverossímil e absurda, que nos livros de Alencar aparece como “franca apologia do colonizador” (BOSI, 2006, p. 179). O único

traço de verdade no indianismo alencariano seria a posição invariavelmente subalterna do silvícola, que é sacrificado em benefício do branco europeu, daí o nome do capítulo. Mas ainda assim, o complexo sacrificial na obra de Alencar se reveste de uma beleza ideológica, pois apenas os índios bons estão dispostos a tal sacrifício. Desta forma, o índio Peri e a índia Iracema se entregam espontaneamente em holocausto à imolação e ao sacrifício em sinal de devoção ao branco (BOSI, 2006, p. 179). Segundo o professor, nos romances de Alencar “a nobreza dos fracos só se conquista pelo sacrifício de suas vidas” (BOSI, 2006, p. 179). Entretanto, pela leitura atenta das obras verifica-se que os índios de Alencar são os personagens dotados de mais fortaleza. E em *O guarani* e *Iracema* não há entrega do índio ao branco, mas a entrega mútua dos esposos, entrega recíproca de acordo com os ditames da civilização cristã. E note-se bem que em *Iracema* a protagonista morre para salvar o filho; e em *O guarani* não há o menor sinal de holocausto do personagem central: Peri é o único que se salva, e ainda leva consigo a mulher que ama. Doce holocausto, professor...

Diante dessa assimetria de forças que o narrador alencariano trabalhou em sua prosa ficcional, Alfredo Bosi assume como hipótese sua que o tal mito sacrificial ideológico presente na obra do cearense se expressa nos romances – notadamente em *O guarani* – pelo que ele chama de “esquema feudalizante de interpretação da nossa história” (BOSI, 2006, p. 186). O lente paulista vê Peri como um servo dos tempos feudais e o solar da família Mariz como um castelo medieval, sede do feudo de Dom Antonio de Mariz, suserano cujos vassallos são os aventureiros que trabalham na propriedade (BOSI, 2006, p. 187 e ss.). Neste ponto de sua análise o professor paulista comete um erro flagrante ao vislumbrar n’*O guarani* traços feudalizantes. Entre o solar dos Mariz e as comunidades feudais há diferenças tais que a comparação é impossível. Na comunidade feudal as pessoas não se movem, o servo ou vassallo está preso ao feudo. Tal não ocorre no romance

de Alencar, onde os aventureiros se juntam espontaneamente a Dom Antonio de Mariz e o fazem a título de parceria na exploração da terra e divisão de lucros, o que é uma característica claramente capitalista, além de poderem romper o trato a qualquer momento e partir livremente. E pense-se na cena final do romance, quando os dois jovens amantes partem juntos. A tônica da cena é claramente liberal: um casal que empreende a própria vida e o próprio futuro com recursos próprios.

Em um determinado momento, o professor Bosi traça um paralelo entre a ficção indianista de Alencar com a poesia americana de Gonçalves Dias. Pertencendo este à geração imediatamente anterior, “nasceu sob o signo de tensões locais anti-lusitanas, que vão de 1822 aos Balaíos”; e “Alencar formou-se no período que vai da maioridade precoce de Pedro II (de que seu pai fora um hábil articulador) à conciliação partidária dos anos 50”. (BOSI, 2006, p. 185). O autor entende que Gonçalves Dias trata em sua poesia da extinção – ou suposta extinção – das etnias indígenas e Alencar em sua prosa do surgimento de uma nova nacionalidade porque o primeiro estava influenciado pelo nativismo anti-lusitano e o segundo apenas defendendo interesses pessoais e de classe, com o objetivo de legitimar uma sociedade a cuja elite ele pertencia e minimizar as bases cruéis de violência, genocídio e extermínio sobre as quais aquela sociedade se erigiu (BOSI, 2006, p. 185). A conclusão a que chega o professor desta casa é a de que a relação entre brancos e índios não é uma relação entre iguais (BOSI, 2006, p. 189). Peri é servo; Iracema é serva. E o verossímil e razoável das obras acaba neste ponto. A partir disso, Alencar procura dar uma feição de beleza e naturalidade a essas supostas aberrações, com fins ideológicos e em razão de interesses de classe.

2.3. Doris Sommer e o seu *Foundational fictions: the national romances of Latin America*

A professora Doris Sommer, autoridade internacionalmente reconhecida em literatura latino-americana, dedica dois capítulos de seu livro aos autores que são objeto de estudo no presente trabalho: o capítulo 5, “*O guaraní and Iracema: Brazil’s two-faced indigenism*”; e o capítulo 8, “*Starting from the scratch: late beginnings and early (t)racés in Enriquillo, Cumandá, and Tabaré*”. Ainda sobre Manuel de Jesús Galván e seu romance *Enriquillo* Doris Sommer escreveu um longo artigo para a *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, “El otro Enriquillo”.

A autora emprega como mote inicial do seu ensaio sobre o indianismo de Alencar a conhecida paródia de Oswald de Andrade – a quem voltaremos ao final deste capítulo sobre a situação crítica dos nossos autores – sobre a frase de Shakespeare, “Tupi or not tupi, that is the question”, no seu Manifesto Antropófago de 1928 (SOMMER, 1991, p. 138), o qual reclamava a substituição do modelo de autonomia cultural brasileira nos termos propostos pelo indianismo alencariano por um modelo radical e revolucionário, que implicava necessariamente na ruptura irretratável com qualquer referencial ibérico e na revolução social e econômica de orientação marxista e leninista.

A questão inicial que se coloca é por que a identidade indígena sobrevive na cultura brasileira e, na mesma toada, por que Alencar ainda está tão presente nos gostos do brasileiro médio⁵. De fato, ela nota com muito acerto que o público leitor de Alencar

⁵ É de notório conhecimento público a popularidade de Alencar manifesta, por exemplo, pela profusão de brasileiros batizados com nomes de personagens de seus romances indianistas. Rachel de Queiroz diz que

tem preferência por seus romances indianistas, ao passo que a crítica – principalmente a universitária – tenta desacreditá-los e apresentá-los como obras menores, que não devem ser levadas a sério (SOMMER, 1991, p. 140-141). Em outra altura do livro, quando comenta *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván, *Cumandá*, de Juan León Mera, e *Tabaré*, de Juan Zorrilla de San Martín, a professora indica que esses autores, incluindo Alencar, não se incluem na categoria de gênio e escrevem para seus pares (SOMMER, 1991, p. 247). A autora se espanta – ou finge espantar-se – de que o elemento indígena continue considerado parte da nossa formação nacional, uma vez que ainda não paramos de destruí-lo na vida real, pois ela entende que há um genocídio indígena em curso no Brasil até os dias atuais (SOMMER, 1991, p. 139). E obviamente Alencar foi o que mais se esmerou em encobrir esta faceta sombria do nosso país. A professora insiste na tese de que em Alencar o elemento índio está propositalmente inferiorizado em relação ao branco português, e tal situação deve ser considerada normal já que, de fato, para o romancista cearense o branco português é superior ao indígena. Ela faz um paralelo entre Peri e Abraão, pois ambos deixaram suas mães, irmãos e terra onde nasceram para seguir uma nova divindade. No

Alencar revolucionou os livros de batistério nacionais. No prefácio a *Ubirajara*, a escritora faz um breve comentário sobre a popularidade de Alencar e cita exemplos de afeição popular pelo romancista cearense: “não são apenas as *Iracemas* e os *Moacires* que abundam, imensa é a galeria dos afilhados alencarianos. Andam por aí aos milhares, de norte a sul, os *Peri*, *Araquém*, *Caubi*, *Jacaúna*, *Irapuã*, *Ubirajara*, *Jurandir*, *Jandira*, *Araci*; nomes de coisas, vulgarizados pelos romances de Alencar, são hoje nomes próprios: *Juçara*, *Jacira*, *Ubiratã*. O próprio cachorro *Japi* tem homônimos cristãos; para não falar no mero adjetivo *Diva*, título de uma das novelas urbanas do cearense, ou o símbolo romântico de *Lucíola*, ambos copiosamente incorporados à onomástica brasileira. Mas se é portanto verdade que em certos lugares do Brasil o nome de *Iracema* aparece em segundo lugar, pela frequência, logo após o universal *Maria*, não se pode negar igualmente que José de Alencar nos legou tipos que saíram definitivamente do papel impresso para o coração das gentes. Figuras a que o sentimento popular empresta carinhosamente uma existência real, o mais real que é possível a uma personagem literária ambicionar viver na imaginação das pessoas. *Peri*, *Ceci*, *Iracema*, são parentes, são amigos, são figuras vivas. Com toda a falsidade do seu indianismo romântico, o fato é que o povo não as acha falsas, ama-as e as aceita como perfeitas. Aparecem nas toadas sertanejas, nas canções de carnaval, nas anedotas, na corografia, estão definitivamente incorporadas ao folclore, são fantasmas permanentes nos sítios onde passaram a suposta vida. Mormente *Iracema*. Porangaba ainda é hoje a “lagoa onde *Iracema* se banhava”; e a praia onde a tabajara penou e morreu é a *Praia de Iracema*. Trechos do poema entraram para a linguagem comum, são os clichês mais usados na imprensa. Ninguém fala nas praias do Ceará sem citar os “verdes mares bravios” e ninguém pensa em jandaia sem ser nas “frondes da carnaúba”. “Rápida como a ema selvagem” é frase feita que está na boca de todos, “talhe de palmeira”, “cabelo negro como a asa da graúna” são incidências já tão banalizadas, que o escriba consciencioso as evita com cautela”.

caso de Peri, a deusa seria Ceci, loura e de olhos azuis a quem ele voluntariamente se escraviza, e a seita fundada por ele seria uma mistura de mariolatria e supremacia branca (SOMMER, 1991, p. 141). Entretanto a comparação com Abraão é incabível, pois Ceci não é uma divindade, é uma mulher amada e que corresponde ao amor de Peri; e Abraão não partiu para seguir uma divindade nova, pois Javé não era uma novidade, mas Deus absoluto, Ser de vida eterna. Abraão foi escolhido para ser o depositário da Aliança dos homens com Deus – o grande projeto divino – e da Promessa Fiel de Deus. Quanto à suposta mariolatria de Peri, está claro que a mestra de Harvard se equivoca. No começo do romance, Peri é pagão, tornando-se cristão apenas no final do romance, quando Dom Antonio entrega-lhe a filha. Não sendo cristão, desconhece as peculiaridades daquela religião e não sabe quem é a Virgem Maria, não havendo como adorá-la. Além disso, a mariolatria é prática não admitida pela doutrina católica: Nossa Senhora pode ser objeto de veneração, mas jamais de culto; é figura venerável, mas não cultuada.

A visão que a autora tem dos pares amorosos dos romances indianistas de Alencar é totalmente distorcida. Para ela, o natural e óbvio no encontro e no convívio entre portugueses e índios é o ódio recíproco. São grupos, raças ou etnias irremediavelmente inimigos. Portanto, a união entre amantes índios e portugueses causa estranheza e não constitui matéria verossímil para uma boa literatura. Logo, a interpretação possível, segundo o entendimento da autora, é a de que o casal mestiço aparece no romance alencariano como construção ideológica cuja finalidade é encobrir uma realidade menos bela, ou seja, o antagonismo real e o genocídio (SOMMER, 1991, p. 139); e legitimar a supremacia do elemento português, colocando o amante índio em posição subalterna ou menos favorável e mantendo a beleza da narrativa apesar dessa flagrante injustiça. No caso de *Iracema*, que ela reconhece tacitamente como texto belíssimo, vê como defeito da obra a

não indicação de qualquer tipo de coação no himeneu de Martim e Iracema. Tal indicação mancharia a prosa poética do livro, mas manteria a fidelidade à realidade dos fatos, uma vez que os portugueses conquistavam as índias pelo uso da força (SOMMER, 1991, p. 143). A argumentação é claudicante porque parte de uma premissa duvidosa: a de que uma índia não pode amar livremente um português. De acordo com tal raciocínio canhestro, a professora chega à conclusão de que os romances indianistas de Alencar seduzem os leitores brasileiros porque pacificam a consciência de um país atormentado pela culpa e pelo remorso de uma formação baseada na violência e no assassinio de populações inteiras e ávido por indícios de uma tradição legitimadora (SOMMER, 1991, p. 144). Nada disso. Admiramos Alencar porque ele é o autor que trata das grandes questões brasileiras em sua literatura, a formação da nacionalidade é uma delas. A história que ele conta é a nossa história, somos mestiços e isso não é um problema. Segundo ela, a confusão amorosa inicial em *O guarani* – Ceci e Álvaro pensam estar apaixonados – se desfaz no momento em que os “ídolos brancos” Ceci e Álvaro se dão conta de que amam respectivamente “o índio e a mestiça”, ou seja, Peri e Isabel (SOMMER, 1991, p. 141). Mas estes, na sua passividade subalterna, não escolhem nada e não opinam nada. Entretanto, esta afirmação é um supino equívoco. Basta a leitura do romance para que se verifique que Peri é justamente o personagem mais ativo do enredo, o temperamento do rei índio é contrário a qualquer postura passiva em face dos fatos da vida. Mas a autora vê em Peri na verdade um mero simplório, porém dotado de agilidade física e força muscular para, por exemplo, recuperar o bracelete de Ceci que Loredano havia jogado no precipício ou capturar uma onça viva, o que lhe confere um certo charme capaz de impressionar moças tolas e inexperientes (SOMMER, 1991, p. 142). Outro supino equívoco. A heroína de *O guarani* é uma mulher que sabe exatamente o que quer e não hesita em permanecer ao lado do homem que ama na cena final do romance. Também dá mostras de precoce maturidade ao fazer ver a Álvaro

que não o ama assim que descobre seus verdadeiros sentimentos. E quando atinge a precisa compreensão do que estava ocorrendo, ou seja, que Isabel e Álvaro se amam mas este se sente preso a um vago acordo de casamento contraído com o seu pai, libera imediatamente o rapaz daquele compromisso. Ceci ama Peri porque essa é a sua natural e consciente inclinação; e Peri é muito mais do que o dono de manhas e habilidades para sobreviver aos perigos ou um galã bonitinho e atlético. Peri é um homem dotado de prudência.

No que toca ao que os romances indianistas de Alencar têm de histórico – a classificação mais vulgarizada da obra alencariana reúne sob a mesma denominação o indianista e o histórico –, a autora entende que o referencial metodológico para as interpretações realizadas adota o fator raça como determinante. Ela contrapõe as teses de dois historiadores que considera serem racistas: Francisco Adolfo de Varnhagen e Karl Friedrich Philipp von Martius. Este, segundo a autora, identificava a mestiçagem como a matriz da brasilidade, via o brasileiro como uma mistura de raças nova e que para escrever uma história do Brasil não se poderia perder de vista os três elementos raciais que o compõem, entendia também que progresso e história caminham juntos no Novo Mundo e que o elemento dinâmico do progresso é racial, sendo ele o aperfeiçoamento das raças inferiores pelo cruzamento com raças superiores (SOMMER, 1991, p. 152); e aquele, segundo a autora, simplesmente “defende a idéia de que índio bom é índio morto, se não estiver trabalhando duro para um europeu” (SOMMER, 1991, p. 150). E cita Joaquim Nabuco – a quem voltaremos no capítulo 3 do presente trabalho –, que ataca Alencar com o argumento de que os índios americanos são inferiores aos europeus (SOMMER, 1991, p. 151). De fato, Nabuco na mocidade via os índios como inferiores aos europeus no projeto americano. Mas posteriormente muda de opinião, o que fica patente no seu livro da maturidade *Minha formação*. No Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a tese de Von

Martius venceu, segundo a autora por empenho pessoal do Imperador junto aos seus membros, pois nutria uma simpatia especialíssima pelas posições do historiador alemão, já que se preocupava em produzir um projeto histórico unificador (SOMMER, 1991, p. 151). É natural que o Monarca, sendo um estadista, se interessasse nisso. Mas quanto a Alencar, nada daquilo se aplica. Alencar – assim como Chateaubriand, Hugo, Scott etc. – está galhardamente livre de tais conceitos racistas, porque era cristão⁶. Além disso, a leitura dos seus romances indianistas revela nas notas ao texto que o que eles têm de histórico se baseia em fatos e no conhecimento dos cronistas.

Quanto aos negros o entendimento da autora é análogo. Ela vê a amizade entre as raças no Brasil como algo falso, apenas a expressão de um mal disfarçado sentimento de culpa da elite branca pelos maus tratos, humilhações e violências brutais praticados contra negros e índios. Estes foram e são vítimas de um genocídio programático e aqueles são lembrados com algum carinho – sobretudo as mulheres – na história de sedução mútua entre senhores brancos e escravas negras, que preferiam a segurança e estabilidade da vida em um latifúndio (SOMMER, 1991, p. 154). E acusa Alencar de ter sido evasivo em relação aos negros nos seus “*Best-sellers*”, como insiste em chamar ironicamente os romances do cearense (SOMMER, 1991, p. 154). Velha acusação contra Alencar, a suposta exclusão proposital dos negros nas suas obras é falsa e fácil de ser rebatida. Nos seus romances indianistas não há personagens negros porque nas épocas em que os fatos dos enredos ocorrem e nos locais onde as narrativas são ambientadas não havia negros no Brasil. Entretanto, nos seus romances urbanos e nas suas peças de teatro ambientadas no Rio de Janeiro do século XIX, abundam personagens negros. E note-se que

⁶ Note-se que a perspectiva cristã é incompatível com o racismo, pois vê a humanidade como descendente de um tronco comum: Adão. O racismo – ou qualquer teoria de supremacia racial – parte necessariamente do poligenismo.

em *Mãe* e em *O demônio familiar* os personagens de cor não se enquadram no que a autora considera como elemento negro da sociedade brasileira – muito menos as mulheres. São exatamente o contrário. Além disso, o projeto inicial da América, ao qual se reporta Alencar nos seus romances indianistas, não incluía negros. Estes chegaram depois sem quaisquer direitos civis trazidos compulsoriamente na qualidade de escravos e se incorporaram à sociedade americana *a posteriori*, à medida que iam conquistando a cidadania pelas cartas de alforria e finalmente pela extinção do trabalho compulsório no país. Mas a autora entende que Alencar se comportava como senhor de escravos (SOMMER, 1991, p. 158) – uma vez que se posicionou contrário à Lei do Vinte Livre enquanto deputado (SOMMER, 1991, p. 159) – e defensor de um privilégio racial institucionalizado (SOMMER, 1991, p. 160). Na realidade, Alencar percebeu que da forma como estava sendo conduzida a abolição seria feita passando por cima da soberania nacional e da cidadania. Alencar não se comportava como senhor, comportava-se como estadista. Obviamente o país necessitava reformas no que se referia ao trabalho compulsório, mas tais reformas eram especialmente delicadas pois implicavam um conflito de interesses no interior da sociedade, o que sugeria a possibilidade de tensões e brigas internas potencialmente graves. O então deputado José de Alencar sabia que fomentar animosidades que se poderiam transformar em guerra civil ou revolução não era a atitude de um estadista que queria o melhor para o seu país. Logo, um grande acordo a partir de ampla discussão entre os atores sociais envolvidos seria preferível. E um acordo somente é bom se é bom para todas as partes. Todos deveriam ceder, inclusive os abolicionistas. Além disso, o político cearense percebeu que uma abolição feita a reboque de pressões externas – notadamente inglesas – feria a soberania ainda em fase de consolidação do país recém emancipado da metrópole e prejudicava a inserção do Brasil no concerto das nações.

Após esta série de ataques a Alencar a autora resolve atacar o país do escritor. Tece uma série de considerações sobre a história do Brasil para concluir que, sendo ela desinteressante do ponto de vista de sobressaltos e revoluções, Alencar prefere recorrer a elementos remotos para os seus romances históricos e indianistas. A conclusão deste raciocínio canhestro é que a mistura de raças pacífica da obra alencariana não passa de uma farsa para preencher um vazio na história do país (SOMMER, 1991, pp. 165-167).

O capítulo 8 do livro da Professora Doris Sommer, “Starting from the scratch: late beginnings and early (t)racés in *Enriquillo*, *Cumandá*, and *Tabaré*” trata do *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván, juntamente com *Cumandá*, do equatoriano Juan León Mera, e *Tabaré*, do uruguaio Juan Zorrilla de San Martín.

Sabe-se que o romance de Galván está baseado em fatos históricos e o personagem que dá título ao livro é o cacique Guarocuya, posteriormente batizado como Enrique e carinhosamente chamado de Enriquillo até os dias atuais por todo o povo dominicano. A fonte empregada por Galván é a *Historia de las Indias*, do Frei Bartolomé de las Casas, conforme o próprio romancista indica no texto, em notas e no apêndice final. Segundo a autora, Galván não adota Las Casas como modelo ou fonte, mas como meio de produzir verdades simples eliminando complicações, pois toma o relato lascasiano como verídico sem contestá-lo (SOMMER, 1991, p. 235). Ela se refere ao fato de Galván não levar em conta ter sido o clérigo Las Casas um *encomendero* antes de tornar-se defensor dos direitos dos índios e ordenar-se padre, o que o torna suspeito aos olhos da professora. Ela suscita a hipótese de que a defesa dos índios por Las Casas não tenha sido por firme convicção do filantropo, mas em razão de divisões políticas que caracterizavam a colônia

(SOMMER, 1991, p. 235). Passemos às “complicações” que as “verdades simples” do romance de Galván pretendem subtrair.

A primeira já foi apontada retro: o personagem Bartolomé de las Casas de *Enriquillo* não corresponde ao que ela supõe como verdade histórica e no romance de Galván foi convertido numa mescla de “anjo da guarda e casamenteiro” e preside “a história de conquista e fundação que Galván transforma em história de amor” (SOMMER, 1991, p. 235-236). Mas autora se ressentia de que Las Casas não se insurja contra a autoridade paterna no trágico caso de amor de María de Cuéllar e Juan de Grijalva, para que os dois jovens amantes espanhóis se casem (SOMMER, 1991, p. 247). Já no caso de Mencía e Enriquillo o padre se empenha com todos os meios de que dispunha para que o casamento se realize. Cumpre esclarecer que Bartolomé de las Casas era um sacerdote e não um revolucionário. Entendido isso, note-se que no caso de Mencía e Enriquillo, além da inclinação natural dos dois namorados, havia a declaração expressa da mãe de Mencía, Dona Ana de Guevara, sobre seu desejo de ver a filha casada com Enriquillo. Entretanto, no caso de María de Cuéllar e Juan de Grijalva não havia sequer o conhecimento paterno dos amores entre os dois jovens. Além disso, o pai da moça já havia contratado o seu casamento com Diego Velázquez e ela não tinha apresentado qualquer oposição. Mas ainda assim o narrador não deixa de deplorar o exagero e os excessos do princípio de autoridade.

A segunda “complicação” a ser escondida é o verdadeiro caráter dos espanhóis históricos que figuram como personagens do romance que, segundo a autora, é má. Ela entende que o vilão Pedro de Mojica (único personagem puramente fictício do romance) é o expediente – ou, nas palavras da professora, “simplificação da verdade” – empregado por Galván para salvar a reputação dos conquistadores ibéricos que realmente

existiram. Segundo a autora, ao concentrar toda a carga de maldade em alguém que não teve existência real, não se compromete quem de fato existiu (SOMMER, 1991, p. 236). A falta de acuidade da professora causa espanto e faz pensar se ela realmente leu o livro. Outros muitos espanhóis, todos históricos, são retratados no romance como maus e praticantes de más ações. Para ficar em apenas dois, citamos o padrinho de Enriquillo, Diego Velázquez, que coloca suas pretensões amorosas acima de tudo – ainda que não correspondidas –, contribuindo deliberadamente para o aniquilamento das vidas de María de Cuéllar e Juan de Grijalva que se amavam sinceramente; e Andrés de Valenzuela, que se converte em rival de Enriquillo pelo amor de Mencía e, repelido por esta, passa a urdir toda sorte de intrigas e trapaças – algumas delas de uma incrível sordidez – contra o nobilíssimo cacique.

A terceira “complicação” a ser escondida é, de acordo com a lente de Harvard, o elemento negro africano que participa da composição étnica e racial da República Dominicana; e a “simplificação da verdade” é a não inclusão de personagens negros no romance de Galván. A autora sustenta que em *Enriquillo* há uma tentativa de branqueamento da sociedade dominicana e, “graças a Galván não há negros em Santo Domingo” (SOMMER, 1991, p. 251), mas apenas brancos e índios ou o cruzamento entre ambos. Note-se, porém, que o escritor dominicano nunca afirmou semelhante coisa, e no seu romance *Enriquillo* há uma passagem na qual Diego Colombo, então vice-rei na colônia, debela uma rebelião de escravos negros. Segundo ela, o que movia Galván era um horror a tudo que lembrasse o vizinho Haiti, predominantemente negro, e o intuito de legitimar a sujeição de uma multidão escura aos senhores brancos (SOMMER, 1991, p. 251).

Discrepamos do entendimento da professora, uma vez que os senhores da República Dominicana não têm cor específica, pois são todos mestiços naquele país⁷. A ausência de personagens negros é compreensível, já que o assunto do romance é a formação da nacionalidade dominicana e a exaltação do seu herói nacional. O projeto americano iniciado em Santo Domingo, primeira colônia das Américas, não inclui negros. Estes passaram a ser parte da nacionalidade posteriormente, quando ganharam *status* de cidadãos. Naquele momento eram escravos, despidos de qualquer personalidade jurídica, sem direitos ou deveres, eram apenas bens semoventes. Por mais terrível, cruel e repugnante aos nossos olhos e sentimentos, os fatos são estes. Os negros não estão nas origens, apenas brancos e índios. Além disso, criar um épico nacional, que carregue todo o sentimento patriótico de um povo, enaltecendo o elemento servil significaria pretender uma nação de escravos, o que evidentemente não se coaduna com os objetivos do romance. Já o que a autora chama de “horror” ao Haiti é, na verdade, a reserva que todo dominicano sente em relação ao país vizinho, que ao longo da história se mostrou hostil e agressivo, tendo invadido diversas vezes a República Dominicana, sendo a primeira vez apenas um ano após a independência e durando a ocupação vinte e dois anos. Entretanto, no romance nada a esse respeito aparece e os fatos narrados são anteriores em séculos às hostilidades. Mas a professora entende que Galván transferiu a “ênfase histórica da massa de escravos negros para a tribo de Enriquillo” com a finalidade de oferecer uma ficção conciliadora em substituição ao ódio racial que estava latente na sociedade dominicana (SOMMER, 1991, p. 252). Segundo ela, esse nacionalismo conciliador servia a elite dominicana, à qual Galván pertencia, temerosa de uma ofensiva haitiana (SOMMER, 1991, p. 251). Quanto à suposta “ênfase histórica”, entendemos que ela não existe no que se refere a raça; Quanto à

⁷ Na República Dominicana, as fronteiras raciais foram completamente diluídas pela miscigenação e não é possível identificar a raça dos dominicanos: brancos, índios e negros compõem indistintamente o tipo étnico dominicano. Quanto aos elementos branco e índio, há a peculiaridade de que na República Dominicana eles se referem aos colonos espanhóis e aos índios de Enriquillo.

suposta finalidade conciliadora, entendemos que qualquer alternativa é preferível ao ódio racial de massa; e quanto a servir à elite, entendemos que uma conciliação serve à sociedade como um todo e não apenas à elite.

Em “El outro Enriquillo” Doris Sommer está imbuída da mesma idéia e afirma que Manuel de Jesús Galván e também Bartolomé de las Casas na sua crônica criaram um mito por meio de uma simplificação intencionada (SOMMER, 1983, p. 118). Mas parece que ela é a simplificadora, pois vê Enriquillo apenas como um cacique índio que pretende angariar um sinal de *status* tipicamente espanhol – o de caudilho – ou simplesmente o direito ao uso do pronome de tratamento “Don” (SOMMER, 1983, p. 122). E para Las Casas e Galván o caso Enriquillo constituiria apenas um exemplo de autoridade conquistada pela Coroa Espanhola “por bem” e não “por mal”. Exemplo a ser empregado com o intuito de marcar a distinção entre “civilizados dominicanos” e “bárbaros haitianos” e para compor uma solução ideológica para definir uma diferença entre República Dominicana e Haiti (SOMMER, 1983, p. 123). Entretanto, ao tempo do clérigo espanhol não existia o Haiti; e o romancista dominicano sequer menciona os haitianos em *Enriquillo*. Em uma cantilena monocórdia a professora Doris Sommer se ressenha neste ensaio de que Manuel de Jesús Galván excluiu o elemento negro do seu mito nacional, formulando o que ela chama de “modelo de mestiçagem proto-populista” para indicar que não havia conflitos internos na República Dominicana, mas externos com o predominantemente negro Haiti (SOMMER, 1983, p. 124). Como se verá em capítulo próprio, a fundamental diferença entre os dois países não é racial – a qual também existe – mas cultural, lingüística e religiosa. Além disso, havendo negros em Santo Domingo, estes não eram membros fundadores da América. Enriquillo não era “quase um branco” na narrativa de Galván como sugere a professora, mas um índio que faz parte integrante da sociedade fundada na

América, titular de todos os direitos e deveres. Por isso o conflito e a rebelião comandada por ele, com o intuito de cumprimento da lei.

Quanto ao teor de verdade histórica do romance, a professora parece desconhecer a essência do romance histórico, pois afirma que *Enriquillo* é mero instrumento de manipulação da verdade. Segundo a autora não haveria nem que se discutir a coexistência no romance de manipulações históricas e elevado sentido estético: a obra é má e possui sérias falhas estéticas, mas era o melhor que podia oferecer a classe dominante dominicana (SOMMER, 1983, p. 132). Ela apenas não revela porque gastou tempo e energia com algo tão desprovido de qualidades literárias. Mas em uma espécie de delírio histórico a professora Doris Sommer dispara contra a pessoa de Galván entrando na seara íntima do romancista. Segundo esta senhora a documentação apresentada pelo escritor demonstra sua repugnância em interpretar fielmente a história; ele é um homem de más intenções e má consciência; e pretende influenciar a opinião pública de maneira mentirosa (SOMMER, 1983, p. 135). Entretanto, o incrivelmente escandaloso no festejado artigo da professora Doris Sommer é a apreciação que ela faz da tradução para o inglês de *Enriquillo, leyenda histórica dominicana* feita por Robert Graves (SOMMER, 1983, pp. 133 e 134). Incomodado com o que julgava pontos débeis do romance, o senhor Graves modificou por conta própria aquilo que considerava ruim na língua original. Também eliminou da tradução vários trechos que considerava dispensáveis, a professora transcreve no seu artigo longos excertos do original e da tradução para efeito de cotejo. Como se a tradução do senhor Robert Graves já não fosse algo brutalmente escandaloso pelos seus equívocos metodológicos e total inadequação ao que se exige pela boa técnica filológica, a opinião da professora de literatura é que como *traduttore* Graves não foi *traditore*, porém *editore* e *salvatore*.

Os três autores analisados pela professora Doris Sommer, como Alencar, são católicos e os ataques às suas obras, como às obras de Alencar, são ataques ao catolicismo e suas concepções. Aliás, todo o livro da professora trata de autores católicos e faz considerações pouco elogiosas sobre todos eles. Ao chamar as narrativas dos autores comentados de fundacionais, ela reconhece nelas a representação literária do projeto americano e no catolicismo o grande referencial desse projeto. Ocorre que o projeto americano iniciado pelos povos ibéricos no século XV, por ser de orientação católica e tomista, exclui o igualitarismo revolucionário, a antijuridicidade, o ódio racial ou de classe, as soluções violentas para os problemas sociais, e a ideologia. O presente trabalho se propõe a demonstrar como o projeto americano concebido nestes termos fica patente no indianismo de José Martiniano de Alencar e no de Manuel de Jesús Galván.

2.4. Oswald de Andrade

No intuito de esclarecer posições e ilustrar como Alencar despertou reações azedas não só nos meios críticos e universitários mas também entre literatos, alguns deles entre os mais importantes da cultura brasileira, retomamos Oswald de Andrade – mencionado pela professora Doris Sommer na famosa frase “tupi or not tupi, that is the question”, a qual serve de mote ao capítulo dedicado a Alencar no seu livro –, e que, em razão da sua importância, merece ser tratado em tópico próprio. Vejamos como se operou a recepção de Alencar neste autor.

A recepção oswaldiana de Alencar é uma peculiaridade modernista. Oswald de Andrade é contra “o genro de Dom Antonio de Mariz” (ANDRADE, 1972, p.

18), ou seja, Peri, pois o vê como um convertido domesticado e vendido ao poderoso de plantão. Oswald de Andrade dispara igualmente contra Anchieta, que ora a Virgem Maria para que o preserve da tentação na “terra de Iracema”, ou seja, o Brasil (ANDRADE, 1972, p. 19). Oswald entende que o poeta casto – Anchieta é padre – constitui entidade inábil para cantar as “onze mil virgens do céu”, pois seu pedido de proteção a Nossa Senhora o exclui do projeto antropofágico acalentado pelo modernismo. A proposta modernista oswaldiana para as relações culturais entre o Velho e o Novo Mundo coloca a América no pólo ativo da relação e a Europa no pólo passivo, ou seja, o legado cultural da *traslatio* é simplesmente matéria amorfa susceptível de modelagem pelo artífice americano. Entretanto a poesia laudatória de Anchieta coloca o elemento europeu no pólo ativo da relação. Além disso, a castidade sacerdotal do eu lírico de Anchieta impede a consumação de qualquer união que não seja cultural.

Já a proposta alencariana apresenta os elementos europeu e autóctone em pé de igualdade para plasmar a nacionalidade americana. No projeto de Alencar, o “genro de Dom Antonio de Mariz” – expressão carregada de amarga ironia e despeito no discurso oswaldiano – encontra-se perfeitamente à vontade ao lado de sua Ceci, sem rancores ou ressentimentos. Não há pólos. A idéia de pólo ativo e passivo carrega a marca da separação, que não existe na prosa alencariana. Por isso, entendemos que em grande medida a literatura de Alencar é uma superação moral de Anchieta. E as recepções como a de Oswald de Andrade são um retrocesso moral. Enquanto uma hipótese desequilibra a balança para o lado europeu e a outra hipótese para o lado americano, Alencar se afigura como uma zona de equilíbrio.

3. Nação, patriotismo e sentimento nacional no indianismo alencariano

José Martiniano de Alencar é um autor que trata das grandes questões nacionais na literatura pátria. Suas obras contemplam todos os aspectos da índole nacional e abrangem todas as regiões geográficas onde a sociedade brasileira se firmou. Hilário de Azevedo vê o projeto de Alencar como análogo ao de Balzac ao compor a *Comédia humana*: Alencar, ao cobrir passado e presente, cidade e campo, litoral e sertão compôs uma “suma romanesca” do Brasil (AZEVEDO, 1979, p. 37). Cavalcanti Proença, pretendendo salientar o múnus público do escritor responsável pela epopéia nacional, assim se refere a Alencar: “Sua vocação de homem público não era de estadista, mas de escritor” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 32). Arthur Motta (1921) entende que o programa romanesco de Alencar está patrocinado por Chateaubriand, Walter Scott e Fenimore Cooper. Do francês recebeu seu padrão estético: a opção pelo belo e pelos nobres sentimentos, o entusiasmo pela natureza e o colorido de suas descrições. Com o inglês aprendeu a respeitar o passado e a pesquisar as tradições nas crônicas, para reconstituir os “tempos idos e vividos, em busca de typos abstractos ou subjectivos que traduzissem o nosso sentir e representassem a nossa alma” (MOTTA, 1921, p. 60). Do escritor norte-americano herdou o caráter nacionalista de sua obra e “o impulso da emancipação da nossa literatura e da nossa língua, dando-lhes feição própria e independente da antiga metropole” (MOTTA, 1921, p. 60).

O empenho nacionalista e patriótico de Alencar fica patente na classificação que faz da própria obra no texto “Benção paterna”, que prefacia o romance *Sonhos d’Ouro*. Alencar classifica a sua obra de acordo com a classificação que faz de toda a literatura brasileira (ALENCAR, 1955b, p. 34-36). O critério que o orienta é relacionar a

literatura do Brasil com a formação da nacionalidade. O romancista entende que toda a produção literária pátria guarda relação com algum momento ou fase de gestação da nacionalidade brasileira, por meio da qual esta adquire feições próprias e distintas. Ele distingue quatro fases orgânicas da nossa literatura, de acordo com o conteúdo das obras. A primitiva ou aborígine “são as lendas e mitos da terra selvagem e conquistada; são as tradições que embalarão a infância do povo” (ALENCAR, 1955b, p. 34), literatura “cheia de santidade e enlêvo, para aqueles que veneram na terra da pátria a mãe fecunda – ‘alma mater’” (ALENCAR, 1955b, p. 34). Na obra alencariana, seriam pertencentes a essa fase temática *Iracema* e *Ubirajara*. Este ponto se coaduna com o nosso entendimento sobre a mestria de Alencar no manejo do conteúdo lendário e com a noção de lenda segundo o magistério de André Jolles (1976). À segunda fase da classificação o escritor confere a denominação de histórica e “representa o consórcio do povo invasor com a terra americana, que dele recebia a cultura, e lhe retribuía nos eflúvios de sua natureza virgem e nas reverberações de um solo esplêndido” (ALENCAR, 1955b, p. 34). Na obra alencariana, seriam pertencentes a essa fase temática *O guarani* e *As minas de prata*. A terceira fase trata de um conteúdo que refere assuntos já firmados na sociedade brasileira e que aparecem em “cantigas do povo e nos íntimos serões de família” (ALENCAR, 1955b, p. 35). Retrata “em sua pureza original, sem mescla, esse viver singelo de nossos pais, tradições, costumes e linguagem, com um sainete todo brasileiro” (ALENCAR, 1955b, p. 35). Na obra alencariana, seriam pertencentes a essa fase temática *O tronco do Ipê*, *Til* e *O gaúcho*. A quarta fase corresponde à tensão entre o “espírito conterrâneo e a invasão estrangeira” (ALENCAR, 1955b, p. 36), tendendo a plasmar uma “nova e grande nacionalidade brasileira” pelo influxo de costumes e “traços de várias nacionalidades adventícias”, como “a inglesa, a italiana, a espanhola, a americana, porém especialmente a portuguesa e a francesa”, que “a pouco e pouco vão diluindo-se para infundir-se n’alma da

pátria adotiva” (ALENCAR, 1955b, p. 35). Na obra alencariana, seriam pertencentes a essa fase temática *Lucíola*, *Diva*, *A pata da gazela* e *Sonhos d’ouro*.

Discrepamos em alguns pontos da classificação que o escritor faz da própria obra, por entender que a mesma peca em ser demasiadamente esquemática e desconsiderar a produção literária colonial do Brasil e a poesia lírica, gênero preponderante naquele período e que sabidamente não versa sobre formação nacional ou temas análogos. Uma classificação estanque da obra alencariana é sempre problemática. José Aderaldo Castello (1983, pp. 42-45) comenta “Benção paterna”, prefácio de Alencar a *Sonhos d’ouro* em que o romancista delimita as “fases” da literatura brasileira. O crítico admite que as obras de Alencar contém mais de um aspecto, mas seriam exclusivamente históricas *As minas de prata*, *Guerra dos mascates*, *O garatuja*, *A alma do Lázaro*, *O ermitão da glória*; exclusivamente indianistas *O guarani*, *Iracema*, *Ubirajara*; exclusivamente citadinas *Cinco minutos*, *A viuvinha*, *Lucíola*, *Diva*, *A pata da gazela*, *Sonhos d’ouro*; exclusivamente regionalistas *O gaúcho*, *O tronco do ipê*, *Til*, *O sertanejo*. Entretanto escapou ao crítico que *O guarani* e *Iracema* também são romances históricos. Além disso, trazem o componente específico de portadores do mito fundador da nacionalidade. O fato é que a maneira como Alencar enxerga a própria obra dá a medida do seu projeto nacional e a intenção de realizá-lo literariamente, plasmá-lo em sua literatura.

Desde as *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*, Alencar deixa entrever o seu plano de realizar uma epopéia nacional, com o fito de cantar as belezas locais, nos moldes de Virgílio, que descreveu a Itália; Byron, que descreveu a Grécia; Chateaubriand, que descreveu as Gálias; e Camões, que descreveu os mares da Índia. Entendia que o tema de Magalhães daria ensejo a uma “divina epopéia”, uma vez que o

assunto é belo e realçado pela beleza natural da paisagem brasileira. Na Carta Primeira, Alencar afirma que esses grandes poetas “terião achado no sol do Brasil algum novo raio, alguma centelha divina para illuminar essa tela brilhante de uma natureza virgem e tão cheia de poesia.” (ALENCAR, 1856, p. 6). Mas seu método incluiria um abandono da perspectiva daqueles autores, Alencar esposa a perspectiva da teologia natural, pela contemplação do espaço natural brasileiro, convertido em espaço romanesco, como maravilha de Deus. Tal se nota no seguinte trecho da Carta Primeira: “Digo-o por mim: se algum dia fosse poeta, e quizesse cantar a minha terra e as suas bellezas, se quizesse compor um poema nacional, pederia a Deus que me fizesse esquecer por um momento as minhas idéas de homem civilisado. Filho da natureza embrenhar-me-ia por essas mattas seculares; contemplaria as maravilhas de Deus; veria o sól erguer-se no seu mar de ouro, a lua deslizar-se no azul do céu; ouviria o murmurio das ondas e o écho profundo e solemne das florestas.” (ALENCAR, 1856, pp. 6-7).

Cavalcanti Proença (1966) entende que, quanto ao conteúdo da obra alencariana, Alencar é um poeta épico, “a quem o romance serviu como forma evoluída da epopéia” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 90). Logo, de acordo com o entendimento do crítico, o conteúdo da obra é épico e a forma é romanesca. Ainda de acordo com o ensinamento de Cavalcanti Proença, para Alencar, o modelo ideal seria Chateaubriand, que assemelha os selvagens a heróis de Homero (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 67). E em seguida afirma que Alencar se aproximou das fórmulas da *Ilíada* (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 68). Arthur Motta (1921) era da mesma opinião e corrobora a idéia de que Alencar empresta aos seus personagens as características das figuras heróicas da *Ilíada*: Aquiles, Agamenon, Heitor, Ajax, Pátroclo, Menelau e outros valentes guerreiros gregos e troianos (MOTTA, 1921, pp. 115 e 116). Jean-Pierre Vernant (1978) faz uma

cuidadosa análise da figura do herói na *Ilíada* em seu artigo “A bela morte e o cadáver ultrajado”. Várias de suas observações sobre o caráter daqueles heróis apontam para uma estreita relação com os personagens dos romances indianistas alencarianos. A “bela morte” a que se refere o ensaísta implica o morrer gloriosamente, ou seja, nunca sem luta ou dominado pela covardia (VERNANT, 1978, p. 32). Peri, Álvaro e Dom Antonio de Mariz fazem essa opção cada um a seu tempo e na oportunidade que o enredo do romance oferece. Apenas Peri sobrevive, mas Álvaro e Dom Antonio de Mariz perecem lutando. Os heróis alencarianos foram “talhados para as grandezas” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 84), como o continente de Castro Alves. Prosador e poeta se elevam ao mesmo remígio condoreiro de lirismo patriótico. A América é o Novo Mundo, menina dos olhos da Igreja, onde a família humana encontraria a oportunidade de redimir-se de suas faltas por meio da fundação de uma sociedade nova. Evidentemente, tal projeto literário não poderia apresentar personagens que fossem homens medíocres ou apoucados, cuja vida não tivesse grande relevo. Cavalcanti Proença sustenta que o herói grego Orfeu é o nobre ancestral dos heróis alencarianos Arnaldo Peri e Canho, em razão da versatilidade do seu poder de domínio sobre os animais que no caso de Manuel Canho, por exemplo, humanizam-se ao contato com o herói. No presente estudo interessa-nos Peri que, senhor das matas, “respeitam-no feras e bichos anódinos, por amor ou por temor” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 112).

Segundo Agrippino Grieco (1947, p. 31) o romance é a epopéia do nosso tempo. E esse gênero novo naturalmente engendrou os movimentos mais nacionalistas das letras brasileiras e lhes deu os mais brasileiros dos poetas e prosadores, pois é o único apto a plasmar literariamente um mito fundador da nacionalidade. Arthur Motta assim define o que considera poema nacional: “Entendemos por poema nacional os que evocam as

tradições de um paiz e commovem as classes sociaes que o compõem, ou ainda aquelles que encobrem com o manto da phantasia um determinado thema da historia nacional.” (MOTTA, 1921, p. 157). Parece-nos exata tal definição. Para situar Alencar nestes termos, quanto ao conteúdo, pondere-se que na definição retro enquadram-se epopéias tais como a *Iliada*, os *Nibelungen* e a *Canção de Rolando*; assim como *Caramuru*, *Os Lusíadas*, *Villa Rica* e a *Confederação dos Tamoios*. Tendo em vista que tais obras contemplam um conteúdo que engloba ou tende a englobar a totalidade de uma nação ou sociedade ou um determinado assunto nacional – porém um assunto determinante da vida nacional –, no que se refere ao conteúdo, resta cabalmente demonstrado que à prosa alencariana na sua vertente indianista cabe a definição supra.

Hilário de Azevedo (1979, p. 38 e ss.) defende a tese de que a obra alencariana é a epopéia nacional brasileira, analogamente a *Os Lusíadas* em Portugal e a *Iliada* na Grécia, pois não lhe faltavam os requisitos para tal: coerência de temas; vinculação de caráter nacionalista; musicalidade do texto; ciclos temáticos; sagas. E filia-se à idéia de Lukács de que o romance é a “epopéia moderna”. Entretanto, discrepamos do crítico no que tange a essa filiação. O conteúdo épico que Alencar abriga na forma do romance em Alencar é uma anomalia no gênero tal qual descrito pelo mestre húngaro. Lukács (1974) entende o romance como a história do indivíduo isolado na busca por valores autêntico em um mundo do qual todo o sentido se exilou, por isso assinala como fim da poesia épica e momento inaugural do novo gênero narrativo de vasto assunto⁸ a publicação de *Dom Quixote*, de Cervantes, que parece ter sido escrito com base nessa definição. Apesar da ressalva, a formulação de Hilário de Azevedo ganha vivo interesse porque a partir dela esboça uma nova e plausível classificação da obra alencariana, com

⁸ Aristóteles, na *Poética*, considera a épica um “conteúdo de vasto assunto”.

grande rendimento crítico ao contrário da pobre e simplista de Antonio Candido na sua *Formação da literatura brasileira*. Três seriam os ciclos temáticos na obra de Alencar. No primeiro ciclo Hilário de Azevedo inclui o que ele considera as sagas – *Ubirajara*, *Iracema*, *O guarani*. Nelas está a essência poética, a base totêmica do pensamento da raça, que nos prende à terra e nos faz amá-la. Realidade, humanidade e mito em perfeita conjugação e equilíbrio. Hilário de Azevedo vê Peri como o “Noé brasileiro”. Note-se que os três romances indianistas – que trazem o português e o índio como os dois elementos fundadores da nacionalidade americana – estão nesta classificação, corroborando nossa posição de que o elemento africano foi incluído *a posteriori*. Ao segundo ciclo Hilário de Azevedo denomina histórico e compreende *As minas de prata*, *O Garatuja*, *O ermitão da Glória*, *Guerra dos mascates*. Para Hilário de Azevedo o que há de histórico em *Iracema* e *O guarani* é suplantado pelo ficcional e poético. O terceiro ciclo contém as obras que Hilário de Azevedo reúne sob a denominação comum de social/regional. O aspecto regional diz respeito aos romances representativos das regiões em que se dividia o Brasil (Norte, Centro, Sul), seus hábitos, costumes, tradições que, naturalmente, descrevem o componente social. Uma das “regiões” era a cidade, a vida urbana ainda incipiente no Brasil. No romance citadino, Alencar faz uma crítica social na construção psicológica de seus heróis, anti-heróis e heroínas. Mas, segundo Hilário de Azevedo, o idealismo romântico é a tônica transfiguradora. Os personagens dessa fase se redimem das faltas que determinaram sua desgraça e renascem para uma vida nova e melhor, *Senhora* é o romance que demonstra isso com mais clareza. Na nossa maneira de ver, Hilário de Azevedo se aproxima da interpretação de Gilberto Freyre. O mestre de Apipucos também entende que o romance citadino de Alencar é crítico em relação à sociedade brasileira, mas sua crítica é “crítica sem rancor e sem demagogia” (FREYRE, 1955), em que prega a liberdade da mulher dominada pelo férreo espírito patriarcal, estigmatiza o vício e exalta as virtudes do

cavalheirismo, valores da civilização que a sociedade do seu tempo estava longe de possuir – “burguesia de comerciantes e fazendeiros em sôfrega corrida atrás do bem-estar e da segurança advinda do dinheiro” (FREYRE, 1955).

Cavalcanti Proença percebe que Alencar renuncia à posição de gênio, para assumir seu pertencimento à família brasileira, ser um do povo, partilhar os anseios de seus pares: “Alencar se torna popular porque realiza nos seus romances o equilíbrio moral e social com que sonham os do povo” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 97). O mestre também percebe quais são os anelos comuns, da maioria: “Quando um escritor se põe a retratar as misérias e sofrimentos das classes pobres, pode influir sobre pessoas de seu nível social, impressionar os que não conhecem essa miséria. As massas preferem a evasão. E, principalmente, o equilíbrio” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 97). José Aderaldo Castello (1983, p. 64) ensina que os heróis alencarianos são símbolos de valores coletivos. Alencar recusa a posição de gênio para filiar-se ao senso comum. *Iracema* é um romance, gênero complexo e erudito, mas sua estrutura deixa entrever sua vertente folclórica, não só pelo subtítulo “lenda do Ceará”, como também pelas passagens que seguem o modelo da lenda popular, com as suas fórmulas narrativas próprias. Por exemplo: “Que deixara êle na terra do exílio? Uma história que me contaram nas lindas várzeas onde nasci, à calada da noite, quando a lua passeava no céu argenteando os campos, e a brisa rugitava nos palmares” (ALENCAR, 1957, p. 30; _____, 1965, p. 50) e “Desde então os guerreiros pitiguaras que passavam perto da cabana abandonada e ouviam ressoar a voz plangente da ave amiga, afastavam-se com a alma cheia de tristeza, do coqueiro onde cantava a jandaia. E foi assim que um dia veio a chamar-se Ceará o rio onde crescia o coqueiro, e os campos onde serpeja o rio” (ALENCAR, 1957, p. 154; _____, 1965, p. 136).

Segundo André Jolles (1976), lenda – ou legenda – é uma das “formas simples”: modelos literários cuja simplicidade estrutural revela a origem oral, popular, primitiva. A estratégia de Alencar para se aproximar da mentalidade comum, dos anelos autênticos é notável. Ele mescla à sua rebuscada técnica narrativa com componentes típicos da lenda popular, que como ensina André Jolles constitui fonte original e pura de todos os valores culturais de uma sociedade. Mas segundo Cavalcanti Proença, “em Alencar, o orgulho nacionalista enobrece a lenda, proclama como verdade absoluta, embora nem sempre reconhecida, a superioridade da América sobre tudo o que nos vinha da Europa” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 40). Segundo Robert Bazin (1958, p. 103), a forma predileta do indianismo foi a “lenda romântica”. O fato é que tal forma produziu as melhores obras indianistas. Alencar e Galván escreveram “lendas românticas” e acoplaram aos títulos dos seus trabalhos a palavra “lenda”. Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 671) entende lenda como narrativa de imaginação entretecida com fios de história, julgando inadequado o termo em *Enriquillo* onde não há nada de legendário ou fantástico e tudo que não é rigorosamente histórico é claramente verossímil. Antonio dos Santos Moraes (1971, p. 19) entende que a classificação de *Iracema* quanto ao gênero é matéria de menor importância, acompanhando a opinião de Machado de Assis (1958, p. 230) que não chega a conclusão nenhuma sobre o que é *Iracema*: poema, lenda ou romance. Chama-lhe apenas “obra-prima”.

Northrop Frye (1971) fornece elementos que podem explicar a questão presente em Alencar – que chama seu romance *Iracema* de lenda. Segundo o filólogo canadense as narrativas se classificam em uma gradação segundo o critério que toma o grau de poder do personagem central para situar cinco modos de representação: mítico – corresponde a uma fabulação que trata de personagens e temas supra-humanos –;

romântico ou lendário – corresponde a uma fabulação na qual os personagens vivem em situação paradisíaca –; mimético elevado – corresponde a uma fabulação na qual o personagem central está em posição de superioridade moral, ética e social em relação ao público, ouvinte ou leitor –; mimético baixo – corresponde a uma fabulação na qual o personagem central está em posição de simetria em relação ao público, ouvinte ou leitor –; irônico – corresponde a uma fabulação na qual o personagem central está em posição de inferioridade ao público, ouvinte ou leitor ou em situação ridícula. No grau máximo de poder há a narrativa mítica em que o personagem central é Deus, o qual tem poder ilimitado – por exemplo, a Criação do Universo no livro do Genesis. Em seguida está a narrativa lendária em que o personagem central é um herói, definido como um semideus ou alguém diretamente inspirado por Deus e que possui um poder que os outros não têm – como Hércules que é um semideus ou Sansão que é diretamente inspirado por Deus, ambos têm o especial poder da força física sobre-humana. Imediatamente abaixo está a narrativa imitativa elevada em que o personagem central não possui atribuições divinas, mas é uma pessoa de qualidades excepcionais como a coragem extraordinária de um El Cid, ou a riqueza espiritual singular de um mártir ou santo – os personagens centrais de Alencar e Galván estão nesta categoria. À continuação está a narrativa imitativa baixa, na qual o personagem central é o homem mediano com as qualidades de uma pessoa normal – todos os romances e contos da Comédia Humana de Balzac são assim. E no grau inferior está a narrativa irônica em que o personagem central é alguém abaixo do homem mediano, um incapaz que não compreende a própria situação – exemplos disso são o *Lazarillo de Tormes* ou *Moll Flanders*. Mas a teoria dos modos de Northrop Frye propõe ainda três gêneros literários: a tragédia, que supõe a separação do herói da sociedade, o que somente ocorre com a morte a não ser que o personagem central seja Deus, que não morre e não vive em sociedade; a comédia, que supõe a integração do herói na sociedade; e a temática,

que não é literatura de ficção, pois nela predomina o conteúdo de uma mensagem ou idéia a ser transmitida. Northrop Frye faz uma distinção entre ficcional e temático. Ficcional é a narrativa na qual os personagens são dotados de autonomia em relação ao narrador, ou seja, não estão a serviço da transmissão de determinada idéia ou conteúdo, possuindo uma lógica própria ou interna propriamente ficcional. Temático é o caráter da narrativa na qual predomina o conteúdo ou idéia, permanecendo o enredo e os personagens a serviço de uma idéia ou conteúdo que se quer expressar. Na classificação de Northrop Frye, os cinco modos e os três gêneros podem se combinar livremente para definir quinze tipos de narrativa: tragédia mítica; tragédia romântica; tragédia imitativa elevada; tragédia imitativa baixa; tragédia irônica; comédia mítica; comédia romântica; comédia imitativa elevada; comédia imitativa baixa; comédia irônica; temática mítica; temática romântica; temática imitativa elevada; temática imitativa baixa; temática irônica. Ao longo do primeiro ensaio do livro Northrop Frye ilustra e analisa todas as combinações, mas interessa aqui saber em qual tipo encontram-se os romances estudados no presente trabalho.

José Guilherme Merquior (1996, p. 112) ressalta que Alencar apresentou o índio que membros da “*intelligentsia*” não queriam ver, mas que foi recebido pelo público leitor com benevolência, uma vez que, não tendo pretensões a gênio, Alencar estava em consonância com as aspirações difundidas na sociedade brasileira. Merquior passa a explicar o índio alencariano e como Alencar não exclui da virtude o elemento formador da nacionalidade nativo. Ora, virtude é conceito da cultura do Velho Mundo, mas Alencar não faz com que a virtude nos moldes greco-romanos absorva e aniquile os costumes autóctones. Há em sua literatura um sutil compromisso entre os dois usos. Tomemos a virtude de Iracema. A idéia de que Moacir é o ancestral da raça brasileira patenteia a noção de Alencar de que o projeto inicial no Brasil incluía o elemento luso e o

elemento índio. E o sacrifício de Iracema patenteia não a destruição do elemento índio pelo elemento branco, mas a inclusão do índio na possibilidade de ter virtude, pois a atitude heróica de Iracema é, acima de tudo, virtuosa, como todo sacrifício também o é em maior ou menor grau. Pense-se no sacrifício supremo de Cristo pelo bem dos homens. Cristo enquanto pessoa da Santíssima Trindade é Deus, bastando-se a si. Portanto, todo e qualquer sacrifício seu, por menor que seja, é ato de liberalidade para com os homens, despojado de qualquer interesse. Aliás, por ser absoluto, Deus não tem interesses, o ser humano tem interesses. Logo, Deus só pode ter amor. Iracema, nesse sentido, imita Deus porque seu ato de sacrifício exclui interesses pessoais e só pode ser explicado pelo amor. Note-se que ela imita Deus dentro dos limites da sua humanidade, pois resta nela um resquício de interesse: o interesse pelo próprio filho, pela própria linhagem. Sua virtude, portanto, é a da pessoa real, o que exclui a tão propalada idealização mítica sob a idéia rousseuniana de bom selvagem. Como bem observa Machado de Assis (1958, p. 227) o sentimento por Martim “transforma a vestal em mulher”. O entendimento do professor Hilário de Azevedo (1979, p. 38) a esse respeito é no sentido de que a representação dos índios de Alencar, seus mitos, seus costumes, seu modo de pensar e de agir, é feita de forma a apresentá-los como criaturas primitivas, mas criaturas humanas. Machado de Assis (1958, p. 227) verificou que Alencar confere uma dignidade enorme a Iracema. Se o namorado a abandonasse poderia até morrer de desgosto, mas não oporia “nem uma súplica nem uma ameaça” (MACHADO DE ASSIS, 1958, p. 227). Mas a grandeza de Iracema se torna sublime quando fica ela sem mesmo a opção da morte porque tem um filho – Moacir – para proteger. Morrer sim, mas pela prole. Morte altruísta e nobre, incompatível com heroínas meramente românticas, cuja morte é egoísta e fútil. Tome-se a título ilustrativo, por exemplo, uma Emma Bovary ou uma Luísa. No momento derradeiro, estas haviam perdido totalmente o controle sobre a própria situação. A prudente Iracema detém até morrer o controle da própria situação e da

situação do filho, que entrega são e salvo nas mãos do pai. Como se cumpridas as suas obrigações já pudesse aceitar a morte, como se atingido o objetivo máximo de salvar o filho já se permitisse ser subjugada pela morte. Mais ainda, *Iracema* é o centro da narrativa até sua morte e depois dela. Aquelas outras antes mesmo da morte já não eram mais o centro da narrativa no que se refere aos acontecimentos do enredo, haviam-se tornado joguetes nas mãos de personagens secundários. Alencar parece ter seguido fielmente a preceptiva de Chateaubriand sobre como a maternidade confere à mulher uma fortaleza extraordinária:

“Basta a uma mãe ver sorrir seu filhinho, para convencer-se da realidade duma felicidade suprema. A bondade da Providência mostra-se inteira no berço do homem. [...] Nasce a criança, o seio está repleto; a boca do tenro conviva não tem armas, para não ferir a taça do banquete maternal; cresce, o leite torna-se mais nutritivo; é desaleitado, a maravilhosa fonte seca. Esta mulher tão débil cobrou de súbito forças que a deixam sopesar fadigas que o homem mais robusto não suportaria. [...] O menor rumor amedrontava a virgem; que exércitos, que raios; que perigos farão empalidecer a mãe? Outrora era-lhe necessária uma nutrição delicada, vestidos macios, leito fofo; o mais ligeiro sopro do ar a incomodava; agora, um pão ordinário, um vestido de burel, uma pouca de palha, chival e ventos, nada lhe importam, contanto que ela tenha no seio uma gota de leite com que nutrir seu filho, e nos seus andrajos um pedaço de lã com que o aconchegue.” (CHATEAUBRIAND, 1960a, pp. 169 e 170).

Veja-se o seguinte trecho de *Iracema*:

A jovem mãe suspendeu o filho à teta; mas a boca infantil não emudeceu. O leite escasso não apoiava o peito.

O sangue da infeliz diluía-se todo nas lágrimas incessantes que não lhe estancavam nos olhos; pouco chegava aos seios, onde se forma o primeiro licor da vida.

Ela dissolveu a alva carimã e preparou ao fogo o mingau para nutrir o filho. Quando o sol dourou a crista dos montes, partiu para a mata, levando ao colo a criança adormecida.

Na espessura do bosque estava o leite da irara ausente; os tenros cachorrinhos grunhem enrolando-se uns sobre os outros. A formosa tabajara aproxima-se de manso. Prepara para o filho um berço da macia rama do maracujá; e senta-se perto.

Põe no regaço um por um os filhos da irara; e lhes abandona os seios mimosos, cuja teta rubra como a pitanga ungiu do mel da abelha. Os cachorrinhos famintos sugam os peitos avaros de leite.

Iracema curte dor, como nunca sentiu; parece que lhe exaurem a vida: mas os seios vão-se intumescendo; apoaram afinal, e o leite, ainda rubro do sangue de que se formou, esguicha.

A feliz mãe arroja de si os cachorrinhos, e cheia de júbilo mata a fome ao filho. Ele é agora duas vezes filho de sua dor, nascido dela e também nutrido. (ALENCAR, 1957, pp. 149 e 150; _____, 1965, p. 132).

Ainda assim, muitos críticos de renome consideram a influência da idéia de bom selvagem em Alencar, mesmo que de maneira já um tanto mitigada. Oliveira Lima (2000, pp. 50 e 51) relaciona os indianistas brasileiros a Montaigne, apresenta a questão como uma simples idealização do indígena com o objetivo de criar um contraponto artificial ao elemento luso e isso derivaria de simpatia pelo silvícola fabricada ingenuamente. Segundo Cavalcanti Proença (1966, pp. 46-49), o pensamento de Montaigne exprime a concepção filosófica de livre curso na época de Alencar e contém a origem das idéias que constituíram o conceito de Alencar sobre os selvagens. De acordo com o ele, o próprio Alencar declarou a suspeição em que tinha cronistas e viajantes, e entre a opinião do filósofo e a dos cronistas ficou com a primeira. O crítico baseia seu entendimento na “Advertência” a *Ubirajara*, onde Alencar pondera que preconceitos e intolerâncias induziram os primeiros cronistas e viajantes ao erro de exigir do elemento indígena uma ampla conformidade com as idéias e costumes europeus, e sugere “esquecer Alencar e ouvir os conceitos de Montaigne sobre os selvagens da América, pois ali se encontram idéias adotadas pelo romancista, como critério invariável na representação de seus heróis

de tanga e cocar” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, pp. 46). Considera que o pensador francês não vê barbárie nos silvícolas americanos, mas um equívoco do europeu que julga bárbaro o que não se coaduna com seus costumes, mormente em se considerando os casos nos quais os europeus excederam os índios em crueldade. Poder-se-ia apenas deplorar os indígenas do ponto de vista religioso, sem porém acentuar excessivamente determinadas práticas como a antropofagia. Para Eugênio Gomes (1958, p. 21) a leitura dos cronistas era uma busca por temas e personagens romanescos. Ocorre que, segundo o próprio Alencar, os cronistas envolveram o índio em uma “crosta grosseira”, da qual ele pretendia despi-lo em seus romances (ALENCAR, 1955a, p. 69). A idéia de Alencar era restituir a um dos elementos fundadores da nacionalidade a sua dignidade original. Não se concebe que um elemento de tamanha importância seja tratado como idiota. Alencar não só incluiu o índio na esfera da virtude, mas o fez como medida de justiça. Nelson Werneck Sodré (1964, pp. 263 e 264) observa que os precursores do indianismo oitocentista na literatura brasileira – cronistas coloniais e poetas neoclássicos – tomaram o índio como um assunto. Já os indianistas do século XIX fizeram do índio um herói. Acrescentamos: tão herói quanto o português. E com esses dois elementos igualmente capazes de atos heróicos Alencar plasmou literariamente o mito fundador da nacionalidade.

Mas o sacrifício de Iracema ainda enseja outra discussão. O amor e o bem são auto justificados e auto explicados, iluminam o campo do acontecimento sendo eles mesmos a explicação. Eles criam um campo de luminosidade no qual as questões desaparecem. Já o mal e o ódio são carecedores de explicação. O que se chamaria “Ação Divina” no mundo transcende enormemente a religião, a Igreja e as Escrituras, pois começa antes da Criação. Deus, na ordem do conhecer, é um ente abstrato e hipotético, porque nesta ordem Ele é necessariamente o objeto de mais difícil apreensão e compreensão.

Porém, na ordem do ser, Deus, como criador do universo, tem situação certa: só pode ser o primeiro. Reger a ordem do conhecer pela ordem do ser é o caminho para entender o sacrifício de Iracema. Mas essa regra também é aplicável ao entendimento do que ocorre no “Epílogo” de *O guarani*. Os princípios que antecedem a origem do cosmos só podem existir como regras lógicas na ordem do conhecer, e como expressão de uma inteligência consciente e permanente na ordem do ser. O logos divino reúne os dois aspectos. Disso decorre que a verdade não pode tomar a forma de doutrina, mas de pessoa: a pessoa de Deus na perspectiva católica à qual se filia Alencar. Por essa perspectiva, na vida eterna não será atingida a verdade como conhecimento absoluto e completo, espécie de maquete do universo como a “máquina do mundo” mostrada pela deusa Vênus aos navegantes portugueses no canto X de *Os Lusíadas* de Camões. Alencar entende que se contemplará a verdade na pessoa de Jesus Cristo, o qual encarna o logos divino em seu duplo aspecto. Alencar soa de maneira estranha nos dias que correm porque elimina a visão de Deus como objeto de crença para vê-lo como realidade objetiva e substantiva, ou como uma necessidade metafísica. Deus objeto de crença é coisa meramente humana e nada tem do ser eterno e anterior ao cosmos, porque alguns crêem e outros não, e os que crêem têm dúvidas e eventualmente deixam de crer. E algo sujeito a tantas oscilações não poderia ser uma necessidade metafísica. Portanto, nessa perspectiva, a existência de Deus independe da crença, mesmo porque a crença pode conter erros. E a salvação se opera por Deus e não pela crença pessoal de cada um. Para indicar esse ponto de vista – o de que a ação divina está presente e que é uma realidade e não uma crença – Alencar coroa o “Epílogo” de *O guarani* com o milagre, ou seja, um acontecimento que não é um elemento de crença, ou doutrina, mas um acontecimento real e verificável. Trata-se da proeza de Peri em arrancar pelas raízes uma palmeira para que sirva de bóia de salvamento após a avassaladora enchente do Paraíba. Sem essa façanha, o casal de namorados pereceria. E Peri a realiza

sob inspiração da ação divina, uma vez que a força humana é incapaz de tanto. Note-se que o milagre é algo que extrapola a doutrina, pois está inteiramente no campo da realidade fática – o milagre é um fato – ao passo que a doutrina é um conjunto de possibilidades lógicas que se refere à realidade sem abarcá-la. Se, conforme Santo Tomás de Aquino, “Deus fala com palavras e coisas” e “o milagre é a intervenção livre de Deus fora do curso normal da natureza, porém dentro da natureza”, a expressão de Deus estaria na realidade e o milagre seria a expressão direta e imediata da ação divina. Note-se, ainda, que neste momento final do romance *Peri* muda de categoria na classificação de Northrop Frye (1971, *passim*). O fundador da nacionalidade brasileira salta da categoria de personagem central de uma narrativa imitativa elevada para a categoria de personagem central de uma narrativa lendária – ou seja, diretamente inspirado por Deus –, e o modo de representação deixa de ser o mimético elevado para se converter em romântico ou lendário efetivamente. Alencar vê a doutrina cristã dos Evangelhos como critério esclarecedor do juízo humano na ordem do conhecer, mas que não sujeita a ação divina no mundo. E ilustra esse entendimento no penúltimo capítulo de *O guarani* com o batismo de desejo de Peri, o qual não conhecia os Evangelhos, salvo por conversas privadas com sua namorada Ceci. Note-se que nas intenções das orações que Ceci faz estão presentes aqueles que não pertencem à Igreja Católica, mas a menina roga a Deus que os aceite como se pertencessem. Seu amado Peri, pelos seus atos e virtudes, é um beneficiário meritório daquelas orações. Aí se nota também a perspectiva católica de Alencar. Se a Igreja na concepção cristã é o corpo místico de Cristo em sua totalidade representado no plano histórico, batizar-se e tornar-se membro da Igreja Católica equivale a tornar-se membro do corpo de Cristo; e ser salvo pela ação divina e tornar-se membro do corpo de Cristo promove o ingresso na Igreja. Peri percorre os dois caminhos simultaneamente.

Augusto Meyer (1964, p. 12) possui entendimento diverso sobre o elemento miraculoso em *O guarani*, o qual é valioso posto que o crítico identificou e indicou a presença do milagre no romance e ensejou a presente discussão. Mas a função romanesca daquele componente sobrenatural segundo a interpretação do acadêmico gaúcho é conferir à narrativa um sabor de “arbitrariedade despreocupada e esportiva” (MEYER, 1964, p. 11) típica da novelística medieval, notadamente do ciclo de *Amadis de Gaula*. A análise de Augusto Meyer se limita a verificar que os romances de capa e espada reproduzem os mesmos processos das novelas de cavalaria e, no caso em tela, o que ele chama de “abuso do imprevisto” (MEYER, 1964, p. 12). O “pendor pelo prodigioso” é mantido com a diferença de que no romance de capa e espada o antigo recurso à interferência de um fator miraculoso como solução de aperturas característico da novela de cavalaria é substituído pelo “acaso feliz” ou “diluído na própria exuberância das façanhas inacreditáveis” (MEYER, 1964, p. 12). No entanto – e Augusto Meyer indica precisamente o milagre final de que aqui se trata – o narrador alencariano mantém o “abuso do imprevisto” no patamar sobrenatural.

Alencar não era um representante do historicismo romântico, uma vez que estava ligado à ciência velha. Mas o prestígio epistemológico da história enquanto ciência para Alencar determinou a pertinência de apêndices fundamentais para a compreensão de *Iracema* enquanto romance histórico: “argumento histórico”, as “notas do autor”, os “pós-escritos”. O mesmo para a compreensão de *O guarani* e *Ubirajara*. Mas o que Alencar faz é literatura de ficção. Logo, é romance histórico e não história romanceada. E ele consegue pleno êxito no seu intuito estético: o histórico e o legendário, o real e o ficcional se confundem e as fronteiras entre o romance e o “argumento histórico” se desfazem em *Iracema* e em *O guarani* – *Ubirajara* é totalmente ficcional, ainda que o mais

rico em notas dos romances de Alencar. O romance histórico apresenta dois aspectos de conteúdo, o real e o fictício, coexistindo na narrativa. Na sua *Poética*, Aristóteles traçou os conceitos de fábula (mythos), mimese e verossimilhança interna e externa. O problema que o romance histórico apresenta pode ser destrinchado da seguinte forma: a fabulação diz respeito ao fato real que o romance histórico encerra; e a verossimilhança ao fato imaginário. Fato real: busca de um conteúdo de verdade e de uma coerência da verdade no fato em si mesmo; fato imaginário – ficção: busca de uma forma estética, posto o conteúdo em segundo plano, como mimese que traz em seu bojo significativo possibilidade – verossimilhança externa – e necessidade – verossimilhança interna. A possibilidade trará o interesse humano pelos fatos e situações do enredo; e a necessidade determinará que a forma molde o conteúdo de maneira que desperte no leitor não apenas aquele mero interesse, mas o que os franceses denominam “*le plaisir du texte*”. Arthur Motta verifica que Alencar “não se aproveitou de nenhum personagem de destaque ou muito vulgarizado” nos seus romances históricos. Segundo ele, “o fio historico é muito tenue e os typos aproveitados são muito secundarios” (MOTTA, 1921, p. 79). Ao contrário, no romance histórico de Manuel de Jesús Galván, os personagens centrais são históricos e o narrador acompanha as fontes históricas com a maior fidelidade possível dentro das exigências da narrativa literária. Neste sentido, continua Arthur Motta, quanto à concepção, a prosa alencariana pende “mais para o genero epico-romanesco do que para o historico, a exemplo de Victor Hugo em Notre Dame de Paris e Les misérables” (MOTTA, 1921, p. 79). Quanto a *Iracema* e *Ubirajara*, segundo ele, são “poemas em prosa” ou “novellas lyricas” como *Atala*, *Rene* e *Les natchez*, e não pastorais (MOTTA, 1921, p. 110).

Alencar foi reiteradamente acusado de imprecisão histórica nos seus romances, notadamente por Franklin Távora, seu contemporâneo. A principal acusação de

Távora (1872) foi justamente quanto à precisão histórica dos fatos narrados – principalmente em *Iracema*, livro que foi o principal alvo de Távora –, a qual fere a obra de Alencar no que se refere ao seu gênero de romance histórico. Note-se que a interpretação historiográfica está sujeita a injunções que lhe subtraem a segurança – descoberta de novos documentos, por exemplo – e Alencar segue vários historiadores mais próximos dos fatos que Távora. Martim Soares Moreno é personagem recorrente nas obras de Alencar, pois aparece inicialmente em *As minas de prata* em segundo plano na trama dos acontecimentos. O caso de Martim é comum na ficção histórica: um personagem real – com grande, pouca ou nenhuma expressão – é escolhido pelo autor e transformado em figura central de uma narrativa pelo seu charme ou carisma pessoal, ou ainda pela sua vida interessante do ponto de vista romanesco – várias peripécias, altos e baixos, fortunas e reveses, vida amorosa agitada ou morte heróica. Basicamente, é um personagem real, cuja vida se assemelhe a de um herói ou heroína de um romance ou que contenha os requisitos de conteúdo ou caráter de tal herói ou que seja passível de adaptar-se a tais requisitos. Note-se que sem o papel preponderante de Martim Soares Moreno em *Iracema*, historiadores posteriores a Varnhagen provavelmente não se teriam ocupado minuciosamente com ele, por exemplo, Capistrano de Abreu, Barão de Studart e Afrânio Peixoto. Tomemos o mais célebre, Capistrano de Abreu. Veremos que Alencar não se distancia enormemente dos fatos tal como apresentados pelo cientista da história. Note-se também que a pena de Alencar confere um teor estético à história. Não fosse por ele, o estado do Ceará teria como patrono de fundação o obscuro e desinteressante Pero Coelho de Sousa, casado com uma portuguesa e pai de cinco filhos, em vez do romântico e viril moço Martim Soares Moreno, consorte da deliciosa – ainda que fictícia – Iracema, com a qual gerou o primeiro cearense. Some-se a isso que nesta possibilidade os dois elementos formadores – indígena e europeu – estão presentes, e naquela apenas o europeu, o que

contraria não só o projeto de Alencar, mas o projeto americano e a realidade da nossa formação étnica.

Quanto à questão da verossimilhança, ensina Arthur Motta que a força estética da verossimilhança no romantismo, segundo Schiller, “deve necessariamente residir sobretudo na ideia da possibilidade” (MOTTA, 1921, p. 79). Assim, no romance histórico, duas verdades coexistem: a “verdade histórica” e a “verdade poética”, esta sobrepujando aquela, uma vez que se trata de obra literária. A verdade poética do romance “não consiste em que, tal ou qual assumpto tivesse effectivamente acontecido, mas em que tivesse podido acontecer, isto é, em que o proprio assumpto seja possível” (MOTTA, 1921, p. 79). Segundo Cavalcanti Proença (1966, p. 73), a idéia de verossimilhança em Alencar não se relaciona com normalidade cotidiana, mas ao que é possível ou explicável, ainda que entretecido de quase impossíveis e as explicações exigissem a concorrência de circunstâncias raras de acaso e coincidência. Monte Arraes (1941), sobre a acusação que pesa sobre Alencar de excessos inverossímeis na paisagem e na tipificação de personagens, sustenta que, sem o toque ficcional, seria Alencar um cronista. O padrão estético do romance distingue-se pela feição artística da realidade romanceada.

3.1. Portugueses e índios: os elementos fundadores da nacionalidade brasileira

José Veríssimo (1958, p. 13) ensina que o embrião da nacionalidade brasileira era composto pelo elemento português – “uma raça civilizada e aventureira” – e o índio – “o gentio”. A estes, posteriormente, foi agregado pela “rapina e a conquista” o elemento negro africano, “que viria a ser um fator relevante da nova nacionalidade”.

Acrescentamos ainda que outros componentes viriam a ser integrados no cadinho da nacionalidade quando da vinda dos imigrantes alemães, italianos, espanhóis, libaneses, japoneses. Sobre os tipos que originaram a nacionalidade brasileira em *O guarani*, o professor Arthur Motta assinala que Alencar optou por representá-los nas nobres “figuras de D. Antonio de Mariz, o fidalgo austero, de rigidos principios de moral; e de Alvaro, o cavaleiro cortez e de sentimentos puros, corajoso e delicado, intrepido e amoroso” (MOTTA, 1921, p. 61), como exemplos da aristocracia portuguesa; no nobilíssimo Peri, que encarna os mais nobres valores e é possuidor das mais altas virtudes; e na meiga e doce Ceci que, com sua ternura e bondade, sintetiza o tipo feminino que “symboliza a mulher brasileira, amorosa, docil, sentimental e carinhosa” (MOTTA, 1921, p. 61). Logo, a opção de Alencar foi claramente pelos melhores membros da sociedade para bem representá-la. Note-se que, ao lado dos melhores e fazendo-lhes contraste, está a “figura antipathica de Loredano”, “o typo de aventureiro audaz e ganancioso, caracterizando o immigrante europêo sem escrupulos, á cata de fortuna e posição” (MOTTA, 1921, p. 61). A idéia de Alencar era não apenas patentear em sua literatura que o projeto americano em terras brasileiras envolvia aqueles dois elementos – portugueses e índios – mas também deixar claro que uma sociedade se faz melhor representar por meio dos seus melhores. E, uma vez que pretendia enaltecer a pátria brasileira, era natural que o fizesse por esses meios. Arthur Motta (1921, p. 62) lembra ainda que o Dom Antonio de Mariz histórico foi companheiro de Mem de Sá na fundação do Rio de Janeiro, na repressão do domínio dos invasores franceses e nas lutas com os selvagens.

Cavalcanti Proença (1966, p. 40-41) cita a passagem na qual Dom Antonio de Mariz diz ter remoçado no Brasil. E Álvaro responde estar o fidalgo “na juventude da segunda vida”. O cavaleiro também proclama que a terra americana transmitia

a Peri inspiração poética e nobres sentimentos. O desenrolar da trama demonstrará que Álvaro estava errado e Peri é bom por índole própria. Aquele e o seguinte trecho: “[...] natureza brasileira, tão rica e brilhante, capaz de refletir sobre aquele espírito virgem, como o espelho das águas reflete o céu”, segundo Cavalcanti Proença, indicariam que a família portuguesa de Dom Antonio de Mariz veio ao Brasil purificar-se do seu lusitanismo, tido como algo mau. Em que pesem o nosso respeito e admiração pelo mestre Cavalcanti Proença, não nos parece proceder tal linha de interpretação. Dom Antonio de Mariz, personagem que personifica a honra e a tradição tão caras a Alencar, vem de Portugal para continuar português, uma vez que seu país está sob domínio estrangeiro⁹. Cassiano Ricardo (1970, pp. 187 e ss.) discorrendo sobre a insubmissão do Planalto Paulista às ordens da Coroa Espanhola explica que a região do altiplano paulista, devido a sua localização “dentro da terra, separado e defendido pela Serra do Mar” registrou casos “de *self-government* de que a Coroa não foi, nem podia ser, o ‘fator primário e exclusivo’. Para êsse governo próprio muito terá contribuído a necessidade de defesa coletiva” (RICARDO, 1970, p. 187). “O isolamento e a independência do Planalto lhe dão um governo autônomo, como seria natural. Êste governo é exercido democraticamente, por elementos tirados do próprio povo” (RICARDO, 1970, p. 190). João Capistrano de Abreu (2000, pp. 136 e 137) explica minuciosamente a capacidade que têm os paulistas de ampliar os domínios e a ocupação de fato sobre o território do sertão, não apenas pela força mas também pela habilidade no trato e miscigenação com o gentio bravio. Mas não se discute aqui o mérito desse domínio, sua legalidade do ponto de vista do direito dinástico ou a conveniência para Portugal e o Brasil, nem tão pouco se faz um juízo de valor sobre a benignidade ou malignidade da Coroa Espanhola para com seus domínios extra peninsulares. A questão

⁹ Portugal está sob o domínio espanhol. Este período ficou conhecido como União Ibérica, quando o rei espanhol foi aclamado rei de Portugal, uma vez que era o parente mais próximo do finado rei português, Dom Sebastião, que morreu jovem e sem filhos na batalha de Alcacér-Quibir.

para Alencar é soberania e autodeterminação. E Alencar refuta o estrangeiro como capaz de contribuição melhor que o nacional para o bem do Brasil. Entretanto, essa refutação não implica juízo comparativo de valor, Alencar não apresenta o nacional como absolutamente melhor e apenas pelo fato de ser nacional. Tal implicaria numa proposta que incluiria a possibilidade de intromissão do Brasil em decisões de outros países, hipótese que Alencar sempre excluiu na sua vida pública. Alencar entende que o elemento externo não está apto para contribuir decisoriamente em pé de igualdade com o elemento interno, porque em caso de conflito de interesses entre seu país e o Brasil, ficaria inclinado em favor da sua origem. Sua posição nunca estaria isenta de suspeita, o que vale em qualquer entidade nacional que pretenda se preservar.

O local que Dom Antonio de Mariz escolhe para a construção do seu solar – no interior, às margens do Paquequer – o mantém longe do litoral, onde o mar traz as ordens da potência metropolitana estrangeira, a Espanha. Ali, a atmosfera de liberdade fica patente. Em oposição ao mar oceano que só traz opressão, está o doce Paquequer. E em oposição ao rei espanhol, está o Rei Peri. O Rei Peri deseja a união amistosa e o rei espanhol quer o domínio¹⁰. A atitude de Dom Antonio de Mariz em relação ao domínio estrangeiro sobre o seu Portugal natal – deixar o país e retirar-se do serviço de Estado após servir anos no Brasil para, na colônia ultramarina e nos domínios do seu solar, continuar o modo de vida português evitando uma sujeição total ao príncipe de Castela (ALENCAR, 1955a, p. 87; _____, 1958, pp. 11 e 12)¹¹ – se reveste de um inegável teor de

¹⁰ Tenha-se em conta, no entanto, que durante a União Ibérica o Brasil não deixou de ser português na língua e nos costumes.

¹¹ Alencar (1955a, pp. 86-89; _____, 1958, pp. 11-13) faz uma sinopse da carreira de Dom Antonio de Mariz, enumerando os fatos mais importantes nos quais ele tomou parte e cargos na administração colonial que ocupou, enaltecendo seu zelo pela coisa pública e de como recebeu por merecimento do Governador Geral Mem de Sá a sesmaria na qual viria a edificar o seu solar, onde terá lugar o enredo do romance. Em seguida explica como Dom Antonio de Mariz, descontente com a aclamação de Sua Majestade o Rei Felipe II

sebastianismo. Do ponto de vista institucional, o fidalgo no Brasil continuou igualmente súdito do soberano espanhol, apenas a dificuldade de acesso no local ermo onde se estabeleceu com a família impedia que, na prática, a influência da Coroa Espanhola fosse sentida. Diante dessa situação desoladora, o único refrigério seria a esperança de um miraculoso retorno de Dom Sebastião.

Mas Dom Antonio de Mariz esperava realmente uma reviravolta política em Portugal que traria uma rápida emancipação da Espanha. O personagem aguardava uma supostamente planejada “expedição de Dom Pedro da Cunha, que pretendeu transportar ao Brasil a coroa portuguesa, colocada então sobre a cabeça do seu legítimo herdeiro, D. Antônio, prior do Crato” (ALENCAR, 1955a, p. 87; _____, 1958, pp. 11 e 12). Em nota ao texto, Alencar fornece a sua fonte e esclarece que desse projeto fala Varnhagen na sua *História do Brasil*. Logo adiante, o narrador nos conta que os domínios de Dom Antonio de Mariz eram “um fragmento de Portugal livre, de sua pátria primitiva; aí só se reconhecia como rei ao duque de Bragança, legítimo herdeiro da coroa; e quando se corriam as cortinas do dossel da sala, as armas que se viam, eram as cinco quinas portuguesas, diante das quais todas as frentes inclinavam” (ALENCAR, 1955a, p. 90; _____, 1958, pp. 13 e 14). Esses dois trechos, notadamente o segundo, já suscitam outra hipótese: Dom Antonio de Mariz – fidalgo que pretende manter, na sesmaria que lhe doara Mem de Sá às margens do Paquequer, o velho e nobre domínio português – seria uma espécie de precursor do espírito bragantino de 1640, na sua privilegiada faixa de terra brasileira. Oliveira Lima (2000, p. 83) descreve o Brasil daquela época como o único lugar onde Portugal poderia

como o sucessor da monarquia portuguesa – cujo trono estava vago –, “embainhou a espada” (ALENCAR, 1955a, p. 87; _____, 1958, p. 11) por recusar-se a servir um príncipe estrangeiro e partiu com “os seus penates, o seu brasão, as suas armas, a sua família” (ALENCAR, 1955a, p. 87; _____, 1958, p. 12) para “estabelecer-se naquela sesmaria que lhe concedera Mem de Sá” (ALENCAR, 1955a, p. 87; _____, 1958, p. 12).

perpetuar sua tradição. Segundo Chateaubriand (1960a, p. 146) o amor da pátria é fonte de outras virtudes, mas a justa medida do amor da pátria foi dada pelo cristianismo, convertendo-o em amor principal, porém não exclusivo: “primeiro que tudo, manda-nos ser justos, quer que acariciemos a família de Adão, pois que é a nossa, posto que os nossos concidadãos tenham a primazia dos nossos afectos” (CHATEAUBRIAND, 1960a, p. 147).

Os índios não são apenas os aliados dos portugueses. Os aimorés representam o silvícola “porfiando na reconquista de suas florestas, lutando para assegurar a sua liberdade e tentando rechassar os assaltos do inimigo” (MOTTA, 1921, p. 63). Eles não são maus. Mas, pelo projeto americano reconhecido por Alencar, a nacionalidade brasileira no seu momento inicial envolve portugueses e índios. E, sendo o brasileiro bom, é natural e coerente com a lógica interna do romance que o índio que participou ativamente desse consórcio seja bom – Peri. Antonio dos Santos Moraes (1971, p. 22) salienta que José de Alencar teve o cuidado de escolher entre os personagens históricos de *Iracema* aqueles que lutaram contra o invasor estrangeiro. No caso são holandeses e franceses, ou seja, nem português nem índio, os quais são fundadores da nacionalidade brasileira. Nelson Werneck Sodré (1964, p. 268) também assinala que ao lado do índio está o português de escol. Ambos aliados contra um inimigo estrangeiro. Capistrano de Abreu (2000, pp. 123 e 124) e Oliveira Lima (2000, p. 81) apresentam o inimigo externo comum como o primeiro fator de união nacional. Em *O guarani* tem-se Peri e Dom Antonio de Mariz contra o vilão italiano Loredano. Em *Iracema* tem-se Antonio Filipe Camarão – o Poti – e Martim Soares Moreno contra os invasores franceses. Entretanto, Cavalcanti Proença (1966, pp. 49 e ss.) apresenta o surgimento da figura do índio na literatura brasileira como fato político, decorrente da hostilidade a Portugal após a independência, cuja expressão mais clara foi o nativismo. De acordo com o crítico, o banimento do elemento português abriu espaço para o aparecimento

na cultura de dois outros: o negro e o índio. O primeiro teria sido sumariamente excluído pela sua condição de trabalhador braçal. Logo, por exclusão, o índio teria sido o escolhido.

Os fatos aduzidos pelo mestre são verdadeiros, notadamente o sentimento nativista muito em voga desde a revolta pernambucana de 1817 até meados da década de 1830. Ocorre que Alencar estava galhardamente livre de tais sentimentos antilusitanos – embora nunca tivesse deixado de manifestar seu apreço pelos revolucionários de 17, entre os quais o seu pai –, conforme se verifica pela forma de construção dos personagens portugueses nos seus romances indianistas. Tanto em *O guarani* quanto em *Iracema* há personagens centrais portugueses: Dom Antonio de Mariz e Martim Soares Moreno, entre os reais; e Ceci, a heroína de *O guarani*, entre os fictícios. Mas Alencar confere aos personagens índios – Peri e Iracema – a mesma dignidade que confere aos personagens portugueses, a mesma dignidade conferida por Herculano aos seus melhores cavaleiros ibéricos: Eurico, Vasco e Egas Moniz. Corrobora nossa posição o apreço de Alencar pela cultura lusitana, claramente manifestado pela solene citação do episódio do Gigante Adamastor de *Os Lusíadas*, pela expressão “mudo e quedo”¹², reiteradas vezes em *Iracema*. Alencar faz uso da expressão em momentos da mais austera gravidade: Martim, na cabana de Araquém – pai de Iracema –, “permaneceu mudo e quedo” (ALENCAR, 1957, p. 77; _____, 1965, p. 81); Iracema e Martim, depois que ela confessa ter sido realidade o sonho do guerreiro, “permaneceram ambos mudos e quedos” (ALENCAR, 1957, p. 95; _____, 1965, p. 93); e Poti, o amigo, espera “de pé, mudo e quedo” (ALENCAR, 1957, p. 95; _____, 1965, p. 93).

¹² Luis de Camões, *Os Lusíadas*, canto V, estrofe 56, verso 447.

Mais sutil e menos perceptível é a intertextualidade detectada pelo mestre Cavalcanti Proença, no emprego por Alencar do velho torneio retórico aplicado à Vênus camoniana, cujo “colo a neve escurecia”. O crítico verifica a reminiscência em *O garatuja*: “Marta leva ao colo a franguinha fujona de ‘penas alvas que a brancura de sua tez escurecia’”; em *Senhora*: “‘Aurélia mordida a extremidade da caneta cujo marfim escurecia entre os dois rocais de seus dentes de pérolas’ e usava pulseira de jaspe ‘ofuscada pela alvura do braço mimoso’”; em *O guarani*: “Peri diz à sua Senhora ‘Peri gosta de ver o céu, e não levantaria a vista se ele fosse mais azul do que os olhos de Cecília’ e Ceci deixava entrever, no desalinho do sono, ‘o colo de linhas puras, mais alvo do que a cambraia da lençaria diáfana’” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 96). Também derivado da acuidade crítica de Cavalcanti Proença é o paralelo entre o boi Dourado de *O sertanejo* e o touro que matou o Conde dos Arcos no antológico conto histórico “A última corrida de touros reais em Salvaterra”, de Luís Augusto Rebelo da Silva, o mais prolífico escritor romântico português. Vejamos. “Dourado: ‘pernas delgadas e o jarrête nervoso dos grandes corredores’; O touro negro: ‘de pernas delgadas e nervosas, indício de grande ligeireza’; Dourado: ‘Com o pescoço curvo e a fronte alçada, o touro lançava aos cavaleiros um olhar de desafio [...] escarvando o chão [...] Um burburinho surdo ressoava no vasto peito que sublevava-se para soltar o mugido’; O touro negro: ‘O toiro pisava a arena e parecia desafiar em vão um contendor [...] escarvando a terra impaciente soltou um mugido’” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 124). O crítico ainda indica a aproximação entre trechos de *Eurico, o presbítero*, de Alexandre Herculano e *O guarani*: “Eurico, transpondo a Garganta de Sália com Hermengarda nos braços; Peri conduzindo Ceci sobre o abismo, ao fugir da casa de Dom Antonio, cercada pelos Aimorés. Em Herculano – ‘Apenas à força de golpes, o cavaleiro negro abriu no meio dos muçulmanos vencedores uma larga clareira’. Peri, ‘volvendo seu montante como um raio em torno de sua cabeça, abriu um

círculo no meio dos selvagens’. E ambos enfrentam, sozinhos, a fúria do inimigo poderoso. Eurico de costas voltadas para o rio Crissus, Peri recostado a uma lasca de pedra” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 125).

Verifica-se, ainda, a estima de Alencar pela herança lusitana na menção a Bernardim Ribeiro (ALENCAR, 1955a, p. 211; _____, 1958, p. 92). Isabel canta uma trova desse poeta enquanto toda a família portuguesa contempla a beleza da sua propriedade brasileira. E o trecho seguinte, de “Benção paterna”, prólogo de *Sonhos d’Ouro*, também revela a noção de irmandade entre Portugal e Brasil: “Tinha bem que ver, se eu desse ao carioca, êsse parisiense americano, êsse ateniense dos trópicos, uma paródia insulsa dos costumes portugueses, que entre nós saturam-se de dia em dia do gênio francês. A *aurea scintilla* da raça latina, que a família gaulesa herdou da romana, tem de a transmitir a nós, família brasileira, futuro chefe dessa raça. [...] Assim acontece com os poucos livros realmente brasileiros: o paladar português sente nêles um travo; mas se aqui vivem conosco, sob o mesmo clima, atraídos pelos costumes da família e da pátria irmãs, logo ressoam docemente aos ouvidos lusos os nossos idiotismos brasileiros, que dantes lhes destoavam a ponto de os ter em conta de senões” (ALENCAR, 1955b, pp. 37-38). O trecho retro também sugere uma suspeição do elemento estrangeiro, que já havia ficado patente em *O guarani*. Não apenas o vilão Loredano indicava essa suspeição.

Segundo Cavalcanti Proença (1966, pp. 19-20), o final aparentemente indeterminado de *O guarani*, com o casal Peri e Ceci flutuando na copa da palmeira para onde o leitor quiser – e, à primeira vista, tem-se aí uma gama de possibilidades que vai da trágica morte dos dois por afogamento ou inanição a sua chegada a uma ilha paradisíaca na qual os amantes vivem felizes o seu amor – teria sido, conforme depoimento de dois

parentes de Alencar, devido aos protestos das irmãs e primas do escritor contra a morte do simpático casal no incêndio no solar dos Mariz. Tal é informado por Raquel de Queiroz, que o teria ouvido de sua bisavó Miliquinha, e por Araripe Júnior, parente mais velho. Estando corretos os depoimentos, a conexão com o final de *Iracema* está rompida, pois Peri e Ceci deixariam de ser um dos casais fundadores da nacionalidade ao lado de Iracema e Martim, uma vez que, na real concepção de Alencar, que expressasse as verdadeiras intenções do romancista, estariam mortos e não produziriam rebentos. A solução para o impasse é sugerida pela imaginação crítica de Cavalcanti Proença, que propõe como a família do Alencar escritor os seus leitores, sobretudo e notadamente os brasileiros (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 21). Estes, segundo o crítico, se oporiam veementemente à morte do casal. Ora, se Alencar renuncia à condição de gênio para inserir-se no universo cultural e de aspirações e desejos da sociedade a que pertence – como deve ser aquele que se pretende o escritor nacional, autor do poema ou epopéia nacional, porta-voz dos anelos e sentimentos de todo um povo – sabe ele muito bem dos “protestos familiares” consubstanciados na recepção do seu público leitor. Alencar já a concebe de antemão, pois Alencar é um de nós, é da nossa família.

A argumentação do filólogo mato-grossense é engenhosa e concordamos plenamente com os seus termos. Entretanto, optamos por nos restringir ao texto pronto e acabado que foi oferecido à recepção do leitor, sem conjecturar sobre a feitura do mesmo. E, nos estritos limites do romance, os namorados Peri e Ceci não morrem nem vão aportar em uma idílica estância do amor. A partir desta perspectiva, nossa linha de interpretação contempla outras nuances. Conforme salienta Robert Bazin (1958, p. 18), no século XIX, os países da América Latina não contavam com mais de uma grande cidade cada um e esta invariavelmente distava do centro geográfico, situando-se na fronteira marítima, de frente

para o exterior e de costas para o país, desempenhando um papel desproporcionado em termos de significação nacional. É o caso do Rio de Janeiro em *O guarani*: cidade grande de costas para o país e virada para o exterior. O final do romance, com a recusa de Peri em seguir com Ceci para o Rio de Janeiro na casa dos tios, patenteia o entendimento de Alencar de que o estrangeiro é suspeito. Os tios de Ceci estão no litoral, justamente de onde seu pai Dom Antonio de Mariz queria manter distância. A opressão estrangeira vem do litoral, que traz as ordenanças da Coroa Espanhola. Litoral este que igualmente trouxe Loredano, o personagem que ilustra a desconfiança que se deve ter do estrangeiro. Partir rumo ao litoral seria antes de tudo uma incongruência com tal idéia proposta no livro. Este casal fundador – Peri e Ceci – deveria necessariamente voltar-se para o interior, para o seio da terra brasileira. Nos momentos finais do romance – no derradeiro capítulo, ambos se proclamam filhos da terra, ou seja, nacionais – ao darem as costas para o Rio de Janeiro, eles não dão as costas para os familiares de Ceci ou para a “taba dos brancos” (ALENCAR, 1955a, p. 524; _____, 1958, p. 296), onde Peri viveria como um estranho ou figura exótica que gera vergonha. Dão as costas ao estrangeiro, simbolizado no litoral. A atitude do casal irá ser lembrada ainda por muito tempo pela incompreensão mútua entre sertão e litoral. Este, invariavelmente de costas para aquele, esperando que algo exógeno venha sanar nossas falhas como sociedade.

Cavalcanti Proença (1966, p. 54) aventa a presença de um preconceito de raça no fato de que Peri e Ceci não se casam nem consumam relações sexuais no enredo do romance, e isso seria o reflexo daquele preconceito profundamente arraigado na sociedade brasileira, a “família de Alencar”. Tal especulação não tem cabimento, pois o enredo do romance acaba no momento em que os dois namorados encontram-se isolados amando um ao outro e decidem ficar juntos. Um eventual casamento dos dois e as conseqüentes

relações sexuais são matéria estranha ao texto. Note-se que Isabel – a mestiça – e Álvaro – o cavaleiro português – também não se casam e não mantêm relações sexuais. Mas tal polêmica deixa de ser importante como possibilidade de racismo com *Iracema*, onde os personagens centrais Iracema – índia – e Martim – português – produzem o rebento Moacir. Cavalcanti Proença entende que o recato de Peri em relação a Ceci é um cochilo de Alencar – afinal “quem, desde Homero, não cochilou?” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 82) –, conforme o trecho: “Assunto meio pudico, comecemos pelo recato de Peri. Índio, desprovido de qualquer censura de caráter ético diante da nudez, ele se enche todo de zelos em relação a Ceci, vigia-lhe ciosamente o banho de rio, embora a moça se resguardasse naquele abominável traje ‘feito de ligeira estamenha que ocultava sob a cor escura as formas do corpo’. Mas não era só a estranhos que Peri vedava a contemplação de sua Senhora: ele próprio, cheio de pudores, punha entre o banho da moça e os seus próprios olhos, cortinas espessas de frondes e troncos. E naquela noite em que Loredano tenta raptá-la, o índio, ao entrar no quarto de Ceci, evita contemplá-la, mesmo adormecida” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 82). Parece-nos, no entanto, que o “cochilo” foi do mestre Cavalcanti Proença na sua apreciação do que ele chama “recato” de Peri. Arthur Motta (1921), com sua habitual lucidez fala do caráter do cearense nestes termos: “A veneração pela inocência da donzella, o castigo severo a quem abusa da virgindade das orphãs e desprotegidas, o respeito á propriedade alheia são testemunhos insophismaveis da honestidade do cearense” (MOTTA, 1921, p. 18). Antonio dos Santos Moraes (1971, p. 14) entende que Ceci somente descobre o verdadeiro sentimento que nutria por Peri no retiro final do romance, e sustenta que apenas na cena final do romance os namorados se beijam. No entanto, entendemos que o namoro dos protagonistas era completamente casto tendo em vista a virtude que Alencar deseja patentear naqueles que serão o casal mítico da fundação da nacionalidade. Jovens levianos e indiferentes aos costumes tradicionais não poderiam

servir de modelo exemplar, manifesta função de um mito fundador. Mas o mestre baiano defende que ao longo do romance o relacionamento de Peri e Ceci é apenas um símbolo da amizade extrema e dedicação sem limites com as quais Alencar pretendia adornar a mistura de raças que originou o tipo brasileiro (SANTOS MORAES, 1971, p. 15).

Uma vez que é suscitado em Alencar preconceitos racistas, faz-se menção à posição de Alencar contrária à emancipação do elemento servil por meios diretos, propugnando pela eliminação do trabalho compulsório segundo normas do sistema indireto, deixando-a operar-se gradualmente à medida que toda a sociedade fosse se dando conta da inconveniência da escravidão para a vida social e econômica, com o fim de evitar a revolução social determinada por uma lei de efeitos imediatos. Alencar tinha a visão de estadista, que rejeita soluções violentas ou abruptas para os problemas e mazelas sociais. Como estadista – logo, avesso a revoluções que convulsionam e destroem o Estado –, Alencar propunha sempre a solução pela via institucional, empregando os dispositivos vigentes no arcabouço jurídico existente, sem ruptura. Veja-se o seguinte trecho das *Novas cartas políticas ao imperador*: “A escravidão é um facto social, como são ainda o despotismo e a aristocracia; como já foram a coempção da mulher, a propriedade dos paes sobre os filhos e tantas outras instituições antigas.” Ora, se cada mazela social ensejasse uma revolução ou ruptura institucional generalizada, a sociedade humana estaria inviabilizada. Não haveria a possibilidade de evolução e aprimoramento da vida social, pois a cada momento em que uma mazela ou injustiça fosse verificada tudo que houvesse sido construído do edifício social simplesmente ruiria. E, não havendo nenhuma segurança institucional, não haveria nenhuma vantagem na vida em sociedade. Mais fácil e seguro seria retroceder ao nomadismo e ao tribalismo. Voltar-se-ia às cavernas.

A responsabilidade de estadista não permitiu a Alencar a adesão leviana a uma solução não negociada entre todos os atores sociais interessados na questão da escravidão, uma vez que a solução imposta enseja a possibilidade de um regime revolucionário ou uma guerra civil. O acordo é sempre a solução mais prudente, e um acordo somente é bom se for bom para todas as partes envolvidas. Aliás, um acordo que não é bom para todas as partes não é acordo. Além disso, uma cisão como a que ocorreu no Partido Conservador – ao qual pertencia Alencar – por ocasião da votação da Lei do Ventre Livre, promulgada a 28 de setembro de 1871, apenas contribuiria para o declínio dos conservadores enquanto corrente política, o que de fato ocorreu. Alencar já sabia disso e alertou seus correligionários para os perigos da cisão e os prejuízos que adviriam das divergências internas para o partido.

Outrossim, os valores defendidos por Alencar sempre foram a civilização, o cristianismo, a liberdade e a filantropia. Veja-se o trecho citado por Arthur Motta: “Senhores, nesta luta que infelizmente se travou no paiz, a civilização, o christianismo, o culto da liberdade, a verdadeira philantropia, estão do nosso lado. Combatem por nossa causa”. O excerto merece um comentário detido para a sua devida interpretação. Vejamos: a Lei do Ventre Livre, tal como foi concebida, feria algo caro ao cristianismo e à civilização: a família, pois separaria pais e filhos. Igualmente lesivo à civilização é a ruptura institucional de índole revolucionária, pois destrói o arcabouço institucional de uma sociedade, o qual é uma conquista da civilização. Alencar pretendia uma solução amplamente discutida e preparada, sem ruptura. Quanto à verdadeira filantropia a que se refere Alencar, não se pode enxergar como ato filantrópico lançar no mundo os antigos cativos já libertos contando estes apenas com a própria sorte para ganhar a vida. E o culto da liberdade era vivo em Alencar, que defendia a completa abolição do trabalho

compulsório no país, pelas vias pacíficas. Cumpre notar, ainda, conforme explica Arthur Motta (1921, p. 29), que Alencar, então ministro da justiça, apresentou o projeto, convertido em lei a 15 de setembro de 1869, que “proibia a venda de escravos debaixo de pregão e em exposição pública, pondo termo a nojenta e degradante cena do Valongo que rebaixava toda a nação” (MOTTA, 1921, p. 29).

A carreira de escritor de Alencar foi rápida e brilhante, mas não se pense que foi fácil. Muitos foram os contemporâneos de Alencar que estupidamente e com frágeis argumentos o vilipendiaram e atacaram a sua obra. Nos anos subseqüentes à sua precoce morte aos quarenta e oito anos, quando o autor ainda estava fresco, os ataques arrefeceram, provavelmente em razão da grande admiração que Machado de Assis – então um nome consagrado nos meios literários do país – nutria por Alencar e fazia questão de exteriorizar. Igualmente Joaquim Nabuco, antigo detrator de Alencar nos anos de juventude, passou na idade madura a admirá-lo e fazer considerações elogiosas sobre a sua obra, acompanhando o amigo e confrade Machado de Assis no grupo de admiradores da obra alencariana.

Com o advento do movimento literário de 29, que se convencionou chamar de modernismo, os ataques a Alencar recrudesceram. Sobre um deles, o de Oswald de Andrade, já comentamos no momento oportuno. Mas não se pode deixar de mencionar alguns casos, pela notoriedade dos seus autores. Graça Aranha e Renato Almeida (1929), no artigo “Revisão de valores”, escrito em colaboração, acusam o indianismo alencariano de ser uma grande falsidade cinematográfica e o chamam de “perlenga clássica”; os heróis alencarianos, segundo eles, são “fiteiros sem humanidade”. Incepam Alencar de ter reagido timidamente ao classicismo, de maneira que a defesa da prosa alencariana como emancipação da língua nacional e embrião do português brasileiro – feita por filólogos,

como Gladstone Chaves de Melo – não pode ser nada além de uma piada. Graça Aranha e Renato Almeida defendem uma ruptura lingüística nos moldes de *Macunaíma*. Atente-se para o trecho do artigo:

“Tudo isto podia ser desprezado, se a forma literária de Alencar, o seu estilo, a sua prosa-poética não fossem um sinal de uma degenerescência intelectual brasileira. Com este fraseado ‘bonito’ escrevem milhares de indivíduos por todo este país. É a prosa pernóstica, afetada e tola. Parece um vício incorrigível, que para o caso de José de Alencar se poderia alegar benevolmente a escusa da época. A perduração de tal maneira de escrever e a sua antecipação a Alencar demonstram ser um triste pendor nativo. Estes miseráveis discursadores e escrivinhadores são inextinguíveis. Para animá-los na persistência aí está a Academia Brasileira a premiá-los e a recebê-los entre seus membros” (GRAÇA ARANHA; ALMEIDA, 1929, p. 7).

Causa espanto a leviandade dos referidos autores. Entendem que o português elegante e correto de Alencar é apenas afetação, este seria apenas uso pernóstico da língua. Chamam os bons usuários da língua de “miseráveis discursadores e escrivinhadores”, esquecendo-se da *ars bene dicere*, que deve orientar a boa escrita. Sendo esses cultores do bom texto um bando de tolos, a sua prosa é um sinal de “degenerescência intelectual”. Cabe mencionar, ainda, um grosseiro ultraje cometido contra a memória do romancista cearense. Apesar do ano de 1929 ser comemorativo do primeiro centenário do nascimento de Alencar, o editorial da revista fez questão de frisar que, naquele número não se comemoravam os cem anos do nascimento do escritor. Discrepa dessa posição que chamam a prosa alencariana de pernóstica e vazia Cavalcanti Proença. Este crítico enfatiza que em Alencar o estilo prioriza o díptico sobre a metáfora, tornando o texto mais acessível, pois a metáfora exige o conhecimento prévio do termo comparante, enquanto no díptico a noção nova é fornecida com clareza didática, superpondo-se-lhe o termo

comparado com esclarecimento dos pontos similares (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, pp. 60-61).

Rosário Fusco (1941), no seu artigo “Posição de José de Alencar”, segue a linha de Graça Aranha e Renato Almeida para dizer que a sonoridade do texto alencariano “conduz à mentira na prosa” (FUSCO, 1941, p. 159). O poeta e crítico entende que a beleza do texto alencariano é utilizada para “deslumbrar para defender” (FUSCO, 1941, p. 159), e isto porque as posições de Alencar seriam indefensáveis pela via argumentativa. Logo, o cearense embelezava seu texto para desviar a atenção do leitor das questões de fundo, que seriam mentirosas e falsas em Alencar. Evidentemente, a posição de Rosário Fusco não se sustenta pelo próprio teor de absurdo que contém. Mas o poeta continua nos seguintes termos: “A pressa de chegar ao fim impedia-lhe a sedimentação dos conhecimentos necessários à grande aventura literária: só adulto consegue reler Balzac, Dumas, Vigny, Chateaubriand e Hugo, que o seu precário francês não lhe permite assimilar bem, após a conclusão do curso de humanidades” (FUSCO, 1941, p. 167). Refere-se o Sr. Fusco à passagem de “Como e porque sou romancista”, onde Alencar esboça sua trajetória intelectual, e na qual declara que teve de reler os clássicos franceses na idade adulta, quando já dominava o idioma francês, para assimilar adequadamente a obra daqueles autores. Rosário Fusco deturpa a honestidade intelectual de Alencar ao fazer esse tipo de comentário. Além disso, reler para amadurecer é uma qualidade apreciável.

Nabuco e Alencar travaram um acirrado debate, que ficou conhecido como a célebre polêmica Alencar-Nabuco. Nabuco condena “o metro na prosa” de Alencar. Mas essa é justamente uma das marcas do virtuosismo estilístico da pena de Alencar. Nabuco atribui a beleza do texto alencariano à matéria que nele é tratada a qual é bela e não

ao talento estético do autor (NABUCO, 1978). Entretanto, a beleza do mundo não se comunica necessariamente com a beleza do texto que a retrata. Nabuco faz um arremedo de estética da recepção ao filiar-se à máxima “*beauty is in the eye of the beholder*”. Nabuco não percebe a armadilha em que cai, até mesmo enquanto pretendente a literato e futuro amigo e admirador de Machado de Assis, com quem ajudou a fundar a Academia Brasileira de Letras. Se a beleza está sempre em quem observa, ou seja, o receptor, o autor – que é sempre emissor – está totalmente despojado de atributos artísticos, passando apenas a veículo passivo e acrítico de idéias e gostos que já existem e para a criação das quais ele não contribuiu. Evidentemente, o autor é elemento ativo de criação estética. Logo, o texto não está pronto, pronta está a matéria.

A métrica em *Iracema* – que irritou Joaquim Nabuco, Graça Aranha, Renato Almeida e Rosário Fusco – também está presente em *O guarani*, conforme demonstra em tom elogioso Cavalcanti Proença (1966, p. 62). O “metro na prosa” é característico da pena de Alencar. Tomemos o exemplo famosíssimo dos dois primeiros parágrafos de *Iracema* e vejamos como o primeiro constitui uma estrofe de quatro versos em redondilhas de seis sílabas poéticas e o segundo uma estrofe de cinco versos em redondilhas de sete sílabas poéticas:

Verdes mares bravios
De minha terra natal,
Onde canta a jandaia
Nas frondes da carnaúba;

Verdes mares que brilhais
Como líquida esmeralda
Aos raios do sol nascente,
Perlongando as alvas praias

Ensombradas de coqueiros; (ALENCAR, 1957, p. 29; _____, 1965, p. 49)

Agora tomemos o exemplo citado por Cavalcanti Proença em *O guarani*, que traz na prosa versos em redondilhas menores de cinco sílabas poéticas – na segunda estrofe, intercalados com versos de duas sílabas poéticas:

A estrêla brilhou;
Partimos com a tarde.
A brisa soprou;
Nos leva nas asas.

A guerra nos trouxe;
Vencemos.
A guerra acabou;
Voltamos.

Na guerra os guerreiros
Combatem; há sangue.
Na paz as mulheres
Trabalham: há vinho.

A estrêla brilhou;
É hora de partir.
A brisa soprou;
É tempo de andar. (ALENCAR, 1955a, p. 232; _____, 1958, p. 106)

Para Cavalcanti Proença (1966, p. 63), os períodos iniciais de *Iracema* são o trecho de prosa literária mais belamente decorado de toda história da literatura brasileira. Hilário de Azevedo (1979, p. 28) vê o estilo de Alencar como desvio de normas consagradas. Porém desvio elegante e estético. O professor percebe que Alencar não pretende uma ruptura na língua. Quanto aos conceitos de língua e literatura no Brasil, o ocidentalista Nabuco seria um conservador diante do progressista Alencar, defensor notório do brasileirismo (COUTINHO, 1978).

Nabuco posiciona-se contrariamente ao projeto alencariano de América. Ele exclui sumariamente os índios da nacionalidade brasileira ao denominar brasileiros apenas os descendentes dos portugueses. Os índios seriam apenas “guaranis” (NABUCO, 1978). Aliás, em um rompante racista e sectário, o jovem Nabuco se ressentia do fato de que nos romances de Alencar existam índios superiores a brancos em virtudes e sentimentos, chegando até a ficar indignado pelo fato de que os índios de Alencar amem. Para Nabuco, Alencar não refletia em sua obra a verdadeira sociedade brasileira, que seria a da raça européia branca e aclimatada ao Novo Mundo. Por isso mesmo, Nabuco reagia contra o que supunha o artifício e a falsidade do indianismo e, assim também, o próprio enfoque do negro em peças que procurariam mostrar os inconvenientes da domesticidade escrava seria duvidoso no teatrólogo Alencar (COUTINHO, 1978).

Segundo Afrânio Coutinho na sua introdução à edição da *Polêmica*, Nabuco era um afrancesado com a “atração do mundo”, e percebia ser “um espectador do meu século”, para quem o Brasil, sobretudo o mestiço, não importava, pois não prolongava as unicamente válidas raízes européias (COUTINHO, 1978). Entusiasmado com o realismo niilista de Stendhal, Balzac e Flaubert – que teriam em Machado de Assis seu mais ilustre epígono brasileiro –, via em Alencar um representante da ciência velha, fiel aos postulados aristotélicos e tomistas. Não conseguia ver em Alencar o ardoroso patriota, o impecável esteta da língua, o projetista de uma nacionalidade autenticamente brasileira – não dizemos original, pois o que entendemos por originalidade neste campo encontra-se no Levante, berço da religião revelada; em Roma, berço do direito do mundo civilizado; e na Grécia, berço da ciência – e o inextinguível polemista, que defendia enfaticamente e fundamentadamente suas posições e idéias, mas estava sempre pronto a aplaudir o

interlocutor inteligente. Na idade madura, ao redigir o livro autobiográfico *Minha formação*, Nabuco iria penitenciar-se duramente pelos equívocos de sua desavisada juvenília.

Os ataques a Alencar refletem sempre e de alguma maneira uma contrariedade ao seu projeto de nação brasileira, essencialmente inclusivo no que se refere a brancos, índios e negros. A sua opção por uma nacionalidade não fincada em metas revolucionárias incomoda todos os seus opositores. Alencar não concebe a luta de classes como hábil a forjar um país. Ao contrário, o escritor cearense postulava uma associação amigável entre as etnias que compõem a sociedade brasileira. José Aderaldo Castello (1983, p. 64) vê na obra de Alencar não um antagonismo entre o colonizador e o indígena, mas uma “aproximação das duas raças” na qual se pode apreender “os fundamentos da nossa formação e das nossas tradições”. Gilberto Freyre (1951) observa que os romances indianistas de Alencar fomentaram o orgulho do povo brasileiro pelas suas origens ameríndias e pelos fundamentos naturais de sua cultura: “Novels like those of José de Alencar – the Brazilian Cooper – and the larger utilization of Indian motives in Brazilian modern art might increase the Brazilian pride in their Amerindian origins and in the natural foundations of their culture” (FREYRE, 1951, pp. 116-117). De fato, Alencar foi o primeiro a conceber uma cultura nacional entre nós. Conforme ensinamento de Nelson Werneck Sodré (1955, p. 25) “Alencar traduziu, pois, para os brasileiros, com uma segurança singular, num tempo em que a nossa literatura mal se esboçava, alguma coisa de profundamente brasileiro. Confundiu-se com a sua gente e com a sua época e foi um fiel intérprete de uma e de outra”.

Gilberto Freyre verifica que, sendo embora Alencar um crítico social do patriarcalismo escravocrata do seu tempo, era equilibrado nesse sentido, e não só um apreciador da organização social européia ou da americana bem como da cultura burguesa e liberal triunfante tanto neste como no outro lado do Atlântico. “Seu modernismo não era tanto que extinguisse nele o equilíbrio crítico e o fechasse a qualquer tradicionalismo” (FREYRE, 1955, p. 11). Podendo ter sido um anglófilo (Alencar era casado com uma inglesa e prezava imensamente os costumes e instituições inglesas), “conservou-se sempre de pés firmes sobre o chão brasileiro” (FREYRE, 1955, p. 12). E noutra parte: “Não me parece que o romantismo em José de Alencar ou em Gonçalves Dias – os verdadeiros iniciadores de uma literatura brasileira sobre base tropical – tenha se sentido obrigado a ser sistematicamente antilusista – segundo a receita arbitrária de Gonçalves de Magalhães – para ser brasileiro no sentido apolítico de exprimir a identificação do homem com a natureza, com a terra, com os valores tropicais da América decisivamente ocupada pela gente lusitana e caracterizada por essa presença” (FREYRE, 1955, p. 23). Observa o mestre pernambucano que aquilo que Alencar reclamaria do poema de Magalhães seria a falta “do que poderíamos hoje chamar de tropicalismo: um tropicalismo que desse vigor novo à inevitável lusitanidade de forma literária da ‘Confederação’, por mais que, dentro dessa forma convencionalmente portuguesa, se agitasse um calculado antilusitanismo político, circunstancial ou de momento” (FREYRE, 1955, p. 24). A atitude de Alencar seria a de escritores em quem, apesar do empenho em contribuir para desenvolver uma literatura brasileira independente do que se faça em Portugal, se tenha preservado o mesmo espírito ou sentido de relacionar os valores europeus com os tropicais – “o sentido que se pode hoje afirmar ser característico de toda uma cultura luso-tropical” (FREYRE, 1955, p. 36).

Hilário de Azevedo (1979, p. 36) chama a atenção para o fato de que Alencar foi imitado por muitos, principalmente pelo seu sucesso junto ao público leitor nunca igualado por nenhum imitador, mas seu estilo, seu artesanato, não podia ser reproduzido, morreu com ele. Mas o mesmo Hilário de Azevedo (1979, p. 20), encontrando dificuldade em enquadrar Alencar pelos referenciais oferecidos pela lingüística, declara que sua obra “extrapola de todos aqueles signos da narratividade apontados por formalistas e estruturalistas, para abranger valores literários ainda sem definição precisa” (AZEVEDO, 1979, p. 20). Entendemos que Alencar conseguiu a definitiva integração do Brasil e da realidade brasileira na literatura. Alencar, como o personagem Samuel de *O jesuíta*, que é apresentado na tríplice investidura de sacerdote, sábio e patriota, exerce, como na frase do próprio autor, “os apostolados da Igreja, da idéia e da liberdade” (MOTTA, 1921, p. 134).

4. Violência revolucionária *versus* paz social em *O guarani*

O objetivo do presente capítulo é tecer considerações a respeito de uma das facetas da violência no romance *O guarani*. Selecionou-se um tema relacionado à violência ou, mais precisamente, a um aspecto dela presente no livro: o traço de caráter que caracteriza o personagem Loredano e determina a sua conduta. Preliminarmente, faz-se necessário precisar em que sentido são aqui empregados os termos “violência” e “revolução”. A noção de violência é usada para qualificar os atos executados por seres humanos, tanto em suas relações interpessoais como, e sobretudo, em suas relações sociais. Entendendo-se que violência é a marca que assinala todo ato praticado contra o direito – natural ou positivo –, as convenções sociais – costumes aceitos de forma generalizada por toda a sociedade – e a hierarquia social – natural superioridade de uns sobre outros –, tem-se atos legítimos e atos ilegítimos, estes maculados pelo seu cunho violento, e aqueles livres de tal mácula. Entenda-se por revolução a mudança súbita destinada a estabelecer uma nova ordem ou a restabelecer uma ordem anterior considerada mais justa ou adequada, o que não se confunde com o conceito de contra-revolução, ou seja, a atuação de grupos contra-revolucionários contrários à revolução em curso e que tentam contê-la antes que esteja totalmente consumada (CORRÊA DE OLIVEIRA, 1998). Revolução é, basicamente, ruptura institucional, ou conforme Johan Huizinga (1946, p. 16) “aperfeiçoamento súbito e duradouro”. No presente estudo, ao empregar o termo “revolução”, nos referimos às mudanças operadas na ordem econômica, política e social.

O movimento revolucionário possui uma continuidade desde Lutero até Lenin. Este é o entendimento sustentado por Plínio Corrêa de Oliveira (1998, *passim*). Segundo ele, a conexão entre Reforma Protestante, Revolução Francesa e Revolução Russa

constitui uma “tradição” revolucionária que no século XIX é perfeitamente autoconsciente e tem definida sua metodologia de ação – que será aplicada em 1917 na Rússia. No século XIX já há mesmo referenciais teóricos da revolução produzidos no âmago do movimento revolucionário. Eric Voegelin (1975) ensina que o movimento revolucionário surge dentro do cristianismo¹³ com o objetivo de realizar o Juízo Final historicamente, punindo os maus e suprimindo a injustiça. Daí a suposta confiabilidade da revolução, uma vez que ela se baseia na profecia bíblica do Apocalipse. Ocorre que o projeto revolucionário propõe a efetivação do Juízo Final na história, ao passo que a promessa bíblica aponta para uma integração da temporalidade na eternidade – o que é uma necessidade lógica, pois todos os momentos do tempo estão contidos na eternidade. Logo, na perspectiva bíblica o Juízo Final não é um acontecimento histórico, mas um evento supra-histórico. Para que a totalidade das ações humanas seja julgada é imperativo que a sucessão histórica dessas ações esteja superada em um instante fora da história¹⁴. Entretanto, na perspectiva revolucionária, o Juízo Final é um acontecimento histórico identificado com a vitória da revolução e empreendido pelos agentes revolucionários. A revolução passa a ser então o início de um novo tempo histórico no qual a justiça e a perfeição serão generalizadas na sociedade humana. Mais, esse novo tempo gozará de uma estabilidade perpétua, não se admitindo o retrocesso à situação pretérita marcada pela injustiça e imperfeição. É o que Johan Huizinga (1946, p. 44) chama de “otimismo superficial” na “garantia do *bigger and better*, ou seja, dum melhoramento simultaneamente qualitativo e quantitativo”. Eric Voegelin (1987, pp. 131 e ss.) descreve esse tentame como uma pretensão de trazer a esfera

¹³ Nos séculos XVI e XVII, pensadores cristãos produziram obras que descreviam com supino otimismo cidades perfeitas – como a *Utopia*, de Tomas Morus, *A cidade do sol*, de Tommaso Campanella e a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon. O exacerbado otimismo desses autores se coloca em oposição ao realismo de Santo Agostinho, que opusera a “cidade do homem” – com todas as suas imperfeições – à “cidade de Deus” – com toda a sua perfeição e de que a Igreja é a prefiguração.

¹⁴ Cf. Santo Agostinho. *De civitate Dei*, 20, 14. AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios*. Edición bilingüe. Edición preparada por el padre Fr. José Morán, O. S. A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. pp. 1478-1480. (Obras de San Agustín; Tomo XVI-XVII).

escatológica para a esfera do imanente. Para garantir essa estabilidade e ter a segurança de que a sociedade perfeita continuará perfeita indefinidamente, faz-se necessário eliminar qualquer nova possibilidade, eliminando qualquer iniciativa individual e entregando a condução da sociedade a um planejador central guiado por uma pauta revolucionária necessariamente tida como perfeita.

O movimento revolucionário atribui a mesma certeza lógica do Juízo Final ao triunfo futuro da revolução. A convicção depositada na vitória final do movimento revolucionário e a propriedade atribuída a este de explicar os acontecimentos passados e fornecer os critérios de análise e interpretação do passado transformam o futuro – que é eminentemente contingente – em algo determinado, e o passado em algo cujo sentido é móvel. Contrariamente, portanto, à percepção do tempo difundida no senso comum pela realidade da vida. O passado é a única certeza, apenas o futuro pode ser construído por ser contingente (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, pp. 122 e 123). Tem-se então que a percepção revolucionária do tempo é oposta ao que se considera natural. Mas para Peri e Ceci a única certeza é o que eles construíram até então, ou seja, o passado. Neste passado está basicamente o amor dos dois namorados, pois no final do romance é a única coisa efetivamente possuída por eles: a propriedade dos Mariz está arruinada, o solar destruído e Peri vendo-se obrigado a começar sua vida do zero fora da tribo. A perspectiva alencariana é invariavelmente a de abster-se do exercício futuroológico, característico do gênio com pretensões a vate. Alencar tem a percepção clara de que não é possível determinar o sentido objetivo da história porque não é possível determinar o fim da história para então julgá-la em sua totalidade uma vez que julgamentos parciais seriam inábeis para aquilatar o todo.

O movimento revolucionário carrega em si ainda uma contradição ética e moral. Presume-se que a revolução trará o reino da paz, do bem, da justiça e da perfeição. Porém, a implementação deste reino não será realizada por meios pacíficos, benignos, justos e perfeitos. Ao contrário, a revolução será conduzida por meios violentos, malignos, injustos e imperfeitos. No curso da revolução que, supõe-se, trará o bem supremo é legítimo praticar o mal. Qualquer ato violento – matar, roubar, torturar – ou perverso – trair, mentir, conspirar – passa a ser aceitável na moral especiosa do movimento revolucionário. Note-se que o modelo bíblico adotado pelo movimento revolucionário – o Juízo Final – é levado a cabo por um ato de absoluta bondade: a bondade de Deus. Mas aquelas condutas violentas, malignas e injustas serão insuscetíveis de julgamento, uma vez que são os instrumentos práticos para a efetivação do que se pretende ser o julgamento final do qual não caberá recurso. As correntes mais radicais do movimento revolucionário prosseguem no processo até suas conseqüências últimas as quais não são conhecidas de antemão. É da natureza do movimento revolucionário o desconhecimento prévio de suas metas, pois elas constituiriam um critério de julgamento da revolução. Esta poderia ser julgada pelo seu êxito na consecução de suas metas, o que implicaria no reconhecimento de uma instância julgadora superior a si. O revolucionário é agente e juiz do movimento revolucionário. Estando o agente do movimento revolucionário investido no presente de uma autoridade fundada em evento futuro – a efetivação da revolução – a ordem revolucionária a ser implantada contém os parâmetros para julgá-lo. Logo, uma revolução nunca pode ser julgada dentro do arcabouço institucional que ela pretende destruir: a revolução e os seus agentes são irresponsáveis. Somente é possível julgar o agente de um processo em uma ordem na qual existe uma instância julgadora distinta da que conduz o processo, ou seja, uma ordem democrática.

Vitoriosa a revolução, fato inevitável em algum momento futuro segundo o calendário do movimento revolucionário, aquela passa a ser a explicação e o sentido de tudo que ocorreu antes dela. Daí a abolição do senso comum em favor da generalização dos valores e conceitos do movimento revolucionário. Bem e mal deixam de ser conceitos claros para se tornarem relativos. Loredano e Mojica praticam o mal sistematicamente, mas aquele mal praticado por eles é visto como um bem por servir a uma meta tida como boa – atitude recorrente em todo revolucionário. O revolucionário afasta a consciência moral guiada por valores do senso comum e os substitui pela moral especiosa guiada pelos valores revolucionários. O revolucionário pratica o mal sistematicamente não porque desconhece o bem, mas porque o conhece apenas intelectualmente e não emocionalmente. Os mecanismos cognitivos do revolucionário reconhecem os sentimentos de piedade, compaixão, justiça, honra, amor, empatia etc. Entretanto, tais sentimentos não determinam a sua conduta em consequência de uma desconexão emocional com aqueles sentimentos. Tal fica claro quando se nota que o revolucionário sabe da existência desses sentimentos e os identifica nos outros, transformando isso em vantagem para si: ao tomar conhecimento daqueles sentimentos sem senti-los propriamente o revolucionário adquire certa vantagem em relação ao ser humano normal.

A moral difundida pelo senso comum é orientada pelos sentimentos que fazem parte da estrutura da sociedade tradicional, a qual o revolucionário pretende destruir. Portanto, o revolucionário não possui sentimento moral. Aos que possuem conflitos morais a repressão ou mesmo a abolição do senso moral já transformada em discurso ideológico surge como uma espécie de refrigerio e eles seguem o líder revolucionário como a um guru. Daí que a eliminação da consciência moral e a sua sistematização em ideologia implicam a redução da acuidade psicológica e da capacidade de percepção da realidade. O

líder revolucionário cristaliza a repressão da consciência moral em uma ideologia, em um mérito, em um novo direito e em um novo modelo de sociedade, ou seja, nos ingredientes da revolução. O discurso revolucionário tem como principal objetivo eliminar qualquer possibilidade de conflito moral. A revolução estaria acima de qualquer crítica e o receptor daquele discurso tende a entrar em um mundo de estereótipos fantasiosos sem relação com a experiência real. Qualquer percepção fornecida pela experiência individual na vida será repelida pelo discurso revolucionário. A liderança revolucionária proporciona aos liderados uma ideologia que fomenta sempre a repressão da consciência moral.

O revolucionário não conhece a culpa. Se ele se converte em líder fornecerá aos seus subordinados os meios de também se livrar da culpa, extinguindo neles a consciência moral e apresentando-se como a solução das suas agruras. O ímpeto de procurar as próprias culpas – seja um vago sentimento ou uma culpa objetiva – é inerente à condição humana. Sendo imperfeito, o homem erra e alguma culpa sempre haverá – ainda que uma culpa indeterminada e sem relação com algum erro específico. Mas a culpa objetivamente determinada também é inata no ser humano, do que decorre o juridicamente consagrado princípio da autoria, segundo o qual nenhum sujeito pode ser considerado autor de atos praticados por outro sujeito, ainda que em determinados casos possa ser civilmente responsável por aqueles atos – o curador pelo curatelado, o tutor pelo tutelado, os pais pelos filhos menores etc. Tem-se então que a faculdade de agir pressupõe responsabilidade e culpa e a presunção absoluta de inocência é impossível, esta sempre estará sujeita a uma corroboração posterior. Tanto a culpa objetivamente determinada por uma falta específica séria quanto o vago sentimento de culpa sem relação com qualquer infração determinada

podem adquirir dimensões colossais¹⁵ e uma das maneiras de alívio da culpa é justamente a eliminação da consciência moral. Porém, culpa e consciência moral são componentes da psique e não podem ser eliminados, mas apenas retirados do horizonte de consciência.

Os conflitos morais e o sentimento de culpa também podem ser experimentados positivamente e construtivamente, aceitando-se tais mazelas como parte da vida humana terrena e verificando que não há solução terrena para elas. Apenas a perspectiva de uma vida sobrenatural pode oferecer tal solução. A vida cristã é marcada pela presença do conflito e pela aceitação do conflito como algo inerente à vida terrena. O cristão deve ser capaz de viver em permanente estado de questionamento de si pela admissão de novos dados aportados pelas situações da vida, as quais põem em xeque o equilíbrio psicológico do indivíduo. Nesse sentido, o cristão é obrigado a se refazer psicologicamente e continuamente ao longo da vida, porque para cada culpa que o atormenta lhe é oferecido o perdão e uma renovação da vida em bases mais sólidas e aprimoradas. E, para a finitude dessa jornada de aprimoramento moral e espiritual, lhe é oferecida a perspectiva de um destino eterno. Mais pedagógico que a culpa é o perdão. Tal é o ciclo que se inicia a cada erro cometido pelo ser humano: pecado, culpa, perdão, renovação¹⁶. A morte põe fim a esse círculo virtuoso, mas não o torna inútil ou inócuo uma vez que há a perspectiva eterna.

¹⁵ Há mesmo a previsão legal do perdão judicial para o culpado de um delito quando se verifica que ele já foi suficientemente punido pelo próprio sentimento de culpa em uma espécie de função pedagógica do remorso. Suponha-se que o filho impúbere de um sujeito que possui uma arma ilegal encontre casualmente aquele artefato e dispare contra si matando-se acidentalmente. Diante de tal situação o juiz pode perdoar o crime de posse ilegal de arma de fogo. Suponha-se ainda que, infringindo a lei ambiental, o sujeito saia para uma caçada e mate acidentalmente o melhor amigo. Diante de tal situação o juiz pode perdoar o crime ambiental.

¹⁶ Machado de Assis o transformou em tema literário em *Dom Casmurro*.

Loredano é claramente revolucionário e violento: ele não sente culpa e seus objetivos são subverter a ordem econômica, política e social do seu meio, evidentemente que em proveito próprio e não por razões altruísticas – o que, de fato, e isto a história nos mostra, é muito raro em qualquer revolução, pois os valores que norteiam o movimento revolucionário não são os de amor ao próximo e zelo das instituições, o conteúdo axiológico da revolução é dado por ela mesma – e para isso se vale de atos ilegítimos de acordo com a conceituação supra. Passemos a analisar sua conduta e a cotejar alguns de seus atos com os de outros personagens. No capítulo IX “Amor” da primeira parte do romance “Os aventureiros” Alencar se refere claramente ao advento de uma revolução como único meio possível de conceber o delinquente Loredano no mesmo nível do cavalheiro Álvaro ou do herói Peri: “Para destruir esta barreira e igualar as posições, seria necessário um acontecimento extraordinário, um fato que alterasse completamente as leis da sociedade naquele tempo mais rigorosas do que hoje; era preciso uma dessas situações em face das quais os indivíduos, qualquer que seja a sua hierarquia, nobres e párias, nivelam-se” (ALENCAR, 1955a, p. 143; _____, 1958, p. 46).

O capítulo I “O carmelita” da segunda parte do romance “Peri” revela ao leitor a origem do personagem Loredano. Ele era o frade carmelita italiano Fr. Ângelo di Luca, que veio ao Brasil servir nas missões de catequese. Um ano antes de se juntar a Dom Antônio de Mariz, ao dar extrema unção ao ladrão Fernão Aines, tomou conhecimento que este tinha em seu poder o mapa das minas de prata descobertas por Robério Dias¹⁷ e que dele havia sido roubado. O moribundo confiou a Fr. Ângelo, a título de disposição de última vontade, o referido mapa para ser entregue à viúva de Robério Dias. Entretanto, Fr. Ângelo se apossa do mapa e pretende ele mesmo ir em busca daquele tesouro e, para tanto,

¹⁷ Este será o tema de um romance posterior de Alencar intitulado *As minas de prata*.

abandona o hábito e toma o nome falso de Loredano, pelo qual será chamado até o final do romance. Quando se coloca a serviço de Dom Antônio de Mariz, o faz apenas com o intuito de aperfeiçoar os seus planos em um local relativamente seguro do sertão e arregimentar comparsas dispostos a ajudá-lo, o que encontra em Rui Soeiro e Bento Simões. A origem de Loredano é profundamente simbólica, ela alude claramente ao primeiro hospedeiro do câncer revolucionário: o cristianismo. Loredano ainda elimina, por meio do seu discurso dirigido sistematicamente a Rui Soeiro e Bento Simões, o conflito moral que surgiria pela participação naquela sórdida maquinação.

Nada provoca mais a ira revolucionária que as naturais diferenças entre os homens. A ideologia do igualitarismo é uma constante do movimento revolucionário em razão do seu intuito de trazer para o tempo histórico o Juízo Final, no qual todos são necessariamente iguais diante de Deus. No “Capítulo IX” de *O guarani*, Alencar define três caracteres – Peri, Álvaro e Loredano (ALENCAR, 1955a, pp. 144 e 145; _____, 1958, p. 47). Loredano é o aventureiro de baixa extração; Álvaro é o cavalheiro dedicado e cortês; Peri é um tipo superior onde não entrava um só sentimento de egoísmo. O episódio do bracelete ilustra a posição de cada um em relação aos demais e a diferença entre eles. Cecília recusara a prenda ofertada por Álvaro, pois não correspondia aos amores do jovem. Mas Álvaro não se conforma com a recusa da moça e se arrisca no precipício para depositar a jóia no peitoral da janela do quarto de Cecília. Loredano, rancoroso, se arrisca também, mas para atirar o presente no fundo do precipício. Peri, indiferente à rivalidade dos dois, observa impassível a ridícula cena proporcionada por eles. Alguns capítulos mais e Peri se compadece da tristeza de Álvaro – que fica sabendo do destino do bracelete – e vai buscar aquele objeto que foi parar em um ninho de cobras de onde ninguém se atreveria a tirá-lo. Autoconfiante, Peri sabe que tem a preferência de Ceci, mas reconhece em Álvaro

boas intenções e hombridade a toda prova. Tanto é que salvou o rapaz de ser morto traiçoeiramente por Loredano. Posteriormente, por um artifício de Ceci, o bracelete acaba no braço de Isabel, que ama Álvaro em silêncio. Este, vendo-o na deslumbrante morena, descobre nela um amor sincero e correspondido e ao qual ele se entrega no fim do romance. Imediatamente após levar a cabo o expediente que levaria o bracelete a Isabel, Ceci pede a Peri que lhe dê uma flor que deitará nos cabelos em substituição ao bracelete que nunca deitará em seu braço (ALENCAR, 1955a, p. 264; _____, 1958, p. 128). É natural que a diferença de caráter e de qualidades entre eles traga uma diferença de mérito, mas isso se torna insuportável para Loredano como é intolerável para a mentalidade revolucionária.

Cavalcanti Proença, com a sua arguta crítica, contribui muito para esclarecer o sentimento que liga Peri a Ceci. Ao interpretar “aquele fosso cheio de serpentes, guardando a casa do Paquequer” como o verdadeiro guardião da inocência de Ceci (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 89), suscita uma linha de interpretação na qual nem Loredano – o mau –, nem Álvaro – o bom – conseguem transpor o referido fosso, pois para fazê-lo – penetrando, portanto, na intimidade da heroína Ceci – não basta ter qualidades comuns e facilmente encontráveis em homens ligeiramente diferenciados do vulgo. É preciso ser o possuidor de qualidades excepcionais, apenas encontráveis em homens extraordinários, vale dizer, nobres. Peri, além de prudente é nobre. E sua nobreza patenteia-se por qualidades notáveis e, na questão ora em apreço, pelo seu amor inabalável, porém sóbrio. Peri, o do puro amor, aquele amor exclusivo de única mulher e de vez única na vida – tenha-se em conta que o sentimento de Álvaro é túbio e este oscila entre Ceci e Isabel, só optando pela segunda no final do romance – tem livre acesso aos aposentos de Ceci. Lembremo-nos de que o fosso não impede Peri de entrar no quarto de Ceci, contemplá-la e fazer o que bem entender, só não o fazendo por decoro. Cavalcanti Proença

se baseia na noção que entende ter Alencar de casamento, conforme expõe logo em seguida: “Para ele, o amor que leva ao casamento deve ser total, inconsútil, sem emendas ou linhas de clivagem” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 90). Fundamenta seu entendimento por meio de exemplos de pares amorosos na obra alencariana.¹⁸ Entretanto, nossa interpretação vai ainda mais longe, Peri tinha livre acesso aos aposentos de Ceci porque era correspondido. E o matrimônio para Alencar seguia o preceito jurídico do consenso entre os nubentes. Aparente contradição seria a participação no referido consenso de Dom Antonio de Mariz, uma vez que ele dá sua anuência à natural inclinação dos namorados. A não exclusão do “pater familiae” das escolhas matrimoniais não subtrai o aspecto consensual daquelas escolhas, pois este tem função consultiva, mas não deliberativa. A anuência de Dom Antonio de Mariz não contraria, mas corrobora uma natural inclinação de sua filha. Além disso, é natural que os superiores sejam sempre consultados e o peso de suas ponderações seja considerado. José de Alcântara Machado (1955, pp. 153 e 154) fala da “coesão e robustez” da “velha família paulista”. Segundo ele, àquele tempo “mais do que em nenhum outro momento de nossa história, os fatos se incumbem de demonstrar que a verdadeira unidade social é a família”. As condições do sertão em que viviam aquelas pessoas fomentavam o “instinto de conservação que solidariza a parentela. É a necessidade de defesa que faz da família colonial um corpo estável e homogêneo”. Por isso, enquanto “organização defensiva, o agrupamento parental exige um chefe que o conduza e governe”. “Daí, a autoridade incontestável do pai de família sobre a mulher, a prole, os escravos, e também os agregados ou familiares, proletários livres, que se acolhem ao calor da sua fortuna e à sombra de seu prestígio e que lembram a clientela do patriciado. Compete-lhe em todos os assuntos o voto decisivo” (ALCÂNTARA MACHADO, 1955, p. 153). “Cerca-o uma atmosfera de respeito. A

¹⁸ Cf. Chateaubriand sobre o amor de esposos em *O gênio do cristianismo*.

piedade filial tem por êsse tempo um caráter quase religioso [...] Castigo terrível a maldição paterna. Os testadores costumam robustecer dessa maneira as mandas em que põem maior empenho: ‘não entendam com nenhuma destas cousas, sob pena de minha maldição’. [...] É chamando-lhes carinhosamente ‘filhos e benção’, que muitos incitam os herdeiros ao cumprimento de certos deveres: ‘para que melhor o façam, lhes mando por minha benção’” (ALCÂNTARA MACHADO, 1955, p. 154).

No capítulo III “A bandeira” da primeira parte do livro, Loredano inicia uma conversa com Álvaro de Sá com fins nitidamente intimidativos, pois o deixa perceber que sabe de seus sentimentos mais íntimos e comprometedores após cuidadosa observação dos seus menores movimentos, o que é absolutamente reprovável do ponto de vista moral: no mesmo momento, Álvaro responde que a habilidade de observar os outros é própria de um espião e não de um homem de bem. Aliás, Loredano tem plena consciência de que está agindo de maneira censurável conforme o senso comum, tanto é que escolhe uma ocasião na qual pode falar reservadamente com Álvaro e sem que ninguém os escute, para poder ameaçá-lo sem testemunhas.

Outro episódio da trama que ilustra os impulsos violentos que governam o comportamento de Loredano está nos capítulos V e VI da segunda parte do livro, quando Loredano, além de pretender matar sem que esteja presente nenhuma das condições que excluam a ilicitude desse ato, agindo assim contrariamente ao direito, atira em Álvaro pelas costas antes de chegarem ao local designado para o duelo, violando o código de honra dos cavalheiros. Aí também fica claro que Loredano age consciente de que está praticando um crime quando diz a si mesmo: “- Preciso da vida desse homem, eu a tenho! Seria uma loucura deixá-la escapar, e pôr a minha em risco. Um duelo neste deserto, sem

testemunhas, é um combate em que a vitória pertence ao mais esperto” (ALENCAR, 1955a, p. 242; _____, 1958, p. 112). Esse tipo de conduta contrasta de forma gritante com o procedimento adotado por Álvaro, cujos atos são guiados pelo sentimento de justiça: depois de ser salvo por Peri e ver seu agressor dominado, não atira contra ele, pois isso implicaria em se rebaixar à condição de bandido, o que seria abominável a um espírito apegado à legalidade. Tal apego fica patente na fala de Álvaro: “- Tu és indigno de morrer à mão de um homem, e por uma arma de guerra; pertences ao pelourinho e ao carrasco. Seria um roubo feito à justiça de Deus” (ALENCAR, 1955a, p. 245; _____, 1958, p. 115). “Pelourinho” e “carrasco” são termos que pressupõem condenação e pena, e portanto o devido processo legal com direito a ampla defesa. Note-se que a guerra, como a entende o Senhor Álvaro de Sá, não se enquadra na definição de violência adotada nesta análise. A guerra é um evento triste, mas necessário ao exercício do legítimo direito de defesa da soberania de um país, e é conduzida dentro dos limites da Lei e da honra. Não é sem razão que Alencar dá aos capítulos os nomes de “Vilania” e “Nobreza”. A nobreza, que era tão prezada por Alencar conforme se vê neste trecho de uma carta ao Imperador:

“Em todos os tempos, quando a corrupção invade a sociedade e o vicio contamina as fontes da vida publica, Deus suscita um apóstolo para salvar no meio da geral dissolução a dignidade da razão humana. A's vezes é um historiador como Tácito, ou um poeta como Juvenal; outras é Demosthenes o orador, ou Seneca o philosopho.

[...]

Cerrae por instantes os ouvidos ao cortejo official e á linguagem de apparato para escutar uma voz áspera, mas sincera; é também devota e mais leal do que muitas outras que entoam melodiosas nas, manifestações publicas; e sardonicas trauteam pelos escusos recantos.

Falla-vos um amigo verdadeiro. Crede-o, senhor, crede sem hesitação. Elle sente em si a coragem do louvor cordial e franco, porque tem a consciência do reparo justo e moderado.

Monarcha, eu vos amo e respeito. Sois nestes tempos calamitosos de indifferentismo e descrença, um entusiasmo para o povo. As esperanças que brotaram na primeira metade do vosso reinado, se murcharam ao sopro máo do presente, ainda podem reflectir sob os raios de vossa coroa. O cidadão livre se approxima sereno de vosso throno porque nunca ahi sentou-se a tyrannia; sua dignidade não se vexa, ao reclinar-se para beijar-vos a dextra augusta, porque em vós acata elle o pae da nação.

Homem, eu vos prezo e admiro. Virtudes cívicas e domesticas adornam vossa pessoa. Na cupola social onde a nação vos collocou, sois para a sociedade brasileira mais do que um rei, sois um exemplo. Quando por toda a parte se ostenta impune o pungente espectaculo do relaxamento do dever e obliteração do senso moral, a alma da gente honesta se expande contemplando em vós um typo de homem de bem.

Em uma palavra e ella resume vosso elogio. Bem poucos monarchas diriam como Pedro II: — «Nunca em um reinado de quinze annos, estreado com a inexperiência da juventude, nunca abri meu coração a um sentimento de ódio, nunca puz meu poder ao serviço de mesquinhas vinganças.» (ALENCAR, 1865, pp. 3-5).

Cabe fazer um exame do que seria a nobreza no universo ficcional criado por José de Alencar em *O guarani*, uma vez que a nobreza enquanto instituição é odiosa à mentalidade revolucionária por ser um emblema da natural diferença entre os homens. No capítulo II da primeira parte, intitulado “Lealdade”, Alencar descreve o personagem Dom Antônio de Mariz e os valores que dirigem a sua vida: lealdade, respeito pela hierarquia social e pelos que lhe eram superiores, senso de dever – o que implica serviço em prol do bem comum e proteção dos menos favorecidos –, patriotismo – que se traduzia na fidelidade absoluta ao juramento de nobreza feito ao rei de Portugal e no fato de ter-se retirado do serviço de Felipe II da Espanha, uma vez que este foi aclamado rei do Brasil e Portugal como o sucessor da monarquia portuguesa –, e justiça para com os seus subordinados. Todos eles são atributos inerentes à nobreza. Esta foi uma das razões pelas

quais grande parte dos santos canonizados é constituída por nobres, pois sobre estes recaíam, em períodos de guerra ou de paz, deveres intrinsecamente mais árduos.

A nobreza brasileira teve uma formação histórica semelhante a da nobreza européia. Com o esfacelamento do Império Carolíngio, sob sucessivas invasões de povos bárbaros do séc. IX em diante, a Europa inteira entrou num longo período de convulsão. Nessas circunstâncias, alguns chefes locais distinguiram-se na defesa de suas famílias e de seu povoado. Sobressaíam-se, antes de tudo, por sua coragem na repressão das hordas invasoras. E também por seus métodos de organização da vida civil em tempos de paz, sobretudo da agricultura e da pecuária. Eram, ao mesmo tempo, proprietários de terras e chefes de guerra, chamados também à administração. Tornaram-se assim senhores. Suas fortificações foram embriões dos primeiros castelos; e eles, da nobreza nascente. A figura do “proprietário-senhor-nobre” nascia da espontânea realidade dos fatos. Estas eram características peculiares da nobreza no Velho continente: ao arriscar a vida em prol do bem comum, os nobres faziam jus a dignidades especiais e honrarias. Era comum a elevação do combatente plebeu à condição de nobre e a promoção do combatente nobre a superior grau de nobreza. Na sociedade colonial brasileira verifica-se algo análogo, Oliveira Vianna (1987a, p. 122) se refere à “nobreza de espada” e explica que “era então a nobreza paulistana, antes de tudo, uma nobreza *guerreira* – e não de *riqueza*, como passou a ser nos séculos III e IV com o pastoreio, com as minas e com o café” (OLIVEIRA VIANNA, 1987a, p. 121). Segundo o historiador, muitos portugueses justificavam o pedido que faziam para si de sesmarias “exibindo os gilvazes da luta, as mutilações do soldado, o corpo cortado pela espada do normando, do bretão ou do flamengo, ou atravessado pela flecha do bugre. Com isto, eles ingressavam na posse da terra – o que era a principal nobreza, ou nos cargos públicos, que também davam nobreza. De qualquer forma, era a

bravura militar que dignificava então o indivíduo – e assegurava-lhe títulos à nobreza e à aristocracia” (OLIVEIRA VIANNA, 1987a, p. 127). Martim, o herói português de *Iracema*, tem seu nome derivado de Marte, deus da guerra. A nobreza muitas vezes se conquista por feitos militares, os quais naturalmente aproveitam à toda coletividade que reconhece nestes homens virtudes nobres. E Martim parte com Poti para defender o solo pátrio dos invasores holandeses e franceses. Além dos que se distinguiram pela bravura em combate, havia os que se destacavam em outros aspectos, pois “como na Idade Média, a seleção se faz, na sociedade colonial do II e III séculos, pela bravura, pelo valor, pela “virtude”, no sentido romano da expressão” (OLIVEIRA VIANNA, 1987c, p. 76). Veja-se Gilberto Freyre, no prefácio a *Casa-Grande & Senzala*: “‘Nas fazendas estava-se como num campo de guerra’, escreve Teodoro Sampaio referindo-se ao primeiro século de colonização. ‘Os ricos-homens usavam proteger as suas vivendas e solares por meio de duplas e poderosas estacas à moda do gentio, guarnecidas pelos fâmulos, os apaniguados e índios escravos, e servindo até para os vizinhos quando de súbito acossados pelos bárbaros’” (FREYRE, 1966, pp. XXXVII e XXXVIII). Sobre os elementos da nobreza lusitana que vieram ao Brasil, Oliveira Lima explica que “A idéia de nobreza não podia ser idêntica nas colônias ibero-americanas à das suas respectivas metrópoles. Não foram os grandes nobres, os poderosos representantes das casas de alta linhagem, como, em Portugal, as de Bragança ou de Aveiro, que passaram ao ultramar: foram os representantes da *petite noblesse*, da que em França se chamava *d’epée ou de robe*, fidalgos já se sabe ou filhos de algo, constituindo a casta guerreira. Eram eles os *samurais* da Península, que nas possessões se equiparavam socialmente desde o século XVI aos plebeus, salientando-se como exploradores de sertões, ocupadores de terras, fundadores de povoações” (OLIVEIRA LIMA, 1997, p. 44). E, segundo Oliveira Vianna, “Foi justamente esta pequena nobreza que mais elementos nobres forneceu à nobreza brasileira. Era gente de

pequenos meios e mesmo empobrecida, que para aqui imigrava para “tentar a América”, na esperança de remediar-se da situação opressiva em que vivia na Península” (OLIVEIRA VIANNA, 1987a, p. 124).

No Brasil colônia, a exemplo da Europa, a nobreza originou-se de maneira natural. Amaral Gurgel refere-se aos desbravadores de nosso imenso território “àqueles titãs dos tempos coloniais - raça notável, cujos filhos de catadura fera, vestes de couro e braço forte, empunhando o bacamarte conquistador, devassaram os sertões inóspitos do sul e norte do país e que, na frase de Taunay, ‘fizeram recuar os meridianos alexandrino e tordesilhano, até quase o sopé dos Andes, através da selva aspérrima, povoada de perigos e mistérios’” (GURGEL, 1936, p. 174). Gurgel falava de nossas Entradas e Bandeiras. O exercício do mando militar em condições “aspérrimas” nobilitava autenticamente seus chefes, à semelhança da nobreza européia. E, deixando-nos um imenso território, vê-se que não pensaram unicamente em si, mas sobretudo no bem comum – o que é da essência da missão da nobreza. A defesa da Religião e da integridade territorial representa uma forma de sacrifício, característica do mais alto grau de dedicação ao bem comum. Oliveira Vianna é categórico ao estabelecer a analogia entre as duas nobrezas: a brasileira e a européia, no que se refere as suas origens: “Cumpre compreender bem este aspecto do bandeirismo e da sociedade paulista do século I e do século II. O que ocorreu ali é perfeitamente idêntico ao que ocorreu na primeira fase do período medieval, que os historiadores modernos, como Pirenne e de Coulanges, chamam “a alta Idade Média”. Na Idade Média, nos seus primeiros séculos, sabemos que o valor social dos homens então era dado pela *bravura*, isto é, pelo *merecimento guerreiro*. Este merecimento era o primeiro título da nobreza – e não o *sangue* e a *riqueza*. O ingresso na camada da aristocracia provinha daí, resultava disto: *não era preciso ser-se rico*” (OLIVEIRA VIANNA, 1987a,

pp. 121 e 122). Mas Oliveira Vianna (1987c, p. 28) identifica duas camadas da aristocracia rural ou “nobreza territorial” no Brasil daquela época: “a camada dos latifundiários de origem fidalga e a camada dos latifundiários de origem plebéia”. E explica sua composição: “É a primeira camada composta de elementos nobres, com o sangue das mais altas linhagens da Península. Tem os hábitos das aristocracias européias, o traquejo dos paços reais, o orgulho das suas genealogias ilustres. Os melhores cargos da colônia ao exercidos por ela; os seus representantes possuem imensos latifúndios agrícolas, numerosas fazendas de criação e têm voto consultivo no governo. Compõe-se a segunda camada de elementos plebeus, lavradores do Minho, de Trás-os-montes, das Beiras, da Extremadura – homens sóbrios e honrados, embora de poucas posses, “homens de calidades”, como se lê em algumas cartas de sesmarias – que pedem terras; e, obscura e silenciosamente, se vão fixando, com os seus gados grossos e miúdos, nos campos e matas do *hinterland*” (OLIVEIRA VIANNA, 1987c, pp. 28 e 29). E em nota ao final do parágrafo, o historiador é enfático: “É uma das mais absurdas abusões o preconceito de que, entre os principais elementos formadores do nosso povo, estão os criminosos e degredados. Estes elementos detritários são parte absolutamente insignificativa na formação da nossa nacionalidade; não têm importância alguma. Nós, ao contrário, formamos o nosso povo com os elementos mais excelentes da Península, quer da aristocracia, quer da plebe” (OLIVEIRA VIANNA, 1987c, p. 29). No mesmo sentido está o magistério de Oliveira Lima: “A colonização brasileira levada a cabo por degredados é uma lenda já desfeita. Nem ser degredado equivalia então forçosamente a ser criminoso, no sentido das idéias modernas. Punia-se com a deportação delitos não infamantes e até simples ofensas cometidas por gente boa. Os dois maiores poetas portugueses, Camões e Bocage, sofreram a pena de degredo na Índia, como Ovídio sofreu a do banimento no Ponto Euxino” (OLIVEIRA LIMA, 1997, p. 46). Também pessoas de nível elevado pela sua instrução vieram ao Brasil assumir cargos

públicos, civis e eclesiásticos, trazendo à nascente Colônia incipiente vida cultural. Carlos Xavier Paes Barreto (1960, pp. 20 e ss.) faz um inventário dos homens de letras que aportaram no Brasil dos primeiros anos de colonização. À elite inicial, enviada pela coroa portuguesa para dirigir o povoamento e a colonização das terras descobertas, somaram-se pouco a pouco líderes de influência local. Eram estes os primeiros brasileiros, em geral proprietários, plantadores de cana, produtores de açúcar – base da economia de então. “Estes plantadores – ‘senhores de Engenho’ – vieram a constituir uma classe aristocrática, uma nobreza de fato” (CORRÊA DE OLIVEIRA, 1993, p. 160). O Professor Plínio Corrêa de Oliveira se refere a esses líderes locais, chamando-os de “nobreza de fato”, para diferenciá-los da “nobreza de direito”, constituída por detentores de títulos nobiliárquicos legalmente outorgados ou reconhecidos pela Coroa. Pois esses homens, vencendo a rudeza selvática tornaram-se influentes, elevando-se, ao longo dos séculos, a um alto padrão de vida e finura de maneiras. “Mas deveis de saber que esses povoadores, que primeiramente vieram povoar o Brasil, a poucos lanços, pela largueza da terra deram em ser ricos, e com a riqueza foram largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobreza de que padeciam no Reino os faziam usar”¹⁹. Ainda Oliveira Vianna: É justamente essa segunda classe de proprietários rurais – rica, opulenta, incomparavelmente mais numerosa – que, pondo-se em contato com a pequena minoria dos fidalgos de sangue, deixa-se fascinar por eles; e entra então a copiar-lhes ingenuamente – “com furor”, como se diria hoje nas crônicas mundanas – a sociabilidade, o tratamento, os modos urbanos de vida” (OLIVEIRA VIANNA, 1987c, p. 29).

¹⁹ *Diálogo das Grandezas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1943, p.155; apud Luís Palacin, *Vieira e a visão trágica do Barroco*, Hucitec/Pró-Memória e Instituto Nacional do Livro, p. 105.

Dom Antônio de Mariz pertence ao que se chamou acima de “elite inicial” ou nobreza de fato, o que não o impedia de reconhecer a altivez e dignidade no caráter nobre do índio Peri, vendo-o como um igual após comprovar seu heroísmo ao salvar Ceci do ataque de aimorés, oferecendo o próprio corpo às flechas inimigas, como atesta o seguinte trecho do capítulo X, “Despedida”, da segunda parte, “Peri”: “- Peri, disse ele, o que fizeste é digno de ti; o que fazes agora é de um fidalgo. Teu nobre coração pode bater sem envergonhar-se sobre o coração de um cavalheiro português. Tomo-vos a todos por testemunhas, que vistes um dia Dom Antônio de Mariz apertar ao seu peito um inimigo de sua raça e de sua religião, como a seu igual em nobreza e sentimentos” (ALENCAR, 1955a, pp. 281 e 282; _____, 1958, p. 137). Augusto Meyer (1964, p. 12) comentando os termos de heráldica do brasão de armas de Dom Antonio de Mariz assevera que *O guarani* expõe a nobreza como marca de uma tradição herdada de Portugal, mas deixa claro “que a verdadeira nobreza não depende de brasões e pode escolher para representante o rude filho das selvas que é o herói da história”. Retiraríamos o adjetivo “rude” uma vez que a rudeza é um defeito do qual Peri está galhardamente livre. Temístocles Linhares (1987, p. 84) entende que Alencar poderia ter sido mais romântico na escolha de seus protagonistas, mas nos romances de fundação foi brasileiro, teve fé no homem aqui formado. E aqui foi capaz de indicar a presença de homens dotados de inspirações altas. Estes evidenciam a superioridade, a distinção de teor moral do homem grande, líder nato chamado a guiar, defender e beneficiar os demais. Alencar demonstra que o igualitarismo é uma quimera e contraria a realidade e a natureza das coisas.

Os seus subalternos consideram Dom Antônio de Mariz pelo que ele efetivamente é, e pela posição de superioridade que ele ocupa, em razão de um sentimento difuso de respeito por tudo que é superior. Note-se a maneira como Alencar apresenta a

comunidade liderada por Dom Antônio: “Assim vivia, quase no meio do sertão, desconhecida e ignorada essa pequena comunhão de homens, governando-se com as suas leis, os seus usos e costumes; unidos entre si pela ambição da riqueza, e ligados ao seu chefe pelo respeito, pelo hábito da obediência e por essa superioridade moral que a inteligência e a coragem exercem sobre as massas.” (ALENCAR, 1955a, p. 90; _____, 1958, p. 13). Arthur Motta (1921, pp. 206 e 207) faz citação de um trecho de discurso que corrobora a posição de Alencar quanto à nobreza ou elites análogas. “Sempre pensei, e ainda penso, que a preponderancia e a influencia do governo na sociedade cabe ao *justum ac tenacem propositi virum*, ao homem justo e tenaz de Horacio. São as almas fortes, de rija tempera, que no governo absoluto dominam os povos, e no governo constitucional os dirigem.” E neste outro trecho das *Cartas*: “O único meio efficaz de salvar o paiz, senhor, é a união firme dos homens de bem, de que sois o chefe legitimo, contra a immoralidade. É a alliança sincera da realleza com a democracia, para regenerar o elemento aristocrático, restringindo sua influencia perniciosa, e inoculando-lhe novos brios e estímulos que o preservem da corrupção.” (ALENCAR, 1865, pp. 3-5).

No capítulo VI, “A volta”, da primeira parte, “Os aventureiros”, Dom Antônio dá uma demonstração de intransigência total na defesa dos valores inerentes à nobreza, e que por ela devem ser sempre observados, ao proibir o filho Dom Diogo de desembainhar a sua espada por ter matado uma índia, ainda que não intencionalmente. Para Dom Antônio, matar uma mulher inocente é atitude inconcebível para um verdadeiro nobre (ALENCAR, 1955a, p. 120; _____, 1958, p. 33). No capítulo seguinte, intitulado “A prece”, José de Alencar mostra como Dom Antônio exerce naturalmente a sua liderança – já que é, de fato, o mais apto a exercê-la – inclusive no momento em que a comunidade se dirige a Deus em suas orações. Na direção do ocaso, para rezar o *ângelus*, os fiéis se

posicionam seguindo à risca a hierarquia que existe entre eles. Nas palavras do próprio Alencar: “D. Antônio de Mariz, adiantando-se até a beira da esplanada para o lado do ocaso, tirou o chapéu e ajoelhou. Ao redor dele vieram agrupar-se sua mulher, as duas moças, Álvaro e D. Diogo; os aventureiros, formando um grande arco de círculo, ajoelharam-se a alguns passos de distância” (ALENCAR, 1955a, p. 129; _____, 1958, p. 38). Apenas Loredano, o elemento revolucionário naquele grupo hierárquico e harmônico, conservava “o seu sorriso desdenhoso” (ALENCAR, 1955a, pp.129; _____, 1958, p. 38) e observava tudo com o intuito de destruir aquela hierarquia.

Loredano, na sua sanha revolucionária, tenciona matar Dom Antônio de Mariz, conforme fica arranjado no momento em que, juntamente com Rui Soeiro e Bento Simões, a traição ao senhor é urdida (ALENCAR, 1955a, p. 196; _____, 1958, p. 81). Matar os superiores é atitude revolucionária típica, pois com este ato subverte-se a ordem e promove-se a ruptura institucional, uma vez que são eles os ocupantes dos mais altos postos da ordem econômica, política e social que se pretende demolir. Neste sentido, a revolução engendra uma alteração de elites não pelo mérito ou outras vias institucionais pacíficas, mas pela força. De acordo com a moral revolucionária, o assassinato ou qualquer outra conduta má é legítimo meio para a consecução do que se considera o bem futuro: a vitória final da revolução e a instauração do tão sonhado reino da justiça e igualdade.

O capítulo VI, “Revolta”, da terceira parte, “Os aimorés”, finalmente mostra os rumos revolucionários dos planos de Loredano. Ele consegue, mediante uma ardilosa deturpação da verdade, colocar os aventureiros contra Dom Antônio, ou seja, os subordinados contra o superior. Loredano deturpa a verdade por meio do discurso revolucionário que, como foi explicado, elimina a consciência moral, o conflito moral, o

sentimento de culpa e constitui um alívio psicológico àqueles que insatisfeitos e inconformados com a própria situação de natural inferioridade e desprovidos de capacidade e talento para elevar-se meritoriamente são consumidos pelo ódio a tudo que lhes é superior. Dom Antonio de Mariz possuía a ética da disciplina e do trabalho que presidiu a implantação da Dinastia de Avis. Segundo José Guilherme Merquior (1996, p. 13) esta ética singularizava Portugal no século XIV. Porém, ele explica nos séculos XVI e XVII ela se perdeu e muitos colonos estavam dela despidos, como os aventureiros de *O guarani*. José de Alencar apresenta os dois tipos de colono: o ético – a família Mariz – e o meramente mercantilista – os aventureiros.

Alencar mostra como o povo, reduzido à condição de massa – que por natureza é algo amorfo e sem vida – quase sempre é induzido a erro em suas manifestações coletivas por pseudo líderes como o facínora Loredano, que pregam um vago sentimento de fraternidade e solidariedade entre os menos favorecidos que, na prática, se converte em ódio – este sim bem definido – pelos superiores. Esse vago “amor fraternal” entre os homens, que propugna uma visão igualitária da sociedade, chega a tentar subverter a hierarquia suprema: a infinita superioridade de Deus. Santo Agostinho, no seu livro *Civitas Dei*, comenta as duas cidades que existem, fruto de dois “amores”. A Cidade de Deus, como sendo a região onde todos os homens amam a Deus mais do que a si. Nessa cidade não há violência de espécie alguma. E a “cidade do demônio” que, apesar do nome, não é a cidade onde todos os homens amam ao demônio mais do que a si, mas a cidade onde todos os homens amam a si mais do que a Deus. Essa segunda cidade é a cidade do igualitarismo, na qual os homens não aceitam superiores, cada um é o “senhor” de si mesmo e onde grassa toda sorte de violência, pois não há autoridade para coibi-la. Contrariamente, a sociedade hierarquicamente organizada tem a sua forma e a sua beleza, podendo ser

definida autenticamente como povo, no sentido mais positivo do termo. É uma sociedade pacífica e avessa a revoluções e soluções violentas para os seus problemas. Chateaubriand (1960b, pp. 26 e 27) discorre sobre o inevitável equívoco provocado pelo que ele chama orgulho da multidão: “o orgulho é que há de perder sempre a multidão, nunca se poderá persuadi-la de que ela nada sabe quando cuida que tudo sabe” (CHATEAUBRIAND, 1960b, p. 26). Um desses equívocos seria a crença cega em uma democracia ilimitada e irrestrita como valor absoluto para qualquer forma de organização social (CHATEAUBRIAND, 1960b, p. 27).

Note-se, conforme já foi mencionado retro, que não há altruísmo na atitude revolucionária. No capítulo I, “Arrependimento”, da quarta parte, “A catástrofe”, estando todos os ocupantes do solar de Dom Antônio de Mariz irremediavelmente perdidos em razão do cerco dos aimorés, Loredano tem a repugnante idéia de dividir os homens que o acompanham em duas bandas para meter o inimigo entre dois fogos, mas uma das bandas - obviamente a que está com ele - em vez de marchar sobre o inimigo se evadiria, entregando a outra à morte certa. Claro está que semelhante hediondez demonstra que a suposta solidariedade, decorrente do vago amor fraternal entre os irmãos de classe, se esvazia diante do interesse pessoal.

Contraste gritante com a abominação concebida por Loredano foi a atitude de Peri narrada nos três capítulos subseqüentes, “Sacrifício”, “Sortida”, “Revelação”. Peri, único personagem do romance capaz de ostentar um título de nobreza de direito transmitido tradicionalmente pela via hereditária - não nos esqueçamos de que Peri é um rei índio, o primeiro entre os seus -, vendo irremediavelmente perdidos os familiares de Dom Antonio de Mariz - já que este voluntariamente permaneceu nos seus domínios -,

entre eles sua amada Ceci, oferece a própria vida para salvá-los, ingerindo um veneno mortal e entregando-se ao repasto dos aimorés. Temístocles Linhares (1987, pp. 83 e 84) explica que Alencar via o índio como igual ao português, conferindo-lhe todas as qualidades que um homem europeu pode ter: vassalo de uma terra conquistada; homem de caráter, capaz de atos de abnegação e heroísmo como os cavaleiros portugueses; homem de sentimentos nobres e alma grande; e ainda, como Peri, dotado de força, agilidade e prudência para salvar a si e aos outros.

No capítulo XIV “A xácara”, Ceci tenta catequizar e instruir Peri, como se verifica no trecho: “Ceci vai te ensinar a conhecer o Senhor do Céu, e a rezar também e ler bonitas histórias. Quando souberes tudo isto, ela bordará um manto de seda para ti; terá uma espada, e uma cruz no peito. Sim?” (ALENCAR, 1955a, p. 316; _____, 1958, p. 161). A educação de Peri, ou o que lhe transmitia sua amada Ceci, não o tornava escravo, ao contrário trazia uma melhor compreensão da sua condição nobre. É notável, na elaboração de nosso tipo humano, o seu caráter católico, que desde a celebração da primeira Missa animou os colonizadores em sua missão. “A principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa fé católica”, escrevia Dom João III a Tomé de Souza. Gilberto Freyre comprova os desígnios do monarca: “O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça. Durante quase todo o século XVI a colônia estêve escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fôssem de fé ou religião Católica. Handelmann notou que para ser admitido como colono no Brasil no século XVI a principal exigência era professar a religião cristã: “sòmente cristãos” – e em Portugal isso queria dizer Católicos – “podiam adquirir sesmarias”. [...] Através de certas épocas coloniais observou-se a prática de ir um frade a bordo de todo navio que chegasse a pôrto brasileiro,

a fim de examinar a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica o corpo. [...] O perigo não estava no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer Creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-Cruz – e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial. O frade ia a bordo indagar da ortodoxia do indivíduo como hoje se indaga da sua saúde e da sua raça. “Ao passo que o anglo-saxão”, nota Pedro de Azevedo, “só considera de sua raça o indivíduo que tem o mesmo tipo físico, o português esquece raça e considera seu igual aquele que tem religião igual à que professa.” Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião Católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplêndidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (FREYRE, 1966, pp. 38 e 39). O mestre de Apipucos salienta também o aspecto fundamentalmente religioso daquelas ações militares que atestaram os merecimentos da nascente nobreza brasileira: “Repetiu-se na América, entre portugueses disseminados por um território vasto, o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis. Nossas guerras contra os índios nunca foram guerras de branco contra peles-vermelhas, mas de cristãos contra bugres. Nossa hostilidade aos ingleses, franceses, holandeses teve sempre o mesmo caráter de profilaxia religiosa: católicos contra hereges. Os padres de Santos que em 1580 tratam com os ingleses da *Minion*, não manifestam contra eles nenhum duro rancor: tratam-nos até com alguma doçura. Seu ódio é profilático. Contra o pecado e não contra o pecador, diria um teólogo. É o pecado, a heresia, a infidelidade que não se deixa entrar na colônia, e não o estrangeiro. É o infiel que

se trata como inimigo no indígena, e não o indivíduo de raça diversa ou de cor diferente”

(FREYRE, 1966, p. 268). Veja-se a letra da xácará que Ceci canta para Peri:

“Foi um dia. – Infância mouro

Deixou

Alcáçar de prata e ouro.

Montado no seu corcel.

Partiu

Sem pajem, sem anadel.

Do castelo à barbacã

Chegou;

Viu formosa castelã.

Aos pés daquela a quem ama

Jurou

Ser fiel à sua dama.

A gentil dama e senhora

Sorriu;

Ai! Que isenta ela não fora!

‘Tu és mouro; eu sou cristã’:

Falou

A formosa castelã.

‘Mouro, tens o meu amor;

Cristão,

Serás meu nobre senhor.’

Sua voz era um encanto,

O olhar

Quebrado, pedia tanto!

‘Antes de ver-te, senhora,

Fui rei;

Serei teu escravo agora.

Por ti deixo meu alcáçar

Fiel;

Meus paços d’ouro e de nácar.

Por ti deixo o paraíso,

Meu céu

É teu mimoso sorriso.’

A dona em um doce enleio
 Tirou
 Seu lindo colar do seio.
 As duas almas cristãs,
 Na cruz
 Um beijo tornou irmãs.”
 (ALENCAR, 1955a, pp. 316-320; _____, 1958, pp. 161 e 162)

A Idade Média e seu esplendor estão presentes ao longo da narrativa de Alencar. Peri detém todas as qualidades dos cavaleiros medievais, e também a preferência da mais cobiçada dama. Veja-se o trecho em que Ceci, a exemplo das castelãs do medievo, dá suas cores a Peri para que ele as use em suas armas, como faziam os cavaleiros daquela época na Europa. Certo dia a jovem conta ao namorado aquele vetusto costume da terra dos seus ancestrais e ele pede que ela lhe dê as suas cores. Não as tendo, Ceci pergunta quais deveriam ser essas cores: “- Não as tenho, respondeu a menina; mas vou tomar umas para te dar; queres? [...] Quais achas mais bonitas?” e Peri responde: “- A de teu rosto e a de teus olhos.” – ou seja, branco e azul. “- Toma-as eu tas dou. Desde este dia, Peri enramou todas as suas setas de penas azuis e brancas; seus ornatos, além de uma faixa de plumas escarlates que fora tecida por sua mãe, eram ordinariamente das mesmas cores.” (ALENCAR, 1955a, p. 300; _____, 1958, p. 150).

Sobre a cavalaria, Alencar deixa claro na nota 7 do capítulo III de *Ubirajara* que “as leis da cavalaria, no tempo em que ela floresceu em Europa, não excediam por certo em pundonor e brios à bizzarria dos selvagens brasileiros. Jamais o ponto de honra foi respeitado como entre estes bárbaros, que não eram menos galhardos e nobres do que esses outros bárbaros, godos e árabes, que fundaram a cavalaria” (ALENCAR, 1957, p. 352). Mas em nenhum momento diz que as leis da cavalaria eram

excedidas pelos costumes dos selvagens. Neste sentido, *Ubirajara* é um texto cujo objetivo é, também, corroborar de maneira enfática as proposições sutilmente sugeridas em *O guarani* e *Iracema*, quando a crítica ainda não atingira seu ponto de máxima virulência. Mas a instituição da cavalaria, e os tempos heróicos dos seus romances, aparecem em diversos trechos de *O guarani*, romance anterior a *Ubirajara*, enaltecendo os valores inerentes à nobreza. No capítulo XIII “Combate” da terceira parte “Os aimorés”, Alencar chama a arma de Peri de “montante” (ALENCAR, 1955a, pp. 422 e 423; _____, 1958, pp. 229 e 230). O montante é a arma do cavaleiro, e a assimilação é convincente, conferindo enorme beleza ao episódio. Aliás, Alencar já havia patenteado seu apreço pelas regras da cavalaria no capítulo X “Despedida” da segunda parte “Peri” conforme se verifica no trecho: “O fidalgo abriu os braços e deu em Peri o abraço fraternal, consagrado pelo estilo da antiga cavalaria, da qual já naquele tempo apenas restavam vagas tradições” (ALENCAR, 1955a, p. 282; _____, 1958, p. 138). E Peri, no capítulo IX, “Esperança”, da terceira parte, “Os aimorés”, conforme bem nota Cavalcanti Proença (1966, pp. 125-126), se despede de suas armas e insígnias de guerra como Rolando: “Arma de Peri, companheira e amiga, adeus! Teu senhor te abandona e te deixa: contigo ele venceria; contigo ninguém poderia vencê-lo. E ele quer ser vencido” (ALENCAR, 1955a, p. 394; _____, 1958, p. 212). E, ainda como Rolando (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 126), Peri pede a Álvaro que enterre suas armas juntamente com seu corpo caso morra (ALENCAR, 1955a, p. 411; _____, 1958, p. 224), “para que outro mais fraco ou um covarde não as possa usar” (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 126).

Fica patente que Alencar não exclui o índio da formação da elite inicial brasileira. Em momento nenhum do romance a estirpe real de Peri é desconsiderada, ainda que, optando por permanecer nos domínios de Dom Antônio, ele deva se submeter aos

deveres de agregado, podendo a qualquer tempo deles se desligar, não o fazendo por amor a Ceci. Por fim, corroborando o que foi dito retro, no capítulo X, “Cristão”, da quarta e última parte do romance, “A catástrofe”, Peri torna-se voluntariamente cristão e Dom Antônio de Mariz entrega-lhe a filha.

O desrespeito ou mesmo a abolição da hierarquia tem como consequência última não apenas a destruição da sociedade, mas a destruição da inteligência. O não reconhecimento de qualquer autoridade implica o reconhecimento da autoridade absoluta da vontade individual, e o indivíduo que não admite nenhuma autoridade além da sua é incapaz de identificar valores, pois estes estão necessariamente acima dele. Ao desconsiderar qualquer valor o indivíduo se torna inapto para observar e compreender o legado cultural que ordena o pensamento. A idéia de legado cultural traz em si a conveniência da tradição. A ruptura da tradição significa o abandono do conhecimento adquirido e construído pelas gerações anteriores. Eliminá-lo equivale a partir do zero em termos de conhecimento humano a cada nova geração que sucede a anterior, o que é flagrantemente contraproducente. As soluções de impasses e problemas presentes são imensamente mais fáceis se baseadas no que já foi testado em situações passadas. Nesse sentido, idéias preconcebidas não são necessariamente más ou incorretas. O entendimento baseado em uma situação pretérita já vivenciada é uma idéia preconcebida em relação a uma situação atual, mas não pode ser má ou incorreta se oferece uma solução eficaz para essa situação nova. Igualmente e com mais razão de ser as idéias preconcebidas na natureza das coisas, pois valem para uma infinidade de situações futuras²⁰.

²⁰ Cf. KIRK, Russell. “Dez princípios conservadores”. Tradução de Padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior. Disponível em <<https://direitasja.files.wordpress.com/2012/02/dez-principios-conservadores.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

Elementos centrais para uma visão conservadora da vida em sociedade são as instituições autônomas. A principal é a família. As instituições autônomas não estão nem podem estar submetidas ao arbítrio de um planejador. A família é a instituição autônoma por excelência, pois é o reduto da vida privada. O apreço de Alencar pela instituição familiar, notadamente no que se refere a famílias aristocráticas e nobres, se deve a que elas são responsáveis pela continuidade histórica da nação e, em grande medida, portadoras da memória nacional e representantes das tradições. Patriarcas de famílias dinásticas tendem a não permitir a desagregação ou dissolução de suas famílias. A conservação da família é a base da possibilidade da ação histórica, pois se ela se dissolve a cada geração não é possível a ação de longo prazo, já que a ação fica limitada ao prazo de uma vida e a ação é necessariamente projetada para além da duração de uma vida humana. Tal só é possível se o que uma geração realizou não se perder na geração seguinte, e a continuação da família é um elemento essencial do poder, sobretudo poder de ação de longo prazo. O indivíduo isolado do romantismo exacerbado, constituído em herói e personagem central do romance romântico, tem pouquíssimo poder de ação histórica no mundo, conforme o romance realista de Balzac viria a demonstrar claramente. Na ficção balzaquiana o indivíduo isolado desprovido do substrato familiar enfrenta impotente o mundo no qual seus antagonistas são a força organizada em clãs. Mas a partir de determinado momento – e na *Comédia humana* há exemplos em profusão – os antagonistas daquele indivíduo isolado vêem suas forças fenecerem. Antes da Revolução Francesa e da Revolução Industrial as avenidas de ascensão social eram muito limitadas, basicamente havia duas: a carreira militar e a carreira eclesiástica. Com o advento da Idade Contemporânea as possibilidades de acesso a altos postos da hierarquia social se ampliam formidavelmente. A literatura retrata esta mudança na forma do romance, o gênero é fundamentalmente a história de uma vida comum. Tome-se como exemplo o retro citado

Balzac ou Flaubert e Stendhal: os personagens centrais são indivíduos comuns, vulgares. Distintamente da épica, que centrava a narrativa em membros da aristocracia²¹. De fato, naquele mundo retratado pela épica somente era possível galgar posições de mando àqueles que já nasciam no seio de uma família aristocrática. Gilberto Freyre (1968, pp. 129-132) notou claramente o fenômeno ao descrever como na sociedade brasileira do século XIX famílias patriarcais – que são eminentemente dinásticas – foram aniquiladas e substituídas por outras ou se mantiveram conforme os patriarcas tivessem ou não êxito na sua defesa contra fatores de desagregação:

Sellin assinalou o grande número de môças raptadas dos sobrados e das casas-grandes, na segunda metade do século XIX. Eram môças a quem os pais não consentiam, ou por questão de sangue, ou de situação social, o casamento com homens de sua predileção sexual ou sentimental. Elas, porém, já não se sujeitando, com a doçura de outrora, à escolha de marido pela família, fugiam românticamente com os namorados, que nem as môças das novelas; e muitas vêzes com homens de situação inferior à sua [...]

Êsses raptos marcam, de maneira dramática, o declínio da família patriarcal no Brasil e o começo da instável e romântica. Patriarcas arrogantes ficaram reduzidos quase a reis Lear. A ascensão do mulato e do bacharel – de que adiante nos ocuparemos – acentuou-se através dêsses raptos; [...]

“De tempos a esta parte” – comentava o redator do “Retrospecto Semanal” do *Diário de Pernambuco*, a 31 de julho de 1854 – “tem-se tornado tão frequentes entre nós os casamentos pelo rapto e acompanhados de tanta immoralidade que espantam e fazem tremer aquelles que olham para a família como o fundamento da sociedade. Moças (e até moços!) teem havido que, sendo menores, são raptados da casa de seus paes e d’ahi a pouco estão casados sem a intervenção do consentimento paterno!” E notando a intrusão da magistratura do Império em assuntos que deviam ser exclusivo domínio da autoridade patriarcal: “Outras vezes apparece o supprimento desse consentimento dado por juizes [...] que mesmo contra as leis o concedem por

²¹ Tomem-se como exemplos os personagens centrais da *Ilíada*, da *Eneida* ou, em um momento mais próximo, *El cantar de Mío Cid*.

entenderem que para se realizar um casamento tudo se deve fazer. E qual o resultado de tão graves abusos? O enfraquecimento da autoridade paterna, a dissolução dos mais poderosos vínculos da família e consequentemente a desmoralização e o aniquilamento da sociedade” [...]

[...] a partir do meado do século XIX, a solução que se generalizou foi a do rapto: solução favorecida pela intrusão da “justiça de juiz” em zona outrora exclusivamente dominada – repita-se – pela “justiça” do patriarca de casa-grande ou de sobrado.

Em seu ensaio *A República na América do Sul*, publicado em segunda edição em 1906, dizia à página 62 ilustre jurista do tempo do Império, o Professor A. Coelho Rodrigues, a propósito de “herança necessária”, que a “intrusão do legislador” entre o pai e o filho – principalmente entre o pai e a filha – vinha anulando, no Brasil, desde o Império a “confiança recíproca que é o laço mais sólido das relações de família...” Família que, para êle, devia continuar a patriarcal, baseada sobre “a fôrça moral do pai...” Aquela em que o homem era, como em Portugal – “cujo Código de 1603” ainda constituía “a base do nosso Direito Civil” – “o centro da comunhão da família”, para o que o armavam “os poderes paterno e marital”. Os praxistas portugueses é que haviam relaxado o pátrio poder, “sugerindo casos novos de emancipação presumida”; e “o nosso Império secundou-os, substituindo as Ords. do L. 5º pelo Cód. Crim. de 1830 e, sobretudo, promulgando o Dec. de 31 de outubro de 1831, donde a nossa jurisprudência inferiu a emancipação da maioridade, reduzida de 25 a 21 anos”.

Uma revolução. Pois, depois dêsse decreto, o filho, desde que tivesse 21 anos, “podia casar sem licença nem ciência do pai, e gastar quanto ganhasse sem dar-lhe contas, por mais que lhe tivesse custado, e ainda que já houvesse recebido dêle tanto quanto poderia herdar por sua morte”. E defendendo o pai contra os filhos, a família patriarcal contra a intrusão do Estado ou do legislador liberal, acrescentava o jurista: “Seja êle [pai] embora pobre e os filhos ricos, passe êle a mourejar a vida enquanto os filhos dissipem os adiantamentos, os ganhos e os dotes dos respectivos cônjuges, de cada três moedas que conseguir poupar, deverá necessariamente duas aos seus filhos.” A um pai assim reduzido no poder paternal chamava o Professor Coelho Rodrigues “galé da paternidade”. E lembrava que estava se generalizando, entre os filhos, a situação daqueles que se salvavam de dívidas inquietantes, com “a morte dos que lhes deram a vida”.

Bem dizia em 1885 D. Ana Ribeiro de Góis Bettencourt, ilustre colaboradora baiana do *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, alarmada com as tendências românticas das novas gerações – principalmente com as meninas fugindo de casa com os namorados – que convinha aos pais evitar as más influências junto às pobres mocinhas. O mau teatro. Os maus romances. As más leituras.

Este longo excerto de Gilberto Freyre revela ainda como, ao retirar-se a autoridade dos patriarcas das famílias dinásticas – líderes naturais daqueles clãs –, ela se transfere automaticamente para o Estado e é exercida pelos seus funcionários. O corpo de funcionários do Estado era composto de bacharéis que, não conseguindo se unir pelo casamento a famílias tradicionais e dinásticas, tinham o interesse em vê-las destruídas para assumir o comando da sociedade. Na prática, a destruição da instituição familiar, longe de libertar os jovens e as mulheres do jugo autoritário de um patriarca, apenas transfere a autoridade daquele com o qual os membros de uma família possuem afinidades afetivas e tem sua esfera de influência limitada à família para funcionários impessoais cuja autoridade tende a estender-se a todo o corpo social. Nada mais representativo do indivíduo isolado do romantismo exacerbado que o bacharel – muitíssimas vezes mulato – sem nome, sem patrimônio e sem família. Porém, detentor de um diploma de Medicina em Montpellier ou Paris, Direito em Coimbra ou Engenharia na Alemanha, em um primeiro momento, ou as mesmas carreiras em Salvador, São Paulo e Olinda e Rio de Janeiro, em um segundo momento. A única possibilidade de participação nas decisões nacionais para esse tipo característico do século XIX brasileiro era unir-se a uma família dinástica pelo casamento – daí a opção pelo rapto da incauta que caísse de amores por algum desses carreiristas – ou ingressar na burocracia estatal, que necessariamente precisa destruir a organicidade natural da sociedade para aumentar o seu poder. Voltemos a Gilberto Freyre (1968, pp. 573 e ss.):

Às vezes eram rapazes da burguesia mais nova das cidades que se bacharelavam na Europa. Filhos ou netos de “mascates”. Valorizados pela educação européia, voltavam socialmente iguais aos filhos das mais velhas e poderosas famílias de senhores de terras. Do mesmo modo que iguais a êstes, muitas vezes seus superiores pela melhor assimilação de valores europeus e pelo encanto particular, aos olhos do outro sexo, que o híbrido, quando eugênico, parece possuir como nenhum indivíduo de raça pura, voltavam os mestiços e os mulatos claros. Alguns deles filhos ilegítimos de grandes senhores brancos; [...]

A ascensão dos bacharéis brancos se fez rapidamente no meio político, em particular, como no social, em geral. O começo do reinado de Pedro II é o que marca, entre outras alterações na fisionomia brasileira: o começo do “romantismo jurídico” no Brasil, até então governado mais pelo bom senso dos velhos que pelo senso jurídico dos moços. Com Pedro I, tipo de filho de senhor de engenho destabocado, quebrara-se já quase por completo, para o brasileiro, a tradição ou a mística da idade respeitável. [...] Mas foi com Pedro II que a nova mística – a do bacharel môço – como que se sistematizou, destruindo quase de todo a antiga: a do capitão-mor velho.

Os bacharéis e doutôres que iam chegando de Coimbra, de Paris, da Alemanha, de Montpellier, de Edimburgo, mais tarde os que foram saindo de Olinda, de São Paulo, da Bahia, do Rio de Janeiro, a maior parte dêles formados em Direito e Medicina, alguns em Filosofia ou Matemática e todos uns sofisticados, trazendo com o verdor brilhante dos vinte anos, as últimas idéias inglêsas e as últimas modas francesas, vieram acentuar, nos pais e avós senhores de engenho, não só o desprestígio da idade patriarcal, por si só uma mística, como a sua inferioridade de matutões atrasados. Ao segundo Imperador, êle próprio, nos seus primeiros anos de mando, um meninote meio pedante presidindo com certo de ar de superioridade européia, gabinetes de velhos acaboclados e até amulatados, às vezes matutos profundamente sensatos, mas sem nenhuma cultura francesa, apenas a latina, aprendida a palmatória ou vara de marmelo, devia atrair, como atraiu, nos novos bacharéis e doutôres, não só a solidariedade da juventude, a que já nos referimos, mas a solidariedade da cultura européia. Porque ninguém foi mais bacharel nem mais doutor neste País que Dom Pedro II. Nem menos indígena e mais europeu. Seu reinado foi o reinado dos Bacharéis.

[...]

A ascensão do bacharel ou doutor – mulato ou não – afrancesado trouxe para a vida brasileira muita fuga da realidade através de leis quase freudianas nas suas raízes ou nos seus verdadeiros motivos. Leis copiadas das francesas e das inglesas e em oposição às portuguesas: revolta de filhos contra pais. [...]

Em 1845, já em pleno domínio do segundo Imperador e em pleno funcionamento das Faculdades de Direito do Recife e de São Paulo, à frente da administração das províncias e nas maiores responsabilidades políticas e de governo começaram a só aparecer homens formados. Os edifícios onde foram se instalando as sedes de governo e as repartições públicas mais importantes – uns novos, em estilo francês ou italiano, outros, antigos casarões de convento ou de patriarca rico adaptados à burocracia do Império – principiaram a avultar na paisagem brasileira. Ao mesmo tempo, já indicamos em capítulo anterior que começaram a ir diminuindo de tamanho as casas-grandes dos particulares: dos capitães, dos brigadeiros, dos senhores de escravos.

[...]

A ascensão social do bacharel pobre que, abandonado aos próprios recursos, não podia ostentar senão *croisés* ruços e fatos sovados, ou, então, sujeitar-se a indiscrições de alfaiates pelos apedidos dos jornais; que não dispunha de protetores políticos para chegar à Câmara nem subir à diplomacia; que estudara ou se formara, às vezes, graças ao esforço heróico da mãe quitandeira ou do pai funileiro; a ascensão do bacharel assim, se fez, muitas vezes, pelo casamento com môça rica ou de família poderosa.

Diz-se de alguns moços inteligentes, mas pobres ou simplesmente remediados, que não foi de outro jeito que chegaram a deputados às Côrtes e a ministro do Império. Uns, de nome bonito, ou sonoro, a quem só faltava o calor da riqueza ou do poder para se enobrecerem ou ganharem prestígio. Outros, de nome vulgar, que, ligando-se pelo casamento com môças de nome ilustre, os filhos do casal adotaram o nome da família da mãe.

[...]

Em mais de um caso de bacharel casado em família rica ou poderosa – sobretudo família poderosa, de engenho ou de fazenda – êle é que se tornou o nervo político da família.

José Guilherme Merquior (1996, p. 16) demonstra que a família senhorial de regime patriarcal foi o núcleo social mais estável das Américas e foi capaz de colonizar e defender um território imenso. Veja-se que era uma estrutura profundamente hierarquizada e aristocrática, análoga a uma nobreza de fato. Corrobora o entendimento do crítico carioca o magistério do mestre pernambucano: “A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América. Sobre ela o Rei de Portugal quase que reina sem governar. [...] A colonização por indivíduos – soldados de fortuna, aventureiros, degredados, cristãos-novos fugidos à perseguição religiosa, náufragos, traficantes de escravos, de papagaios e de madeira – quase que não deixou traço na plástica econômica do Brasil. Ficou tão no raso, tão à superfície e durou tão pouco que política e economicamente êsse povoamento irregular e à toa não chegou a definir-se em sistema colonizador” (FREYRE, 1966, p. 25). Nota-se, portanto, que a resistência em permitir a desagregação da família está baseada em fundado receio de que se perca a natural organicidade da sociedade e que esta passe a ser comandada por uma casta de delegados do poder estatal potencialmente malignos, e não por inofensivos indivíduos isolados em busca de valores autênticos em um mundo do qual todo sentido se exilou e que se batem impotentes contra poderosos patriarcas. Alencar é uma resistência a esse novo autoritarismo que pode se converter em algo verdadeiramente monstruoso. Centrar o enredo dos seus romances de fundação nacional em personagens nobres e aristocráticos é quase um alerta à nação.

5. Senso de justiça no indianismo alencariano

Conforme nota Cavalcanti Proença (1966, p. 85) os personagens bons dos romances indianistas de José de Alencar – Peri, Ceci, Iracema, Álvaro, Martim, Dom Antonio etc. – estão sempre ao lado do direito e da justiça. E vencem. Não permite Alencar, no seu universo ficcional, que a injustiça ou a antijuridicidade triunfem, como muitas vezes tem triunfado na realidade (CAVALCANTI PROENÇA, 1966, p. 85). A frase de Quintana que Manuel de Jesús Galván usa de epígrafe em *Enriquillo*²² bem poderia ser empregada com o mesmo fim por Alencar.

Entretanto, na realidade não existe sociedade justa. Um arcabouço jurídico-institucional justo não engendra necessariamente uma sociedade justa, pois a justiça se efetiva nos casos concretos uma vez que as normas são abstratas. Conforme ensina Rudolf Von Jhering (1968 p. 25) “O direito no sentido objetivo é o conjunto de princípios jurídicos aplicados pelo Estado à ordem legal da vida. O direito no sentido subjetivo é a transfusão da regra abstrata no direito concreto da pessoa interessada”. Sendo as regras sempre gerais e universais e as situações sempre particulares e concretas, estas não se ajustam automaticamente e exatamente àquelas (PEREIRA DOS SANTOS, 1951, p. 13). Logo, é necessária uma mediação do indivíduo humano real, dotado de unidade e autoconsciência – o operador do direito – para efetivar esta subsunção. E é nesse operador do direito que reside a justiça ou a injustiça. Segundo magistério de Carlos Maximiliano Pereira dos Santos (1951, p. 130) “não há sistema capaz de prescindir do coeficiente pessoal. A justiça depende, sobretudo, daqueles que a distribuem. O texto é a essência, a

²² “Demos siquiera en los libros algún lugar a la justicia, ya que por desgracia suele dejársele tan poco en los negocios del mundo”.

matéria-prima, que deve ser plasmada e vivificada pela inteligência ao serviço de um caráter íntegro”. Para que prevaleça a justiça é preciso que haja o sentimento e a percepção moral, porque a moral não é disciplina meramente teórica, mas destina-se a uma melhora efetiva da conduta humana e, portanto, uma consecução prática de justiça. Neste sentido vai o magistério de Vicente Ráo (2004, p. 75): a moral contempla “o estudo dos fins que os atos voluntários e livres tendem a realizar; o estudo das condições psicológicas de conformidade com as quais estes atos se praticam; o estudo da natureza e do desenvolvimento da ordem – ordem moral – disciplinadora dos mesmos atos, ordem esta que a moral fundamentalmente constrói sobre a distinção entre o bem e o mal, partindo do pressuposto de ser o bem o fim natural do homem”. No desenvolvimento da percepção moral a literatura de ficção exerce função preponderante. Entendendo-se que a justiça se opera na correta adequação de regras abstratas a casos concretos levada a cabo por indivíduos reais imbuídos de sentimento moral, a multiplicidade de situações vivenciadas e vivenciáveis pelo indivíduo real é fator de enriquecimento do repertório de possibilidades conhecidas que a vida humana oferece. Afinal, conforme magistério de Carlos Maximiliano Pereira dos Santos (1951, p. 19) a aplicação do direito consiste em “enquadrar um caso concreto na norma jurídica adequada”, submeter “às prescrições da lei uma relação da vida real”; “tem por objeto descobrir o modo e os meios de amparar juridicamente um interesse humano”. Ocorre que o número de situações possíveis efetivamente experimentadas pelo indivíduo ao longo da vida é muito limitado, mas a literatura de ficção exemplifica todo o espectro de situações humanas possíveis, ampliando o horizonte de compreensão das diferentes conjunturas a que o ser humano está sujeito pelas vicissitudes da vida e aumentando a capacidade de julgar com humanidade, compaixão e finalmente justiça.

Temístocles Linhares (1987, p. 3) exalta a capacidade da literatura de ficção em aumentar a gama de situações conhecidas pelo ser humano e Alencar e Galván demonstram saber que a literatura de ficção é elemento fundamental da formação moral da pessoa. Northrop Frye (1983, *passim*) notou que os modelos normativos de todas as situações exemplificadas na literatura universal são fornecidos pela Bíblia. Entretanto, na Bíblia, encontram-se de forma demasiadamente esquemática, pois são juízos universais normativos. Ocorre que de um juízo universal normativo não se pode deduzir um juízo de realidade ou materialidade de um fato ou ato concreto, pois estas somente podem ser verificadas no fato mesmo. Northrop Frye assinala que a própria Bíblia fornece a solução para o problema em Mt 11, 1-6, (*La Bible de Jérusalem*, 2011, pp. 1654 e 1655) . Jesus Cristo consagra o critério de verificação pelos fatos, ou seja, eminentemente científico²³. Toma-se o fato novo ou ato novo e, a partir dele, propõe-se uma hipótese para descrevê-lo e explicá-lo a qual deverá ser testada mediante uma tentativa de impugnação da sua lógica interna – suas premissas e conseqüências – e pelo confronto com os dados da realidade – os fatos e atos conhecidos. Mas novamente, em termos de experiência humana, os fatos e atos conhecidos pelo sujeito são extremamente limitados e a literatura de ficção tem o condão de suprir essa limitação. A atividade jurisdicional pela qual os fatos e atos são julgados obedece a todos os processos descritos. E a literatura de ficção amplia enormemente a aptidão do sujeito para verificar a materialidade das situações novas, ou mesmo antigas, e julgá-las de acordo com as normas corretas.

²³ João estava preso e ouviu falar das obras do Messias. Enviou-lhe imediatamente alguns discípulos para que perguntassem se era aquele o verdadeiro messias ou se deveriam esperar outro. Responde Jesus: “- Retornem e contem a João o que vocês estão ouvindo e vendo”, ou seja, “os cegos recuperam a visão, os paralíticos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciada a Boa Notícia”. E conclui: “E feliz aquele que não se escandaliza por causa de mim”.

O indianismo alencariano é plasmado na forma de romance histórico. O historiador inglês Thomas Babington Macaulay, primeiro Barão de Macaulay, costumava afirmar que o texto historiográfico deveria ser lido primeiramente como texto literário. O fato histórico precisa ser entendido como narrativa imaginária e em seguida como realidade, antes de ser compreendido como narrativa do real deve ser compreendido como narrativa do possível. E o cotejo das versões do possível trará a versão aproximada do real. Por trás das narrativas históricas há a estrutura do real, a qual não pode ser expressa em si mesma ou por si mesma, pois apenas o sujeito narrador pode expressar-se e transmitir o que percebe e pensa. Ocorre que a percepção daquele sujeito narrador – literário ou historiográfico – será irremediavelmente incompleta. Sendo o sujeito incapaz de perceber a totalidade de determinado evento, ele submete a experiência ao processo da abstração mental que guarda alguns aspectos daquela experiência e despreza outros, criando esquemas depositados na memória. Ao plasmar o texto – ou no ato do fazer literário – o sujeito narrador cria a partir desses esquemas depositados na memória uma expressão verbal que uma vez formulada já é autônoma em relação a eles. Logo, a sua capacidade de retratar o real é incompleta, seja narrativa literária ou narrativa historiográfica. E isso é válido para qualquer sujeito narrador. Além disso, a multiplicidade de sujeitos narradores enseja o diálogo – e isso vale para o histórico e o literário –, que acrescenta mais transições entre o fato original e o texto presente. Da materialidade do fato se vai ao sentido do fato, à memória, ao texto, à discussão, à depuração dialética, à prova e novamente ao texto. O material puro da experiência inevitavelmente se perdeu. Mas permaneceu o que restou consolidado após aquelas defasagens, ainda que imperfeitamente fiel à experiência originária. Cabe a cada leitor ir além do texto por meio de um esforço imaginativo de restaurar a realidade daquela experiência, fazendo da leitura uma experiência do real. Na intersecção das imaginações, ou dos conteúdos que permaneceram, está uma possível

representação da realidade capturada em uma rede de referências que permite mostrar o seu contorno. A rede de referências é o conjunto das narrativas, literárias ou historiográficas, que carregam um conteúdo único em cada uma graças ao processo de elaboração descrito. A literatura de ficção, bem como a literatura histórica, proporcionam uma experiência do real mais rica que a experiência individual, e ambas mediante a imaginação. O limite desta na literatura histórica é o fato ou evento real que a ensejou, o qual é dotado de materialidade própria. Na literatura de ficção o limite da imaginação é a verossimilhança interna da narrativa, conforme a preceptiva aristotélica no tocante ao enredo. Contando com esses dois parâmetros simultaneamente, o romance histórico é capaz de abrigar o mito fundador da nacionalidade, com seu teor de símbolo e de fato. Mas conforme a preceptiva de Chateaubriand (1960a, p. 183), no *Gênio do cristianismo*, a literatura de ficção ainda está balizada pela função de edificação moral e ética com vistas a uma melhor distribuição de justiça. Ao proclamar que a boa literatura está pautada por uma boa filosofia, uma boa moral e uma boa ética, Chateaubriand (1960a, p. 259) se refere ao cristianismo. Alencar adere à preceptiva de Chateaubriand, o qual é modelo para o escritor cearense. O indianismo alencariano toma corpo no romance histórico, e assim reforça sua capacidade de cumprir os seus piedosos objetivos de ampliar a aptidão do leitor para julgar a origem da própria nacionalidade e o arcabouço jurídico-institucional que a permeia.

Em *O guarani* tem-se claro o que é domínio de Dom Antonio de Mariz, o que é domínio de Peri, o que é domínio dos aimorés e o que ainda constitui “*res nullius*” passível de ocupação. O capítulo II “Lealdade” da primeira parte “Os aventureiros” explica como a colonização portuguesa avança nas terras brasileiras e ao longo da primeira parte do livro Alencar vai enxertando passagens que indicam a efetiva ocupação de terras pelos colonizadores. No capítulo VI “A volta” Dom Antonio de Mariz determina a seu filho Dom

Diogo de Mariz que parta rumo a Salvador para pedir ao governador geral Diogo Botelho serviço nas descobertas (ALENCAR, 1955a, p. 120; _____, 1958, p. 33). Na América recém descoberta a lei tutelava apenas europeus, pois as novas terras não eram percorridas com ânimo de domínio, mas de conquista. Neste sentido, aquele direito tinha um caráter de bônus – e ônus, tendo em vista a dialética inerente à norma jurídica – de determinada casta, predominando o princípio da personalidade analogamente ao que ocorreu no Império Romano – tenha-se em mente que a única fonte doutrinária de direito positivo àquela época era o direito romano. Estabeleceu-se uma distinção entre “*ius civile*”, aplicável a cidadãos, e “*ius gentium*”, aplicável a estes e a outros povos com os quais realizassem justas núpcias – “*connubium*” – e atos inter vivos – “*commercium*” (CHAMOUN, 1962, p. 42). Com o êxito das teses de Francisco de Vitoria (1917) sobre a situação jurídica dos habitantes aborígenes do Novo Mundo o “*ius gentium*” foi subsumido no “*ius naturale*” e o “*ius civile*” passou a vigorar pautado no princípio da territorialidade, segundo o qual a lei se aplica a todos os que se encontram no território do Estado, sejam cidadãos dele ou não (CHAMOUN, 1962, p. 43). Mas particularmente na porção portuguesa as expedições oficiais vinham tomar posse de terras que legalmente já estavam na esfera de soberania do Estado Português por força do tratado de Tordesilhas. Aquelas questões já se encontravam superadas. Os índios, tornando-se súditos da Coroa, ingressam na esfera de tutela da lei portuguesa. A controvérsia havia se deslocado para o modo de aquisição do domínio, se originário ou derivado, e a natureza jurídica do objeto do domínio (TRÍPOLI, 1936, p. 46). Conforme o magistério de César Trípoli o modo de aquisição do domínio foi originário, por serem as terras ocupadas “*res nullius*” – coisa de ninguém (CHAMOUN, 1962, p. 242) –: os primitivos habitantes não ocupavam efetivamente todo o território (TRÍPOLI, 1936, p. 43). Caso ocupassem tratar-se-ia de “*res hostiles*” – coisa do inimigo (CHAMOUN, 1962, p. 242). Fundamenta seu entendimento na legislação vigente no Brasil em si considerada. O

direito em vigor era composto por três elementos: direito local, constituído pela legislação emanada do próprio Brasil, tinha caráter originário, visto que era decretada pelos órgãos competentes – governadores e câmaras – para prover as necessidades peculiares locais; direito colonial português, constituía as leis que tratavam da organização social, administrativa, judicial, fiscal, militar e econômica, as suas normas eram distintas das que tratavam das instituições metropolitanas similares e cuidavam de matéria nova, sendo originais; direito comum português, adotado no Brasil devido à falta de normas correspondentes e peculiares à vida colonial, e não porque a metrópole pretendesse igualar as suas condições às da colônia, este direito era constituído pelas ordenações do reino e mais leis extravagantes promulgadas para completá-las ou reformá-las, sua matéria dizia respeito ao direito privado, ao penal, e ao processual e tinha caráter derivado, pois veio transplantado de um arcabouço jurídico preexistente. O direito local e o direito colonial subordinavam-se às necessidades da colônia. Tratava-se, pois, de um direito brasileiro porque era o expoente das condições do Brasil e porque vigorava somente no Brasil (TRÍPOLI, 1936, pp. 54 e 55). A ocupação do território era regada pelos dois primeiros – direito local e direito colonial. Mas a obra alencariana não se destinava precipuamente a juristas, historiadores ou críticos profissionais. Longe de oferecer referenciais técnicos, a prosa ficcional de Alencar enriquecia a experiência humana de todos, missão precípua de toda boa literatura. Ao despachar o filho para tomar parte nas bandeiras sob as ordens de Diogo Botelho, Dom Antonio de Mariz fala em combater “como fidalgo e cristão em prol da religião, conquistando ao gentio esta terra” (ALENCAR, 1955a, p. 120; _____, 1958, p. 33) e como se viu pela exposição retro, baseada em um instrumental eminentemente técnico, não era este o caso. A literatura de imaginação traz apenas situações novas não vivenciadas, mas vivenciáveis por serem possíveis. No que se refere à distribuição da justiça ela aprimora a capacidade de percepção da parte concreta da aplicação da norma, a

parte abstrata não lhe pertence. Os leitores destinatários primordiais de Alencar eram seus pares.

Antonio dos Santos Moraes (1971, p. 11) nota que o prestígio popular de Alencar é inabalável, já a crítica o vê com reservas. Agrippino Grieco (1947, p. 38) considera que Alencar foi grande, o melhor mantenedor do gênero romance. Mas com a ressalva de que o foi no espírito popular. Segundo o autor, Alencar está entre os autores que, como Walter Scott e Fenimore Cooper, realizam uma idealização romântica “grata sempre ao paladar da plebe” (GRIECO, 1947, p. 38). Nelson Werneck Sodr (1955, pp. 11 e 12) observa que com o correr do tempo “na proporção em que os seus romances penetraram na massa de leitores, e já leitores de gerações diferentes, foram sendo esquecidos pelos homens de letras”. E continua: “o romancista morto em 1877 mantém pela perfeita familiaridade com os seus livros ou pela simples menção de seus protagonistas, como nenhum outro, o prestígio das nossas letras na admiração do povo”. Para acrescentar: “continua a ser uma espécie de contemporâneo nosso e, ante a variedade com que tratou da gente brasileira de norte a sul, uma espécie de conterrâneo de todos nós”. E conclui que “foi o romance indianista que o lançou nos braços do público”. Note-se que foi justamente na vertente indianista da sua obra que Alencar plasmou literariamente o mito fundador da nacionalidade brasileira. Conforme ensina Nelson Werneck Sodr (1964, p. 213) a literatura é a expressão artística de mais ampla significação e o romance é o gênero literário mais capaz de atrair leitores. Tal se deve à possibilidade do leitor rever-se nos personagens e à liberdade de julgá-los. Esses atributos não são exclusivos do romance e são encontráveis na épica e no drama. Mas o historiador se refere a leitor e ao que a literatura do nosso tempo oferece em termos de gênero. Tenha-se em mente que o drama destina-se precipuamente à encenação e não à leitura; e a epopéia é gênero historicamente morto. Para

Oscar Mendes (1968, p. 8) *O guarani* foi o grande salto qualitativo na obra de Alencar em termos de tema, desenvolvimento, composição e estilo, depois de *Cinco minutos* e *A viuvinha*, que já demonstravam talento, mas o de um jovem escritor ainda tomando intimidade com a pena. *O guarani* revelou “um autor plenamente senhor dos seus meios de expressão, de sua técnica, da dosagem emocional capaz de aliciar espíritos e comover corações” (MENDES, 1968, p. 8). Distintamente de outros críticos, Oscar Mendes (1968, p. 8) vê positivamente o prestígio popular da obra alencariana. Entendemos que tal corrobora o êxito do projeto de Alencar em plasmar literariamente um mito fundador da nacionalidade, pois esse mito atingiu seu alvo: os membros da nação, o corpo social, o qual julgou a validade do projeto de Alencar e lhe conferiu eficácia. Vejam-se os seguintes excertos do prólogo e do posfácio de *Iracema*:

“Meu amigo. Êste livro o vai naturalmente encontrar em seu pitoresco sítio da várzea, no doce lar, a que povoa a numerosa prole, alegria e esperança do casal. [...] Os meninos brincam na sombra do outão, com pequenos ossos de reses, que figuram a boiada. Era assim que eu brincava, há quantos anos, em outro sítio, não mui distante do seu. [...] O livro é cearense. Foi imaginado aí, na limpiez dêsse céu de cristalino azul, e depois vazado no coração cheio das recordações vivaces de uma imaginação virgem. Escrevi-o para ser lido lá, na varanda da casa rústica ou na fresca sombra do pomar, ao doce embalo da rêde, entre os murmuros do vento que crepita na areia, ou farfalha nas palmas dos coqueiros. Para lá, pois que é o berço seu, o envio.” (ALENCAR, 1957, pp. 25 e 26; _____, 1965, pp. 45 e 46)

“Eis-me de nôvo, conforme o prometido. Já leu o livro e as notas que o acompanham; conversemos pois. Conversemos sem cerimônia, em tôda familiaridade, como se cada um estivesse recostado em sua rêde, ao vaivém do lânguido balanço, que convida à doce prática. Se algum leitor curioso se puser à escuta, deixá-lo. Não havemos por isso de mudar o tom rasteiro da intimidade pela frase garrida das salas.” (ALENCAR, 1957, p. 177; _____, 1965, p. 139)

José de Alencar não pretendia impor seu projeto ou seu ponto de vista, à maneira do gênio que impõe seus vaticínios. O escritor cearense submeteu seu projeto literário ao julgamento do público, entendido como o conjunto dos nacionais, seus pares. Logo, o juiz natural para apreciar aquele projeto. É a “secreta intuição que faz com que o povo julgue, muitas vezes, com mais acêrto do que os homens de pensamento, compreenda melhor e, principalmente, sinta mais fundo aquilo que tem uma importância real e que de fato lhe pertence” (WERNECK SODRÉ, 1955, p. 25). José Veríssimo (1958, p. 13) vê a popularidade de Alencar com simpatia, pois chama o povo “esse excelente crítico”. De fato, para o fim a que entendemos que se destinou a obra indianista alencariana – plasmar literariamente o mito fundador da nacionalidade brasileira – o crítico mais recomendado é o corpo social. Se os membros da nação sentem empatia com o mito proposto por Alencar e se reconhecem nele, o mito funcionou e o escritor obteve êxito. Plasmar literariamente o mito fundador da nacionalidade nada tem da atitude autoritária do gênio – que pretende guiar a sociedade segundo critérios próprios –, mas é justamente o oposto, ou seja, servir os leitores vendo-os como pares. O grande esforço de Alencar foi o de encontrar a fisionomia, a força psíquica coletiva, as inclinações e tendências do jovem povo brasileiro, então carente de definições quanto aos seus motivos e razões de vida historicamente situados (LINHARES, 1987, p. 81). Temístocles Linhares (1987, pp. 53 e 54) salienta que a crítica a autores que escrevem para seus pares é invariavelmente a mesma: o modelo de gênio parece seduzir os críticos. Oscar Mendes é exato na sua explicação da popularidade da obra de Alencar. Segundo o crítico – e esposamos integralmente o seu entendimento – na obra alencariana predomina “o nacionalismo, o amor pátrio, uma fé nos valores eternos, um intenso sentimento de ternura humana, uma visão poética da vida, uma imaginação sempre rica de criações estéticas, um senso artístico da paisagem, tudo expresso numa língua de doce amavio” (MENDES, 1968, p. 15). Frisamos a “fé nos valores eternos”.

O arcabouço jurídico-institucional delineado por Alencar nos seus romances indianistas é o que presidiu a formação da nacionalidade brasileira dentro da coerência interna do mito fundador proposto por ele na sua obra ficcional histórico-indianista. Este arcabouço se coaduna com as regras de direito natural. Conforme ensina Leibniz (1960, p. 5) a doutrina do direito pertence às ciências que dependem de definições e não de experiências, de provas racionais e não de provas sensíveis; a doutrina jurídica trata de questões de validade e não de fato. Portanto, as proposições jurídicas sobre o que deve ser a norma abstrata encerra uma verdade eterna. Leibniz (1960, p. 7) admite que tudo que Deus quer é justo e bom, e parte dessa premissa. Porém, investiga se algo é justo e bom porque Deus quer ou se Deus quer algo porque é justo e bom. Vale dizer: justiça e bondade são arbitrárias ou têm razão de ser nas verdades necessárias e eternas da natureza das coisas. Leibniz (1960, p. 8) refuta a idéia de que a força constitui o fundamento da justiça. Segundo ele, se assim fosse, a conduta dos fortes e maus não seria reprovável; todos os fortes seriam justos – duas afirmativas antagônicas –; todas as sentenças de última instância seriam justas; uma mesma ação seria justa ou injusta segundo o juiz que a julgar – mais duas afirmativas antagônicas –; e uma mesma ação seria considerada justa se realizada com êxito ou injusta se malograda. Logo, fundamentar a justiça na força – ainda que na força para promulgar leis justas – equivale a eliminar qualquer critério firme e seguro de justiça. Tal equívoco deriva da confusão de direito com lei positiva. A lei positiva pode ser injusta, pois é formulada e sustentada por um ato de autoridade, ou seja, de força. O detentor dessa força é o Estado. O direito, sendo explicado e definido com base em verdades eternas, não pode ser injusto (LEIBNIZ, 1960, p. 11). Igualmente as Leis de Deus, sendo ditadas pelo ser cuja bondade é absoluta, serão sempre justas. Tem-se que as Leis de Deus são baseadas em verdades necessárias e eternas de validade universal, uma vez que Deus é perfeito e

imutável; e as leis positivas são arbitrárias e contingentes, já que o Estado é imperfeito e mutável porquanto administrado pelo homem. Se em termos ideais a justiça – que é o escopo do direito – não é apreensível pelos sentidos, mas por uma intuição clara e distinta que Platão chamava “idéia”, encerrando uma verdade eterna; e se Deus é por definição dotado de bondade e justiça absoluta e infinita ao passo que nos homens estes predicados são limitados, a justiça humana nunca poderá superar a justiça divina (LEIBNIZ, 1960, p. 9). Entretanto é possível maximizar a equanimidade da justiça humana pautando-a em um fundamento comum a Deus e aos homens. Este fundamento é a natureza das coisas. A justiça divina é inabarcável pela razão humana, mas a natureza das coisas criadas é compreensível pelo homem ainda que fruto da suprema vontade de Deus. E o direito correspondente a essa realidade é o Direito Natural.

Direito Natural é aquele que emana da própria natureza, independentemente da vontade do homem (CICERÓN, *De legibus*, 1953, I, 10, 28). É invariável no espaço e no tempo, insusceptível de variação pelas opiniões individuais ou pela vontade geral (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, E 10, 1134b, 18-21, L. V, cap. VII). Ele reflete a natureza como foi criada, é anterior e superior ao Estado, portanto conceptual como de origem divina. São eles: direito à vida – não é concessão do Estado, Deus concedeu; direito à liberdade; direito a constituir família; direito à educação; direito à cultura; direito à prática da religião; direito de trabalhar para prover o próprio sustento e o sustento dos seus; direito à propriedade, ou seja, ser dono do fruto do seu trabalho e prosperar; direito de reunir-se ou associar-se livremente com seus semelhantes para a realização de negócios conjuntos; direito de legar e herdar, ou seja, ser sujeito ativo ou passivo de uma sucessão hereditária; direito de dispor do seu patrimônio como bem entender; direito de defesa pessoal (SODER, 1960, pp. 9-14). São direitos que antecedem

ao Estado, resultam da condição humana e da boa ordem natural. No direito natural reside a fundamentação jurídica da ordem, da liberdade, do progresso e da cultura. Ao preterir-se as normas de Direito Natural surge a tendência do Estado de pretender definir, ordenar e legislar sobre tudo. Tome-se o brocardo latino “*plurima lex pessima res publica*”, ou seja, quanto maior o número de leis tanto pior a coisa pública. A consequência disso é o estado tirânico, que pretende regulamentar todos os setores da vida social, definir a família, o direito de propriedade, a cultura, como se tais instituições fossem concessões estatais. O afastamento do direito natural leva forçosamente ao estado totalitário, à tirania, ao caos e à miséria.

A perspectiva cristã pretende a adequação da lei humana – direito positivo – à lei natural, sendo contrária à idéia de Estado laico em termos ateístas. Por essa perspectiva, o Estado não teria o direito de ser laico, porque assim como o indivíduo deve respeitar as leis de Deus a nação entendida como coletividade de indivíduos também está obrigada a tal. E a lei positiva contrária à lei natural afigura-se como iníqua. Derivar a nação do indivíduo significa colocá-lo em posição precípua, daí a total incompatibilidade total da doutrina cristã com teorias totalitárias que supõem a absorção da sociedade em um Estado onipresente. Cabe notar que pagãos e ateus são titulares daqueles direitos, já que todos os membros do corpo social são beneficiários desta doutrina. A perspectiva antagônica à concepção cristã de Direito Natural será a perspectiva exclusivamente materialista. A eliminação de Deus vaticina a divinização da natureza e do homem e suas instituições temporais e contingentes. Estas, tomando ares de divindade, adquirem a pretensão de regulamentar tudo e tendem a se converter em invasor da privacidade do indivíduo. José Soder (1960, p. 6) expõe a questão fundamentando o Direito Natural numa

concepção do homem de ordem metafísica e não puramente empírica. Segundo o mestre paranaense a noção de direitos do homem expressa

“relações jurídicas que não apresentam peculiaridades desta ou daquela pessoa, mas dizem respeito ao homem como tal. [...] Direitos do homem são os direitos subjetivos inerentes à pessoa humana pelo só fato de ela possuir racionalidade. Nasce com a pessoa humana e acompanham toda a trajetória da existência do homem. Por isso são chamados direitos do homem, no singular genérico, e não direitos dos homens, ou direitos de certos grupos humanos.

[...] Não basta uma ideologia qualquer sobre o ente humano. Impõe-se um modo de pensar realmente metafísico, que capte a natureza humana em suas raízes mais profundas. Esta concepção de homem não é de ordem religiosa, como por vezes se pensa. Basta a noção filosófica, porém conceito filosoficamente certo, estribado na própria natureza objetiva do ente humano. Tal concepção apresenta-nos o homem como ente dotado de valor natural, de dignidade congênita, provinda de sua racionalidade e liberdade. O homem é pessoa, em sua filosofia. Nesta propriedade fundamental incide o elemento jurídico, nela reside, em última análise, o fundamento da noção de direito natural. Pelo fato indiscutível de ser o homem pessoa, i. é., ente racional livre, possui um núcleo intangível de dignidade e autonomia”. (SODER, 1960, p.6)

O Estado de Aristóteles não conheceu o fim transcendental do homem. Este vive no Estado, do Estado e para o Estado. Por isso não se podia conceber o homem como entidade em oposição ao Estado, como sujeito de direitos para com o Estado. Não existe na vida do indivíduo um setor que esteja precedendo ao Estado, um âmbito de direitos nos quais o Estado não possa tocar. Todas as comunidades estão sujeitas ao Estado, o qual cuida não apenas de necessidades presentes, mas abrange toda a vida (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1160a, L. VIII, cap. IX). O Estado de Aristóteles mantém a concepção básica que não concede ao indivíduo um âmbito de liberdades pessoais. O Estado aparece como proveniente, necessariamente, da natureza social do

homem, formando uma unidade orgânica de muitos entes humanos, é produto espontâneo da natureza humana. O Estado de Aristóteles é anterior à família e ao indivíduo. Sua finalidade é a felicidade de todos, o bem comum. Logo, é completamente autárquico, o que não se dá com as famílias e muito menos com os indivíduos (ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, L. I, cap. 2). Desta concepção orgânica e teleológica do Estado segue-se que este deve regular a vida toda dos membros da comunidade estatal. Os indivíduos não se pertencem a si, mas ao Estado. No entanto, não se trata de um Estado totalitário, pois o Estado aristotélico significa viver em comunidade: havia primado do Estado sobre o indivíduo e suas relações jurídicas, porém primado lógico. De qualquer modo, o avanço representado pela contribuição de Aristóteles foi imenso, José Soder (1960, p. 27) explica que “se existem direitos que nascem com o homem, que provêm da natureza, que são anteriores ao Estado, então deve, no mesmo passo, existir a possibilidade de fazê-los valer contra êsse mesmo Estado. A conclusão estava contida nas premissas”. Mas o lente paranaense ensina que a plena noção da dignidade e do valor da pessoa humana só veio com o cristianismo (SODER, 1960, p. 23) e a sua concepção transcendental da dignidade humana (SODER, 1960, p. 27). Na evolução dessas noções jurídicas, que culminou no cristianismo, poder-se-ia dizer que o mérito das premissas é da filosofia grega e o mérito das conclusões é da filosofia cristã. Para o cristianismo o Estado não pode constituir aquela entidade absoluta do mundo greco-romano, valor absoluto possui apenas a pessoa humana (SODER, 1960, p. 29). O professor José Soder é categórico e enfático neste sentido no excerto que ora se transcreve:

“[...] o Estado não é a entidade suprema, à qual o homem tudo deve, e à qual em tudo se há de subordinar. O cristianismo é profundamente transcendente. O destino do homem ultrapassa as coisas desta vida, transcende, portanto, o Estado. Com isso o Estado fica despojado da sua auréola de instituição que abrange o sentido e o valor da vida humana. O cristão

é, acima de tudo, membro do corpo místico de Cristo, membro da Igreja que é peregrina e se transformará na Jerusalém celeste. A conclusão imediata é, pois: o Estado não possui o poder supremo sobre o homem. Este tem direitos e funções que ultrapassam o Estado, é um ente que possui setores de vida fora e acima dos do Estado. Com isso, porém, está posto o alicerce em que se levanta o edifício dos direitos do homem: a legitimação de reivindicações do indivíduo perante a organização estatal, oriundas da própria natureza e dignidade da pessoa humana”. (SODER, 1960, p.31)

O direito natural é parâmetro de toda ética salutar. Uma vez que o cristianismo fornece a ética mais perfeita e mais conforme a natureza e a dignidade humana, fica clara a relevância do direito natural na moral cristã. São Paulo desenvolve o direito natural na Epístola aos Romanos a partir da Revelação. À concepção grega acrescenta a origem divina do direito natural e a finalidade de ser a luz da consciência dos homens. Sobre ser o povo judeu superior aos povos pagãos, em razão de conhecer a Lei de Moisés revelada por Deus, São Paulo mostra que os judeus serão julgados de acordo com a Lei porque a conhecem, e os pagãos serão julgados de acordo com a própria consciência (Rom. 2, 1-29, *La Bible de Jérusalem*, 2011, pp. 1883 e ss.). O Apóstolo ensina que, ainda que não possua a Lei, o pagão pode agir de acordo com ela espontaneamente, por possuí-la inscrita em seu coração – nos versículos 25 a 29, que fecham o capítulo, ele postula que a circuncisão fundamental é a feita no coração dos homens – e o testemunho do julgamento interior é a consciência. Logo, as regras de Direito Natural são apreensíveis pela racionalidade humana. O conceito cristão de lei e direito natural é teológico e jurídico, Santo Tomás de Aquino sistematizou este direito com precisão e profundidade ainda hoje não superadas (*Suma de teologia*, I-II, q. 90 e ss., TOMÁS DE AQUINO, 1989 pp. 703 e ss.). Até hoje a filosofia jurídica cristã se vale da sua doutrina sobre o direito natural, ele foi o responsável pela síntese entre a noção meramente filosófica dos gregos e o pensamento

cristão sobre este direito. Na elaboração do doutor angélico tornou-se o direito natural elemento fundamental do pensamento jurídico do mundo civilizado (SODER, 1960, p. 33). Mas para que as normas de direito natural propiciem a prosperidade e o progresso como adiante se verá, é preciso que elas estejam consagradas no direito positivo – ou que este não as contrarie.

Ao afirmar que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus (Rom. 8, 29, *La Bible de Jérusalem*, 2011, p. 1891) o conceito cristão entende o ser humano como livre e inteligente. Logo, dispensa dirigismo estatal. Gregorio de Yurre (1962) é exato e expõe o conceito com clareza meridiana:

“Ni la naturaleza humana, ni su razón son la fuente del ser y de la luz intelectual. El hombre no es un ser original, supone un modelo anterior, del cual es imagen y semejanza. Este Ser supremo es Dios. La criatura encarna la idea del Creador como la obra de arte encarna la idea del artista.” (YURRE, 1962, p. 801)

Vale dizer, cada ser humano tem em si uma semente de perfeição divina a realizar, uma potencial inclinação à perfeição. O ideário liberal não se incompatibiliza com o cristianismo, pois a semente de perfeição divina no homem sugere que ele se torne partícipe da Criação por meio do trabalho. Se o liberalismo propõe o favorecimento das condições sociais, econômicas e materiais ótimas e ideais para o trabalho, ele propicia a todos a oportunidade de realizar a potencial germinação da semente de perfeição divina. Sob o ponto de vista sócio-econômico resultam três princípios da doutrina católica que se consolidam em normas de direito natural: livre iniciativa – havendo liberdade a sociedade se desenvolve com poucas leis e regulamentos, pois é nos vazios legais que o corpo social

encontra ensejo para aprimorar-se naturalmente²⁴, o excesso de regras retira oxigênio da sociedade sufocando-a; direito de propriedade – sem ele o ser humano é desestimulado ao trabalho e, portanto, a ser partícipe da Criação e a cultivar a semente de perfeição divina²⁵; subsidiariedade – um órgão superior deve limitar-se às tarefas que os órgãos inferiores não podem realizar, pois a vitalidade de uma sociedade vem dos seus agentes econômicos e não dos seus governantes. Tem-se aqui o cerne do princípio monárquico esposado tanto por Alencar como por Galván: à medida que se sobe na hierarquia de um país chega-se à Coroa, a qual tem sua atuação restrita ao que nenhum órgão inferior a ela pode realizar – encarnar as virtudes nacionais, ser o exemplo máximo das mesmas, representar a totalidade da nação em um ente uno, intervir em momentos de crise aguda ou de impasse institucional. O *Compêndio de Doutrina Social da Igreja* elaborado pelo Conselho Pontifício “Justiça e Paz”²⁶ afirma que os três pilares de uma sociedade em condições sócio-econômicas sadias são propriedade privada, livre iniciativa e princípio da subsidiariedade. Por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, o homem é livre e inteligente, não carecendo de um Estado determinando continuamente o rumo de suas ações.

²⁴ É o que o Prof. Theophilo Cavalcanti Filho (1964, pp. 103 e 104) denomina direito livre: “De um lado, se tem o direito formal, aquele em que o processo de formação histórica foi levado até o ponto extremo; e de outro o direito livre, que não logrou o pleno desenvolvimento histórico. O direito formal é, em geral, de natureza estatal, enquanto o direito livre não o é. Para os adeptos dessa corrente, direito, antes de tudo, é direito social, aquele que emana da sociedade. As fontes formais do direito são, ao invés de fontes produtoras, simplesmente reveladoras de direito preexistente, produzido pelos órgãos sociais. Entre o direito estatal e o que emana das fontes reais, existentes na sociedade, há muitas vezes discrepância flagrante. E não raro, o direito estatal, por seu caráter puramente abstrato, inadaptável às condições reais, não chega sequer a ser aplicado. [...] Por outro lado, o direito livre desempenha o relevante papel de preencher as lacunas apresentadas pelo direito positivo”.

²⁵ Cf. Leão XIII. Encíclica *Rerum Novarum*. No item número 4 o pontífice define a propriedade como “remuneração transformada”, ou seja, trabalho acumulado; e no item 7 assevera que a inviolabilidade da propriedade particular é fundamental para o estabelecimento de bem comum. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>.

²⁶ O texto completo deste documento pontifício está disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>; ou <<http://www.veritatis.com.br/ebooks/cdsi.pdf>>.

No solar dos Mariz a estabilidade é a nota dominante, conquanto o equilíbrio entre o natural e o cultural é mantido: a “escada de lajedo feita metade pela natureza e metade pela arte” (ALENCAR, 1955a, p. 82; _____, 1958, p. 8); “a indústria do homem tinha aproveitado hábilmente a natureza para criar meios de segurança e defesa” (ALENCAR, 1955a, p. 83; _____, 1958, p. 8); “havia uma coisa que chamaremos jardim, e de fato era uma imitação graciosa de tôda a natureza rica, vigorosa e esplêndida, que a vista abraçava do alto do rochedo” (ALENCAR, 1955a, p. 83; _____, 1958, p. 8). Como escrevia para seus pares, Alencar declarava que seu mestre inspirador fora a natureza brasileira e que “dêsse livro secular e imenso” (ALENCAR, 1955a, p. 69) extraíra *O guarani* e *Iracema*. Eugênio Gomes (1958, p. 40) frisa que a natureza transportada para as páginas daqueles livros era, ainda que muitas vezes expressa em moldes estéticos pré-fabricados, a imponente e majestosa natureza do Brasil. Mas Eugênio Gomes (1958, p. 42) entende que as descrições da natureza em Alencar não passam de expediente de retórica vazia, pois não correspondem às necessidades dos enredos. Entretanto, deve-se ter em mente que os modelos românticos que se celebrizaram – Chateaubriand, Victor Hugo, Fenimore Cooper, Walter Scott – faziam o mesmo, pois a preceptiva romântica consagrada por Chateaubriand no *Gênio do cristianismo* não permitia uma fidelidade burocrática à natureza. Os epígonos de Chateaubriand eram invariavelmente cristãos e viam a natureza como dádiva de Deus para ser dominada e administrada pelo homem que, não sendo criador, será partícipe da Criação graças a sua inteligência e inventividade²⁷ (IGREJA CATÓLICA, 1998, pp. 624-625 e 634).

²⁷ Veja-se a respeito o que diz o *Catecismo da Igreja Católica*, “Do respeito pela integridade da Criação”, números 2415, 2416, 2417, 2418, 2456, 2457.

Alencar prestigia o legítimo direito natural de defesa, exercido moderadamente e na proporção da agressão que se sofre. Tome-se o seguinte trecho em que Ceci presenteia Peri com o par de pistolas que havia mandado vir do Rio de Janeiro após uma pequena briguinha inocente de namorados:

“- Não só te perdão, mas quero também fazer-te o meu presente.

Cecília correu ao seu quarto e trouxe o rico par de pistolas que havia encomendado a Álvaro.

- Olha! Peri não desejava ter umas?

- Muito!

- Pois aqui tens! Tu não as deixarás nunca porque são uma lembrança de Cecília, não é verdade?

- Oh! O sol deixará primeiro a Peri, do que Peri a elas.

- Quando correres algum perigo, lembra-te que Cecília as deu para defenderem e salvarem a tua vida.

- Por que é tua, não é, senhora?

- Sim, porque é minha, e quero que a conserves para mim.”(ALENCAR, 1955a, p. 151; _____, 1958, p. 51)

É apanágio do varão a defesa própria e de sua família ou clã, ou ainda da sua consorte. Naquele ambiente agreste em que se desenrola o enredo do romance, o direito de defesa com o emprego de violência física fica evidenciado – Peri usará aquelas armas de fogo para matar inimigos, defender-se a si e a Cecília –, mas ele é estendível a qualquer situação de perigo enfrentada na vida. No romance todos matam, a brutalidade é generalizada. Até mesmo Dom Diogo de Mariz, fidalgo filho de Dom Antonio, matou irresponsavelmente uma índia, provocando a ira dos Aimorés. Por isso o pai o priva do uso de armas. Apenas em Peri e Álvaro o teor de crime é elidido porque estes matam em legítima defesa, o que exclui a ilicitude da eliminação de uma vida humana. O direito a vida, consagrado pelo direito natural só pode ser perdido diante de outro direito natural: o

de defesa pessoal e dos seus, pois o que se protege neste não é um suposto “direito” de matar, mas o direito de não morrer por uma injusta agressão.

Dom Antonio de Mariz é descrito como suserano entre seus vassalos, ressaltando-se que o solar dos Mariz não é um feudo, mas uma propriedade na qual os aventureiros trabalham em regime de parceria com Dom Antonio, espécie de sociedade de capital e indústria típica da zona rural daquele tempo. Tal fica patente na celebração do contrato de admissão de um aventureiro (ALENCAR, 1955a, pp. 222 e 223; _____, 1958, pp. 98 e 99). A estrutura social descrita por Alencar, análoga ao que se observava na Idade Média, é notável pela ordem e paz que encerra: “Assim vivia, quase no meio do sertão, desconhecida e ignorada essa pequena comunhão de homens, governando-se com as suas leis, os seus usos e costumes; unidos entre si pela ambição da riqueza, e ligados a seu chefe pelo respeito, pelo hábito da obediência e por essa superioridade moral que a inteligência e a coragem exercem sobre as massas” (ALENCAR, 1955a, p. 90; _____, 1958, p. 13). A relação de Dom Antonio de Mariz com seus subordinados está baseada no Direito Natural, tal como definida por Santo Tomás de Aquino. O próprio Alencar fornece o fundamento da hierarquia na natureza mesma ao descrever a relação entre o Rio Paquequer e o Rio Paraíba: “É o Paquequer: saltando de cascata em cascata, enroscando-se como uma serpente, vai depois se espreguiçar na várzea e embeber no Paraíba, que rola majestosamente em seu vasto leito. Dir-se-ia que, vassalo e tributário dêsse rei das águas, o pequeno rio, altivo e sobranceiro contra os rochedos, curva-se humildemente aos pés do suserano” (ALENCAR, 1955a, p. 81; _____, 1958, p. 7).

Direito natural inerente à condição humana é a prática da religião, a percepção do sobrenatural é um dado antropológico. Toda civilização é criada sobre uma

base religiosa. A visão meramente terrestre, que somente aceita o que é materialmente sensível no momento não é natural no homem. O ser humano vive na esfera do observável, mas sabedor de que para além dessa esfera há o infinito inobservável. Logo, o infinito é a verdadeira escala do pensamento humano. Ao eliminar-se a transcendência fica-se apenas com a imanência, empobrecendo a vida humana e aproximando-a da vida animal. Desta característica inata do ser humano, além da sua liberdade e inteligência, também deriva o direito à educação. Em Alencar a conversão é suscitada de maneira voluntária e nunca compulsória. Veja-se o excerto:

“Educada no fervor religioso de sua mãe, embora sem os prejuízos que a razão de D. Antonio corrigira no espírito de sua filha, Cecília tinha a fé cristã em toda a pureza e santidade. Por isso se afligia com a idéia de que Peri, a quem votava uma amizade profunda, não salvasse a sua alma, e não conhecesse o Deus bom e compassivo a quem ela dirigia suas preces.

Conhecia que a razão por que sua mãe e os outros desprezavam o índio era o seu gentilismo; e a menina no seu reconhecimento queria elevar o amigo e torná-lo digno da estima de todos.

Eis a razão por que ficara triste; era a gratidão por Peri, que defendera sua vida em tantos perigos, e a quem ela queria retribuir salvando a sua alma.” (ALENCAR, 1955a, p. 332; _____, 1958, pp. 170 e 171)

Como fica claro no final do romance, os temores de Cecília não se confirmariam, seria justamente o contrário. Mas a conversão de Peri era fundamental pra o enlace com Ceci e ela, mesmo aceitando que tudo venha ao seu tempo e abstendo-se de exigir, chega a dizer a Peri que no dia em que este se tornar cristão o estimará mais. (ALENCAR, 1955a, p. 334; _____, 1958, p. 172). Naturalmente porque poderia ser sua esposa. Entendidas como direitos e jamais como imposições, a educação e a catequese tornam a civilização inexorável. Prisioneiro no campo dos aimorés, Peri entrega à linda menina índia que se encanta com ele a cruz de ouro que havia ganhado de Ceci como

legado civilizatório (ALENCAR, 1955a, p. 440; _____, 1958, p. 244). Alencar quer patentear que aquele legado civilizatório opera mudanças substanciais de caráter desde que seja recebido de coração aberto e entregue despretensiosamente. A menina índia que ganhou a cruz de Peri observa tristemente os preparativos para um ritual de canibalismo: “pela primeira vez seu instinto natural parecia revelar-lhe a atrocidade desse costume tradicional de seus pais, a que ela tantas vezes assistira com prazer.” (ALENCAR, 1955a, p. 441; _____, 1958, p. 244).

O direito de constituir família é contemplado nas páginas de Alencar. Para constituir família o filho se separa da mãe como decorrência natural. Diante do pedido de Ceci para que fique, Peri decide permanecer nos domínios de Dom Antonio de Mariz “cortejando” sua filha. Mas a mãe de Peri, insta o filho para que este permaneça nos seus campos e em sua companhia. A resposta definitiva de Peri é clara: “- O fruto que cai da árvore não torna mais a ela; a folha que se despega do ramo, murcha, seca e morre; o vento a leva. Peri é a folha; tu és a árvore, mãe. Peri não voltará ao teu seio.” (ALENCAR, 1955a, p. 234; _____, 1958, p. 106). Cecília ainda confirmaria diante dos seus familiares o pedido feito a Peri e desta vez em caráter definitivo (ALENCAR, 1955a, pp. 282 e 283; _____, 1958, p. 138). A partir desse momento, o enredo mostra uma aproximação afetiva cada momento mais intensa e sólida entre Peri e Ceci. Os mimos de namorado se tornam mais freqüentes, as doces pressões de Ceci para que Peri se converta são mais enfáticas, o episódio da xácar cantada por Ceci, o episódio em que Ceci dá suas cores a Peri e ainda a descrição que o narrador faz de Ceci dormindo e suspirando o nome de Peri momentos antes de Loredano tentar raptá-la e ser impedido pelo índio:

“Cecília sonhava nesse momento.

Seu rosto esclareceu-se com uma expressão de alegria angélica; sua mãozinha, que repousava aninhada entre os seios, moveu-se com a indolência e a moleza do sono e recaiu sobre a face.

A pequena cruz de esmalte que tinha ao colo e que estava agora presa entre os dedos da mão, roçou-lhe os lábios; e uma música celeste escapou-se, como se Deus tivesse vibrado uma das cordas de sua harpa eólia.

Foi a princípio um sorriso que adejou-lhe nos lábios; depois o sorriso colheu as asas e formou um beijo, por fim o beijo entreabriu-se como uma flor e exalou um suspiro perfumado.

- Peri!" (ALENCAR, 1955a, p. 353; _____, 1958, p. 186).

O último capítulo de *O guarani* intitulado simplesmente “Epílogo” traz o casal Peri e Ceci absolutamente isolado após a catástrofe que destruiu completamente a propriedade dos Mariz e na qual todos morreram. Neste longo capítulo final a intimidade crescente e a decisão de permanecerem juntos passam a ser descritas. Mas é neste final que Alencar deixa clara a idéia de que cristianismo e ideário liberal caminham juntos. A primeira resolução de Cecília após soltar a canoa que os levaria ao Rio de Janeiro foi uma resolução de trabalho, ela pede a Peri que apanhe bastante algodão com o qual ela fiará um vestido; e lhe traga uma pele bonita com a qual ela cobrirá os pés para acompanhá-lo nas tarefas. Nesta altura da narrativa Peri é cristão, havia se batizado para receber a permissão de Dom Antonio de Mariz para salvar Cecília e partir com ela rumo ao Rio de Janeiro onde vivia uma tia da jovem. Mas naquele isolamento, os dois namorados decidem permanecer no deserto e começar a vida juntos. As indicações de que finalmente o adorável casal estava onde sempre desejou estar permeiam o capítulo:

“O índio fez a canoa boiar sobre as águas do rio, e quando tomou a menina nos seus braços para deitá-la no barquinho, ela sentiu pela primeira vez na sua vida que o coração de Peri palpitava sobre o seu seio.” (ALENCAR, 1955a, p. 512; _____, 1958, p. 288). “Cecília repassava na memória toda sua vida inocente e tranqüila [...] mas era sobretudo o último ano

dessa existência, desde o dia do aparecimento imprevisto de Peri, que se desenhava na sua imaginação. [...] sua alma inocente e ignorante tinha-se iluminado com uma súbita revelação; novos horizontes se abriam aos sonhos castos do seu pensamento. Volvendo ao passado admirava-se de sua existência, como os olhos se deslumbram com a claridade depois de um sono profundo; não se reconhecia na imagem do que fora outrora, na menina isenta e travessa. Toda a sua vida estava mudada [...] e um outro sentimento ainda confuso ia talvez completar a transformação misteriosa da mulher. Em torno dela tudo se ressentia dessa mudança; as cores tinham tons harmoniosos, o ar perfumes inebriantes, a luz reflexos aveludados, que seus sentidos não conheciam.” (ALENCAR, 1955a, pp. 513 e 514; _____, 1958, pp. 289 e 290). [...] Peri encostou a cabeça na borda da canoa; um momento depois suas pálpebras entorpecidas cerraram-se a pouco e pouco; seu último olhar, esse olhar vago e incerto que adeja na pupila já meio adormecida, viu desenhar-se na sombra uma forma alva e graciosa que se reclinava docemente para ele. Não era um sonho, essa linda visão. Cecília sentindo a canoa imóvel despertou das suas recordações; sentou-se, e debruçando-se um pouco viu que seu amigo dormia [...] Cecília sorriu-lhe; e passou a mãozinha pelas pálpebras ainda meio cerradas de seu amigo: - Dorme, disse ela, dorme; Ceci vela” (ALENCAR, 1955a, p. 515-517; _____, 1958, p. 290-292).

Após rezarem juntos a Salve, Rainha, os dois namorados passam por mais situações de intimidade crescente e Peri anuncia que já estão próximos dos campos dos goitacás, onde Peri pegará uma embarcação capaz de levá-los ao Rio de Janeiro onde deixará Ceci aos cuidados da tia. Ceci rejeita separar-se de seu amado e resolve ficar com ele no interior do país, fazendo o mesmo que ele fez ao deixar sua mãe. Para contrair matrimônio os nubentes deixam seus lares de origem para fundar um novo clã. Assim descreve Alencar a menina ceando com Peri: “E como uma filha das florestas, uma verdadeira americana, a gentil menina fez a sua refeição, partilhando-a com seu companheiro, e acompanhando-a dos gestos inocentes e faceiros que só ela sabia ter.” Após a refeição Peri volta ao trabalho (ALENCAR, 1955a, p. 526; _____, 1958, p. 297).

A decisão de Ceci em ficar com Peri ante a negativa deste em mudar para o Rio de Janeiro vem acompanhada de ponderações do sujeito narrador sobre a índole da jovem cuja fisionomia mostrava “uma expressão de energia, que lembrava o caráter de D. Antonio de Mariz” (ALENCAR, 1955a, p. 528; _____, 1958, p. 298). A menina tinha tomado “uma resolução firme, inabalável, que ia cumprir com a mesma força de vontade e coragem que herdara de seu pai” (ALENCAR, 1955a, p. 528; _____, 1958, p. 298). Antes de comunicar a Peri sua decisão a moça havia feito uma oração comunicando a Deus e pedindo perdão se fosse uma falta e sua benção se fosse um acerto (ALENCAR, 1955a, p. 528; _____, 1958, p. 298). A índole de Ceci ainda é contrastada com o que o sujeito narrador prevê que ela encontraria no Rio de Janeiro. A cidade é vista como um centro de ócio e prazeres viciosos, onde o equilíbrio natural em que se desenvolveu o amor do casal deixaria de existir. O narrador pondera que Ceci não tinha laços com aquele mundo, era uma filha dos campos. A cidade era apenas uma vaga recordação da primeira infância, “deixara o Rio de Janeiro aos cinco anos, e nunca mais ali voltara”, o campo “tinha para ela outras recordações ainda vivas e palpitantes; a flor da sua mocidade tinha sido bafejada por essas auras; o botão desatara aos raios desse sol esplêndido”. E finalmente conclui que “ela pertencia, pois, mais ao deserto do que à cidade; era mais uma virgem brasileira do que uma menina cortesã” (ALENCAR, 1955a, pp. 529 e 530; _____, 1958, p. 299). Assim se refere Ronald de Carvalho (1937, p. 259) aos agentes econômicos que, como Peri e Ceci, marcham para o interior do país em busca de ambiente propício ao trabalho e à prosperidade: “Os matutos, lavradores e almocreves, os vaqueiros, os campesinos, toda essa gente, enfim, que sofre, no centro do paiz, o peso das loucuras do litoral, que supporta, calada, o desdém dos praieiros civilizados e o onus das suas audaciosas negociatas”. O final de *O guarani* aponta, portanto, para um futuro de trabalho e não de

ócio. Para que o trabalho daqueles dois jovens prospere e traga progresso e riqueza é fundamental que se respeitem as normas de direito natural que consagram a inviolabilidade do direito de propriedade – o fruto do trabalho lhes pertencerá e a seus descendentes a título perpétuo –; da livre iniciativa – o poder decisório sobre a condução da própria vida lhes pertencerá exclusivamente –; da defesa própria e do patrimônio – na falta ou ausência do poder público o direito de empregar a força para defender-se de injustas agressões ou esbulho ou turbação do fruto do seu trabalho é legítimo. Para que esses direitos se estendam a todos os filhos da nação que se funda segundo o mito proposto por Alencar, faz-se necessário o respeito aos direitos de constituir família, pois é por meio dela que a ação histórica de longo prazo é possível; direito à educação e à cultura, pois é por meio delas que todos esses valores se difundem na sociedade; direito à prática da religião, pois foi ela que nos ensinou as normas da vida civilizada.

6 Nação, patriotismo e sentimento nacional no indianismo galvaniano

Segundo magistério de Luis Sainz de Medrano (1976, p. 15), Colombo é o início da literatura hispano-americana. Porém um início convencional, em termos de conteúdo americano, pois Colombo foi o primeiro a escrever sobre a América. Mas deve-se considerar a literatura hispano-americana no contexto de uma longa tradição que, a rigor, tem seu início nos primeiros textos medievais da literatura espanhola. A literatura hispano-americana manifestou desde o seu primeiro momento – o *Diário de Colombo* – suas peculiaridades diferenciadoras e sua tendência à autonomia, mas é inegavelmente um ramo da literatura espanhola (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 18). Esta tendência à autonomia – pouco depois da Conquista já se diferenciava a América da Espanha peninsular (JOZEF, 1989, p. 18) – pressupõe uma ligação anterior, a qual fica patente até mesmo na obra de Sarmiento, severo crítico do que chamava ortodoxia do castelhano e que se tornou um dos grandes estilistas da língua castelhana (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 22). Com exceção da região do Rio da Prata, onde as circunstâncias foram distintas e se mostraram mais propícias a uma abrupta ruptura, a adesão aos valores essenciais da cultura legada pela metrópole foi a regra (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 22). Estes liames se tornaram explícitos com a chamada “generación del 98”, notadamente Miguel de Unamuno, Ramón del Valle-Inclán, Jacinto Benavente e principalmente Ramiro de Maeztu na sua obra *Defensa de la hispanidad*, após os precedentes de Juan Valera, autor das *Cartas americanas*, e de Marcelino Menéndez y Pelayo, com a sua *Antología de poetas hispanoamericanos* (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 23). Acrescentaríamos também que Juan Valera foi mais longe que seus sucessores, pensando o iberismo nos mesmos termos de Antero de Quental, e escrevendo um romance, *Genio y figura*, ambientado no Brasil do Segundo Reinado e no qual uma mulher espanhola rememora o Brasil a partir de um ponto

de vista não hispânico, mas ibérico. Ainda possui uma vasta correspondência com Estebáñez Calderón, na qual trata do seu período de residência no Rio de Janeiro. Posteriormente, Huidobro e Borges lançam suas obras em Madri e Alfonso Reyes e Pedro Henríquez Ureña trabalham com Dom Ramón Menéndez Pidal (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 24).

Giuseppe Bellini (1986, pp. 50 e 51) assinala que, passado o período mais agitado da conquista, o elemento indígena passa a expressar-se nas manifestações culturais americanas como havia ocorrido com o elemento árabe na Espanha. Assim como o mouro espanhol se miscigenou às outras etnias ibéricas ao ponto de não ser possível distinguir nenhuma fronteira racial, o mesmo ocorreu com o índio americano, daí o caráter mestiço da nova sociedade (BELLINI, 1986, p. 53). E uma nova cultura na qual o aborígene teve relevante papel surgiu. O autor salienta que essa nova cultura foi enormemente difundida e conservada pelas ordens religiosas não submetidas ao Patronato Régio, tais como franciscanos, agostinianos, dominicanos e jesuítas. A tônica da Conquista da América pela Espanha foi educação e evangelização (BELLINI, 1986, p. 52). As referidas ordens se encarregaram da formação intelectual da sociedade com a qual entraram em contato, estudando as suas estruturas em obras ainda hoje fundamentais. Não se pode negar que Las Casas e a sua *Historia de Las Indias* são centrais no estudo daquele processo. E atente-se para que Enriquillo e o episódio que protagonizou só foi possível porque houve o movimento de catequese e educação dos índios americanos empreendido pelos religiosos. O romance de Manuel de Jesús Galván deixa isto claro: Enriquillo era um homem culto, que conhecia o arcabouço institucional perfeitamente. Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 109) se refere à tradição espiritual que a Espanha trouxe à América, mas que parte de Grécia, Roma e Israel. O professor dominicano se posiciona em termos francamente

conservadores e tradicionalistas ao defender o que ele chama de “herencia secular que recibimos del Mediterráneo” contra a influência francesa, alemã e inglesa; e “la enseñanza esencial y viva de Sócrates y del Evangelio” contra “las ideologías librescas de Comte o de Nietzsche” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 110). Enaltece a arte, a arquitetura e até a indumentária tradicional.

Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 322) postula que a Reconquista do território aos mouros forjou o temperamento espanhol, marcado pelo domínio de si, pela fé sem vacilações, capacidade de sacrifício, perseverança, desdém pelas coisas pequenas, generosidade e sentido dos valores humanos puros. Retomado o último baluarte islâmico da Península – o califado de Granada – cai nas mãos da Espanha um mundo novo. A este novo mundo a Espanha deu tudo o que tinha: leis justas; universidades e escolas para difundir a mais alta ciência de que tinha conhecimento. Não deu à América formas livres de governo nem organização econômica eficaz porque ela mesma as havia perdido; não deu tolerância religiosa, estado laico e total liberdade intelectual porque ela também não os tinha (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 323). Mas seu amplo sentido humano levou a Espanha a conviver e fundir-se com as raças vencidas, criando vastas populações mestiças que são exemplo vivo de que é possível solucionar pacificamente conflitos de raça e origem (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 323). As origens dos personagens centrais do romance de Galván apontam para isso. A esposa de Enriquillo, Mencía, já representava esta mestiçagem, pois era filha de Dona Ana de Guevara – nome cristão da princesa índia Higuemota – e do nobre espanhol Hernando de Guevara. A avó de Mencía e sogra de Guevara havia sido a última rainha índia da ilha, Anacaona, Rainha de Jaragua. Enriquillo, por sua vez, era filho do cacique Magicatex, de quem Guaroa era irmão. A mestiçagem não estava restrita aos níveis sociais mais baixos, o escol da sociedade também era mestiço.

Quando da visita que os irmãos Colombo – o Almirante Diego Colón e o Adelantado Bartolomé Colón – fizeram em companhia da Las Casas à casa de Dona Ana de Guevara, Bartolomé Colón ficou tão encantado com a princesinha índia Mencía que disse ao irmão que se tivesse um filho tentaria casá-lo com a menina (GALVÁN, 1882, p. 48; _____, 1996, p. 133). A percepção da igualdade de todos os homens pode ser alcançada pela ciência ou pelo amor (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 324). Quando Espanha e Portugal transplantaram à América as condições de vida européias não negaram aos nativos os benefícios daquelas condições (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 323). Pedro Henríquez Ureña (1998, pp. 323 e 324) exalta a colonização de Portugal e Espanha como a melhor e mais humana, foi a única que de modo sincero e leal ganhou para a civilização européia os povos exóticos. Ele faz um paralelo com os germânicos, que temem o contato com os povos de escassa civilização porque eles mesmos não se sentem seguros da própria, de apenas dez séculos. Já os latinos não vêem perigo no contato, pois sua cultura é imemorial e sempre sairá vencedora dos encontros (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 324).

Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 373) explica que o apreço da sociedade dominicana pelas tradições espanholas é imenso e o povo dominicano é oficialmente católico (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 374). Isabel Católica estabelece que apenas cristãos velhos poderiam ir ao Novo Mundo. Morta a esposa, Fernando passa a conceder visto de ida aos conversos. Carlos V anulou a disposição do avô em 1518, quando a América já estava repleta de cristãos novos. Mas o catolicismo se firmou e se generalizou notavelmente na República Dominicana (HENRÍQUEZ UREÑA, 1978, pp. 110 e 111). Nos costumes privados, o amor e a valentia pessoal estão ligados a uma excelente hierarquia patriarcal recebida da Espanha, que torna o convívio social coeso e a vida segura e livre de bandidos (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 373). O professor proclama que a

ligação com a Espanha é espiritual e enquanto houver na ilha um descendente dos colonizadores Santo Domingo continuará pertencendo à família hispânica (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 373). Enriquillo, o pai fundador da República Dominicana, está imbuído de todos os valores tradicionais herdados da Espanha. Quando com a ajuda de Las Casas o Capitão Diego Velázquez consegue um temporário acordo de paz com um grupo de índios rebeldes comandados por Guaroa, um dos termos do acordo era que os rebeldes entregassem ao religioso o cacique Enriquillo – então ainda menor impúbere – para que fosse educado conforme sua estirpe nobre (GALVÁN, 1882, pp. 30-33; _____, 1996, pp. 105-110). O militar, encantado com a criança, resolve batizá-lo e custear sua educação. Esta é descrita minuciosamente no romance (GALVÁN, 1882, pp. 50-53; _____, 1996, pp. 134-139). Além do currículo escolar normal, Enriquillo praticava equitação, esgrima e falcoaria, ou seja, disciplinas destinadas a nobres.

Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 319) entende o mundo hispânico como comunidade espiritual, unidade essencial. Essa unidade ideal deriva da comunidade de cultura determinada de modo principal pela comunidade de idioma. A América pertence então à România, à família latina (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 320). Expressar-se no idioma recebido da Espanha é uma condição irrevogável do escritor americano. Renunciar a essa condição seria renunciar ao fazer literário, pois o Dante americano somente poderia surgir após séculos de evolução de idiomas crioulos filhos e sucessores do castelhano. Mas essa evolução aconteceria apenas mediante o próprio fazer literário necessariamente a partir do castelhano (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, pp. 245 e 246). Pedro Henríquez Ureña se filia à corrente que estuda a língua pelos seus textos canônicos e não pelos registros populares. Segundo Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 135), no que se refere ao estritamente filológico e estilístico, é mérito do escritor conhecer a literatura e a técnica literária dos

centros de tradição na Europa. E nomeia entre outros Galván por este conhecer a prosa castelhana antiga. Pedro Henríquez Ureña (1960, pp. 243 e ss.) defende a tradição espanhola nas letras americanas erigida em método de aprendizagem. Para isso alude ao exemplo romano. Em Roma, nas artes, nas letras e na filosofia, a norma era grega e a ela os romanos sacrificavam sem queixa a tradição nativa (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 243). Também faz referência à Idade Média, que também não viu vergonha na imitação de modelos melhores (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 244). O autor reconhece que todos os povos possuem suas características indeléveis, mas a boa literatura deve ser austera como indica o esforço renascentista ao buscar primordialmente a expressão do arquétipo, a norma universal perfeita, e não uma característica meramente nacional ou regional (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 244). Pedro Henríquez Ureña distingue dois nacionalismos literários: o espontâneo e natural acento e o elementar sabor da terra nativa ao qual ninguém escapa, nem mesmo as aparentes exceções; e o perfeito, a expressão superior do espírito de cada povo com poder de império, de perdurar e expandir-se. Este o criador de grandes literaturas; aquele apenas uma ingênua mistura de mania de grandeza e complexo de inferioridade, quando alçado a fundamento de alguma literatura (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, pp. 255 e 256).

Pedro Henríquez Ureña (1991) vê a busca deliberada pela expressão literária da América Latina orientada por tendências que ele chama de americanismos. O primeiro é o americanismo centrado na natureza. Começou com os primeiros escritores e cronistas coloniais, mas estes não foram capazes de produzir uma expressão literária equilibrada e genuína. Salvo raras exceções como o Inca Garcilaso, as descrições da natureza eram fantásticas e tangiam o absurdo. A emulação de Chateaubriand no século XIX forneceu o modelo adequado de descrição literária da natureza (HENRÍQUEZ

UREÑA, 1991, p. 52). Galván e Alencar estão entre os influenciados pelo escritor francês. O segundo é o americanismo centrado no índio. Como consequência do enaltecimento da natureza, somou-se a ele o enaltecimento do primitivo habitante do meio natural americano. Definiram-se dois tipos exemplares que se incorporaram no repertório de figuras humanas: o índio hábil e discreto, educado em complexos institutos, valores e costumes de uma civilização própria e singularmente dotado para a arte e a indústria; e o selvagem virtuoso, que carece de uma civilização própria mas vive em ordem, paz, justiça e bondade inatas, como o hipotético homem em “estado de natureza” anterior ao contrato social. Apenas não se notou o fato claro de que os aborígenes americanos viviam em uma sociedade peculiar e tinham o seu “contrato” peculiar (HENRÍQUEZ UREÑA, 1991, p. 53). O terceiro é o americanismo centrado no crioulo. Seu escopo era recolher manifestações da vida popular, urbana e campestre. Seu poder expressivo estava comprometido pela difícil determinação de quem era o crioulo, o espanhol e o índio e mais ainda se havia algum tipo de antagonismo entre eles. Com exceção do pampa argentino a fronteira entre o que era costume crioulo e costume indígena era nebulosa (HENRÍQUEZ UREÑA, 1991, p. 54). Mas esta vertente foi explorada com inegável valor literário – nos casos em tela, Alencar nos seus romances urbanos e regionalistas e Galván nos contos. O quarto é o americanismo centrado nos temas estritamente do Novo Mundo, sem nenhuma referência a outro tema. Proposta empobrecedora para a expressão literária, conforme esclarece Pedro Henríquez Ureña. Segundo o professor a trajetória intelectual da América deve ser continuar e desenvolver o legado europeu sem romper tradições e enlaces, e não iniciar uma nova tradição a partir de um isolamento em si impossível. Conforme explica o autor nem mesmo a Europa pode jactar-se de tal feito, uma vez que a cultura européia não é original, mas formada por três pilares de vetusta herança: a ciência grega, o direito romano e a religião cristã. O caminho mais seguro é a linha ideal que vem dos primórdios da

cultura ocidental. E mesmo que o isolamento cultural não fosse impossível, ele defende que a sociedade americana tem o direito a todos os benefícios da cultura ocidental (HENRÍQUEZ UREÑA, 1991, p. 55). Salienta ainda que a Europa estará sempre presente nas letras latino-americanas pelo idioma em que se exprimem. Pela transferência do idioma a América pertence à România, a qual constitui ainda uma comunidade de cultura descendente da que Roma fundou. Com a plenitude literária das línguas românicas a Cidade Eterna, mesmo arruinada após a queda do Império Romano do Ocidente, nunca ficou desprovida de sucessor para sua posição de centro cultural: França, do século XI ao XIV; Itália renascentista; Espanha do Século de Ouro; França novamente com Luis XIV e assim por diante (HENRÍQUEZ UREÑA, 1991, p. 56). Mas não vê óbice à originalidade da literatura latino-americana porque aquela entidade coletiva de cultura chamada România não afeta o caráter original dos povos, o qual deriva do seu fundo espiritual e da sua energia nativa. A busca da expressão literária e os americanismos já demonstram a energia americana. Esta deve orientar-se pela ânsia de perfeição e pela austeridade no fazer literário (HENRÍQUEZ UREÑA, 1991, p. 57).

Distintamente de José de Alencar, Manuel de Jesús Galván não compôs uma obra que contemplasse todas as facetas da vida nacional, abrangendo todos os tipos, regiões e épocas, em dezenas de romances. Pedro Henríquez Ureña (1978, p. 364) menciona que a obra alencariana contempla todos os caminhos do Brasil. Mas quanto a Galván, Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 670) o chama mesmo de escritor de livro único, referindo-se ao *Enriquillo, leyenda histórica dominicana*. Entretanto, neste livro único é contado literariamente, entre outros que escapam ao propósito deste trabalho de ater-se ao indianismo, um episódio fundador da nacionalidade dominicana. A fonte de Galván foi a crônica lascasiana. O episódio de Enriquillo no texto do Padre Bartolomé de las Casas

possuía as peculiaridades da crônica, mas em Galván já denota uma grandeza nacional de mito fundador da nacionalidade. Conforme magistério de Concha Meléndez²⁸ Enriquillo é o mais alto símbolo de civismo e dignidade da nação dominicana, ou seja, carrega um conjunto de valores, anseios e exemplos de conduta pertencentes a toda sociedade nacional, o que o distancia do indivíduo isolado do romance burguês – no ápice do seu prestígio ao tempo da publicação de *Enriquillo, leyenda histórica dominicana* – e o aproxima da totalidade social do herói da grande épica clássica, então já totalmente superada segundo Lukács (1974).

Enrique Anderson Imbert (1997, p. 17) ensina que dois gêneros europeus adquirem força criadora na incipiente literatura latino americana: crônica e teatro. Interessa-nos a crônica, por ter sido o gênero adotado por Bartolomé de las Casas e Gonzalo Fernández de Oviedo, principais fontes de Manuel de Jesús Galván. A crônica está entre o histórico e o literário. É história de intenção objetiva e descritiva ao mesmo tempo em que é relato pessoal. Logo, há crônicas com grande valor histórico e outras com grande valor literário. O valor literário deriva do testemunho subjetivo, da mistura de recordação e imaginação, da arte verbal empregada para plasmar o texto e da profundidade da sua interpretação. Portanto atende-se ao critério de convicção e verossimilhança que se aplica a todo relato ficcional (OVIEDO, 1995, p. 76). O autor explica que cada cronista retoma temas já tratados por outros e muitas vezes conta o que já foi contado, por isso há várias versões do mesmo assunto. Ocorre que ao revisitar o que recolhe dos outros o cronista aporta seu testemunho pessoal. O conceito dominante de história era marcado pelo critério de autoridade para julgar a credibilidade de um testemunho, segundo o qual o que havia

²⁸ MELÉNDEZ, Concha. “La tradición indianista en Santo Domingo”. p. 6. Disponível em: <www.cielonaranja.com/conchamelendez2.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2013.

sido dito anteriormente corroborava a produção textual presente (OVIEDO, 1995, p. 77). O professor coloca como elemento fundamental da crônica a sua intencionalidade, que é múltipla e às vezes completamente estranha à literatura e à história. Ele elenca possibilidades: disputas ou rivalidades por terras ou privilégios, reivindicações várias e justificativas de atos, revanchismo pessoal – não são poucas as crônicas escritas contra outras –, vingança de agravos, denúncia. Tudo isso que pode comprometer a objetividade histórica enriquece a crônica por refletir a psicologia do autor, ainda se este tem por objetivo apenas associar seu nome à épica da Conquista. A presença do autor no texto é uma característica que aproxima a crônica da ficção. Ao permitir que se intua a respeito da personalidade do autor e aquilatá-lo como narrador a crônica se abre ao passional, imaginativo e polêmico. O viés subjetivo, irredutivelmente humano, que não deve dominar a obra exclusivamente histórica, ganha asas na crônica com suas hipérboles, cenas bélicas e componentes épicos. Cumpre notar que o autor divide os cronistas em “de vista” e “de oídas” (OVIEDO, 1995, p. 78). Las Casas era um cronista “de vista” e no que se refere a sua intenção está claro que era por em questão a legitimidade da Conquista e empreender a defesa dos índios.

O interesse da crônica não reside em dizer necessariamente a verdade, mas incorporar uma perspectiva e trazer um aporte de informações que contribuam para um melhor conhecimento sobre o que de fato ocorreu. Assim como a literatura de ficção, que não é portadora do real mas aumenta o leque de possibilidades conhecidas que o real pode assumir, propiciando uma melhor capacidade de apreciação da realidade no leitor. A denúncia da empresa espanhola na América como violenta e cruel feita por Las Casas tem como questão de fundo o desprezo dos colonizadores espanhóis pelo sofrimento humano se este for rentável (OVIEDO, 1995, p. 126). Mas Manuel de Jesús Galván emprega a

denúncia de Las Casas na caracterização ficcional do vilão do romance, o senhor Pedro de Mojica, o qual encarna aquele tipo de colono. O que em Las Casas era uma invectiva antiespanhola em Galván é um recurso romanesco para a composição de um personagem. De tal maneira um assunto histórico migra para o campo fictício em *Enriquillo*. Trata-se de um processo de criação artística típico do romance histórico e demonstra que a conexão com a crônica não é apenas temática, mas de método.

Las Casas não pretendia interromper a empresa colonizadora – mesmo porque sabia que para a América vinham homens de ação (HENRÍQUEZ UREÑA, 1978, p. 112) – mas reformá-la mediante as providências que permitiriam o cumprimento das verdadeiras metas da Conquista: evangelização e civilização (OVIEDO, 1995, p. 127). Por isso, no caso do dominicano, Manuel de Jesús Galván não precisou reformular o caráter do personagem histórico para compor o personagem romanesco, já que não pretendia atacar o elemento espanhol. Ao contrário, pretendia enaltecê-lo com exemplos de espanhóis bons. A Coroa Espanhola normalmente se mostrou sensível às demandas em favor dos índios e às ponderações de Las Casas e em atenção a elas promulgou em 1542 as chamadas “Nuevas Leyes”, que melhoraram consideravelmente as condições dos índios. Os “encomenderos” e autoridades coloniais foram o obstáculo à implementação daquelas normas e das anteriores, o que o romance de Galván descreve claramente (OVIEDO, 1995, p. 127). Estes são o que no romance eram os espanhóis maus. De acordo com o magistério de Concha Meléndez²⁹ *Enriquillo* apresenta uma visão equilibrada da Conquista enaltecendo os nobres feitos e façanhas da Espanha no Novo Mundo e que as crueldades foram obra dos gananciosos.

²⁹ MELÉNDEZ, Concha. “La tradición indianista en Santo Domingo”. p. 5. Disponível em: <www.cielonaranja.com/conchamelendez2.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2013.

Conforme ensina José Miguel Oviedo (1995, p. 127) o problema do texto lascasiano é a ausência de dialética, uma visão unilateral dos fatos. Las Casas foi promotor, advogado e juiz simultaneamente. O autor demonstra que, apesar de defender causas teoricamente justas, Las Casas foi intransigente e possuído pela certeza de que era uma espécie de predestinado, o que o levou a escrever com uma ira pseudo santa que o cegava (OVIEDO, 1995, p. 128). Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 341) destaca que, como na América Portuguesa, na América Espanhola dois tipos opostos de índio foram descritos: excepcionalmente bom e excepcionalmente mau. Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 342) entende que Las Casas estava influenciado por uma ilusão edênica na América, a qual já estava fora de voga mas produziu equívocos no frade dominicano ordenado sacerdote já adiantado em anos e por isso muito influenciado por concepções folclóricas adquiridas antes da ordenação. Ele faz referência a um trecho em que o frade contempla um velho índio e vê no ancião nosso pai Adão quando esteve e gozou do estado de inocência antes da queda que nos legou o pecado original. Em determinado ponto de *Enriquillo*, Manuel de Jesús Galván coloca Las Casas fazendo essa extravagante reflexão. Está claro que Las Casas exagerou sua história no que concerne às maldades dos espanhóis e se aproximou da paranóia quando, por exemplo, profetizou que a Espanha seria destruída como castigo pela destruição dos índios (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 25). Pedro Henríquez Ureña se refere a Las Casas como o impetuoso e indomável Quixote da fraternidade humana (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 344).

Giuseppe Bellini (1986, p. 61) vê em Las Casas um empenhado missionário, discordando textualmente de Menéndez Pidal que o chama de paranóico. Mesmo assim, reconhece que a atuação do padre assumia conotação de aversão nem sempre justificada a seus compatriotas. Chama a atenção para o fato de que era

“encomendero” e conquistador antes de renunciar aos próprios bens e ingressar no sacerdócio; e para a sua maneira unilateral de ver a questão (BELLINI, 1986, pp. 61 e 62). Em *Enriquillo*, Galván omite estes fatos. As teses lascasianas obtiveram vitória total em 1542 e a “encomienda” foi completamente abolida, mas a abolição abrupta do sistema provocou desordens gravíssimas na colônia, apesar de seguir as teses de Las Casas (BELLINI, 1986, p. 62). Ocorre que dez anos após sua vitória intelectual, Bartolomé de las Casas publica a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, obra de credibilidade questionável em que denuncia delitos sem provas (BELLINI, 1986, p. 62). O livro alcançou mais edições fora da Espanha e embasou a chamada “leyenda negra” sobre as supostas atrocidades espanholas na América e difundida de maneira interessada pelos naturais rivais da Espanha, cobiçosos do seu imenso império colonial: Países Baixos, Inglaterra e França (BELLINI, 1986, p. 63). A avaliação do Professor Bellini é de que a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* foi a origem de ódios injustificados e de equívocos da opinião pública internacional sobre a Conquista da América e seus principais defeitos são exageros numéricos, aversão gratuita e injustificada pelos espanhóis e a falsa dicotomia entre espanhóis sempre maus e índios sempre bons (BELLINI, 1986, p. 63). No entanto enaltece a *Historia de las Indias* como obra vigorosa, na qual se nota séria e meticulosa preparação e a preocupação de salvar para o futuro o que de fato ocorreu (BELLINI, 1986, p. 63). A fonte de Manuel de Jesús Galván é esta e não aquela e às difamações mentirosas da “leyenda negra” ele respondeu com uma “leyenda blanca” (ANDRESON IMBERT, 1961, p. 220).

Há na *Historia de las Indias* vultos históricos, que no romance de Galván se converteram em personagens novelescos e constituem enredos paralelos do livro. Ainda que parte integrante do romance, os fatos narrados a respeito dessas personagens escapam à

vertente indianista. Mas ilustram que havia espanhóis bons e maus, sendo possível encontrar a virtude dos dois lados da tensão que a Conquista da América provocou. Galván não economiza referências às atrocidades cometidas por índios no decorrer da Conquista, nem deixa de mencionar que entre os espanhóis havia gente de bem (OVIEDO, 1997, p. 86). Passagem emblemática é aquela em que Tamayo pretende queimar vivos setenta e dois soldados espanhóis do Capitão Badillo derrotados em batalha e encurralados dentro de uma caverna. Enriquillo impede tal ato de barbárie salvando a desbaratada tropa do implacável índio Tamayo e determina que seu ordenança Martín Alfaro escolte o que sobrou do batalhão de Badillo até que esteja em segurança. Ao final do episódio um deles beija a mão de Enriquillo e se compromete a consagrar a Deus o resto de sua vida fazendo-se dominicano (GALVÁN, 1882, pp. 299-303; _____, 1996, pp. 532-540). Este episódio é rigorosamente histórico e referido na crônica lascasiana nos mesmos termos que no romance de Galván – Las Casas estava perfeitamente seguro e o relato é confiável porque o praça que trocou a farda pelo hábito foi seu confrade no convento dominicano em Santo Domingo e lhe contou os sucessos daquela fatídica batalha. Mas como episódio romanesco é perfeito, demonstrando a conexão entre os gêneros já mencionada. No texto de Galván o episódio exprime a piedade e generosidade do pai fundador da pátria dominicana, seu senso de medida e proporção na condução das coisas e sua prudência. Enriquillo não era uma pessoa qualquer, era o exemplo a ser seguido por todos como deve ser aquele que é nomeado fundador da nacionalidade. A fala de Enriquillo aos infelizes encurralados sintetiza a sua grandeza de herói fundador nacional: “- ¡Salid de ahí vosotros, los que estáis dentro de esa caverna! No temáis; Enriquillo os asegura la vida.” (GALVÁN, 1882, p. 303; _____, 1996, pp. 539). O herói Enriquillo que assegurou a vida daqueles homens também assegurou a vida moral dos seus patrícios. O episódio é histórico, mas transportado para o texto literário verifica-se que quadra perfeitamente à preceptiva de Chateaubriand (1960a,

pp. 240 e ss.) que elenca as virtudes do guerreiro cristão em comparação ao guerreiro da épica antiga. A clemência para com os vencidos é emanção do cristianismo (CHATEAUBRIAND, 1960a, p. 241). Homem mestiço, portador de dois legados que preza igualmente, Galván mostra ao leitor o doloroso início da mestiçagem das duas raças, quando o amor e o ódio estão mesclados (OVIEDO, 1997, p. 86). Mas o final do romance indica uma indubitável vitória do amor. A personagem Mencía, esposa de Enriquillo, desde a sua aparição no romance ainda criança já personifica a vitória do amor, pois é filha de um nobre espanhol – Hernando de Guevara – e uma princesa índia – Higuemota ou Ana de Guevara –, os quais se amavam sinceramente. Raciocínio idêntico vale para Alencar. Moacir, o primeiro cearense, é fruto da união do português Martim com a princesa índia Iracema, par amoroso adorável em todos os aspectos. Em *O Guarani*, o par amoroso Peri e Ceci são os únicos sobreviventes da catástrofe na qual sucumbem aqueles que amam menos ou não amam, ou que descobriram tardiamente o amor já que Álvaro e Isabel se declaram amantes nos momentos finais do livro após desencontros, incertezas e compromissos paralelos que nublam o sentimento que um nutre pelo outro. Peri e Ceci se amam desde o início e nada põe em dúvida o carinho, amizade, entrega mútua que une os dois jovens. Nada constitui óbice ao casal que cativa imediatamente a simpatia do leitor.

Manuel de Jesús Galván não vê Bartolomé de las Casas como detrator de seus compatriotas e paranóico, mas como a glória mais pura e excelsa da Espanha (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 673). No romance de Manuel de Jesús Galván não está em questão se Las Casas tinha razão em suas invectivas contra os espanhóis, o escopo da caracterização do Las Casas personagem de *Enriquillo* era descrever o espanhol bom. E o Las Casas histórico possuía o apelo emocional perfeito para tal objetivo, pela sua reputação de “Apóstolo dos Índios”. Enrique Anderson Imbert (1997, p. 313) nota que o romancista

converteu o Padre Las Casas em eixo doutrinário do romance, mas invertendo a interpretação comum – em grande parte responsável pela disseminação da “leyenda negra”, que pesa sobre a Espanha até os dias atuais perante a opinião pública mundial – de que a prédica do sacerdote seria uma prova da baixez moral da então metrópole colonizadora, para vê-lo como um nobre exemplo do que a Espanha ofereceu ao mundo. Todos os personagens vivem vidas originais, narradas literariamente, com exceção de Las Casas. Tal se explica porque ele não é um personagem novelesco, mas uma figura histórica consagrada capaz de dar credibilidade ao enaltecimento do bom espanhol. Por isso, Galván preferiu mostrar suas qualidades conhecidas em vez de recriá-lo ficcionalmente (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 314). Giuseppe Bellini (1986, p. 330) entende que, no romance de Manuel de Jesús Galván, o personagem Las Casas é o símbolo da humanidade dos espanhóis frente aos abusos dos “encomenderos”. Em que pesem as exagerações sobre as mazelas da Conquista da América que o Las Casas histórico escreveu, em *Enriquillo* ele é símbolo de bondade, uma bondade que existe na Espanha e que à época de Galván estava eclipsada pela decadência espanhola no cenário mundial. Se o romance pretendia enaltecer as origens hispânicas da pátria dominicana como algo nobre e generoso num momento em que o prestígio da Espanha estava abalado, era preciso um elemento simbólico poderoso. Bartolomé de las Casas cumpria perfeitamente a função.

O romantismo foi o propulsor da prosa na literatura hispano-americana (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 239). Robert Bazin (1958, p. 102) indica como contribuições do romantismo, independentes da situação: uma retórica nova e um instrumento lingüístico novo – isso é patente em Galván e Alencar e no segundo é mesmo proposital –; um gênero novo, o romance – Galván e Alencar se inscrevem nessa inovação de gênero –; uma postura nova definida pela oposição à postura colonial – Mas isto não se

traduz em aversão a Espanha e Portugal, no caso de Galván e Alencar é o contrário. Segundo Robert Bazin (1958, p. 100), há a tendência de se considerar o romantismo uma categoria estética absoluta, a qual estaria em franca oposição à atitude clássica. Ora, *Enriquillo*, *O guarani*, *Iracema* são elaborações românticas de feitio clássico. Mais especificamente, românticos na forma – prosa novelesca – e clássicos no conteúdo – caracterização dos personagens, austeridade da linguagem. O autor explica que a propensão em atribuir a classificação estanque de romântico aos escritores americanos do período é devida a ter sido o romantismo literário o responsável por revelar a identidade nacional americana. É precisamente o que ocorre naqueles romances. Até mesmo a contemplação da natureza, no romantismo americano, difere do europeu, pois aqui não se aprecia a natureza em geral, mas a natureza americana (BAZIN, 1958, p. 103).

Segundo José Miguel Oviedo (1997, p. 15) a grande variedade de vertentes românticas se explica pelos conceitos de “Zeitgeist” – espírito da época – e “Volksgeist” – espírito do povo. Destruído o dique da unidade clássica e intemporal, o romantismo necessariamente se fragmentaria para refletir as peculiaridades das nações em que se estabelecesse, passando por uma espécie de diáspora. Isso explicaria o nacionalismo e o patriotismo de Galván e Alencar, perfeitamente incluídos na escola romântica apesar do seu conteúdo clássico e austero. O autor explica que, mesmo com essa profusão de vertentes, um ponto comum era patente: o ideário liberal (OVIEDO, 1997, p. 16). Galván e Alencar eram escritores liberais, que adotavam uma forma romântica – o romance –, e com conteúdo clássico. Conforme salienta José Miguel Oviedo (1997, p. 67) a natureza e significação do romantismo variam de acordo com a literatura que o esposa. Com a sua capacidade de adaptação o romantismo fundiu-se ou integrou-se com outras escolas literárias, como a realista e a literatura de costumes (OVIEDO, 1997, p. 68). Ainda que

Robert Bazin (1958, p. 32), entenda que a chamada literatura de costumes não define nada além da epiderme da sociedade. Robert Bazin (1958, p. 101) nota, a nosso ver acertadamente, que o romantismo é uma escola cujos pressupostos estilísticos e filosóficos foram forjados na Inglaterra, Alemanha e França. Mas, na Espanha, era “artigo importado”. Igualmente em Portugal, levando-se em conta o que Eça de Queiróz (1945, pp. 397-425) propõe em “O Francezismo”. Entendemos que tal se deve à índole institucional dos países ibéricos, cuja orientação é eminentemente tomista. O espírito romântico é avesso ao equilíbrio, sua marca é a perturbação do indivíduo. Sendo a América herdeira cultural de Portugal e Espanha, ou pelo menos fundada sob os mesmos auspícios, com mais razão o romantismo é aqui “artigo importado”. Mas Galván e Alencar mantêm em suas obras o sentido clássico.

Na América Hispânica, o romantismo se firmou como escola literária seguindo o exemplo europeu (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 225). Mas não foi simples transposição. A primeira geração romântica hispano-americana, nascida nos países mais impulsivos, como a Argentina, era influenciada pela literatura francesa. Segundo Enrique Anderson Imbert (1997, pp. 225 e 226) havia abandonado a mãe Espanha para adotar a madrasta França. Mas na segunda metade do século XIX, apesar de manterem-se os laços estéticos e temáticos com a França, passa-se a considerar o romantismo espanhol. Segundo Enrique Anderson Imbert, percebeu-se que a França, longe de ser uma mãe, poderia ser no máximo uma tia. Ele propõe como elementos do romantismo literário hispano-americano já sob influência do espanhol o condicionamento histórico na vida dos homens e dos povos, a literatura como evocação de um passado nacionalista e também como propaganda de um futuro liberal, e não mais o problemático eu no seu entorno (ANDERSON IMBERT, 1997, pp. 236 e 237). Como resultado, os temas do romantismo na literatura hispano-americana

passaram a ser a paisagem natural, os tipos humanos, maneiras de viver nas diferentes circunstâncias sociais, história (ANDERSON IMBERT, 1997, pp. 239 e 240). E fora da Argentina, o romantismo hispano-americano sempre foi mitigado pelo gosto clássico. Spleen, sujeito perturbado por questões psicopatológicas e histerias são estranhos ao romantismo viril da América Hispânica (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 240). Enrique Anderson Imbert faz ainda uma apreciação da que chama segunda geração romântica e à qual pertence Manuel de Jesús Galván, que nos parece exata e por isso a transcrevemos: “Se hace literatura romántica sin ostentar beligerantemente sus fórmulas estéticas. Hay que escribir con más disciplina, con más estudio. Se busca, pues, el trato de los clásicos y de los filólogos” (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 289).

José Miguel Oviedo (1997, p. 86) assevera que Galván discrepa da tendência romântica condoreira de idealização superlativadora para ater-se a uma prosa equilibrada, que se aproxima do padrão clássico. O autor ressalta que Galván era um temperamento racional e tinha um pensamento tradicional por formação neoclássica. Seus modelos românticos eram do primeiro movimento – Scott, Chateaubriand e Quintana. O posterior romantismo lhe parecia irracional e intransigente (OVIEDO, 1997, p. 87). Manuel de Jesús Galván, conforme explica Enrique Anderson Imbert (1997, p. 312), foi educado na tradição do classicismo acadêmico e seus referenciais literários eram Jovellanos e Quintana na Espanha, e Scott e Chateaubriand fora dela. Como resultado, domina em *Enriquillo* a frase lógica, clara, ampla, serena, com o mínimo de regionalismos e indigenismos, e não se afastando das normas do que se poderia chamar “bom gosto” (ANDERSON IMBERT, 1997, pp. 313 e 314). Robert Bazin (1958, p. 29) ensina que as condições formais que dominam esta literatura são manutenção das disciplinas clássicas, ensaios de literatura nacional, e influência espanhola. Os escritores do período receberam educação colonial,

cuja base eram os estudos clássicos. Cedomil Goiç (1972, p. 24) assinala que no romance latino-americano realista os clássicos greco-romanos – Horácio, Virgílio, Ovídio, Juvenal, Lucano, Pérsio ou Cícero – dividem espaço com a Bíblia e a literatura ascética espanhola. O católico Chateaubriand foi a principal influência dos romancistas do indianismo latino-americano (GOIÇ, 1972, p. 22) e o romance histórico, que visava iluminar o passado colonial, se inspirou em Walter Scott e Alessandro Manzoni (GOIÇ, 1991, p. 29). Giuseppe Bellini (1986, p. 329) aponta como influências Chateaubriand e Walter Scott. Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 670) ensina que Manuel de Jesús Galván se formou intelectualmente entre as ruínas da cultura clássica e da escolástica, que prosperaram nas extintas universidades coloniais de Santo Domingo. Da cultura moderna, apenas incorporou o que já circulava na Espanha do século XVIII e em literatura suas referências eram anteriores ou quando muito contemporâneas à independência da América: na Espanha Jovellanos e Quintana; fora dela Scott e Chateaubriand. Foi portanto escritor de tradição clássica com tolerância ao romantismo (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 670). Quanto à “tolerância ao romantismo”, entendemos que ela se relacionava a conteúdos românticos. Mas quanto à forma Manuel de Jesús Galván aderiu totalmente ao romantismo, pois adotou a prosa romanesca como via de expressão literária.

Robert Bazin (1958, p. 115) salienta com muita razão e propriedade que o romantismo europeu havia trazido ao prosa literário o passado – tenha-se em conta Chateaubriand e Walter Scott – e aponta como marca do romantismo latino-americano o indianismo (BAZIN, 1958, p. 108). Na América Latina tinha, segundo o autor, dois escopos: dar uma visão de épocas passadas e tempos idos; e servir de marco histórico para descrever costumes e características locais. Entendemos que houve também, sem desprezar o que o autor indicou, a idéia de fomentar o sentimento patriótico e não excluir o índio das

virtudes caras à nossa herança cristã, uma vez que o elemento indígena é obrigatório nos romances históricos americanos, sendo mesmo difícil separar romance histórico de romance indianista. Segundo Jean Franco, são funções do romance histórico: projeto nacional – interpretar a história à luz da independência –; função didática – ensinar o povo sobre a sua tradição nacional. A maioria dos escritores acreditava que, ao empregar a forma novelesca, dispunham de mais liberdade e seria mais provável que suas idéias chegassem ao grande público (FRANCO, 1975, p. 99).

Bella Josef (1989, p. 13) entende que a literatura é “trans-histórica”, ou seja, transcende as circunstâncias. Mas aceita a história na análise literária se os estudos históricos não convertam a obra literária em prova de fatos históricos, portanto extra-artísticos. Parece-nos que o ponto esclarece o tratamento novelesco dado a personagens históricos e a sua livre elaboração psicológica nos romances históricos. A professora considera o fenômeno literário em sua natureza própria, como “monumento”, excluindo as circunstâncias exteriores a ele, segundo ela a obra literária é fato singular, discurso particular (JOZEF, 1989, p. 14). A literatura instaura a própria realidade, constituindo um signo autônomo, com significados – econômico-sociais – e significantes – ordem formal – próprios. Logo, em razão de tal potencialidade criadora, não se subordina a nada e tem referência universal (JOZEF, 1989, p. 15). Entendemos, no entanto, que este ponto de vista com o qual concordamos em linhas gerais merece alguns reparos. A boa literatura, ainda que de referência universal, está subordinada às preceptivas do bom gosto e da técnica. Quanto aos significados do fato literário, claro está que não se restringem a aspectos econômico-sociais: se a boa literatura tem referência universal, seus significados serão necessariamente universais. A literatura é fenômeno irreduzivelmente humano, e a experiência humana é muito mais ampla do que pode revelar a simples investigação de

aspectos econômicos e sociais – tome-se, por exemplo, a poesia lírica. A seara infinita da alma humana, admiravelmente explorada pela lírica poética, escapa aos limites do nosso estudo de autores de prosa de ficção. Mas ilustra o ponto de vista que não admite a literatura como mera superestrutura. A narrativa literária também ultrapassa aqueles aspectos parciais do que a vida do homem suscita.

Enriquillo é um romance histórico no qual a ficção é colocada em segundo plano. Conforme explica a professora Concha Meléndez³⁰ em Walter Scott – modelo consagrado de romance histórico – o novelesco está em primeiro plano e o histórico em segundo, assim também em José de Alencar. Em Manuel de Jesús Galván ocorre precisamente o contrário, mas ela entende que tal é uma qualidade do livro pela originalidade e pela apurada técnica narrativa de harmonizar com perfeição estilística o novelesco e o histórico. O aspecto ficcional do livro se limita à mudança de alguns nomes – por exemplo, a esposa de Enriquillo tem seu nome histórico Lucía mudado para Mencía; o personagem vilão Pedro de Mojica se chamava Adrián de Múxica na vida real (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 671) – e algumas complicações românticas em episódios secundários, que correm paralelos à história de Enriquillo – por exemplo, o caso de amor contrariado de Juan de Grijalva e María de Cuéllar, que leva esta a morrer de tristeza poucas semanas após seu casamento forçado com o conquistador de Cuba Diego Velázquez, e padrinho de Enriquillo. Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 671) esclarece que tal não ocorreu apesar da estória ter suscitado inúmeros poemas de lírica amorosa e o drama *María de Cuéllar*, de Gastón Deligne, convertido em ópera por Pablo Claudio. Mas conforme Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 671), tudo que não é rigorosamente histórico é

³⁰ MELÉNDEZ, Concha. “La tradición indianista en Santo Domingo”. p. 5. Disponível em: <www.cielonaranja.com/conchamelendez2.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2013.

claramente verossímil. Dadas estas condições, o potencial de fabulação e o poder simbólico do romance ficam reduzidos. Enrique Anderson Imbert (1997, p. 312) entende que Manuel de Jesús Galván submeteu o enredo do romance a normas de fidelidade histórica, sacrificando o valor artístico do relato cada vez que teve de escolher entre sua imaginação e os documentos, e salienta a dificuldade de lograr um texto de qualidade literária enfrentando essa dificuldade. Ainda nos casos em que não encontrou documentos absteve-se de inventar e interrompeu o relato. Apoiou a verdade histórica em documentos originais, que por vezes transcrevia, e explicava os episódios com lições de história. Giuseppe Bellini (1986, p. 330) aponta a fidelidade histórica de *Enriquillo* como problema que limita a criação literária. Para Temístocles Linhares (1987, p. 7), no romance histórico o uso de documento é válido quando não elimina o caráter de ficção do texto.

José Miguel Oviedo (1997, p. 87) ensina que a fidelidade histórica de Galván é exemplar, pois mesmo nos episódios nos quais a imaginação ou ficção predominam, criando situações e enredos românticos, a veracidade essencial do relato não se altera. Hoje a fidelidade histórica de Galván chega a ser incômoda, pois mitiga a virulência da narrativa de Las Casas fazendo o frade dominicano parecer o romântico e idealista pelos seus excessos, que Menéndez Pidal classificou como irracionais e paranóicos. Galván não apresenta Las Casas como o responsável pela pacificação final, tal como o frade se apresentou nas suas crônicas e que foi criteriosamente desmentido por aquele filólogo espanhol. *Enriquillo* é um exemplo de técnica de reconstituição do passado com minuciosa documentação, como as obras de Walter Scott (JOZEF, 1989, p. 78). Pedro Henríquez Ureña (1960, pp. 671 e 672) explica algumas mudanças de caráter romanesco feitas por Manuel de Jesús Galván para compor seu romance. Mas quanto ao substancial se atem com extraordinária fidelidade ao relato de Bartolomé de las Casas. Jean Franco,

(1975, p. 98) assinala que *Enriquillo, leyenda histórica dominicana* é uma cuidadosa reconstrução histórica baseada em documentos contemporâneos dos atos narrados, por isso os enredos paralelos sobre fatos estranhos ao indianismo são inevitáveis. Ela salienta que o ponto de vista em *Enriquillo* implica uma apreciação da Conquista tirada do catolicismo, com os cristãos ilustrados triunfando sobre os maus e exploradores da hipossuficiência dos índios. Mas não havia como ser diferente, dado o personagem central do romance: Enriquillo, como Garcilaso de la Vega, el Inca, julgava a civilização da sua raça desde o ponto de vista de um homem que havia adquirido a visão superior da cristandade ocidental (FRANCO, 1975, p. 25). A fidelidade histórica exigia a perspectiva católica, já que Enriquillo era cristão e conhecedor do arcabouço institucional e cultural da cristandade. Não era um “filho das matas” como Peri.

Segundo Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 670) a partir da independência, principalmente entre 1810 e 1890, cada latino-americano de escol é triplo: homem de Estado, homem de profissão e homem de letras. E a esses homens triplos se deve nossa melhor produção literária. Note-se que Manuel de Jesús Galván e José Martiniano de Alencar eram homens triplos. Cedomil Goić (1991, p. 27) ressalta que os homens de letras do período foram em geral políticos, homens de ação ao mesmo tempo em que escritores. Desempenharam cargos públicos como deputados, senadores, intendentess, governadores, ministros e até presidentes. Robert Bazin (1958, p. 29) entende que no período a literatura se encontrava indissolúvelmente ligada à política e freqüentemente a pena era uma auxiliar da espada. Giuseppe Bellini (1986, p. 239) ensina que o triunfo da escola romântica, que dá a forma a *Enriquillo*, o romance, coincide com as dificuldades enfrentadas pelas nações então recentemente emancipadas. A república

Dominicana chegou a ser voluntariamente reincorporada à Espanha com o intento de defender-se do vizinho Haiti.

Para compreender o sentimento nacional presente e retratado em *Enriquillo*, é necessário ir além do texto em si e verificar o seu entorno, o seu local de enunciação. Segundo Enrique Anderson Imbert (1997, p. 312), o indianismo de Manuel de Jesús Galván obedecia a um intuito de restauração nacional. Pedro Henríquez Ureña (1998, pp. 386 e ss.) faz um estudo sobre o entorno de Galván, seu lugar de enunciação. O filólogo dominicano não condena o estilo de vida aristocrático, mas a inatividade em Santo Domingo. Sociedade original sem dúvida, organizada em moldes espanhóis, porém conservava características herdadas dos costumes indígenas. A partir de 1550, com a concentração dos investimentos coloniais no México e Peru, e posteriormente em toda a América Continental, a atividade agrícola e pecuária se reduziu apenas ao mínimo para suprir as necessidades elementares do país. Para se ter uma idéia da inércia econômica a que se chegou, quando foi proclamada a abolição da escravidão não houve nenhuma resistência por parte dos senhores de escravos, pois estes não valiam nada e eram empregados apenas em serviços domésticos uma vez que a atividade produtiva era quase nula (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 387). E mesmo assim, nas classes altas, que tinham dinheiro para alimentá-los, porque entre o povo comum eram as mulheres encarregadas de cozinhar, costurar e manter limpas as casas (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 387). Além deles, muitos pequenos cultivadores de terra, o que caracterizou uma estrutura fundiária baseada no minifúndio, dificultando ainda mais o aproveitamento econômico competitivo do solo; e poucos grandes proprietários davam conta de abastecer de víveres as cidades, onde profissionais liberais, professores e funcionários públicos se entretinham com uma vida cultural intensa (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 387). Mas Pedro Henríquez Ureña

enaltece o aspecto patriarcal da sociedade dominicana, formada por famílias numerosas agrupadas em torno de um chefe. Sob a autoridade deste “pater familias” viviam sua mulher, seus descendentes imediatos, parentes em graus diversos e agregados (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 388). Nestas condições em que havia poucas pretensões sociais se gozava de uma tranquilidade e paz social ímpares. A honradez norteava todas as ações e o país nunca conheceu a delinquência, as estradas e os caminhos sempre foram livres de bandidos e ainda hoje é costume viajar sem tomar maiores precauções (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 389). De fato, até os dias atuais a República Dominicana ostenta índices baixíssimos de violência. Pedro Henríquez Ureña declara que, nas turbulências a que já nos referimos, o homem comum do povo, apegado às tradições do seu país, foi o responsável pela manutenção desta República Dominicana autêntica. Manuel de Jesús Galván foi um homem destes (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 389).

Pedro Henríquez Ureña (1960, pp. 141 e 142) explica que *Enriquillo*, de Galván, e *Tabaré*, de San Martín, na prosa, corroboraram a teoria de preceptiva literária de que a lenda e a história dos indígenas do Novo Mundo deviam ser conservadas em forma poética, como epopéia dos povos hispano-americanos (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 141). Ocorre que o século XX relegou ao esquecimento essa teoria pelo convencimento amplamente difundido de que a forma épica é incompatível com a contemporaneidade – sagrando a prosa romanesca como a forma narrativa mais adequada – e que a tradição indígena é um passado morto, sem peso sensível nem significação importante na vida das atuais nacionalidades (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 142). Parece-nos ter razão o filólogo dominicano professor em Princeton, pois o principal argumento da refutação do indianismo como expressão artística legítima é o de que os dominicanos são etnicamente mais negros que índios, apesar de se proclamarem o contrário. E definir-se como espanhol

e índio seria uma decorrência de um preconceito latente da sociedade dominicana com o elemento negro que a compõe. Entretanto, definir-se como espanhol e índio não equivale a negar a miscigenação, que incluiu o negro na formação do tipo racial dominicano, mas reconhecer que culturalmente têm peso na formação do caráter nacional as tradições espanholas e indígenas – o que é cabalmente demonstrado por Manuel de Jesús Galván em seu romance *Enriquillo*. Já a porção ocidental da Ilha Espanhola, correspondente ao Haiti, é culturalmente negra e francesa, ou seja, totalmente distinta da República Dominicana.

Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 370) ensina que o núcleo indígena encabeçado por Enriquillo obteve plenos direitos civis e prosperou. Com o tempo, fundiu-se com a população de origem espanhola. Por isso, entre outros fatores, Enriquillo é um dos pais da nação dominicana: ser dominicano significa ser descendente de espanhóis e dos índios de Enriquillo, as duas vertentes livres e cidadãs da sociedade dominicana. Negros compõem o tipo étnico do dominicano, mas não eram cidadãos, chegaram ao país na condição de escravos. Pedro Henríquez Ureña salienta que incluí-los entre os fundadores da nacionalidade é um erro conceitual, pois a nação é constituída de homens com interesses comuns e solidários entre si para um projeto futuro – obviamente, escravos estão excluídos do conceito por definição e irremediavelmente. Além disso, incluir o elemento servil – submetido ao trabalho compulsório e reduzido à condição de coisa – no panteão dos fundadores da pátria seria um vexame cívico, já que seria uma pátria de servos, escrava na origem (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 370). Mas, acrescenta o autor, nada impede que de modo derivado novos elementos se incorporem à comunidade nacional, à medida que o tempo passa (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 371). A imigração, por exemplo, é uma fonte de novos elementos na composição da nação. Os filhos dos imigrantes nascidos em solo pátrio são imediatamente agregados à nacionalidade segundo a tradição jurídica

americana, que adota o critério do “jus solis” para conferir “status” de nacional a alguém. A abolição do trabalho compulsório e a emancipação do elemento servil fizeram com que os negros fossem investidos na condição de cidadão, após trezentos anos vivendo na escravidão. Foram incorporados à nacionalidade por derivação.

Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 670) explica que a posição política de Manuel de Jesús Galván é conservadora, tradicionalista e apenas tolerante em relação às tendências propaladas pela Revolução Francesa. No entanto, mostrou-se inflexível em questões religiosas e de ensino. Mas aceitou a independência e a república, apesar de ser declaradamente monarquista (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 671). Posteriormente, adere à idéia de reintegrar sua pátria insular à Monarquia Espanhola – o que efetivamente se deu entre 1861 e 1865 –, tentativa desesperada de salvar a hispanidade em Santo Domingo diante da ameaça franco-africana do Haiti. E quando a Espanha deixa definitivamente Santo Domingo, Galván parte com a Espanha tornando-se funcionário espanhol em Porto Rico (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 671). Retorna à República Dominicana somente em 1876 para servir como ministro do governo conservador do presidente Ulises Francisco Espaillat Quiñones e até sua morte em 1910 servirá o país como jurista eminente na Suprema Corte, diplomata à frente do Ministério de Relaciones Exteriores e escritor (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 671). Pedro Henríquez Ureña salienta o amor incondicional de Manuel de Jesús Galván pela República Dominicana e seu esforço para manter sua reputação de filha primogênita da América. Sua casa foi tertúlia de intelectuais onde se cultivavam as letras clássicas, a boa música e a fina cortesia (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 671).

7 Violência revolucionária *versus* paz social em *Enriquillo*

O movimento revolucionário, entendido nos termos do capítulo 4, viu-se dividido em duas vertentes após a Revolução Francesa. Uma vez levada a cabo a revolução, surgem duas possibilidades de ação para o momento imediatamente posterior àquela vitória revolucionária: continuar o processo revolucionário até a destruição total do estado anterior, aniquilando qualquer resquício; ou consolidar as conquistas obtidas pela destruição de um arcabouço institucional. A primeira foi idealizada e formulada pelas doutrinas comunistas e anarquistas e a segunda foi representada no positivismo. Tomemos a perspectiva positivista, que é revolucionária, pois pretende uma reforma radical da sociedade (VITA, 1968, p. 133).

O positivismo é caracterizado por uma aversão ao espiritualismo metafísico (VITA, 1968, p. 133). Cumprido o papel histórico da revolução em derrubar a tradição religiosa, resta ocupar o vácuo espiritual deixado na sociedade que se pretende reformar e a idéia positivista seria um mito fundador da nova sociedade. Ela pretende substituir a religião e a espiritualidade humana pela ciência experimental. Pense-se na lei dos três estádios: o teológico; o metafísico; e o positivo, que não são apenas formas adotadas pelo conhecimento, mas atitudes totais assumidas pela humanidade em cada um dos seus períodos históricos fundamentais. O estágio teológico é aquele no qual o homem explica os fenômenos por meio de seres sobrenaturais e potências divinas ou demoníacas, a este estágio – cujas fases são o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo – correspondem um poder espiritual teocrático e um poder temporal monárquico, unidos em um Estado de tipo militar; segue-lhe um estágio metafísico, que parte do monoteísmo como compêndio de todas as forças divinas num único ser que as personaliza, e converte as causas dos

fenômenos em idéias abstratas e princípios racionais; finalmente, sobrevêm o estágio positivo, que substitui as hipóteses e hipóstases metafísicas por uma investigação dos fenômenos limitada à enunciação de suas relações, correspondendo a uma superação definitiva dos estádios anteriores (VITA, 1968, pp. 135 e 136). Com estas disposições, o positivismo traduz uma pronunciada aversão a toda especulação que ultrapassa a experiência sensível e os objetos observáveis. A visão positivista da natureza e do homem exclui sumariamente a metafísica, nega qualquer aspecto da realidade que não sejam os fatos e suas relações e interessa-se apenas pelo “como”, evitando indagar sobre o “que”, o “porque” e o “para que” (VITA, 1968, p. 134). Tal implica na eliminação de qualquer especulação ontológica, axiológica e teleológica; e na exclusão do pensamento de problemas que comportem soluções transcendentais ou métodos estranhos à ciência experimental. Ao abandonar a transcendência para ater-se à imanência, o positivismo revela seu teor profundamente anticristão. O mesmo quando abandona a investigação do ser, dos valores e dos fins últimos do homem. Nas sociedades cristãs significa substituir a Igreja pela classe de tecnocratas estatais, a qual dirigirá a vida social em todos os seus aspectos segundo critérios científicos, ficando a vida humana em todos os seus domínios sujeita a tais critérios. Se a ciência é investida de tal autoridade, a atuação individual é radicalmente restringida e limitada. Logo, quanto mais autoridade é entregue à ciência experimental, mais autoridade recebe o planejador estatal. E a tendência é que todos os aspectos da vida humana passem a ser regulados pelo planejador central, sendo a sociedade devorada pelo Estado. A situação institucional descrita por Manuel de Jesús Galván em *Enriquillo* contava com poderes concorrentes – monarquia, Igreja, nobres e oficiais, ou seja, os colonos, herdeiros históricos das corporações de ofício medievais – que coexistem e criam um arcabouço institucional espontâneo e que se auto limita pela existência dos referidos poderes concorrentes. E daí vem o apelo constante do fidalgo Dom Pedro de

Mojica à ciência experimental e à ordem jurídica positiva quando esta reflete postulados meramente científicos e quando se reporta a dispositivos normativos na medida em que se coadunam com seus objetivos revolucionários. Além disso, o determinismo que o positivismo encerra na certeza de que a filosofia positiva é a que deve imperar em um próximo futuro – determinando a estrutura essencial da sociedade para reformá-la – é uma clara inversão da percepção do tempo de cunho revolucionário, na qual o futuro deixa de ser contingente para ser certo.

Pedro Henríquez Ureña (1978, p. 23) ensina que no século XIX o positivismo invadiu o pensamento latino-americano. Conforme ensina Leopoldo Zea (1991, p. 86) o positivismo foi a corrente de pensamento mais importante na América Latina depois da escolástica. Esta foi a mais importante e influente porque Espanha e Portugal eram ao tempo do descobrimento e colonização ainda baluartes da concepção de mundo oriunda do tomismo e do aristotelismo. Os países ibéricos trouxeram à América a religião católica e a filosofia que a justificava racionalmente: a escolástica foi a filosofia fundadora da América (ZEA, 1991, p. 86). Várias correntes de pensamento de teor revolucionário chegaram à América após terem, na Europa, afrontado a autoridade da filosofia católica. Tomem-se como exemplos o cartesianismo, o sensualismo, a ilustração, o ecletismo, a ideologia e o utilitarismo – todas declaradamente anticatólicas e antiamericanas (ZEA, 1991, p. 87). Mas nenhuma alcançou a penetração do positivismo. Enquanto aquelas pretendiam solapar as bases católicas da América, configurando-se como fatores destrutivos e deletérios, o positivismo tinha um escopo mais ambicioso: ser a doutrina que substituiria a escolástica. As pretensões do positivismo não eram meramente combativas e destrutivas, mas construtivas e constitutivas de uma nova ordem. E tal se deu com mais ímpeto na porção hispânica que na porção lusitana da América (ZEA, 1991, p. 87).

Leopoldo Zea explica que na América Hispânica o positivismo foi recebido como doutrina salvadora, capaz de instaurar uma nova ordem inclusive no campo mental, além do político e social. Essa nova ordem poria fim a toda violência e confusão política e social. Note-se que aí está presente um dos elementos fundamentais do processo revolucionário: a promessa de uma nova era de justiça e paz. No Brasil, o positivismo foi visto como a doutrina mais apta a enfocar as novas realidades que a emancipação oferecia, enquanto evolução natural do país. No lado espanhol o positivismo foi um instrumento para mudar a realidade; no lado português foi um instrumento a serviço da realidade. No primeiro caso queria-se orientar a realidade; no segundo, adaptar-se a ela (ZEA, 1991, p. 88). Leopoldo Zea baseia seu entendimento no fato de que a emancipação da porção espanhola da América se deu pela guerra e pela desintegração territorial e na porção portuguesa o contrário. Ocorre que o Brasil também passou pelo processo de revolução positivista quando da proclamação da república, que não resultou em guerra pela aceitação voluntária do imperador o qual sacrificaria tudo para evitar o fratricídio em seu país. Além disso, é imperativo notar que na obra indianista de Alencar está presente a preocupação com a radicalização do processo revolucionário conforme exposto em capítulo próprio. Ainda segundo Leopoldo Zea cada país da América Hispânica deu uma cor local à interpretação e à implementação das idéias positivistas, mas o traço presente em todos foi o rechaço da religião da humanidade. A adoção do positivismo como doutrina educativa teve por objetivo a formação de um tipo novo de homem hispano-americano, livre do que se consideravam superstições herdadas da colônia e que era na realidade o catolicismo herdado da Espanha. Aquele homem novo estaria livre dos defeitos e se aproximaria do que se acreditava ser o saxão, o material humano vindo da Inglaterra que fundou os Estados Unidos da América e conduziria a civilização moderna (ZEA, 1991, p. 89).

Mas a noção de que os idealizadores dos movimentos emancipacionistas na América eram revolucionários em luta com tradicionalistas europeus é falsa. Segundo Luis Sainz de Medrano (1976, p. 237), o processo de americanização dos europeus povoadores do Novo Mundo começou com a Conquista, e a primeira geração de “criollos” já tinha consciência da sua condição peculiar em relação aos peninsulares. Ele assevera que os americanos já eram os proprietários dos fatores de produção, do estoque de capital fixo. Detentores dos meios econômicos, desejavam deter também os meios políticos. Ilustra seu entendimento frisando que os emancipacionistas pertenciam à classe alta, rica e educada, e explica que as massas pobres raramente protagonizam esse tipo de movimento: os desfavorecidos tendem a lutar pela própria subsistência, ao passo que classes que experimentaram uma rápida ascensão socioeconômica tendem a ambicionar posições de mando político. Os mentores intelectuais da independência hispano-americana eram conservadores e a literatura do período testemunha isso. Luis Sainz de Medrano (1976, p. 238) cita Frei Servando Teresa de Mier, Fernández de Lizardi e Camilo Henríquez para que não se imagine que a independência foi levada a cabo por progressistas volterianos em pugna com tradicionalistas arcaizantes. O embrião emancipacionista na América foi em princípio leal a Fernando VII, que havia sido destronado pela invasão da França napoleônica. As primeiras juntas criadas em 1810 proclamaram sua lealdade ao rei espanhol, sentimento sincero que evoluiu paulatinamente até o patriotismo independentista (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 238).

Robert Bazin (1958, pp. 27 e 28) ensina que o movimento de emancipação na América não teve cunho revolucionário nem antiespanhol. O autor explica que no início do processo de independência os “criollos” tomaram o poder nas colônias para afirmar sua lealdade a Fernando VII, que havia sido destronado (BAZIN, 1958, p. 27).

Explica também que a emancipação das colônias americanas foi um movimento aristocrático. A ideologia revolucionária francesa do igualitarismo, normalmente apontada como a grande inspiradora dos movimentos de independência na América, não seduziu os emancipacionistas americanos. O único princípio que se efetivou com a independência foi o do liberalismo econômico, que garantiu liberdade à produção agrícola e ao comércio exterior nas ex-colônias (BAZIN, 1958, p. 28). Aquela aristocracia colonial teve bons mestres, Enrique Anderson Imbert (1997, pp. 17 e 18) verifica que o Renascimento espanhol não significou um divórcio do glorioso legado medieval, o que inclui o direito, a religião católica e os estudos filosóficos da patrística e da escolástica. Verifica, ainda, que os espanhóis que vieram ao Novo Mundo não eram meros contemplativos, mas homens de ação, verdadeiros agentes econômicos, justamente pelo legado medieval que a Espanha manteve. Robert Bazin (1958, pp. 16-19) vê uma discrepância entre campo e cidade na descrição literária do espaço latino-americano, sendo esta marcada pelo ócio e aquele pelo trabalho produtivo (BAZIN, 1958, p. 16). Os campos são cultivados pelos agentes econômicos desta terra. Em Alencar, todos estão incorporados no processo produtivo; em Galván, ainda é um desafio transformar todos em agentes econômicos. Robert Bazin (1958, p. 21) aponta o problema da posse da terra como temática literária latino-americana. Este é um tema de *Enriquillo*, uma vez que entre suas demandas está a posse da terra a que tem direito. Mas Galván refere uma posse legalmente constituída e não fruto de um movimento revolucionário.

Robert Bazin (1958, pp. 22 e 23) explica que na América os conservadores se mantinham fiéis ao legado ibérico – aristotélico e tomista; os reformistas recorreram a idéias francesas e inglesas. Note-se que, em tal caso, Galván é conservador. E analogamente Alencar também. Mas não no sentido de perpetuar estruturas coloniais.

Tanto é, que a simpatia pelos EUA foi uma característica de escritores que também eram homens públicos e estadistas de tendência liberal e cristã. Conforme ensina o Prof. Cedomil Goiç (1972, p. 22), na América e na Espanha – em Portugal menos – a Ilustração assumiu um feitio peculiar em que o enciclopedismo e o racionalismo foram serenados pela tradição e pela fé, cedendo espaço ao que se convencionou chamar “ilustração cristã” ou “catolicismo ilustrado”. Trata-se de um Iluminismo que apregoando a verdade e a razão, atacando a superstição, os vícios e as mazelas sociais, manteve os preceitos da religião cristã e se revelou pio. Conciliava a oposição ao erro e à ignorância bem como a denúncia dos labéus da sociedade com a tradição católica. Manuel de Jesús Galván foi dos que se bateram contra a revolução positivista que se pretendia implantar na América Latina na segunda metade do século XIX, sua literatura enaltecia os valores que o positivismo diligenciava eliminar.

Em 1821, a República Dominicana se emancipa da Espanha para unir-se à Gran Colombia, que não dispõe de recursos para proteger o novo território. Segue-se a invasão haitiana, que destrói todas as manifestações de cultura, suprime a universidade – a primeira da América – e converte os palácios e conventos em ruínas. Toda a intelectualidade e os homens eminentes migram ou são assassinados (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 125). Após vinte e dois anos de ocupação haitiana, em 1844, é proclamada a segunda República Dominicana não por homens eminentes, mas homens do povo orientados pelo sacerdote Gaspar Hernández. E o sentimento geral desses homens era o profundo apreço pela tradição hispânica e pela tradicional estrutura aristocrática da sociedade. Eram como vassalos lutando pelos seus já idos suseranos (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 126). Por isso Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 137) vê 1844 como o momento mais heróico do processo dominicano de independência. As idéias da França

revolucionária que animaram as invasões haitianas na porção oriental da Ilha Espanhola foram totalmente rechaçadas pelo povo dominicano católico. Entre esses “self made men” estava Manuel de Jesús Galván. Conforme ensina Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 127) Manuel de Jesús Galván deve ser lido e situado como um homem do povo, “self made man” profundamente fiel às elites tradicionais do seu país. Intelectual forjado no estudo e tecnocrata por méritos próprios, Galván prezava a nobreza natural, inata e tradicional. Enriquillo, herói do seu romance homônimo, era nobre nativo; Mencía, sua esposa, era nobre européia e americana (GALVÁN, 1882, p. 75; _____, 1996, pp. 171 e 172).

Santo Domingo foi a “cuna de América”, o único país do Novo Mundo habitado por espanhóis durante os quinze anos subseqüentes ao Descobrimento e o primeiro na implantação da cultura européia (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 335). O convento dos freis da Ordem de São Francisco abrigou a primeira instituição de ensino na América, foi ali que estudou Enriquillo (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 340). Entretanto, a Ilha Hispaniola entrou em declínio e arruinou-se após 1550, quando as terras continentais atraíram a corrente humana que antes se detinha nas terras insulares (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 337). Pedro Henríquez Ureña ensina que Santo Domingo, mesmo após o declínio, manteve um estilo de vida eminentemente senhoril e aristocrático, incompatível com o capitalismo comercial nascente. Após a rebelião de Enriquillo, os índios passaram a ter seus direitos civis respeitados integralmente. E uma vez inseridos plenamente na vida civil, os índios passaram a ter um estilo de vida análogo ao dos espanhóis e com eles se miscigenaram (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, p. 370). Pedro Henríquez Ureña cita Juan de Castellanos, que para explicar as dificuldades criadas pela rebelião de Enriquillo diz que a causa foi a vida regalada: “por faltar, pues, entonces, fuerte gente y usarse ya sonetos y canciones” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 354). A solução foi a importação maciça de

escravos africanos para realizar o trabalho pesado. Ocorre que o beletrismo decorativo e a vida contemplativa da aristocrática sociedade dominicana contrastavam com o pragmatismo econômico que os franceses implantaram na porção ocidental da ilha, criando uma situação na qual um lado se tornava cada vez mais culto e pobre e o outro mais inculto e rico (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 337). O próprio Enriquillo era um exemplo de intelectual refinado que vivia da renda de suas propriedades, e o romance de Manuel de Jesús Galván demonstra isso. Até hoje a tradição é algo caro à sociedade dominicana, que é uma indistinta mescla de espanhóis, índios e africanos. A combinação de riqueza ostentosa do ocidente francês com pobreza orgulhosa do lado espanhol foi fatal, tal discrepância foi um convite à agressão. A discrepância se converte em catástrofe quando em 1795 pelo Tratado de Basiléia a Espanha cede à França seus dois terços da Ilha Hispaniola. A França pretendia estender à totalidade da ilha sua política econômica, mas em 1804 a porção ocidental da Hispaniola se torna a República do Haiti após uma revolta de escravos que expulsou os franceses daquele lado da ilha (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 360). O novo país, nascido sob o signo da violência e da barbárie, se tornou francamente hostil à culta porém frágil República Dominicana. A França já havia dado como perdido aquele território e abandonado qualquer pretensão de reavê-lo, mas manteve o governo da porção oriental que dez anos antes fazia parte do Império Espanhol até 1808 quando os dominicanos se reincorporaram à Espanha (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 360). Pedro Henríquez Ureña cita Menéndez Pelayo, que chama o Tratado de Basiléia de “acto odioso e impolítico” em que os cidadãos foram “vendidos y traspasados por la diplomacia como un hato de bestias” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 363). Pouquíssimas famílias cultas e pertencentes à elite tradicional ou nobreza de fato permaneceram. Conforme o magistério de Pedro Henríquez Ureña, entre 1795 e 1808 – período de eficácia do Tratado de Basiléia – os dominicanos que não puderam emigrar – na sua quase totalidade gente do povo – mantiveram uma

desesperada e heróica luta para salvar a tradição e a cultura hispânica na sua meia ilha. A reincorporação à Espanha em 1808 foi seguida da invasão napoleônica na metrópole que, transtornada pelos ventos da Revolução Francesa, pouco pode fazer pela infeliz colônia. A essa Espanha tibia, mero fantoche da França, os dominicanos alcunharam de “Espanña boba” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 366). Entre 1808 e 1825, inspirada na chamada Revolução Americana que resultou na independência das Treze Colônias Inglesas – embrião dos Estados Unidos da América – em 1776 e pelo ideário positivista, a América Espanhola se levantava contra a Espanha (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 368). Pedro Henríquez Ureña pondera que não se tratou de uma revolução em sentido próprio porque os “Founding Fathers” não pretendiam uma ruptura com o passado, a sociedade melhor a ser alcançada não era oposta à de então, mas um aprimoramento dela. Assim também na América Latina em relação às antigas metrópoles ibéricas, o processo de independência não tinha cunho revolucionário. Quanto ao positivismo, entendemos que o viés revolucionário estava presente. O mentor da independência dominicana, José Núñez de Cáceres, pretendia a união com a Gran Colombia, federação organizada por Bolívar, quando proclamou em 1º de dezembro de 1821 a separação da Espanha, a qual não realizou nenhum esforço contrário e sequer discutiu o ato emancipacionista da improdutiva colônia. Pedro Henríquez Ureña considerou a independência naquele momento uma patriotada impensada pela aristocracia da ilha. Não logrando a incorporação na Gran Colombia, que não demonstrou interesse, e fora da esfera de proteção da antiga metrópole, que reconheceu imediatamente o novo país, a República Dominicana foi invadida pelo Haiti em fevereiro de 1822, dois meses após a independência. Diante de um invasor com população muito mais numerosa, materialmente muito mais rico e bem armado, e constituído em nação desde 1804, a República Dominicana não ofereceu resistência: toda a elite tradicional fugiu, a universidade foi fechada, palácios e conventos se tornaram ruínas (HENRÍQUEZ

UREÑA, 1960, p. 368). A situação indicava que a civilização espanhola havia desaparecido na ilha predileta do Descobridor. No entanto, o povo que permaneceu na terra natal, o homem comum, não permitiu que o espírito espanhol morresse. Os dominicanos nunca se mesclaram com os invasores (HENRÍQUEZ UREÑA, 1998, pp. 371 e 372), a sociedade de língua castelhana se reunia silenciosa e reservadamente no que Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 368) chamou de “cativeiro babilônico” do povo dominicano. O professor refere que o *Parnaso español* de Sedano e o *Cantar de Mío Cid* eram conservados como tesouros pela população. A prosa ensaística serena de Pedro Henríquez Ureña cede espaço à emoção quando ele elenca os heróis saídos do povo para defender a pátria despojada dos seus maiores: o Padre Gaspar Hernández, o “Limeño”, que defendia o retorno à tutela da Espanha; os médicos Juan Vicente Moscoso e Manuel María Valverde, que davam aulas de história natural gratuitamente em suas casas; o Padre José María Sigaván, que abriu um curso de latim; o jovem Juan Pablo Duarte, autodidata que conseguia livros espanhóis e ensinava aos homens o manejo de armas e que fundou a sociedade secreta La Trinitaria com o objetivo de realizar ações tendentes a eliminar a ocupação haitiana e cujo nome foi escolhido em honra da Santíssima Trindade e tinha por lema “Deus, Pátria e Liberdade” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 369). O genuíno povo preza suas tradições e não é revoltado ou rancoroso com suas elites, mas o contrário. Em uma sociedade orgânica o escol social é visto como modelo exemplar para todos os seus membros e a tradição é fator de união e coesão social. Neste ambiente nasce e se forma Manuel de Jesús Galván.

Conforme explica Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 108) a República Dominicana foi “concebida idealmente como república aristocrática, en cuyas asambleas se oyera la voz de los mejores, pero en representación, lejana o próxima, de todos”. Pedro

Henríquez Ureña (1998, p. 113) ensina que, desde a elementar alfabetização, o escopo da educação deve ser a criação e o fomento de elites intelectuais, respeitando a natural diferença de mérito entre as pessoas. Esta convicção norteou a educação católica na América. Pedro Henríquez Ureña (1978, pp. 229-231) elenca os maiores vultos intelectuais da República Dominicana e menciona os que foram presidentes: Ulises Francisco Espailat; Gregorio Luperón – escritores políticos –; Fernando Arturo de Meriño – orador sacro –; Francisco Gregorio Billini – escritor político e romancista autor de *Engracia y Antoñita* –; Francisco Henríquez y Carvajal – professor e escritor político. Diante dos abusos e irregularidades procedimentais quanto às suas demandas, e diante do assédio sofrido por sua esposa por parte de Don Andrés de Valenzuela, Enriquillo vai tomando consciência de si e do sentido da sua existência e seus deveres enquanto chefe e primeiro entre os seus, ou seja, funções da elite (BELLINI, 1986, p. 330). Em momentos anteriores, ele havia manifestado desinteresse pelo poder de mando. Retornando de uma visita à residência dos vice-reis Diego Colón e María de Toledo, esta manda a um cocheiro que leve Enriquillo ao convento dos franciscanos, onde mora e faz seus estudos. Ao chegar oferece ao homem uma gorjeta, mas este recusa:

“- ¡Oh! no, señor Enrique; no tomaré de vos nada; yo nací en el Bahoruco, y vos sois mi señor. ¡Adiós! -y el mozo se fue a todo andar.

Enrique hizo un movimiento de sorpresa, y luego, tras una breve pausa dijo en voz baja: ¡Su señor! No; no quiero ser señor de nadie; pero tampoco siervo ¿qué viene a ser un paje...? –agregó con gesto desdeñoso.” (GALVÁN, 1882, p. 99 e 100; _____, 1996, p. 211).

Mas adiante, em conversa com Las Casas, Enriquillo rejeita peremptoriamente ser pajem na residência dos vice-reis:

“-Y ¿por qué te hizo tanta impresión la pregunta bien intencionada de la Virreina? -preguntó Las Casas, que examinaba con ahincada atención el semblante de Enrique.

-¡Proponerme ser paje! -contestó el joven- ¡Servir como un criado; llevar con reverencia la cola de un vestido; aproximar y retirar sitiales y taburetes! Éstos son los oficios que yo he visto hacer en aquella casa a los que se llaman pajes; y los que no creo propios de ninguno que sepa traer una espada.” (GALVÁN, 1882, p. 101; _____, 1996, p. 214).

Las Casas repreende Enriquillo enfáticamente:

“-Oye, hijo mío, -prosiguió el filántropo, después de dar a besar su diestra a Enriquillo, según lo tenía por costumbre-. Desde anoche has clavado en mi corazón una espina de pesar y de inquietud. He visto en ti, en primer lugar, una tibieza y una displicencia tales, al hablarme de los señores Virreyes, que he llegado a recelar que tu alma fuera capaz de dar albergue a la ingratitud; pues que tanto el Almirante como su esposa te colmaron de agasajos y de bondades, y no puede estarte bien corresponderles con desvío.

En segundo lugar, he creído ver también síntomas de orgullo excesivo, de diabólica soberbia, en el desagrado que manifestaste porque la señora Virreina, deseosa de tu bien, te propusiera hacerte paje en su casa. ¿No fue paje el mismo Don Diego Colón, hoy Gobernador y Almirante, en el palacio de los Reyes Católicos?” (GALVÁN, 1882, p. 113; _____, 1996, p. 233).

O Frei Bartolomé de las Casas dá a Enriquillo uma lição de ordem social, fazendo o garoto entender que dentro de um pobre há um rico latente, que poderá vir à tona mediante o esforço e o trabalho. O exemplo de Diego Colón e seu difícil começo – a carreira de Diego Colón é narrada com razoável riqueza de pormenores no romance – mostra que ninguém começa a vida do alto. Igualmente, dentro de um plebeu há um nobre latente. A nobreza também se conquista mediante atos e feitos nobres e heróicos. É o caso de nosso Descobridor, sua descendência herdou o nome do homem que duplicou as dimensões do mundo conhecido. Diego Colón, por ocasião do seu pedido de casamento a

María Álvarez de Toledo y Rojas – mulher de antiga nobreza, sobrinha do Duque de Alba o qual era primo de S. M. o Rei Fernando – travou com seu pai, Don Fernando Álvarez de Toledo y Enríquez – o diálogo do qual transcrevemos o trecho seguinte:

“-Pues bien, Señor Don Fernando; hablaré con la franqueza que hablaría a mi padre; os someteré el proyecto que he formado: si no mereciere vuestra aprobación, me lo significaréis lisa y llanamente, sin necesidad de explanarme razón alguna. Aceptaré sumiso lo que decidieréis, dando por mi parte estimación, sobre todo, a vuestra benévola amistad.

Este exordio modesto causó en el ánimo bondadoso de Don Fernando de Toledo una impresión altamente lisonjera, que acabó de predisponerle del todo en favor de D. Diego.

-Hablad hijo mío -respondió con acento blando y conmovido.

-Aspiro a ese dulce nombre -prosiguió vivamente Don Diego-. Amo a vuestra hija, y deseo ingresar en vuestra ilustre casa. Esta aspiración podrá tacharse de desmedida; pero Cristóbal Colón me dio el ser, y si mis timbres son nuevos, los simboliza todo un mundo, nuevo también, descubierto por mi heroico progenitor.

-Guárdeme el cielo, señor Almirante -dijo Don Fernando-, de desconocer los prominentes y extraordinarios méritos de vuestro padre, así como soy el primero en apreciar vuestras prendas personales. No hallo, pues, excesiva vuestra pretensión; ni será mi voluntad el obstáculo en que pueda estrellarse. Tengo, no obstante, que llenar otros deberes, que pesar otras consideraciones, y consultar otras voluntades, antes de daros una contestación definitiva.

-Lo comprendo, señor; y estoy dispuesto a aguardar sin impaciencia todo el tiempo que creyereis necesario para vuestras deliberaciones: os debo ya gratitud por haberos dignado considerar mi pretensión, en vez de rechazarla desde luego.” (GALVÁN, 1882, pp. 64 e 65; _____, 1996, pp. 155 e 156).

O diálogo apresenta um contraste entre nobreza antiga e nobreza nova, cuja lembrança dos feitos heróicos e extraordinários ainda está fresca na memória. Foi assim que o neto de um tecelão pôde pleitear a mão de uma donzela da Casa de Alba.

Chateaubriand (1960b, p. 137) ensina que a religião cristã deu a sublime lição de homens nascidos em classe inferior que por suas virtudes e atos mereceram a veneração dos reis. Veja-se agora o contraste entre nobreza e tecnocracia, no diálogo entre o fidalgo Don Francisco de Valenzuela e o juiz Lebron. Diante dos expedientes maldosos de Pedro de Mojica para obstar o casamento de Mencía e Enriquillo, pois alegava fraudulentamente ser primo de seu pai com o objetivo de ser nomeado tutor da jovem e administrador dos seus bens para obviamente roubá-la, Don Francisco de Valenzuela vai ao juiz de residência expor o problema. Assim que o respeitável fidalgo entra na sala do magistrado este mede-o grosseiramente dos pés à cabeça e dispara: “-¿Qué se ofrece?” Note-se a diferença gritante entre dignidade e altivez da fala do nobre e a vulgaridade da fala do funcionário:

“-¿Y por qué el Adelantado y *la mujer* del Almirante no me han escrito sobre ese asunto, ya que decís que se han ofendido con la justa ordenanza a los jueces de apelación?

Valenzuela, algo destemplado ya con tanta impertinencia, contestó:

-Yo soy el designado para apadrinar esa boda, y tengo a mi cargo el cacique Enrique; y soy como se trata únicamente de pedir os amparo, por ser vos el juez a quien Su Alteza ha recomendado que no permita se pongan impedimentos a los matrimonios de los naturales de esta isla...

-Estáis equivocado, viejo -repuso con risa burlona Lebrón-. Lo que la cédula real de mis instrucciones dice es «que no se impidan los matrimonios de los castellanos con mujeres indias»; de ningún modo que se protejan enlaces escandalosos como el que los Colones y vos proponéis, por el cual una joven de noble familia castellana, muy rica por añadidura, pasaría a ser la mujer de un desarrapado cacique indio, contra la expresa voluntad de su honrado tío Mojica.

Al oír estas palabras, Valenzuela, depuesta la medida que hasta entonces había guardado a costa de grandes esfuerzos, se encaró a su vez con el soberbio magistrado, y trémulo de ira le dijo:

-¡Vos sois el desarrapado, el escandaloso y el indigno de llevar la vara de justicia que el Rey en mal-hora ha puesto en vuestras manos!

¡Vos, el que os creéis facultado a tratar sin miramientos a las más ilustres personas de esta isla, a la familia del Almirante Don Diego Colón, cuyo apellido deberíais siempre oír puestos de hinojos, los que venís a cebar vuestra codicia y vuestra maldad en estas indias! Vos, el que osáis llamarme *viejo* a mí, como si trataseis con alguno que os fuese inferior ni en calidad ni en fortuna. ¡Quedaos al diablo, hombre descortés y grosero; y él me lleve si yo vuelvo a veros en los días de mi vida!” (GALVÁN, 1882, p. 205; _____, 1996, pp. 380 e 381).

Na audiência de Don Francisco de Valenzuela com o juiz Lebrón se nota claramente a disparidade entre o nobre e o político. O cargo é acessível a qualquer um, visto não depender de qualidades excepcionais, mas apenas méritos triviais e encontráveis em qualquer um – aptidão intelectual, habilidade técnica, capacidade de articulação política. Colombo é um nome que faz jus a sua nobreza pelos atos extraordinários do Descobridor. A intuição do valor dessas qualidades está naturalmente disseminada na sociedade, a nobreza conta com a admiração espontânea do corpo social. O juiz Lebrón, após a audiência com Don Francisco, pretende ordenar a prisão do nobre fidalgo, mas é veementemente desencorajado pelo tesoureiro Pasamonte nos seguintes termos: “-¿Estáis en vos, Licenciado? ¡Ordenar la prisión de un hombre como Valenzuela! Es lo mismo que hacer sublevar toda la colonia contra nosotros.” (GALVÁN, 1882, p. 206; _____, 1996, p. 382). Enriquillo é igualmente nobre, porém de uma raça conquistada. A nobreza conhece seus pares, ao contrário da escumalha que a vê com ódio invejoso. Os que perseguem Enriquillo são homens de baixa extração desejosos de ascensão social fácil – Pedro de Mojica –, funcionários públicos corruptos – Lebrón, Pasamonte etc. – e nobres de nascença, porém ofuscados pelo brilho de Enrique – Andrés. Após sua primeira formação em ciências e humanidades no convento dos franciscanos, Enriquillo parte para os domínios de Don Francisco de Valenzuela, para aprender a administrar propriedades rurais. Como lhe diz Las Casas: “aprenderás a conocer y manejar todo lo que es de Mencía por

herencia de su madre” (GALVÁN, 1882, p. 128; _____, 1996, p. 257). Entre seus pares Enriquillo está perfectamente à vontade, como na ocasião em que Don Francisco envia aos vice-reis como presente doze falcões adestrados por Enriquillo em sua propriedade de San Juan de la Maguana. Don Diego Colón indaga sobre as atividades do rapaz e este responde com toda naturalidade:

“-Señor: yo procuro arreglar mi manera de vivir a lo que aprendí de los buenos padres en el convento de la Vera Paz, y a los consejos de mi amado bienhechor el señor las Casas. Ellos me decían siempre que la ociosidad engendra el vicio, y me acostumbraron a estar ejercitado a todas horas en algo útil. Además, los ejercicios a que me ha dedicado el señor Valenzuela en la Maguana están conformes con mis inclinaciones y mi voluntad, por lo que me sirven más bien de recreo que de trabajo. Me levanto al rayar el día, monto a caballo y atravieso a escape la vasta llanura, toda fresca y brillante con gotas del rocío de la noche. Inspecciono el ganado, los corrales y apriscos, advirtiéndolo a los zagales todo lo que observo descuidado o mal hecho. De vuelta a casa, alto ya el sol, almuerzo con los señores, que tienen la bondad de aguardarme siempre. A la hora de siesta, en que ellos duermen, yo me voy a bañar y a nadar un poco en las aguas del inmediato río; vuelvo a casa, y escribo cuentas o lo que me dicta y ordena el señor Don Francisco. Por la tarde vuelvo a recorrer la campiña, visito las labranzas, apunto las faltas y las sobras de los encomendados, y cuido de que se provean sus necesidades y sus dolencias se remedien, lo que da mucho contento a mi buen patrono, que a todos los indios nos mira como a hijos. Cuando me sobra el tiempo leo por la tarde algún libro de religión o de historia, y todas las noches rezo con los demás de la casa el santísimo rosario. Esta es mi vida, señor, con muy raras alteraciones de vez en cuando; y a fe que no pido a Dios mejor estado, conforme con todo, y agradecido a sus beneficios.

-Y los neblíes -insistió Diego Colón-, ¿cómo los cazas?

-Ése es mi ejercicio de los domingos y días de fiesta, señor Almirante. Ortiz, el escudero de mi padrino Don Diego, me enseñó todo lo concerniente a cetrería en la Maguana. De él aprendí a armar lazos sutiles; a sorprender en sus escarpados nidos a los polluelos, o a aturdirlos cuando ya vuelan, disparándoles flechas embotadas. Después los domestico fácilmente,

dándoles de comer por mi mano mariposas y otros insectos; los baño en las horas de calor, los acaricio, y pronto consigo que no se asombren, cuando llego a cogerlos. Al salir de la muda, los macero reduciéndoles el alimento, con lo que los obligo a procurar por si mismos la presa, hasta que se adiestran completamente; sólo entonces los lanzo contra las otras aves; y ya sea la tórtola que se embosca en los árboles, o el pitirre que pasa rozando el suelo, o el vencejo que se remonta a las nubes, mi halcón vuela rápido, y trae la presa a mis pies.” (GALVÁN, 1882, pp. 152 e 153; _____, 1996, pp. 295 e 296).

Note-se que Enriquillo ocupa seu tempo com afazeres que satisfazem a condição de nobre, mas também de empreendedor, evidenciando que a nobreza não vive de passeios e festas como muito quis apresentá-la aos olhos da opinião pública o movimento revolucionário. A falcoaria, distração tipicamente aristocrática, é praticada aos domingos.

José Miguel Oviedo (1997, p. 14) fornece o entendimento mais difundido sobre o romantismo e seus elementos: exaltação do subjetivo, irracional, imaginativo; primazia das potências da fantasia individual e das formas de expressão autóctones, derivando um nacionalismo artístico. Galván e Alencar somente se encaixam no último aspecto. Isto porque o autor contrapõe o romantismo ao neoclassicismo e aqueles romancistas estão muito mais ligados à escola clássica. O professor reconhece na novidade do romantismo em relação ao neoclassicismo, enquanto escolas literárias, a oposição que sempre permeou a evolução da literatura ocidental entre tradição clássica e tradição romântica (OVIEDO, 1997, p. 14). Ele ensina que o neoclassicismo se apoiava no racionalismo do pensamento ilustrado e nos ideais de serenidade e beleza cujo critério de autoridade e valor era objetivo e certo: a tradição em que estava contido o poeta; e o romantismo, imbuído de um espírito de revolta e com tendência revolucionária, pretendia a máxima liberdade criadora. Menciona que já Platão na *República* propunha o afastamento

deste tipo de poeta da cidade, o poeta a ser mantido seria o poeta austero da tradição clássica (OVIEDO, 1997, p. 14). Cedomil Goić (1972, p. 85) explica que a geração a que pertence Galván é historicamente romântica, mas o conteúdo das obras e a caracterização dos heróis são clássicas em razão do teor de realismo dos romances. Acrescenta que a adoção do modo de representação realista é mais evidente no romance histórico de assunto colonial e no romance indianista (GOIĆ, 1972, p. 86).

Para os que entendiam a estética romântica apenas como entusiasmo e excesso e capaz de produzir vates nacionais seguidos por um séquito de discípulos, qualquer escritor que conseguisse realizar essa combinação de fatores constituiria o modelo perfeito para a escola (OVIEDO, 1997, p. 68), ainda que se aproxime do poeta expulso da polis por Platão em razão do seu fazer poético leviano. Ocorre que Galván e Alencar são austeros no conteúdo e na forma. Esta corresponde à prosa romanesca. No século XIX o romance e o conto correspondiam a um gênero literário plenamente consolidado como ensina Lukács (1974), uma vez que à épica já correspondia uma forma narrativa impensável em termos de literatura do nosso tempo. Galván e Alencar não caem na armadilha romântica de aceitar fórmulas hiperbólicas como elementos de sinceridade expressiva e a exacerbação do eu como fator chave do romantismo, o que é inexato devido à pletora estilística da escola a que se refere José Miguel Oviedo (1997, p. 74). Tais exagerações criam imagens de gosto duvidoso segundo ele, que se filia à corrente crítica que preza o comedimento e a austeridade.

Galván e Alencar seguem a tradição clássica. Para os humanistas honra e nobreza faziam parte de considerações éticas mais abrangentes, a tradição clássica negava a

nobreza alheia à virtude (JOZEF, 1989, p. 28). Garcilaso de la Vega el Inca, o primeiro humanista americano, não deixa dúvidas:

En estas cosas y otras semejantes, demás de hacer cumplidamente el oficio de buen soldado, se ocupaba este de veras caballero favoreciendo y socorriendo con obras y palabras a los que le habían menester. De los cuales hechos deben preciarse los que se precian de apellido de caballero e hijohidalgo, porque verdaderamente suenan mal estos nombres sin la compañía de las tales obras, porque ellas son su propia esencia, origen y principio, de donde la verdadera nobleza nació y con la que ella se sustenta, y no puede haber nobleza donde no hay virtud.³¹

O excerto foi tirado do capítulo em que Garcilaso descreve o caráter de Don Carlos Enríquez, nobre e militar espanhol morto em missão na Florida. A virtude é qualidade alcançável por todos, a nobreza apenas por alguns. A nobreza é qualidade extraordinária, que surge apenas em indivíduos, famílias e ambientes virtuosos, sendo a virtude elemento condicionante da nobreza, e a nobreza que abandona a virtude é despojada da sua condição nobre. A existência da qualidade nobre é uma marca de diferença entre os homens – diferença na vida terrena, já que perante Deus somos iguais. O reconhecimento da qualidade nobre rejeita necessariamente o igualitarismo, pois essa qualidade não é acessível a todos. A mentalidade revolucionária, que pretende instaurar a absoluta igualdade entre os homens, atacará sempre a virtude para que não haja condições de aparecimento da nobreza. Atacar a nobreza se mostrou estrategicamente ineficaz porque ela sempre renasce nos melhores da sociedade. Porém, destruindo a virtude aniquila-se a possibilidade de surgimento natural das elites tradicionais da sociedade. Não sendo possível igualar os homens no patamar em que estão os melhores, a revolução pretende

³¹ Garcilaso de La Vega el Inca, *La Florida Del Inca*, Lisboa: impresso por Pedro Crasbeeck, 1605. Edição eletrônica em pdf disponível em <http://www.4shared.com/get/PaFSwhR_/La_Florida_del_Inca_-_Inca_Gar.html>

igualá-los no patamar em que estão os piores. A proposta tradicionalista esposada por Galván e Alencar é um justo enaltecimento da nobreza e um convite à virtude, pois esta está disponível a todos³².

Centrar a narrativa em personagens altamente virtuosos e nobres faz pesar sobre Galván e Alencar a severa crítica de que suas obras pecam por excessiva idealização e falta de realismo, o que as torna inábeis para a função pragmática da literatura de transmitir um conteúdo aplicável à vida. A visão de que Galván e Alencar são autores que idealizam nos seus enredos situações que não encontram correspondente na realidade não se sustenta. Apresentar personagens centrais invariavelmente baixos, como se estes representassem a realidade, é a grande idealização contemporânea porque parte do princípio de que a condição humana é invariavelmente miserável por fatalidade, pretendendo que a realidade se amolde às idéias e não o contrário – note-se que a ausência total de virtude iguala a humanidade em um patamar baixo, conforme os pressupostos revolucionários. Servir desígnios estranhos ao fazer literário é uma deturpação do processo de criação. Consideremos a picaresca como contraponto do romance romântico latino-americano. O pícaro tem pontos em comum com o herói romântico apesar de ser um

³² O *Catecismo da Igreja Católica*, nos números 1806, 1807, 1808 e 1809, define quatro virtudes humanas cardeais, em torno das quais as outras se agrupam: “A prudência é a virtude que dispõe a razão prática a discernir, em qualquer circunstância, nosso verdadeiro bem e a escolher os meios adequados para realizá-lo. [...] Não se confunde com a timidez ou o medo, nem com a duplicidade ou a dissimulação. É chamada “*auriga virtutum*” (“cocheiro”, isto é, “portadora das virtudes”), porque conduz as outras virtudes, indicando-lhes a regra e a medida. É a prudência que guia imediatamente o juízo da consciência. O homem prudente decide e ordena sua conduta seguindo este juízo. Graças a esta virtude, aplicamos sem erro os princípios morais aos casos particulares e superamos as dúvidas sobre o bem a praticar e o mal a evitar. A justiça é a virtude moral que consiste na vontade constante e firme de dar a Deus e ao próximo o que lhes é devido. A justiça para com Deus chama-se “virtude de religião”. Para com os homens, ela nos dispõe a respeitar os direitos de cada um e a estabelecer nas relações humanas a harmonia que promove a equidade em prol das pessoas e do bem comum. [...] A fortaleza é a virtude moral que dá segurança nas dificuldades, firmeza e constância na procura do bem. Ela firma a resolução de resistir às tentações e superar os obstáculos na vida moral. A virtude da fortaleza nos torna capazes de vencer o medo, inclusive da morte, de suportar a provação e as perseguições. Dispõe a pessoa a aceitar até a renúncia e o sacrifício de sua vida para defender uma causa justa. [...] A temperança é a virtude moral que modera a atração pelos prazeres e procura o equilíbrio no uso dos bens criados. Assegura o domínio da vontade sobre os instintos e mantém os desejos dentro dos limites da honestidade.” (IGREJA CATÓLICA, 1998, pp. 486 e 487).

personagem baixo. Ambos são indivíduos isolados, mas o pícaro é uma vítima de circunstâncias ditadas pela fatalidade – mau nascimento, má educação, maldade do meio social, a premência de suas necessidades – e às quais ele se conforma passivamente mesmo podendo enfrentá-las, tornando-se, por vontade, um sujeito desprovido de virtudes e dignidade. O herói romântico jamais é uma vítima abandonada no mundo, ainda que principie sua existência na deplorável condição de exposto como em *Tom Jones* de Fielding. Se o herói romântico não é bem nascido e bem educado, ele busca por si alcançar a posição daqueles que o foram; se as maldades do mundo o atingem ele as enfrenta com altivez varonil; diante das urgências da vida ele não recorre a golpes e patranhas, mas ao esforço e ao trabalho: a satisfação de suas necessidades é produto do mérito; e se o herói romântico nasce fidalgo ou nobre, suas ações corroboram esta condição *ab ovo*. O elemento vontade fica patente na escolha que o herói romântico faz pela virtude, o que corresponde à condição real do ser humano.

Giovanni Pico Della Mirandola no seu *Discurso sobre a dignidade do homem* demonstra que o caminho da virtude é uma escolha do ser humano. O pensamento de Giovanni Pico tem aspecto duplo: é uma filosofia da ação conjugada com uma atitude mística. Ao dignificar o homem na sua dimensão terrena, pela defesa da busca da felicidade, Pico não exclui a relação do homem com Deus. É a aplicação prática da sua tese sobre a “concordia” entre a *ratio philisophica* e a *ratio theologica*. O humanismo de Pico promove a valorização do homem e não apenas das humanidades. Nos seus estudos de retórica, diferencia claramente sapiência de eloquência, contestando o valor epistemológico do humanismo centrado no domínio filológico, pois este dá demasiado destaque à erudição e à eloquência. Estas se tornam vazias de sentido prático se têm como principal objetivo aperfeiçoar a capacidade de persuasão do discurso retórico. Note-se que, com isso, o

discurso poético recobra importância, enquanto faculdade de elevadíssimo teor humano. Pico rejeita o beletrismo decorativo da cultura de salões. A sua visão da linguagem é notável. Para ele a elegância estilística não é um fim em si mesmo, mas uma ferramenta para a busca da verdade. Tal busca é identificada com a filosofia. A *Oratio de hominis dignitate* se desenvolve por centros de reflexão. O retorno e o emprego dos filósofos antigos – da antiguidade clássica greco-romana – e da fortuna crítica sobre eles disponível era o ponto de partida para um processo de assimilação de todo este conteúdo informacional, que adquiria um caráter existencial na mente do filósofo e era exteriorizado sob a forma de uma concepção filosófica nova, forjada pelo enfrentamento crítico da antiguidade clássica greco-romana. A dignidade do homem deriva da posição central que Giovanni Pico Della Mirandola lhe atribui dentro da sua concepção de Universo. O antropocentrismo de Pico toma o homem como ponto de referência para a realidade. Tal é o alcance ontológico, metafísico e ético da sua obra. Na *Oratio*, encontram-se três planos de investigação filosófica ou níveis de inteligibilidade: o problema da Razão, que se exercita pela dialética; o problema da Liberdade, que implica escolhas de ordem ética; e o problema do Ser, eminentemente metafísico. Na articulação dessas três questões ao longo da obra, Giovanni Pico entende a razão humana como poder indagador; a filosofia, como discurso da razão; e afirma ser o filósofo um ser privilegiado por discernir “com recta razão”. A razão permite ao homem tomar consciência da sua liberdade, a qual é a dimensão ética do ser humano. A dignidade do homem se deve ao fato de ser ontologicamente de natureza indeterminada, ou não pré-determinada, pois é artífice de si mesmo. O destino humano não está determinado *a priori*, mas determina-se, condiciona-se *a posteriori*. Uma vez que pode ser animal ou divino, o homem encontra-se a meio caminho entre os irracionais e os anjos. O homem está “condenado” à liberdade, é dono do seu destino. Como se nota no excerto que segue, Giovanni Pico recepciona o mito platônico do

Protágoras, segundo o qual Deus no ato da Criação distribuiu às suas criaturas dons particulares e, quando chegou o momento de definir o caráter humano, como todos os dons já haviam sido concedidos ao homem foi permitido escolher por si quais seriam os seus dons.

“Ó suma liberdade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! ao qual é concedido obter o que deseje, ser aquilo que quer. As bestas, no momento em que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílio, tudo aquilo que depois terão. Os espíritos superiores ou desde o princípio, ou pouco depois, foram o que serão eternamente. Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas.” (PICO DELLA MIRANDOLA, 2006, p. 57)

Entretanto, a liberdade do homem deve estar orientada para o bem se tiver pretensões verdadeiramente humanas. Logo, dentro dos limites e possibilidades da ação humana, o homem deve agir objetivando os valores mais altos, conforme se depreende do excerto que se segue:

“[...] que compreendamos, a partir do momento em que nascemos na condição de sermos o que quisermos, que o nosso dever é preocuparmo-nos sobretudo com isto: que não se diga de nós que estando em tal honra não nos demos conta de nos termos tornado semelhantes às bestas e aos estúpidos jumentos de carga. [...] De tal modo que, abusando da indulgentíssima liberalidade do Pai, não tornemos nociva, em vez de salutar, a livre escolha que ele nos concedeu. Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em que, querendo-o, isso é possível.” (PICO DELLA MIRANDOLA, 2006, p. 61)

Por ser livre, o homem é superior a todos os seres criados. Como pode ser tudo, mediante a sua ação no mundo, o homem possui uma fantástica riqueza ontológica. A indefinição ôntica do ser humano é consequência do seu poder de auto determinar-se. No pensamento piquiano, destaca-se a sua vertente ética, pois a salvação se dá pela via moral. Daí decorre a peremptória rejeição da astrologia. Giovanni Pico nega qualquer valor epistemológico à astrologia porque a aceitação de que os astros influenciam a vida humana é incompatível com a tese do livre-arbítrio, pois implicaria necessariamente um determinismo no agir humano. Do plano ético também decorre o reconhecimento de dois tipos de magia. A má magia, diabólica e praticada secretamente, é rejeitada pela axiologia piquiana, pois não corresponde a uma prática elevada. A boa magia, natural, antecessora da ciência experimental moderna, é compatível com a dignidade do homem, pois supõe conhecimento e domínio da natureza por meio da Razão, tornando o homem partícipe da Criação Divina. Em razão da possibilidade de ser tudo o homem é livre. Mas a liberdade de que trata Pico é orientada pela “recta razão”. Logo, visa o bem. O que confere dignidade ao homem é a *virtus*. A valorização da ação humana ressaltou o fato de ser o homem o criador da sua própria vida. No entanto, implantou-se uma dicotomia: elogio do homem criador das artes e ciências; menosprezo do homem que se entrega ao ócio improdutivo. Dentro desses dois extremos, o homem pode ser tudo, já que não tem nenhuma característica fixa. Neste ponto, o pensamento de Pico se aproxima do pensamento de Erasmo de Roterdam (1965, p. 74), que postula que só o homem goza do privilégio de aprender as artes e as ciências, a fim de suprir com os seus conhecimentos as lacunas da natureza. O homem é concebido como um microcosmo, que tem o dever de elevar-se e fundir-se ao macrocosmo absoluto, que é Deus. A discussão proposta por Giovanni Pico gira pelos três termos invariáveis do pensamento filosófico: Homem, Cosmos, Absoluto. Ou, em termos teológicos, Alma,

Universo, Deus. Pico comprova a fungibilidade recíproca entre as duas formas de pensamento: filosófica e teológica. Pico entende que a escolha com que o ser humano se depara na vida terrena deve ser a melhor possível, pois se baseia na reflexão racional. Essa escolha possibilitará a salvação eterna e a comunhão com Deus Pai. A escolha correta é a Verdade e a Salvação. Uma vez que a escolha é racional e o estudo da Filosofia dá o poder de escolher com “recta razão”, Filosofia e Teologia tratam do mesmo assunto. Veja-se o que diz Pico (2006, p. 85): “Foi a filosofia que me ensinou a depender mais da minha consciência do que dos juízos dos outros; a estar sempre atento, não ao mal que de mim se diz, mas a não dizer ou a não fazer eu próprio o mal”. Neste sentido, pensamento e ascensão ontológica estão intimamente relacionados, já que o homem bem versado em filosofia torna-se melhor. O homem é livre e responsável pela vida que pretende ter e pela que já tem. Esta é uma obra sua; aquela será. Coexistem no homem três naturezas: uma animal, uma divina e uma propriamente humana. Nessa perspectiva, agir é muito perigoso, já que a ação humana pode dirigir-se a duas direções diametralmente opostas: mundana e divina. A “recta razão”, conseguida pelo estudo da Filosofia, leva o homem na direção ascendente, ou divina; e a ignorância leva o homem na direção descendente, ou mundana. Esta proposição também constitui uma aproximação com o pensamento de Erasmo de Roterdã (1965, p. 64), o qual postula que todas as coisas humanas têm dois aspectos. A natureza do homem é indefinida, mas, como é feito à imagem e semelhança de Deus, é natural que se realize de acordo com a sua essência divina. Como Filosofia e Teologia concorrem para a ascensão ontológica do ser humano, paz filosófica e paz teológica coincidem quando se está ao lado de Deus Pai. O *Discurso sobre a dignidade do homem* é uma investigação profunda da alma humana realizada com um objetivo claro: conhecer a natureza humana. Não é uma mirada meramente eventual, mas deliberadamente crítica.

Presumir que enredos ou personagens opostos à natureza humana são capazes de forjar uma literatura com sentido humano é o principal sintoma de idealização. Segundo a preceptiva de Chateaubriand (1960a, p. 294) sendo o homem ontologicamente indefinido devido ao livre arbítrio, a luta entre o bem e o mal será perene na história humana, fornecendo matéria abundante para toda ficção verossímil sobre temas humanos e constituindo fonte de grandes belezas literárias à imaginação. Enriquillo e Mencía, Peri e Ceci, Iracema e Martim são o oposto do pícaro e como Tom Jones optam pela virtude voluntariamente. Virtude é a maneira de o ser humano se comportar e agir que faz com que ele se realize. O ser humano é uma espécie de tarefa: pode ou não se realizar e chegar à felicidade. Praticar atos virtuosos é se comportar de tal forma que se esteja no caminho certo. Logo, para se realizar o ser humano deve ser virtuoso³³. Note-se que Manuel de Jesús Galván e José de Alencar têm como personagens centrais dos seus romances de fundação nacional pares amorosos. Mas os pares amorosos daqueles romances possuem uma dignidade especial que vai além dos namoricos e seus insignificantes vaivens que costumam fazer andar os enredos de meras estórias de amor. Aqueles pares amorosos fundam nações, por isso aqueles amores se institucionalizam. O matrimônio é uma realidade natural institucionalizada, é um pacto natural entre homem e mulher com vistas à realização virtuosa dos nubentes. Daí a virtude virginal daquelas heroínas, pois não se admite que os enlaces daqueles que serão os pais da pátria – ou seja, nossos pais – sejam apenas aventuras levianas e corriqueiras que se estabelecem e se dissipam sem maiores

³³ Tome-se a definição de virtude fornecida pelo *Catecismo da Igreja Católica*, números 1803 e 1804: “A virtude é uma disposição habitual e firme para fazer o bem. Permite à pessoa não só praticar atos bons, mas dar o melhor de si. Com todas as suas forças sensíveis e espirituais, a pessoa virtuosa tende ao bem, procura-o e escolhe-o na prática. [...] As virtudes humanas são atitudes firmes, disposições estáveis, perfeições habituais da inteligência e da vontade que regulam nossos atos, ordenando nossas paixões e guiando-nos segundo a razão e a fé. Propiciam, assim, facilidade, domínio e alegria para levar uma vida moralmente boa. Pessoa virtuosa é aquela que livremente pratica o bem. As virtudes morais são adquiridas humanaente. São os frutos e os germes de atos moralmente bons; dispõem todas as forças do ser humano para entrar em comunhão com o amor divino.” (IGREJA CATÓLICA, 1998, pp. 485 e 486).

dificuldades e sem convicção. Tal implicaria em uma pátria de bastardos e expostos. A virtude, ainda que dependente de algum esforço e sacrifício e obtida mediante alguma privação, não está dissociada da alegria e do prazer, como se estes estivessem invariavelmente na esfera do vício. A virtude que se pretende alcançar apenas pela via da penitência não passa de nostalgia do vício, idolatrado como fruto proibido. Por outro lado a abolição do esforço individual como algo indesejável engendra o prazer vicioso, que obedece a uma direção natural, agora referente à natureza escrava, decaída. O prazer virtuoso não pede o sacrifício da natureza humana, entendida como finalidade última do ser humano. E não pede o sacrifício da própria virtude. A maior alegria daqueles adoráveis casais era a alegria de viver; e o maior prazer o de estar junto – alegria e prazer perfeitamente compatíveis com a virtude.

O magistério de Cedomil Goiç (1972) corrobora as apreciações retro. O professor da Universidade de Michigan define o romance como a narração apresentada por um narrador fictício a um leitor fictício, que se refere a um mundo que adquire caráter fechado quanto a acontecimentos, personagens e espaço (GOIÇ, 1972, p. 13) – distinta da de Lukács (1974), mas não incompatível com ela. Porém entende que há duas espécies do gênero romance que independem das escolas literárias: o romance moderno entendido como a narração imaginária apresentada por um narrador pessoal a um leitor fictício referente a um mundo ficcional captável mediante experiências pessoais – o mundo comum das experiências comuns a todos – com fidelidade ou adequação a essas experiências ordinárias; e o romance contemporâneo entendido como a narração imaginária apresentada por um narrador despersonalizado ou por múltiplos narradores, neutralizando ou deformando a imagem de um leitor fictício da totalidade narrativa, referente a um mundo irreal, distanciado da experiência comum, configurador de uma experiência irracional,

desconexa e ambígua (GOIC, 1972, p. 13). Conseqüentemente, há dois modos de representação da realidade: o modo realista, que caracteriza o romance moderno; e o modo super-realista ou supra-realista, que caracteriza o romance contemporâneo (GOIC, 1972, p. 14). O realismo apresenta uma visão sistematicamente causal dos acontecimentos, sustentada por uma perspectiva racional; rompe com a preceptiva clássica dos três estilos ao tratar seriamente os níveis médio e baixo da realidade e não apenas o alto, a esfera de representação dominante é a sociedade inteira. O super-realismo ou supra-realismo abole qualquer sistema racional e causal em favor do estranho, fantástico e maravilhoso, tomados como signo de uma “verdadeira” supra-realidade; apresenta o insólito e inabitual, o surpreendente e momentâneo, visando elidir toda fidelidade à experiência ordinária do real; rompe com a preceptiva clássica dos três estilos ao eliminar a necessidade de seriedade no tratamento dos três níveis da realidade; qualquer critério ou norma tradicional são afastados e a suposta capacidade do ato narrativo em “construir” realidades passa a regular o fazer literário; a esfera de representação dominante é a consciência subjetiva vagamente qualificada (GOIC, 1972, pp. 14 e 15). O autor associa ao primeiro modo de representação da realidade uma função utilitária e de serviço à sociedade; e ao segundo uma função de autonomia do texto em relação a ela (GOIC, 1972, p. 15). Uma vez que neoclassicismo, romantismo e naturalismo são modalidades de realismo (GOIC, 1972, p. 14) e a terceira geração romântica vigente entre 1875 e 1890 foi a mais nitidamente realista (GOIC, 1991, p. 26), Galván e Alencar – românticos – são autores filiados àquela vertente. A literatura produzida por eles está a serviço da sociedade a que pertencem e subordinada a ela: Alencar apresenta o Brasil em todos os aspectos e regiões, a formação da nacionalidade, o campo, a cidade, o norte, o sul e os vazios do sertão; Galván confere dignidade literária à vida do pai fundador da nacionalidade dominicana. São autores que escrevem para seus pares, respeitando os anseios e tentando captar as características reais da sociedade. Galván

mantém-se fiel ao relato daquele que conheceu Enriquillo – o Frei Bartolomé de las Casas –, medida estritamente racional para conseguir atingir aquele objetivo. *Enriquillo* traz um painel da sociedade dominicana ao tempo dos acontecimentos narrados com personagens altos – Enriquillo, Guaroa, Mencía, Las Casas, Ana de Guevara –, médios – Diego Velázquez, Frei Montesinos, Don Francisco de Valenzuela, Camacho entre outros –, e baixos – Mojica, Andrés, Tamayo, Anica entre outros. Atendo-nos aos romances indianistas, tome-se a dedicatória de *Iracema*: “À terra natal” e assina “um filho ausente”, o romancista se põe a serviço do seu país. Podendo empregar o estilo cômico aos aspectos mais elevados da vida, o supra-realismo contemporâneo serve de instrumento desmoralizador de vetustas tradições naturalmente formadas no seio da sociedade e apreciadas pelo senso comum. Os valores morais e religiosos, o respeito às elites tradicionais e ao arcabouço institucional consolidado pela experiência social disseminados na sociedade e que orientam a sua índole são irracionalmente preteridos em prol de delírios transitórios da consciência individual do escritor, que assume a pretensiosa condição de gênio ou vate separado do corpo social e autônomo para todos os efeitos. O escritor alçado a esta condição reveste-se de autoritarismo extremo: não estando a serviço do bem comum nem sujeito aos anelos dos seus pares, pretende que estes estejam ao seu serviço ou de alguma ideologia da qual é porta-voz. A experiência ordinária do real é peremptoriamente rejeitada para dar lugar a uma visão especiosa da realidade que se coadune com os pressupostos daquela ideologia e todo o fazer literário fica subordinado a ela, fabricando “realidades” ideológicas numa adequação espantosa à proposta de Marx na undécima tese sobre Feuerbach, segundo a qual não se trataria de interpretar o mundo, mas de modificá-lo. A literatura produzida nesses preceitos em que as idéias não se pautam no mundo, mas querem pautá-lo autoritariamente, serve apenas o ideal revolucionário e contra o leitor. Galván e Alencar fazem justamente o contrário: respeitando as tradições e orientando-se

por elas – e conseqüentemente assumindo uma posição contra-revolucionária – servem o leitor.

A literatura do período se definiu como expressão da sociedade, conceito que afirmava a interdependência das instituições sociais e o significado social do símbolo literário (GOIC, 1991, p. 28 e 63). Ocorre que, retratando a sociedade por inteiro, os personagens centrais são invariavelmente altos. A figura do rebelde também foi um dos momentos mais característicos da cor local do romantismo hispano-americano no que se refere ao seu teor realístico – havia rebeldes em profusão na sociedade daquela época –, mas Enriquillo conferia nobreza e significado ao tipo (GOIC, 1991, p. 30). O realismo da escola romântica expõe o enfrentamento entre homem e sociedade como maneira de configurar as limitações da sociedade e as potencialidades do indivíduo. A ambição, o dinheiro, a posição social, o culto das aparências caracterizam a sociedade com a qual o indivíduo se bate. Mas o herói triunfa por sua virtude e valor pessoal, e se fracassa ao menos as falsidades são desmascaradas (GOIC, 1991, p. 66). Neste sentido, Galván e Alencar são cultores do cânone clássico, o qual foi contestado frontalmente pelo movimento naturalista, que sancionou a validade literária do tratamento sério ao nível baixo de realidade. Galván e Alencar entendem que uma literatura com pretensões de retratar a sociedade deve fazê-lo colocando em evidência personagens correspondentes ao nível alto. Entendida a prática da virtude como escolha do ser humano, as obras de Galván e Alencar trazem o enaltecimento da virtude e o castigo pelo vício, como veiculando uma propaganda da virtude. Com um propósito de edificação social – mas nunca de planejamento – eles fornecem uma viva representação dos homens e de suas ações. Surgem assim os tipos sociais e morais que ostentam os vícios locais ou as virtudes universais capazes de comover os ânimos e corrigir com seu exemplo. O homem bom, virtuoso,

altruísta e nobre é elevado frente os outros para ressaltar o que ele representa e o narrador se conduz com otimismo. Cedomil Goiç (1991, pp. 30 e 31) associa a violação do cânone clássico pela introdução de personagens centrais baixos na literatura latino-americana com o intuito de denúncia das mazelas sociais por parte de escritores a partir de então alçados à posição de gênio: sujeito apartado do corpo social e capaz de, pela sua distância, vaticinar na sociedade. Esta espécie canhestra de vate seria o portador das soluções para aquelas mazelas e, portanto, um desejável reformador social, porta-voz antecipado do futuro planejador central da sociedade perfeita pós-revolução. Galván e Alencar rejeitam peremptoriamente a posição de gênio, aderindo ao senso comum e escrevendo para seus pares. Entenda-se senso comum como o arcabouço consuetudinário vigente no meio social e naturalmente edificado pela tradição.

Enriquillo não é um romance totalmente indianista, pois há digressões históricas e enredos paralelos – o caso de amor infeliz de María de Cuellar e Juan de Grijalva, as demandas de Diego Colón etc. –, que excluem totalmente o personagem título do livro. Giuseppe Bellini (1986, p. 330) considera isso como um limite à força narrativa do texto, que perde a capacidade de manter o leitor focado na trajetória do herói romântico por excelência. O Professor Bellini se atem à famosa preceptiva de Georg Lukacs (1974) de que o romance é necessariamente a história do indivíduo isolado, na busca por valores autênticos em um mundo do qual todo o sentido se exilou, e nada mais, seguindo o que o crítico húngaro entende ser o modelo do gênero romance. Entretanto, entendemos que não cabe análise dos enredos paralelos em si, mas entendê-los em função do objeto de estudo central: *Enriquillo*. Tomemos o total desaparecimento do herói do enredo do romance durante a narração do caso de amor infeliz de María de Cuellar e Juan de Grijalva e das demandas de Diego Colón. O narrador deixa *Enriquillo* por mais de cem páginas de livro

nas quais apenas se refere à sua existência. A última aparição do herói foi a sua entrega ainda criança por Diego Velázquez ao convento dos franciscanos, que iriam educá-lo, após a derrota dos índios comandados por Guaroa, tio de Enriquillo, contra os espanhóis comandados por Velázquez. Na batalha final, o comandante espanhol fica impressionado com o valor dos índios em combate e, após presenciar a heróica morte de Guaroa, se compadece da linda criança índia de nome Guarocuya que sobrevive à refrega. Ao tomar conhecimento de que se trata de um cacique e encantado com o menino, Diego Velázquez resolve batizá-lo com o nome de Enrique e financiar os estudos do afilhado, levando-o aos franciscanos. Enriquillo só voltará a participar ativamente do enredo do romance quando homem feito.

Nossa interpretação da ausência do herói Enriquillo do enredo do romance leva em conta a devoção e piedade católica de Galván. A evolução do enredo sem a presença do personagem central coincide com a fase de crescimento, estudo, formação moral e intelectual daquele que era Guarocuya e viria a ser Dom Enrique, ou como passaria à posteridade, Enriquillo. A vida oculta de Enriquillo no convento dos franciscanos é um paralelo feito por Galván com a vida oculta de Jesus em Nazaré, pois as lições que traz são as mesmas e as circunstâncias, análogas. Do período da vida de Jesus entre os doze e os trinta anos, sabe-se que ele viveu submisso a seus pais e trabalhou como carpinteiro. Após o episódio em que o então Menino Jesus se ausenta sem permissão da casa dos pais e é encontrado debatendo com os sábios do templo “assuntos do Pai”, causando grande angústia e desgosto para Sua Mãe e seu pai putativo, São José, Jesus parece abster-se de participar de qualquer controvérsia. Severamente repreendido por Nossa Senhora, o jovem Messias se recolhe à casa paterna, na companhia dos pais e a eles é submisso até o início da sua vida pública aos trinta anos. Até esta idade, tem-se apenas o que se poderia chamar de

vida privada de Jesus, o que seguramente provoca perplexidade, uma vez que causa estranheza falar em vida privada de Deus. Entretanto, na vinda de Jesus Cristo ao convívio de Seus filhos nada é desprovido de um sentido pedagógico para a humanidade, de acordo com o Magistério da Igreja.

Na *Liturgia das horas* o episódio se faz presente no ofício das leituras da Festa da Sagrada Família: “O Menino Jesus ficou em Jerusalém, sem que os seus pais o soubessem. E pensando que Ele estava na caravana, procuraram-n’O entre os parentes e conhecidos” (IGREJA CATÓLICA, 2010, p. 176). “Depois de três dias, encontraram Jesus no templo, sentado entre os doutores, escutando e fazendo perguntas” (IGREJA CATÓLICA, 2010, p. 182); Nossa Senhora: “Filho, por que procedeste assim conosco? Teu pai e eu andávamos aflitos à tua procura” Jesus: “Por que Me procuráveis? Não sabíeis que devia ocupar-Me das coisas de meu Pai?” (IGREJA CATÓLICA, 2010, p. 183). Mas Jesus, “que era de condição divina, não Se valeu da sua igualdade com Deus, mas aniquilou-Se a Si próprio. Assumindo a condição de servo, tornou-Se semelhante aos homens”. E “Jesus voltou para Nazaré com seus pais e era-lhes submisso”. E ainda: “Jesus crescia em sabedoria, em idade e em graça, diante de Deus e dos homens” (IGREJA CATÓLICA, 2010, p. 182)³⁴. Os ensinamentos sacados do episódio já são fornecidos pelo texto da *Liturgia das horas* nos seguintes trechos de preces: “Adoremos a Cristo, Filho de Deus vivo, que Se dignou ser também Filho de uma família humana, e aclamemo-l’O dizendo: Vós sois, Senhor, o modelo e o salvador dos homens. Cristo Jesus, pelo mistério da vossa submissão a Maria e José, — ensinaí-nos a respeitar e obedecer aos que legitimamente nos governam. Vós que admiravelmente amastes e fostes amado na casa de Nazaré, — confirmai todas as famílias no amor e na concórdia. Vós que sempre Vos

³⁴ Disponível em < http://www.liturgia.pt/lh/pdf/000LH_Abrev.pdf >

consagrastes generosamente às coisas do vosso Pai celeste, — fazei que Deus seja glorificado em todas as famílias. Senhor Jesus Cristo, a quem vossos pais, depois de três dias de angustiosa procura, encontraram na casa do Pai celeste, — ensinai-nos a procurar sempre, acima de tudo, o reino de Deus e a sua justiça.” (IGREJA CATÓLICA, 2010, p. 183). “Adoremos a Cristo, Filho de Deus vivo, que Se dignou ser também Filho de uma família humana, e supliquemos dizendo: Pela vossa obediência, santificai-nos, Senhor. Jesus, Verbo eterno do Pai, que Vos submetestes à autoridade de Maria e de José, — ensinai- nos a viver na humildade e na obediência. Jesus Cristo, que formastes o universo e quisestes ser chamado o Filho do carpinteiro, — ensinai-nos a diligência e a responsabilidade no trabalho. Jesus, que na Sagrada Família de Nazaré crescestes em sabedoria e em graça diante de Deus e dos homens, — ajudai-nos a crescer sempre em santidade e justiça.” (IGREJA CATÓLICA, 2010, p. 179)³⁵.

A Igreja Católica teve o cuidado de incluir no elenco de leituras da *Liturgia das horas* a alocução pronunciada em Nazaré a 5 de janeiro de 1964 pelo Papa Paulo VI, que é uma espécie de exegese de Nazaré. Sua Santidade refere as três lições que extrai dos anos de permanência de Jesus em Nazaré. Lição de silêncio: Deus se fez homem e silenciosamente viveu em Nazaré. Segundo o pontífice, “O silêncio de Nazaré ensina-nos o recolhimento, a interioridade, a disposição para escutar as boas inspirações e as palavras dos verdadeiros mestres. Ensina-nos a necessidade e o valor das preparações, do estudo, da meditação, da vida pessoal e interior, da oração que só Deus vê no segredo”. Note-se que esta lição implica aprendizado e estudo. Além disso, cabe notar que Jesus permaneceu em Nazaré ouvindo seu pai e superiores na vida civil, o que leva a segunda lição. Lição de vida familiar: esta lição abrange também a vida civil. Em família, Jesus viveu submisso aos seus

³⁵ Disponível em < http://www.liturgia.pt/lh/pdf/000LH_Abrev.pdf >

pais e, por extensão, obediente às regras e normas da vida social. Lição de trabalho. Nas palavras do pontífice: “Ó Nazaré, ó casa do “filho do carpinteiro”! É aqui que gostaríamos de compreender e celebrar a lei, severa e redentora, do trabalho humano; aqui, restabelecer a consciência da nobreza do trabalho; aqui, lembrar que o trabalho não pode ser um fim em si mesmo, mas que sua liberdade e nobreza resultam, mais que de seu valor econômico, dos valores que constituem o seu fim”. O trabalho não é simplesmente um castigo pela queda e uma decorrência do pecado original. Mesmo antes da queda, Deus havia dado o Jardim do Éden ao homem para que ele o cultivasse. Logo, o trabalho tem o condão de tornar o ser humano co-criador, partícipe da Criação Divina, e já estaria no projeto inicial de Deus. Assim, os anos de Nazaré se revestem de profundo significado: se o trabalho sustenta o homem, a vida de Nazaré – ou seja, a vida comum – é vida que traz vida.

Josemaría Escrivá de Balaguer, em homilia realizada a 24 de dezembro de 1963, incluída no livro *Es Cristo que pasa*, discorre sobre o problema nos seguintes termos:

“Jesús, creciendo y viviendo como uno de nosotros, nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino. Por mucho que hayamos considerado estas verdades, debemos llenarnos siempre de admiración al pensar en los treinta años de oscuridad, que constituyen la mayor parte del paso de Jesús entre sus hermanos los hombres. Años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol. Mejor, resplandor que ilumina nuestros días y les da una auténtica proyección, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo.

Así vivió Jesús durante seis lustros: era *fabri filius* (Mt XIII, 55), el hijo del carpintero. Después vendrán los tres años de vida pública, con el clamor de las muchedumbres. La gente se sorprende: ¿quién es éste?, ¿dónde ha aprendido tantas cosas? Porque había sido la suya, la vida común del pueblo de

su tierra. Era el *faber, filius Mariae* (Mc VI, 3), el carpintero, hijo de María. Y era Dios, y estaba realizando la redención del género humano, y estaba *atrayendo a sí todas las cosas* (Ioh XII, 32).”³⁶

Os anos de Nazaré são iluminados. Ao viver a vida ordinária e cotidiana, Jesus parece provocar uma perplexidade semelhante à perplexidade da crítica ao verificar que Enriquillo desaparece do enredo do romance durante sua meninice e primeira mocidade, para ser apenas personagem periférico do livro que leva seu nome. José Martí em carta a Manuel de Jesús Galván – que a professora Marina Gálvez Acero incluiu na edição que preparou de *Enriquillo, leyenda histórica dominicana* – já havia intuído o paralelo que ora é feito: “¡Qué Enriquillo, que parece un Jesús!” (GALVÁN, 1996, p. 55). O anonimato de Jesus em Nazaré confere dignidade à vida comum e de aprendizado e demonstra que essa vida pode e deve ser fonte de santificação, uma vez que a fonte suprema da santidade – Jesus Cristo – vivenciou essa experiência de trabalho e aprendizado. Experiência da mesma natureza foi vivenciada pelo cacique Guarocuya, nos seus anos de reclusão, trabalho e aprendizado, e durante os quais parece não figurar como personagem do romance. Mas foi durante este tempo que o cacique mirim Guarocuya, mero chefe presuntivo de uma tribo derrotada, se preparou para se converter em Enriquillo, o pai fundador da nação dominicana.

Conforme analisa Jean Franco (1975, p. 111) René, personagem principal do romance homônimo de Chateaubriand, foge da “civilização” rumo à vida “natural”; e Cumandá, personagem principal do romance homônimo de Juan León Mera, faz o contrário. Peri e Ceci fazem o mesmo trajeto descrito em *Cumandá*. Entretanto, a

³⁶ Disponível em <http://www.escrivaobras.org/book/es_cristo_que_pasa-indice.htm>.

civilização à qual o casal ruma não é a civilização concebida por Echeverría e Sarmiento e representada no Rio de Janeiro, positivista, racionalizada ao extremo, mas à civilização cristã e liberal. Enriquillo e Mencía já estão perfeitamente instalados na urbana Santo Domingo, mas têm de lutar contra os que pretendem despejá-los. Na distinção entre civilização e barbárie feita por Sarmiento, a natureza representa uma ameaça de anarquia. Para Chateaubriand e Mera, como para Galván e Alencar, a natureza é um templo, reflexo da harmonia divina. O enaltecimento da iniciativa industriosa, que coloca no centro o agente econômico – já explícito em Andrés Bello na sua “Oda a agricultura” e em Gregorio Gutiérrez González nas suas “Memorias sobre el cultivo de la maíz en Antioquía”, exaltações virgilianas da produção no campo (FRANCO, 1975, p. 117) – se faz presente em Galván e Alencar. Os dois romancistas prestigiam os objetivos pacíficos do homem, realizáveis na vida harmoniosa do agente econômico em contato direto com a terra. Esta vista como fator de produção e poderoso ingrediente da prosperidade e não como uma espécie mãe mística e origem da vida, como proposto por visões telúricas, muito caras ao romantismo germânico. De acordo com nossos autores, a terra nos foi dada para dela retirarmos nosso sustento mediante o trabalho. Jean Franco (1975, p. 119) afirma categoricamente que os escritores românticos da literatura latino-americana eram majoritariamente conservadores: “Después de analizar la prosa y la poesía latinoamericanas influidas por el romanticismo, la conclusión que sacamos es la de que el orden era para los escritores más importante que la libertad, la tradición más importante que las innovaciones, la autoridad más importante que el subjetivismo” (FRANCO, 1975, p. 117).

A atividade produtiva ordenada e a vida domiciliar são fundamentais para uma comunidade cristã. Na posição liberal esposada por Manuel de Jesús Galván e José de Alencar, a contraposição de individualismo e coletivismo é eminentemente dialética. Eles

entendem que as ligações culturais, religiosas e morais orgânicas coerem a sociedade e, sem elas, a sociedade se desagrega. Historicamente, o individualismo, introduzido como ideologia pela Revolução Francesa, culmina necessariamente no coletivismo, porque aquelas ligações deixam de existir, ficando os indivíduos espalhados. Com o caos instalado, abre-se terreno para a implantação de um coletivismo pelo Estado. O controle estatal ocupa o espaço da moral natural e orgânica já existente na sociedade e que não foi instituída por alguém específico, mas que se desenvolveu pela experiência social. Corroída esta moral, cria-se o individualismo, que vê o sujeito humano como indivíduo isolado, sem conexões culturais ou herança moral e é uma totalidade em si – este é o sujeito romântico por definição segundo a análise de Lukács (1974). O coletivismo passa a ser a consequência óbvia desta concepção: uma sociedade constituída por individualidades absolutamente autônomas somente pode ser organizada e administrada pela regulamentação estatal, a lei positiva terá que penetrar em todos os aspectos da vida. Individualismo não é o valor defendido na prosa de Galván e Alencar, mas um elemento ideológico que deriva o seu complemento dialético: o coletivismo. Em Galván e Alencar, o valor defendido é o liberalismo. Tal se coaduna com o ícone romântico Victor Hugo, segundo o qual o romantismo é o liberalismo em literatura (GOIC, 1991, p. 64), ainda que existam no escritor francês traços autoritários do gênio.

O modelo de Las Casas e Oviedo foi Plínio, que “dá testemunho pessoal do que viu e ouviu”. Bartolomé de las Casas elenca fatos e se revolta contra eles. Já Gonzalo Fernández de Oviedo – outra fonte de Galván, ainda que menos citada em *Enriquillo* –, como católico, conservador das tradições medievais, que esposou as preceptivas do Renascimento espanhol, dá um sentido filosófico ao Descobrimento e à Conquista. Este sentido obedece ao tripé absoluto, cosmos e homem; ou, em termos

teológicos, Deus, universo e alma, que Oviedo plasma como Deus, natureza e homem em tranqüila ordem: se o estudo da natureza propicia um melhor conhecimento de Deus, a natureza suscita um incremento na vida espiritual para a qual Deus criou o homem. Logo, sendo a natureza do Novo Mundo desconhecida, perscrutá-la é ampliar o conhecimento de Deus. Mas Oviedo não consegue manter este referencial teórico ao longo de toda a sua obra (ANDERSON IMBERT, 1997, pp. 28 e 29). Entendemos que Manuel de Jesús Galván tenta seguir aquele raciocínio ao se posicionar contrariamente ao ideal revolucionário, que abole a transcendência e pressupõe na vida antagonismos irremediáveis tendentes a engendrar rupturas. E obtém pleno êxito. *Enriquillo* oferece os aspectos bélicos, morais, religiosos e jurídicos do antagonismo entre índios e espanhóis, entendido como um grande drama da humanidade, ou seja, um fato de referência universal na experiência humana (OVIEDO, 1997, p. 86). Realmente, antagonismos dessa natureza são recorrentes e foram retratados literariamente, inclusive e principalmente por modelos de Galván e Alencar. Tome-se o romance histórico *Ivanhoe* de Sir Walter Scott: a questão que permeará todo o enredo do romance é a disputa entre saxões e normandos, que resultaria no domínio destes sobre aqueles com a entronização de Ricardo Coeur de Lion. O herói Wilfred de Ivanhoe é saxão, porém fiel ao rei normando pela legalidade e pela legitimidade dinástica. Como Enriquillo, que é índio e cacique, primeiro entre os seus, porém fiel à Coroa Espanhola a qual considera autoridade legítima. Antes de recorrer à rebelião, Enriquillo esgota todas as vias institucionais para o atendimento às suas demandas, demonstrando fidelidade ao arcabouço institucional. E o recurso à rebelião tem por objetivo a obtenção do que é de direito e não a destruição da legalidade, como pretenderia um movimento de cunho revolucionário. A rebelião comandada por Enriquillo, e que na *Historia de las Indias* é pacificada por Las Casas, é narrada e explicada como uma justa reação aos abusos,

desmandos e o não cumprimento da lei por alguns espanhóis, e não como manifestação de ódio racial ou de classe (OVIEDO, 1997, p. 86).

Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 672) assinala que o hispanófilo Manuel de Jesús Galván escolhe seu tema no primeiro ato de rebeldia consciente e organizado da América contra a Espanha e como fonte de autoridade o grande acusador da potência conquistadora. Tal nos parece passível de constituir um bom texto literário, pela robusta confiança de que a conciliação dos contrários é possível, afastando-se o fatalismo revolucionário que vê no antagonismo um irremediável conflito de classe que desembocará necessariamente na ruptura institucional da revolução. Elimina-se assim o conteúdo ideológico que mata a boa literatura. Pedro Henríquez Ureña (1960, p. 672) faz notar que Enriquillo, cacique batizado, índio com nome espanhol, foi espiritualmente conquistado pela civilização européia e não subjugado pela força. Em matéria religiosa sempre guardou as práticas que lhe foram ensinadas pelos franciscanos que o educaram em Verapaz. Cita Juan de Castellanos que, em suas *Elegías de varones ilustres de Indias*, se refere ao ainda menino Enriquillo como “gentil lector, buen escribano” (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 672). Enriquillo somente se rebela porque, solicitando a tutela jurisdicional do Estado, não a obtém; recorrendo à Justiça, justiça lhe negam. A rebelião de 14 anos – de 1519 a 1533 – termina quando o imperador Carlos V lhe dá garantias de que seus direitos como súdito da Coroa serão respeitados e suas demandas julgadas em tribunais idôneos. O fim do romance aponta para um futuro – hoje presente – em que os dominicanos são descendentes de índios cidadãos. Manuel de Jesús Galván reparte igualmente entre índios e espanhóis a bondade e a maldade, cabendo a cada lado igual quinhão. Com isso, a harmonia final suscitada pelo romance só poderá ser obtida mediante um esforço comum pela paz, em que todos se entregam à fé e à esperança (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 673).

8 Senso de justiça no indianismo galvaniano

A Conquista foi, ao mesmo tempo, uma empresa militar e catequista, pelo esforço para que prevalecessem os preceitos cristãos (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 21). Na jovem América, o pensamento teológico inspirou o pensamento político. Teólogos e juristas assessoraram os Reis Católicos para que declarassem a liberdade dos nativos (ANDERSON IMBERT, 1997, p. 22). Enrique Anderson Imbert (1997, p. 22) assinala a profunda lição moral que a Conquista forneceu à humanidade: a nação conquistadora discutiu a partir de princípios jurídicos os direitos das nações conquistadas e os limites de ingerência da própria conquista. Caso ímpar na história humana. Giuseppe Bellini (1986, p. 57) salienta a Conquista enquanto fato propiciador de uma literatura jurídica importantíssima que teve aplicabilidade em outras situações. Igualmente Pedro Henríquez Ureña (1998, p. 178) ressalta que a Conquista proporcionou à Espanha a discussão de problemas jurídicos novos e fez dela a primeira potência conquistadora a discutir a conquista. Conforme ensina Pedro Henríquez Ureña, em Santo Domingo se dá a grande controvérsia do mundo moderno: sobre o direito de todos os homens e todos os povos de gozar de liberdade. A Espanha é a primeira potência conquistadora que discute a conquista, como a Grécia é a primeira sociedade escravista que discute a escravidão (HENRÍQUEZ UREÑA, 1960, p. 336).

Enrique Anderson Imbert (1997, p. 17) verifica que os espanhóis que passaram a escrever na América nos primórdios da colonização seguiram as linhas culturais dominantes na Espanha. Entre essas linhas culturais está a tradição jurídica espanhola, cujos princípios norteadores ofereciam aos súditos ampla liberdade de pensamento e ação e muitos meios de fazer valer aquela liberdade diante de eventuais abusos do poder

institucionalmente estabelecido. Em comparação com países como a França, a Inglaterra ou os principados alemães, a Espanha era um país cujos habitantes gozavam de liberdades individuais únicas naqueles tempos. Para os espanhóis a terra americana deveria ser convertida ao cristianismo e essa era a missão que, cumprida, coroaria a vocação do império espanhol. Missão tão grandiosa deveria ser realizada mediante o difícil equilíbrio entre as necessidades militares, legais, políticas e espirituais. Entretanto, a Conquista entrou em contradições e situações que o direito da época não havia previsto. O direito de conquista e especificamente o de submeter, escravizar ou matar em nome da Coroa ou da missão gerou questões éticas que penetraram profundamente na consciência espanhola. Isto engendrou um exame minucioso do problema à luz da escolástica e do humanismo (OVIEDO, 1995, p. 73). A chegada dos predicadores dominicanos e franciscanos fornecerá uma via de solução, o que fica patente no romance de Manuel de Jesús Galván pela atuação dos personagens clérigos. A campanha evangelizadora era o fundamento da legitimidade da empresa espanhola da Conquista, a qual não poderia continuar se não fosse vista como algo justo. O fato é que nunca na história humana uma potência questionou a própria empresa de conquista como fez a Espanha. Foi notável o esforço dos espanhóis para justificar a conquista como ato de direito.

Em *Enriquillo* há várias questões jurídicas das quais dependem os acontecimentos que se sucedem ao longo do livro. Mas no que tange à questão indígena, há duas: se os índios são proprietários e possuidores dos seus bens; e o que fundamenta a rebelião levada a cabo por Enriquillo, o desrespeito àquele entendimento já transformado em lei. A primeira parece estar decidida desde o princípio da narrativa e nenhum personagem se move por qualquer discussão a seu respeito, sendo que o narrador apenas tece comentários que fundamentam uma situação consolidada. Naquela altura dos

acontecimentos as teses jurídicas de Francisco de Vitória já tinham sido consagradas em lei³⁷. Mas a segunda questão jurídica está relacionada diretamente com o enredo do romance e o seu clímax: a rebelião conduzida pelo cacique Enrique.

Na época em que ocorrem os acontecimentos narrados em *Enriquillo*, a situação legal dos índios de Santo Domingo, no que se refere aos aspectos da vida civil, já estava decidida, ou seja, se tinham direito à liberdade e à prática da religião; direito de trabalhar para prover o próprio sustento e o sustento dos seus; se eram legítimos possuidores e proprietários dos seus bens; se tinham direito de reunir-se ou associar-se livremente com seus semelhantes para a realização de negócios conjuntos; se podiam casar-se e constituir família dentro das leis da Coroa; se tinham direito de legar e herdar, ou seja, ser sujeito ativo ou passivo de uma sucessão hereditária; direito de dispor do seu patrimônio como bem entender; direito de defesa pessoal e de celebrar contratos desde que educados e o próprio direito à educação e à cultura, da qual dependia a plena capacidade jurídica e o livre exercício daqueles direitos – todos eles decorrentes de normas de direito natural conforme ensina José Soder (1960, pp. 9-14), mas já positivados em lei civil. Luis Sainz de Medrano (1976, pp. 46 e 47) ensina que o Conselho de Índias, instituído em 1524, era o órgão encarregado de gerenciar o que estava relacionado ao Novo Mundo. As Leis das Índias já haviam sido promulgadas em 1512. Seriam modificadas em 1542 por empenho pessoal de Bartolomé de las Casas (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 61), mas constituíam um corpo jurídico de singular importância, resultado da necessidade logo percebida de dar aos novos territórios um tratamento legal específico. O autor indica que

³⁷ Cf. VITORIA, Francisco de. *Relecciones teológicas*. Vertidas al castellano e ilustradas por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Prólogo de A. Bonilla y San Martín. Notas biográficas y razones bibliográficas por Jaime Torrubiano Ripoll. Apéndice de leyes, capítulos, etc. del Cuerpo del Derecho Canónico y del Cuerpo del Derecho Civil preparado por Jaime Torrubiano Ripoll. Tomo I. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917a. 349 p. (Biblioteca de vulgarización de la ciencia española).

essas leis não tiveram cumprimento generalizado, mas apesar da sua eficácia ter sido limitada seu valor exemplar e único na história das colonizações não pode ser negado: a Espanha foi o único país que refletiu sobre questões morais na sua expansão territorial (SAINZ DE MEDRANO, 1976, p. 64). Entretanto, o não cumprimento, longe de ter sido regra, foi exceção (SAINZ DE MEDRANO, 1976, pp. 46 e 47). O desrespeito aos direitos e o não cumprimento das demandas de Enriquillo – que, não cumpridas depois de esgotadas todas as instâncias institucionais, administrativas e judiciais, forçaram o nobre cacique a comandar uma rebelião – constituíram uma dessas exceções. Enriquillo parte para a defesa direta dos direitos dos índios após o esgotamento de todas as vias institucionais, inclusive o duplo grau de jurisdição: depois de demandar em San Juan de la Maguana e não obter a devida prestação jurisdicional apela ao foro de Santo Domingo.

O instituto do Patronato foi concedido à Coroa Espanhola com algumas condições, tais como fundar igrejas na América e dotar convenientemente os eclesiásticos encarregados. Mas também provocou abusos perpetrados pelo poder secular (BELLINI, 1986, pp. 60 e 61). O caso de Enriquillo o demonstra claramente, e como as ordens não sujeitas ao Patronato constituíram uma forte oposição aos abusos. O sermão do Frei Montesinos (GALVÁN, 1882, pp. 157 e 158; _____, 1996, pp. 304 e 305) é o episódio em que o sacerdote explicita o problema do desrespeito aos direitos dos índios, por que ele ocorre e qual a maneira de coibi-lo. O piedoso padre condena os abusos e as manobras fraudulentas com o objetivo de burlar as normas que garantem os direitos dos índios como pecado. Em que pesem as boas intenções do sacerdote, é óbvio que tal condenação não tem aplicabilidade civil e é inócua. Se não, vejamos os efeitos para a sociedade civil do fato de uma determinada conduta ser declarada como pecado.

A autoridade civil pode proibir determinada conduta pecaminosa. Neste caso, a conduta deverá ser proibida e punida pela autoridade civil, pois a Igreja não tem o poder de punir diretamente os pecadores. Conforme ensina José Soder (1960, p. 40) “a Igreja só punia com penas espirituais, notadamente a excomunhão”. E Chateaubriand (1960b, p. 284) postula que o poder da Igreja sempre foi moral, pois não tinha força militar, mas apenas a da opinião fundamentada e do argumento certo. Logo, a conduta dita pecaminosa deverá ser também considerada delituosa, ou seja, à condenação da conduta enquanto pecaminosa deve corresponder uma condenação legal ou, pelo menos, moral da sociedade civil, criando-se uma rejeição generalizada quanto àquela conduta e essa rejeição cristalizar-se em uma proibição expressa em Lei, a qual seria aplicada mediante todos os mecanismos repressivos dos quais a autoridade civil dispõe. O professor Theophilo Cavalcanti Filho (1964, p. 49) explica que “no Estado, o ordenamento jurídico vem acompanhado da garantia incondicional. A sua positividade é plena e independe de qualquer outro ordenamento. [...] com a plena positividade que é própria do direito estatal, vem a generalidade da sua obrigatoriedade. [...] A obrigatoriedade dos demais ordenamentos é restrita. A do ordenamento estatal é ampla. A positividade do primeiro é limitada, a do segundo generalizada. No Estado, o direito adquire a sua forma obrigatória mais ampla, sobrepondo-se a tôdas as divergências de opiniões e interesses”.

O mestre cearense explica que “o jusnaturalismo procurou reduzir a idéia do Direito à do valor do justo, o que o coloca em posição exatamente oposta à do positivismo, que considerou fundamentalmente o princípio da segurança” (CAVALCANTI FILHO, 1964, p. 78). Entenda-se segurança no seu tríplice aspecto, a saber: “segurança através do direito. A segurança, nessa primeira acepção, pressupõe que o direito seja certo” – é preciso saber exatamente de que está composto o patrimônio jurídico de determinado

ente –; “em um segundo sentido, segurança se confunde com certeza do direito” – é a necessidade de contar com a efetivação prática do direito de determinado ente –; “em um terceiro sentido, tem-se em vista segurança contra alterações do próprio direito positivo” – é a necessidade de se respeitar o passado jurídico já consolidado: o ato jurídico perfeito, a coisa julgada e o direito adquirido (CAVALCANTI FILHO, 1964, pp. 80 e 81). A dedução clara é a de que o direito natural não consagrado em normas de direito positivo não tem aplicabilidade real e imediata; e um direito positivo vago e incerto não poderá ser justo, ainda que conforme as normas de direito natural. Nas palavras do professor: “a justiça é um valor subordinante, já o mesmo não será possível dizer da segurança, que é um valor secundário. E maior razão têm aqueles que vêem na segurança um valor de caráter funcional, isto é, que se amolda ao objeto a que está condicionado. Mas, como parece evidente, nele tem o valor condicionante um pressuposto da sua plena realização. A justiça não consegue estabelecer-se num ambiente de incerteza e de insegurança, pois ambas são por si mesmas exigências fundamentais da própria justiça” (CAVALCANTI FILHO, 1964, p. 83)

No entanto, da condenação moral à condenação legal há uma distância considerável, já que as leis não condenam tudo que a sociedade desaprova (PEREIRA DOS SANTOS, 1951, p. 199). Entre o código moral vigente na sociedade, composto de regras implícitas ou tácitas, e o código legal, composto de regras explícitas, há diferenças tão significativas que as consequências da não observância de um ou de outro são completamente distintas. Conforme magistério de Vicente Ráo (2004, p. 77) a norma moral diz respeito principalmente ao aspecto interno, volitivo, do agente; ao passo que a norma jurídica regula precipuamente os atos humanos que se exteriorizam como realidade física no meio social. Quanto às sanções respectivas, diz o mestre paulista “o desrespeito da

norma moral pode causar um remorso [...] ou a desconsideração social” – sem dúvida sanções dotadas de alguma eficácia – mas “a eficácia da norma jurídica é assegurada pela possibilidade de uma coerção material, praticada pela força do Estado” (RÁO, 2004, p. 77). E a transposição de regras morais para o campo das regras legais não é natural e espontânea, há uma série de condutas socialmente reprováveis que passam a ser legalmente reprovadas, mas o processo que opera essa transformação é longo, pois é preciso levar aos que detêm a competência legislativa os meios de pressão (JHERING, 1968, pp. 29 e 30). Além disso, “com essa orientação, não só regulariza a atividade humana do presente, como também auxilia o progresso e prepara o futuro”, exercendo “papel preponderante na evolução jurídica” (PEREIRA DOS SANTOS, 1951, p. 200). Portanto, as leis não reprimem tudo que a sociedade rejeita. Entre a condenação moral e a condenação legal haverá obrigatoriamente uma ação humana organizada, que não poderá ser empreendida sem os meios materiais necessários, tais como dinheiro, homens, armas etc. Durante essa ação, as partes envolvidas e antagônicas apelarão aos meios disponíveis, uma vez que há a urgência de uma mudança que alguns desejam e outros não, a opinião pública nunca é unânime. São traumas e vicissitudes inerentes a qualquer alteração de normas, sejam legais ou morais, conforme a doutrina de Rudolf Von Jhering:

“Com o correr do tempo os interesses de milhares de indivíduos e de classes inteiras prendem-se ao direito existente, por maneira tal, que este não poderá nunca ser abolido sem os irritar fortemente. Discutir a disposição ou a instituição do direito é declarar guerra a todos êstes interesses, é arrancar um pólipó que está prêso por mil braços. Pela ação natural do instinto da conservação tôda a tentativa dêste gênero provoca a mais viva resistência dos interesses ameaçados. [...]

Em todos os casos em que o direito existente encontra êste sustentáculo no interesse, o direito nôvo não pode chegar a introduzir-se, senão à custa de uma luta que por vêzes se prolonga durante mais de um século e que atinge o mais alto grau de intensidade quando os interesses tomaram a forma de

direitos adquiridos. Vêm-se então em presença dois partidos, tomando ambos por divisa a santidade do direito; um arvora a bandeira do direito histórico, do direito passado, - o outro a do direito que, dia a dia, se vai formando, dia a dia, vai rejuvenescendo, do direito primordial que a humanidade tem de se regenerar constantemente. É um exemplo do conflito da idéia do direito consigo própria.

Êste conflito toma um caráter trágico para aqueles que expuseram tôda a sua fôrça, todo o seu ser, pela sua convicção, e que sucumbem, afinal, sob o julgamento supremo da história. Tôdas as grandes conquistas que a história do direito registra: - abolição da escravatura, da servidão pessoal, liberdade de propriedade predial, da indústria, das crenças, etc., foram alcançadas assim à custa das lutas ardentes, na maior parte das vezes continuadas através de séculos; por vezes são torrentes de sangue, mas sempre são direitos aniquilados que marcam o caminho seguido pelo direito.” (JHERING, 1968, PP. 29 e 30)

Outro ponto a ser analisado é a não correlação necessária entre a prática por alguns membros da sociedade de uma determinada conduta e a sua condenação religiosa, moral ou legal. Por isso, não se pode retirar totalmente do ofendido a capacidade de repelir a ofensa, repará-la e desencorajá-la, ou seja, de fazer a sua pequena e indelegável parcela de justiça quando a autoridade civil falha.

Se a prática da conduta vem mesclada com a sua condenação, a conduta passa a constituir de per si um valor ou antivalor moral, o que evidentemente é falso. O conteúdo axiológico de uma conduta não é dado por ela mesma, mas pela regra que a aprova ou condena. Enquanto determinada conduta é discutida na clave religiosa, o problema está em uma questão metafísica. Com a introdução do elemento moral ou jurídico, pretende-se refletir sobre uma realidade objetiva e observável. Ao se declarar determinada conduta como pecaminosa, declara-se que essa conduta obsta ou prejudica o ingresso do agente na vida eterna, ou seja, há o risco de dano a sua alma imortal. Uma vez

que a salvação ou condenação eterna independe de qualquer instância terrena – judicial ou social –, condutas meramente pecaminosas não são julgadas pelas autoridades civis. E, ainda que o fossem, o julgamento seria inócuo, pois as autoridades civis não têm poder para condenar ou absolver as almas para a vida eterna. Note-se que o Juízo Final é uma instância julgadora *sui generis*, porque é um tribunal cuja jurisdição é ilimitada, ao passo que todo tribunal humano tem sempre jurisdição e competência delimitadas. Logo, a condenação ou absolvição pela sociedade ou autoridade civil não implica em condenação pelo Juízo Final. Note-se, ainda, que há várias condutas aprovadas socialmente e aceitas como normais pela autoridade civil, tais como razão de Estado, hipocrisia e fingimento – fatores fundamentais da convivência social –, porém francamente reprovadas por Deus. Evidentemente, a iminência de uma condenação eterna pode intimidar atuais ou potenciais agentes de determinada conduta, contribuindo para a redução na sua prática; assim como a proibição legal dessa conduta poderá intimidar aqueles agentes e contribuir para a salvação de mais almas. Entretanto, essas correlações não são infalíveis e não se estabelecem necessariamente. Logo, a perspectiva salvacionista é distinta da jurídica e social.

O romance demonstra claramente que o argumento religioso se insere no debate e, a partir daí, ocorre uma confusão do temporal com o eterno, do mundano com o divino. E isso não contribui para uma melhora efetiva da situação dos índios de Enriquillo. Frei Antonio de Montesinos é um sacerdote católico. Logo, seus conceitos e concepções estão influenciados pela doutrina católica. Tome-se o conceito de natureza no contexto doutrinal católico, o qual era majoritariamente partilhado pelos filósofos e teólogos da época. Aqueles senhores raciocinavam aristotelicamente e para Aristóteles a natureza tinha um caráter profundamente teleológico, em sua metafísica natureza e fim estão unidos: a natureza é o fim de cada coisa, como acentua em *Política* 1253 b, L. I, cap. 3 e ss. Então a

natureza de um ser se revela eminentemente na sua finalidade, conforme a definição aristotélica. A natureza de um ser é definida em função de sua finalidade última. Cada ente possui uma finalidade dentro do corpo da realidade total e essa finalidade define a sua natureza. No caso do ser humano, a finalidade é a vida eterna. Logo, a natureza humana era compreendida em uma escala de vida eterna, que via a vida terrena como uma fase não final, mas um meio para conseguir aquela finalidade. Portanto, a natureza se refere a um plano de legalidade divina e eterna que contém o mundo físico e observável e conseqüentemente o homem e sua conduta ao longo da vida. Note-se que essa perspectiva não é necessariamente religiosa, pois mesmo excluindo a Revelação a eternidade ainda confere o sentido da reflexão e a natureza continua definida como a finalidade eterna do homem.

A análise equivocada de Galván e Alencar se explica muitas vezes pela aplicação de conceitos estranhos à “forma mentis” e ao raciocínio dos autores. Ambos eram católicos e raciocinavam aristotelicamente, eram homens da ciência velha. Galván parece inserir suas concepções pessoais no romance através de Frei Montesinos, personagem que personifica a justiça e a retidão. Galván pretende apresentar aquelas concepções como as melhores, pois no romance são as concepções dos melhores – os mais justos, caridosos. Aplica-se a Galván e Alencar o conceito de natureza como um domínio autônomo que deve ser compreendido na sua constituição interna e própria sem referência ao plano da espiritualidade e da eternidade. Ocorre que na perspectiva adotada por eles o sobrenatural abarca a natureza e detêm a explicação da natureza. Porém sem eliminar a possibilidade de um conflito da natureza observável com as finalidades inobserváveis, o que fica patente pela inocuidade da ameaça de condenação eterna por atos ilegais – o desrespeito aos direitos dos índios – presente no sermão de Frei Montesinos. A inocuidade das

admoestações presentes no sermão do padre se reveste ainda de outro aspecto. O risco de ser privado da glória eterna em razão de conduta meramente pecaminosa é futuro, hipotético e reversível até o último momento da vida terrena pelo arrependimento e o conseqüente perdão pela infinita misericórdia divina. Tal risco de punição remota é incapaz de intimidar efetivamente os homens de praticar atos lesivos aos direitos dos seus pares.

E o mesmo vale para a condenação social. A condenação ou aprovação social não tem validade universal, ainda que abrangesse todas as civilizações ou que houvesse uma sociedade global e única. A condenação ou aprovação universal somente pode se dar com fulcro em princípios universais e imutáveis, os quais podem ser inferidos por um raciocínio filosófico ou dados por uma Lei Revelada, mas não pela moral social que é mutável ou pelo direito positivo igualmente mutável. Uma vez que o pecado é uma falta condenável apenas com base na Lei Revelada, o juiz somente poderá ser Deus e a jurisdição será no âmbito da vida além túmulo. Logo, juízos terrenos estariam exorbitando sua competência ao cumular a sua jurisdição e a jurisdição divina, já que as instâncias terrenas não têm voto no Juízo Final. O sermão de Frei Montesinos retira da autoridade civil a competência e a capacidade para proteger os interesses jurídicos dos índios de Enriquillo, sendo ela a única apta a fazê-lo efetivamente. Com isso, na prática, pretendendo salvaguardar a justiça e a caridade o referido sermão presta um desserviço ao chamar de pecado o desrespeito a direitos legalmente tutelados. Letrado, Enriquillo conhecia a defasagem entre as duas perspectivas, como se verifica na carta que escreve a Las Casas expondo o problema ao amigo (GALVÁN, 1882, p. 245; _____, 1996, p. 447).

Corroborando este entendimento demonstramos que há condutas pecaminosas, ou seja, condenadas pela Lei Revelada; e condutas antijurídicas, ou seja,

socialmente perniciosas. Vale dizer, destrutivas da sociedade, contrárias ou impeditivas da sobrevivência da sociedade humana. Portanto, os fundamentos da Lei Positiva são distintos dos fundamentos da Lei Revelada. O legislador positivo legisla em favor da sociedade, segundo o que é conveniente socialmente (PEREIRA DOS SANTOS, 1951, p. 207). Conforme ensina Rudolf Von Jhering (1968, p. 62) “cada Estado pune mais severamente os delitos que ameaçam o seu princípio vital particular, ao passo que para os outros mostra uma indulgência tal, que por vêzes manifesta um contraste bem extraordinário”. E “a reação do sentimento jurídico dos Estados e dos indivíduos atinge a maior vivacidade sempre que uns e outros se sintam imediatamente ameaçados nas condições particulares da sua existência” (JHERING, 1968, p. 63). Tomemos ilustrativamente duas condutas: a necromancia e o homicídio. A necromancia é terminantemente proibida pela Lei Revelada, por ser uma ofensa a Deus. Se terminada a vida terrena a alma humana ingressa em outra esfera da existência na qual todos serão “irmãos em Cristo”, a tentativa de comunicação com aqueles que se foram e a pretensão de que eles influam na vida dos vivos constitui uma invasão deliberada nas atribuições exclusivas de Deus, o qual é ato puro e causa primeira de tudo no universo. Entretanto, a necromancia não agride nem oferece ameaça à conservação da sociedade, e por isso a lei positiva silencia a seu respeito, não há interesse social em coibi-la. Já o homicídio é proibido pela Lei Revelada e pela Lei Positiva. Porém, os fundamentos das duas proibições são distintos. A ofensa a Deus provocada pelo homicídio se deve ao fato de que ele atenta contra a prerrogativa divina da Criação, se apenas Deus pode criar e conceder a vida ao homem apenas Ele pode tirá-la. Para a sociedade, no entanto, o homicídio ameaça a sua existência mesma, pois ele extermina os seus membros. Daí a máxima de que ao se agredir um membro da sociedade agride-se a todos – entendimento confirmado na lição de Rudolf Von Jhering:

“Quando o arbítrio e a ilegalidade se aventuram audaciosamente a levantar a cabeça, é sempre um sinal certo de que aqueles que tinham por missão defender a lei não cumpriram o seu dever. Ora, em direito privado cada um na sua posição tem a missão de defender a lei; cada um na sua esfera é chamado para ser o guarda e o executor da lei. O direito concreto que lhe compete pode conceber-se como uma autorização que lhe é outorgada pelo Estado de entrar na lição pela lei e de repelir a injustiça no limite da esfera dos seus interesses.

É uma missão condicional e especial, diferente da missão geral e sem condições que incumbe aos funcionários.

Quem defende o seu direito, defende também na esfera estreita dêste direito, todo o direito. O interesse e as consequências do seu ato dilatam-se portanto muito para lá da sua pessoa.

O interesse geral a que então se liga não é sòmente o interesse ideal de defender a autoridade e a majestade da lei, mas é o interesse muito real, muito prático, que em todos se manifesta e todos também compreendem, mesmo aqueles que daquele primeiro interesse não têm a menor inteligência, em que a ordem estabelecida da vida social, na qual cada um pela sua parte é interessado, seja assegurada e mantida.” (JHERING, 1968, pp. 85 e 86)

Revela-se então na rebelião de Enriquillo o objetivo de conferir o fundamento de conveniência social de uma legislação de proteção dos direitos civis dos índios, além do fundamento de origem divina apontado pelo Padre Montesinos, portador de muito boas intenções mas de pouca eficiência prática – conforme explicita Rudolf Von Jhering (1968, p. 81) “não existe direito concreto senão onde existirem condições pelas quais a regra jurídica abstrata consolida a existência dêsse direito”. Note-se que a conveniência social diz respeito a uma sociedade específica, e não a todas as sociedades, pois urgências pragmáticas não se resolvem por meio de regras universais. Àquela sociedade em vias de formação descrita por Manuel de Jesús Galván era conveniente a paz e a harmonia entre os seus elementos fundadores: espanhóis e índios. Segue-se que as

instâncias julgadoras humanas terão sempre uma jurisdição determinada em razão de tempo, espaço, matéria e pessoa. E o Juízo Final ou divino terá uma jurisdição ilimitada, porém futura, incerta e imponderável. Portanto inábil para obrigar no mundo.

Se a moral social e o direito positivo não estão necessariamente atrelados à legalidade divina, Enriquillo não poderia deixar de agir diretamente contra as regras jurídicas e sociais vigentes para alterá-las por meio da pressão ou para fazer valer os dispositivos legais existentes se eles protegem efetivamente os índios sob sua responsabilidade. Quanto ao nobre cacique foi o segundo caso, Enriquillo não era um revolucionário que pretendia destruir o arcabouço jurídico existente, mas fazê-lo ser respeitado. O objetivo de Enriquillo ao final do romance parece ter sido não o de impor a sua posição pura e simplesmente, e sim o de restabelecer o contraponto dialético exigido pelo Direito e pelo processo legal, o qual será resolvido pelo Estado juiz enquanto representante da autoridade civil. O contraponto dialético se manifesta processualmente pelo direito de defesa mediante a postulação em juízo e tal é negado a Enriquillo. Toda norma impõe uma obrigação e um direito. Mas o cumprimento da obrigação e a defesa do direito são conseqüências secundárias e incertas, estão sujeitas a confirmação futura. A eficácia real da norma que garantiu a propriedade e liberdade dos índios, proibindo que os colonos os escravizassem, e os efetivos benefícios à convivência social são presunções hipotéticas. A revolta de Enriquillo não opera na discussão do direito material, o qual é certo, mas na defesa do direito e no adimplemento da obrigação, cuja efetivação é incerta. Confirmada a efetivação pela carta régia, Enriquillo celebra a paz. Pedro Henríquez Ureña (1978, p. 230) refere a “justa rebelião de Enriquillo”, terminada com a “generosa decisão de Carlos V”. A revolta durou de 1519 a 1533. Diametralmente contrária é a postura de Pedro de Mojica, Andrés de Valenzuela e Tamayo. Estes personagens pretendem impor

suas posições, seguindo o impulso natural dos homens medíocres e arrogantes, que pretendem acoplar supostos valores morais aos próprios interesses classificando-os arbitrariamente como moralmente bons e imunes a críticas, enquanto qualquer oposição traduziria o mal. Avessos ao cumprimento das leis, contrários ao debate em sede judicial, corruptores de juízes, inimigos da defesa, são facínoras que negam o direito e o arcabouço institucional da sociedade civilizada. Enriquillo, com a sua justa rebelião, cumpriu o múnus a que se referiu Jhering de defender o direito não apenas para si e para os seus, mas para todos. Conforme ensina o jurista alemão:

“O direito concreto não recebe sòmente a vida e a fôrça do direito abstrato mas devolve-lhas por sua vez.

A essência do direito é a realização prática.

Uma regra do direito que jamais foi realizada ou que deixou de o ser, não merece mais êste nome, transformou-se numa rodagem inerte que não faz mais trabalho algum no mecanismo do direito e que se pode retirar sem que disso resulte a menor transformação.

Esta proposição é verdadeira, sem exceção alguma, em todos os ramos do direito, do direito público como do direito criminal ou privado, e o direito romano sancionou-a expressamente reconhecendo a *dessuetudo* como causa da abolição das leis.

Daí resulta a perda dos direitos concretos como consequência do não uso prolongado, *non usus*”. (JHERING, 1968, p. 82)

Segundo Luis Sainz de Medrano (1976, p. 61), o famoso sermão do Frei Antonio de Montesinos – pronunciado em Santo Domingo em presença do governador Diego Colombo e sua corte, condenando às penas infernais como praticantes de pecados gravíssimos todos que não cumprissem os fins para os quais as “encomiendas” foram instituídas e transformassem os índios em escravos – foi a raiz da crise de consciência experimentada pelo Las Casas histórico que de “encomendero” passou a filantropo em defesa dos índios. No romance de Galván, o personagem Las Casas já era o irredutível

defensor dos nativos e o referido sermão foi o elo romanesco para indispor religiosos e colonos. Ainda como toque romanesco – no romance *Las Casas* é um dos personagens principais – Galván já no começo do livro apresenta o sacerdote como conhecedor prévio do impasse inócuo a que se chegaria com a confusão de perspectivas descrita e seu potencial efeito de conflito. Conversando com o governador Nicolás de Ovando o clérigo deixa claro que não se podem desrespeitar os índios “contra toda ley divina y todo derecho humano” (GALVÁN, 1882, p. 27; _____, 1996, p. 100).

Pedro Henríquez Ureña (1978, pp. 97 e 98) explica que a empresa de conquista e colonização espanhola colocou juntos o “homem de violência” e o “homem de caridade”. O primeiro é um desvirtuamento do agente econômico que passa a buscar o êxito material pela usurpação; e o segundo é a encarnação da consciência moral, que proíbe a escravização e demonstra que da simples existência de um irmão selvagem nasce o dever de ensinar-lhe o caminho da verdade. Acrescentamos uma terceira possibilidade – já pressuposta porque o homem de violência é uma desnaturalização dela –, o agente econômico honesto, o colono que pauta sua atividade pelo respeito às leis. No romance de Manuel de Jesús Galván estão retratados os três: Don Francisco de Valenzuela, colono exemplar; Pedro de Mojica e Andrés, homens de violência; Bartolomé de las Casas, homem de caridade. O romance histórico de Galván não o é apenas porque traz personagens históricos e desenrola o enredo entre fatos históricos. Seu mérito em associar ficção e história ainda reside em que a fabulação romanesca e a composição dos personagens também traduzem a realidade, ainda que aqueles personagens e aquele enredo não fossem reais. Pedro Henríquez Ureña (1978, p. 96) especifica como homens de caridade os três franciscanos, personagens de *Enriquillo* e historicamente os pioneiros da catequese na América, antes mesmo dos dominicanos cujo patrono dava nome à primeira cidade. São eles Frei Pedro de

Córdoba, Frei Antonio de Montesinos e Frei Bernardo de Santo Domingo. Ilustra o que diz com o célebre sermão de Frei Montesinos, episódio de *Enriquillo* e que enseja a presente discussão jurídica. O desrespeito à lei e a conseqüente exploração abusiva e ilegal dos índios é colocada na chave do pecado já pelo mote bíblico do sermão, “Eu sou a voz que clama no deserto”, tomado de João Batista (João, 1:23). O sacerdote se declara portador da voz de Cristo para exortar os conquistadores a seguir os caminhos do bem e afastar-se do pecado e cumprir a lei, misturando a perspectiva salvacionista com a perspectiva do legislador positivo. Em tom inflamado e empregando imagens pavorosas define como pecado a opressão dos índios e comina a todos a obrigação de implantar uma sociedade humanitária, como meio de salvação. Após o primeiro efeito de abrandamento dos corações, os interesses econômicos daqueles que se enquadram no que Pedro Henríquez Ureña chama homens de violência falam mais alto e reclama-se uma retratação do padre. Como medida de pacificação dos ânimos, Frei Pedro de Córdoba a cobra do colega, que no domingo subsequente reitera em novo sermão o que havia dito no seu sermão anterior a partir de outro mote bíblico: “Tornaré a referir desde su principio mi ciencia y verdad, y aquellas mis palabras, que así os amargaron, mostraré verdaderas”, do Livro de Jó (GALVÁN, 1882, p. 162; _____, 1996, p. 310). A posição do frade fica então clara a todos e Frei Pedro de Córdoba se dá por convencido e apóia o colega, mas os objetivos do sermão não são alcançados porque muitos colonos não querem deixar seus lucros indevidos por medo de pecar. A possibilidade de comprometer a vida eterna não lhes parece algo intimidador a ponto de lhes fazer mudar a conduta na vida terrena. Essa classe de colonos está muito bem representada por Andrés e Pedro de Mojica e devido aos seus abusos Enriquillo se revolta. Há também o estopim romanesco que sozinho não justificaria uma revolta daquelas proporções, mas dá um ar cortês e cavalheiresco ao herói do romance. O assédio de Andrés a Mencía torna o enredo mais vibrante e dá uma cor romântica ao texto.

A ineficácia das palavras do Frei Montesinos se deve a que ele classifica como pecado – e pretende punir como pecado – o desrespeito à lei. Tal equivale a propor como pena para o não cumprimento da lei a perdição da alma. E se é a voz de Cristo que fala, é a Deus que se prestará contas e não à autoridade civil, que detém o poder de obrigar na vida terrena. Já as contas a Deus serão prestadas em outra vida, a qual é apenas hipotética, e a salvação se dará pela via do arrependimento e perdão e não pela implantação de uma sociedade humanitária. Evidentemente, tal confusão de perspectivas e tentativas de curar males terrenos com medicina celeste foram meios inábeis para solucionar as urgências por que passavam os índios de Enriquillo e a revolta se tornou algo inevitável e legítimo, dado que os revoltosos pretendiam o atendimento a direitos institucionalmente positivados.

Assim como a intromissão da autoridade religiosa em questões eminentemente civis é inócua ou mesmo contraproducente, o oposto é particularmente pernicioso. A autoridade civil deve abster-se de analisar questões religiosas. Há princípios morais universais permanentes, que a inteligência discerne por baixo da variação accidental das normas e costumes, havendo o certo e o errado. Porém, impor o certo é errado. A autoridade religiosa ensina o certo, ou deve ensiná-lo, sem tentar expulsar o pecado do mundo à força. Se os religiosos, que na sua dedicação à vida interior têm autoridade para falar dessas coisas, não devem impor regras morais à força, com muito menos razão deve o Estado se imiscuir em tal seara, uma vez que é uma ingerência administrativa na vida social cotidiana e privada. As leis devem fundar-se em considerações práticas de ordem, segurança e interesse coletivo, mas jamais em motivos pretensamente elevados de ética, que fazem da burocracia um novo clero e do direito positivo um novo Decálogo.

9 Considerações finais

O nacionalismo brasileiro na fase republicana relaciona-se com os recursos materiais – minério, petróleo, indústria – e patenteia-se em *slogans* como “O petróleo é nosso!”. É o fetiche da propriedade coletiva nacional e estatal como defesa contra uma suposta “cobiça internacional”, termo cunhado pelo presidente Artur Bernardes influenciado pelo receio de que potências estrangeiras pretendiam tomar o patrimônio material do Brasil – ou as riquezas nacionais. Na fase monárquica, o nacionalismo brasileiro dizia respeito aos valores culturais, morais, e espirituais da nação brasileira. O nacionalismo no tempo de Alencar era o culto das tradições da pátria, da memória dos grandes feitos realizados conjuntamente pela nação: conquista do território, construção de catedrais, projetos educacionais e econômicos, os quais dão o senso da identidade nacional e de um passado comum em torno dos heróis nacionais, os grandes homens que a nação produziu. O romantismo de José de Alencar é no dizer de Bezerra de Freitas (1939, p. 149) “uma afirmação vitoriosa do nosso nacionalismo”. Tal nos parece exato, pois o nacionalismo meramente patrimonialista não pode vencer: extinto o patrimônio, extinta a nação. Isso é falso conquanto o que coere a nação é o arcabouço cultural. Continua o crítico dizendo que dos “tipos mais delicados” aos “heróis mais altivos”, os “traços e característicos essencialmente brasileiros” são a tônica. À crítica de que Alencar padecia uma “paixão pelo ideal tupi”, Bezerra de Freitas opõe o apreço pelo ideal Brasil. Em Alencar se observa “o propósito de construir uma obra cíclica, de cunho americano, onde se agitassem as mais diferentes expressões do meio social brasileiro” (BEZERRA DE FREITAS, 1939, p. 149). E esse ideal revelou o Brasil através das “suas grandes energias nascentes” (BEZERRA DE FREITAS, 1939, p. 150). Portanto Alencar visava o futuro.

José Guilherme Merquior (1974) atribui à arte um potencial cognitivo. A literatura é, portanto, um caminho para a produção de conhecimento. Merquior se volta contra a auto referencialidade de certa arte de vanguarda porque ela abre mão da sua capacidade de produzir conhecimento, atribuição fundamental para caracterizar o fenômeno estético. Em *Razão do poema*, Merquior concebe a literatura como método sofisticadíssimo de produção de conhecimento sobre o mundo. Em *Formalismo e tradição moderna*, Merquior sistematiza seu entendimento de que a arte não é meramente antropológica, mas radicalmente antropológica, irreduzivelmente humana no sentido de produzir conhecimento. Neste livro podemos encontrar uma justificativa e uma fundamentação teórica para a fatura literária de José de Alencar e Manuel de Jesús Galván. O formalismo diz respeito ao teor metalingüístico e auto-referencial da arte de vanguarda, produzida pelo gênio. O formalismo é o atributo da arte que rejeita o real, ao passo que o adequado à arte no entender de Merquior é a manutenção de uma postura dúplice: não se restringir ao real sob pena de se tornar sociologismo e não se afastar completamente dele para evitar o formalismo. Quando o gênio, alçado à condição de vate, pretende afirmar sua autonomia isolando-se de influências da realidade, acreditando que a auto-referência é o suprasumo da composição artística, a produção estética deixa de ter relação crítica com o real e, portanto, de produzir conhecimento. A tradição moderna diz respeito à resistência ao formalismo pelos seus efeitos deletérios na arte e por vê-lo atrelado ao que Merquior chama de “crise da cultura”. A crise da cultura é eminentemente uma homogeneização planetária de um conjunto limitado de comportamentos culturais. E a tarefa indelegável da arte seria reagir àquela crise e refletir sobre alternativas a ela. A tradição moderna é então a resistência crítica, empreendida pelo fazer artístico, ao formalismo e à cultura reduzida a padrões repetitivos. Vê-se que a denominada arte de vanguarda apresenta claros sinais

revolucionários. Ao criar uma arte que é reflexo de uma cultura homogênea, a vanguarda elimina as naturais diferenças e hierarquias de qualquer sociedade.

Cabe ressaltar ainda o teor revolucionário da vanguarda pela proposta explícita de abrupta ruptura com o passado e pela sua pretensão de colonizar o futuro com um projeto que promete trazer o melhor. Octavio Paz (1974, *passim*) prefere tratar a questão de maneira jocosa imputando à vanguarda o que chama de “tradição da ruptura” (PAZ, 1974, pp. 13-35), expressão que carrega um oxímoro. O escritor mexicano nota que a recorrência da transgressão acaba por fundar paradoxalmente uma tradição. Ele mesmo um vanguardista no início de sua carreira literária, se ri da literatura de vanguarda que, segundo ele, se esquece do presente ao romper radicalmente com o passado e tentar determinar o futuro. Porém não lhe ocorre que a vanguarda é parte do movimento revolucionário, está inserida nele. Veja-se Peter Burger (1984) sobre o escopo e o método da vanguarda. O intuito vanguardista era a refutação do sistema institucional da arte, por meio da eliminação do objeto de arte – o qual supõe a unidade de suas partes num todo maior em que estão incluídas as suas relações e o olhar do público – em favor de uma mera confluência de elementos desconexos; e a supressão do suporte convencional apropriado a cada expressão artística – a tela para a pintura, o papel para a literatura, o palco para o teatro, os instrumentos para a música. Ou seja, uma arte que reflete a abolição de qualquer ordem, hierarquia ou organicidade. A arte vanguardista, sem objeto e sem suporte, é plasmada em montagens, colagens, palavras sem encadeamento sintático ou rabiscos e sons sem sentido. Seu suporte pode ser qualquer lugar e qualquer coisa: sucata, lixo, muros pichados, materiais rapidamente deterioráveis. No seu afã igualitarista e revolucionário a vanguarda prioriza a performance e a obra coletiva, onde não há autor, protagonista ou público, apenas participação solidária de todos. A vanguarda portanto não tem um

propósito inovador, mas anti-sistêmico. A produção de novas linguagens e métodos permeou toda a trajetória da arte, já a vanguarda pretende superar essa história, como o movimento revolucionário pretende superar a história.

A fatura literária de Alencar e Galván é oposta ao programa vanguardista pelo seu teor eminentemente revolucionário. A oposição não é meramente de projetos antagônicos entre escolas literárias, Bezerra de Freitas (1939, p. 145) postula que Alencar “não se deixou subjugar por escola alguma”. O projeto daqueles autores é contrário a qualquer ideologia controlando a literatura. Esta deve estar a serviço dos valores espontaneamente surgidos na sociedade orgânica, que se manifestam por meio da tradição. Se a ordem na sociedade é um reflexo ou decorrência da ordem da alma dos indivíduos, Alencar entende que o controle racional das paixões é um meio eficaz de preservar o convívio social. Conservador, Alencar refuta a ideologia. É um homem prudente como Peri, personagem apresentado como modelo de varão. A prudência é a virtude do estadista, do homem que não é temerário. Este olha e compreende a situação em que se encontra antes de agir, possui visão de longo alcance, o que não significa necessariamente ver mais que os outros, mas ver antes. Este é Peri. E é o Alencar estadista que, prudente, percebeu que a política é a arte do possível. Peri é um homem prudente por excelência. Ele traz para os negócios de sua vida as grandes e permanentes normas morais humanas, espécie de razão da humanidade. Conduz a sua vida pautando-se por aquelas normas, por isso vence e consegue tudo que quer. Alencar apresenta como vencedor aquele que respeita as regras da prudência. E não só como vencedor, mas como fundador da nacionalidade brasileira. Como pai de todos nós Alencar não poderia escolher alguém menos exemplar. Sendo a prudência a virtude do estadista, em ninguém menor que o fundador da nação ela poderia brilhar com tanta intensidade. A prudência de Peri é inata, pois percebe as regras da prudência pela

intuição, ou seja, pela percepção imediata de algo – atributo das pessoas inteligentes. Alencar e Galván entendem que o homem apreende a realidade que o homem apreende a realidade pela reta razão, mas também pelos sentimentos, pela fé, pela imaginação e pela experiência. Eles não reduzem a riqueza ontológica do homem a apenas um determinante, atitude recorrente em toda ideologia. As ideologias partem da premissa de que um elemento entre todos que compõem a condição humana é capaz de determinar a ação e o futuro da sociedade.

Eugênio Gomes (1958, p. 45) vê uma falta de realidade onde Alencar é apenas romanticamente impelido a embelezar coisas e pessoas, deformando-as para o sublime irreal. E quanto aos vilões, deformá-los para um grotesco igualmente irreal, como fazia Victor Hugo³⁸. Ocorre que Victor Hugo estava influenciado pela pretensão a gênio, e Alencar não. E a finalidade do mesmo procedimento é distinta nos dois romancistas. Enquanto em Victor Hugo – sem dúvida um excepcional escritor – o escopo era pontificar ao leitor, impedindo-o de contra-argumentar, em Alencar era fornecer ao leitor os elementos para que ele julgue algo – no caso, a formação da nacionalidade: quem é amigo e merece ser integrado no processo e quem é inimigo e deve ser excluído como uma espécie de óbice ao processo. Na obra de Victor Hugo, não há esse mito fundador, seu assunto é coetâneo. Logo, o crítico vê personagens como João Fogaça, o vaqueiro Arnaldo e notadamente Peri e Ceci e Iracema e Martim como unicamente românticos (GOMES, 1958, p. 46). É um julgamento possível e Alencar estava preparado para ele. Nosso julgamento é diverso: Peri e Ceci, Iracema e Martim eram classicamente prudentes. Sob este ponto de vista, a obra de Alencar estava aberta, ao contrário da obra produzida pelo gênio, a qual é

³⁸ Na verdade, o romancista francês escreveu uma preceptiva a respeito. Veja-se HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime. Tradução do prefácio de Cromwell*. Tradução, introdução e notas de Célia Barretti. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2010. 101 p. (Coleção Elos; 5). ISBN 978-85-273-0253-1.

fechada. Segundo Eugênio Gomes (1958, p. 47) Alencar recusa-se a análises psicológicas e subjetivas. E quando por necessidade do enredo atravessa essa seara, as representações são incompletas ou inconvincentes. Isso é verdade, uma vez que Alencar recusa a posição de vate ou gênio. Estes seriam poderosos – ou pretensamente poderosos – e autoritários para prejulgar com base na psique alheia. Além disso, a literatura de Alencar tende a prestigiar os melhores pelas suas ações e não pelo que supostamente eles pensam. Agrippino Grieco (1947, p. 40) se ressentia de um Alencar que não mergulha nos meandros do eu dos personagens. Igualmente critica a ausência de alegorias filosóficas na obra alencariana. Como se demonstra, o crítico não teve acuidade para compreender que elas estão presentes no texto alencariano, apenas não correspondem ao que se encontra em Machado de Assis ou Graça Aranha – os exemplos que menciona –, ligados a uma visão de mundo da ciência nova, enquanto Alencar ainda estava fortemente ligado a uma visão de mundo católica e tomista.

A defesa tradicional de Alencar – à qual adere Oscar Mendes (1968, p. 8) – sustenta o nacionalismo do autor cearense pela exaltação do elemento aborígene como senhor da terra. Mas entendemos que o escopo de Alencar foi o reconhecimento de um projeto americano, o qual foi responsável pela fundação do Brasil, que estava composto por dois elementos: o português e o índio. E sendo o índio elemento fundador da nacionalidade brasileira não se poderia excluí-lo da virtude tratando-o como um selvagem bárbaro e irremediavelmente inculto. Outra defesa tradicional de Alencar – esposada por Oscar Mendes (1968, p. 8) – é recomendar o seu romantismo como negação ou pelo menos rejeição da antigüidade clássica greco-latina seguindo o modelo romântico europeu, sobretudo alemão, de adotar cânones temáticos oriundos da vida nacional. E o índio seria a escolha óbvia, pois o português era o elemento repressor de cuja tutela o Brasil se tinha

livrado e o negro era o elemento servil cuja passividade ao cativoiro lhe subtraía a dignidade. Ocorre que Alencar não rejeita a antigüidade clássica, que ele preza como componente da tradição; e não elimina o elemento português, o qual preza pelo mesmo motivo e por ser ele fundador da nacionalidade juntamente com o índio. Quanto à exclusão do elemento africano do mito fundador da nacionalidade brasileira, parece-nos ter razão Oscar Mendes, mas ressalvamos que dos romances e teatro de costumes o negro não é excluído. Logo, Alencar reconhece a sua presença na vida nacional. Há ainda a defesa da obra alencariana contra a acusação de que seus heróis ou personagens centrais são falsos e irreais. Postulam os defensores – entre eles Oscar Mendes (1968, p. 9) – que sendo a obra de arte autônoma a liberdade de criar do artista é soberana. Entretanto essa defesa padece da incongruência de aplicar a Alencar ferramentas teóricas que explicam a auto referencialidade da vanguarda, a qual conforme se viu é eminentemente revolucionária e diametralmente oposta à literatura praticada por Alencar. Tanto é que Oscar Mendes aponta como parâmetros explicativos os exemplos de Picasso, Portinari e Kafka.

Quanto à representação dos personagens centrais, Agrippino Grieco (1947, p. 40) chega próximo do nosso ponto de vista. Afirma o crítico que se eles não são exatamente assim na realidade, deveriam ser. Nós acrescentaríamos que todos deveriam ser virtuosos e prudentes, mas com muito mais razão os melhores da sociedade e os pais fundadores da nacionalidade. Por definição, não pode haver mito fundador que não seja protagonizado por homens e mulheres exemplares, que representam a totalidade da comunidade nacional e que essa representação seja clara e inequívoca. Tome-se, por exemplo, a famosa obra de Mário de Andrade, *Macunaíma*. É uma obra satírica, conforme indica o subtítulo “herói sem nenhum caráter”. Caráter com sentido duplo: virtude moral ou característica definidora. Erro comum é apreciar este romance como proposta de mito

fundador da nacionalidade, o que é impossível pelo teor cômico – nada pode ser mais sério que a fundação nacional –; pela ausência de virtude moral – nenhuma sociedade se autodenomina viciosa na origem, pois isso seria autorizar a própria destruição –; e pela ausência de característica definidora – seria um contra-senso apresentar um mito fundador que não guarda relação com o que foi fundado.

Quanto à exclusão do elemento africano do mito fundador da nacionalidade, Nelson Werneck Sodré (1964, p. 268) apresenta o entendimento de que, além de submisso e passivo submetido que estava ao regime de escravidão, o negro representava a última camada social, a qual somente poderia oferecer o trabalho. Tal situação inviabiliza a figura do negro como parte de um mito fundador nacional, que por definição deve ser composto de figuras ativas, corajosas e dignas de orgulho. O índio, porém, seria uma criatura livre e sem relação com o trabalho pairando acima desse incômodo dilema (WERNECK SODRÉ, 1964, p. 278). Acrescente-se ao entendimento do historiador carioca que em uma sociedade escravista o trabalho é visto com desdém e mesmo com alguma repugnância, pois é uma tarefa desempenhada pelo extrato mais baixo da sociedade – o escravo. Joaquim Nabuco percebeu isso já naquela época e demonstrou que a eliminação do trabalho compulsório libertaria toda a sociedade brasileira – e não apenas os escravos – de um atavismo psicológico: a aversão ao trabalho motivada por aquela enfermidade social. Nabuco demonstrou como o instituto da escravidão matava o empreendedorismo, anulava a ambição dos jovens em vencer na vida e privava os pouquíssimos que conseguiam meritocraticamente a vitória de uma satisfação plena e de uma sensação verdadeira de sucesso³⁹. Essa chaga ainda não cicatrizou completamente no Brasil, profundamente marcado pela mentalidade protecionista, que vê nas reservas de

³⁹ Cf. NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*.

mercado, concessões públicas e demais benesses estatais expedientes fáceis para ganhar muito trabalhando pouco e no Estado o melhor padrão. Em um país assim o melhor negócio é ser amigo do rei – ou dos poderosos de plantão – e os empresários do tipo chapa-branca dão o tom naquilo que no Brasil constitui uma grosseira deturpação do que aqui é impropriamente chamado mercado. Apesar de freqüentemente apontado como escravocrata por ter votado contra a Lei do Ventre Livre, Alencar era francamente contrário à manutenção do trabalho compulsório no país. Ele pretendia uma abolição total após a devida preparação dos escravos e dos senhores para a liberdade, pois a abolição libertaria os dois lados. Alencar também pretendia uma abolição concertada mediante um amplo acordo nacional, para evitar futuros ressentimentos mútuos que uma abolição forçada e autoritariamente imposta certamente acarretaria, como ocorreu no caso dos Estados Unidos. José de Alencar tinha seus desejos e vontades, que satisfeitos certamente o contentariam. Mas para ele a pátria em seu conjunto e totalidade vinha sempre antes. O desfecho de *O guarani* também é o triunfo da liberdade e do empreendedorismo naqueles dois adoráveis e apaixonados jovens que vão “cuidar da vida”, ou seja, trabalhar e construir o próprio patrimônio com os meios de que dispõem. Nelson Werneck Sodré (1964, p. 278) também espousa a argumentação simplista da crítica marxista que entende a literatura como superestrutura dependente de uma infraestrutura econômica. Para ele a razão precípua da exclusão do negro dos romances indianistas é a classe de origem dos escritores e do público – a tão falada “elite branca e escravocrata”, que a rigor nunca existiu no Brasil já que antes das correntes migratórias que chegaram a partir da última década do século XIX a população brasileira era majoritariamente mestiça⁴⁰. Mas segundo o militar e historiador carioca a tal classe existiu, dotada de uma ideologia própria e composta de indivíduos

⁴⁰ Cf. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala – Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Tomos I e II. 13ª edição brasileira. 14ª em língua portuguesa. Ilustrações de Tomás Santa Rosa e um desenho a cores de Cícero Dias. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1966. 776 p. (Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil; 1).

invariavelmente brancos, latifundiários e senhores de escravos – o que também não corresponde à verdade porque as cidades estavam repletas de escravos. A suposta classe teria fabricado o indianismo dentro de outra construção ideológica de classe dominante: o nativismo, que nutria forte aversão pelo elemento lusitano, por identificá-lo com a classe dominante anterior à Independência e que era vista pela classe dominante imediatamente posterior à Independência como algo a ser radicalmente suprimido e olvidado. José de Alencar está imediatamente fora do campo de aplicabilidade desse método crítico marxista: seu indianismo tem por escopo a elaboração do mito fundador da nacionalidade brasileira; às épocas a que se referem seus romances indianistas não havia negros nos locais onde se desenvolvem os enredos; o negro está presente nas outras vertentes da obra alencariana; o elemento português é enaltecido por Alencar em seus romances indianistas e colocado em pé de igualdade com o índio na formação da nacionalidade. Quanto aos outros indianistas da literatura brasileira nada se dirá aqui, pois escaparia ao que se propõe o presente trabalho.

A totalidade épica – esgotada com o advento do capitalismo, da burguesia como classe, do sujeito reflexionante – cedeu lugar ao personagem do romance: o indivíduo isolado na busca por valores autênticos em um mundo do qual todo sentido se exilou. A literatura se viu diante da questão de como dizer o mundo e não apenas novas e atomísticas entidades depois de esgotado o modelo da grande épica (LUKÁCS, 1974). Jorge, personagem central de *A viúvinha*, é esse personagem romanesco por excelência, com seus problemas pessoais – burguês falido, isolado pelos antigos parceiros de negócios, que não vê sentido em mais nada e, simulando a própria morte, parte em busca de um sentido – que terá de solucionar sozinho. Peri e Ceci, Martim e Iracema, porém, carregam a marca da totalidade épica, pois simbolizam os valores de toda a sociedade brasileira ou

pelo menos aqueles que a então incipiente nação preza e quer abraçar – catolicismo, lealdade, legalidade, civilização ocidental, nobreza, hierarquia – no projeto literário de Alencar de plasmar um mito fundador da nacionalidade. Os mesmos valores carregam Enriquillo e Mencía do romance de Galván.

Em *O guarani* e em *Enriquillo*, a “bela morte” é substituída pela bela vida. Peri não tem uma “bela morte”, prefere salvar sua Ceci e partir com ela para um lugar seguro no final do romance. Ao longo do livro, Peri não hesitou em fazer a escolha de Aquiles pela morte gloriosa em luta, ou mesmo de libertar seu aliado Dom Antonio de Mariz do sacrifício da guerra com os aimorés, oferecendo-se voluntariamente em holocausto – de maneira anônima, pois não revela a ninguém seu plano de envenenar-se e servir de pasto aos inimigos, matando-os ao ingerirem sua carne envenenada. Mas depois de se tornar cristão e vislumbrar a possibilidade de fazer a vontade da pessoa a quem mais ama, vontade esta que coincide com a sua, as coisas mudam. Jean-Pierre Vernant (1978, pp. 40 e 41) explica que de acordo com a mentalidade da Grécia arcaica a verdadeira razão do feito heróico reside “na vontade de escapar ao envelhecimento e à morte”, “de a ambos ultrapassar” (VERNANT, 1978, p. 40). Naquela cultura “em cada um existe em função de outrem, em que as posições de uma pessoa são tanto melhor estabelecidas quanto mais longe se estende sua reputação, a verdadeira morte é o esquecimento, o silêncio, a obscura indignidade, a ausência de fama” (VERNANT, 1978, p. 41). Adiante, o mestre francês continua, explicando que o herói perpetua-se no plano da memória coletiva: a “inscrição na memória social toma duas formas, solidárias e paralelas: o herói é memorizado no canto épico que, para celebrar sua glória imortal, coloca-se sob o signo da Memória, faz-se memória, tornando-o memorável; ele o é também no *mnêma*, o memorial que constituem, no fim do ritual funerário, a edificação do túmulo e o erguimento de um *sêma*, lembrando

aos homens do porvir, “*essoménoisi*”, como faz o canto épico, uma glória assim assegurada de não mais perecer” (VERNANT, 1978, p. 55). Galván pretende justamente isso com seu *Enriquillo*, mas não para que a posteridade tome conhecimento do quanto Enrique era belo e jovial, mas para que se conheça no país um modelo de virtude nacional. Esta imortalidade cultural é prezada por Peri, que não dispensa sua ilustre genealogia. E ele poderia “vencer” a morte perpetuando-se pela sua bravura, meios para tanto não lhe faltam. Mas já não é necessário morrer jovem, pois no romance de Alencar os valores já são outros. O cristianismo governa as consciências e vive-se em função de uma imortalidade junto a Deus, que não esquece nem exclui ninguém. Naquele mundo da épica, ao ter a morte como simples fim, o politeísmo estabelecia a experiência humana no passado, já o cristianismo apresenta a esperança no futuro. Mesmo depois da morte, com a esperança de que todos sejam irmãos em Cristo (CHATEAUBRIAND, 1960a, pp. 246 e 247). Além disso, o romance – gênero burguês por definição de Lukács (1974) – surgiu em plena época de sacração do indivíduo e do liberalismo. Temístocles Linhares (1987, p. 87) chega a firmar que em Alencar nacionalismo, liberalismo e romantismo são sinônimos. Segundo o mestre paranaense tudo o que se pede no gênero romanesco está presente em Alencar (LINHARES, 1987, p. 89).

Enriquillo em nenhum momento do romance pretende ser imortalizado pela “bela morte”, ele está plenamente ligado a uma legalidade contemporânea e liberal. Os dois pais fundadores de nacionalidades – Peri e Enriquillo – ao recusarem a glória da “bela morte” adquirem o reconhecimento pelo mérito. Ambos são dignos da aprovação racional muito mais que do aplauso emocional. Loredano também recusa a glória imortal, mas em favor de um desfrute mundano. Conforme explica Jean-Pierre Vernant (1978, p. 39) o guerreiro enfrenta o oponente “para conhecê-lo, saber quem ele é, isto é, para medir, pela

prova do duelo de morte, seu valor de combatente”. É o que propõe Álvaro a Loredano. Mas este prefere a traição que lhe garantiria a vida e o desfrute do dinheiro, do tesouro de Robério Dias. Enriquillo e Peri não escolhem a glória imperecível porque não precisam dela nem a desejam, escolhem a conduta correta. A glória que obtiveram foi a consequência natural daquela escolha. Vencer a velhice eliminando-a também não faria sentido na perspectiva cristã, pois supõe-se que na velhice o sujeito estaria no ápice do seu desenvolvimento espiritual. Nos três romances em tela a maturidade é revestida de solene respeitabilidade – Dom Antonio de Mariz, em *O guarani*; Don Francisco de Valenzuela, em *Enriquillo*; Maranguab, em *Iracema*. Jean-Pierre Vernant (1978, p. 47), discorrendo sobre o cadáver e a possibilidade de ultrajá-lo, explica que com a morte as qualidades e virtudes do herói se cristalizam, pois esta já não pode mais cometer atos que as modifiquem. O único personagem daqueles romances que sofre a “bela morte” é Guaroa, tio de Enriquillo (GALVÁN, 1882, p. 38; _____, 1996, p. 117). Guaroa morre jovem, viril, livre e herói. Mas sua morte é inócua e deixa a Enriquillo o encargo de zelar pelos interesses dos índios e – como veio a ocorrer – lutar para fazer valer os seus direitos. Como Enriquillo ainda era uma criança quando morre seu tio, os índios sofreram abusos e desrespeitos até que o pequeno cacique crescera e se tornasse capaz de liderá-los. Fica clara a inutilidade da “bela morte” no contexto do romance. Ela ganha um caráter muito mais de temeridade que de heroísmo. Na escala de valores do romance enquanto gênero influenciado pelo cristianismo – conforme a preceptiva de Chateaubriand⁴¹ – são enaltecidos amor, bondade, devoção, justiça e prudência.

⁴¹ Cf. CHATEAUBRIAND, François René Auguste de. *O gênio do Cristianismo*. 2 volumes. Tradução de Camilo Castelo Branco. Prefácio de Tristão de Ataíde. São Paulo: W. M. Jackson Inc. Editores, 1960a. 358 p.; 1960b. 329 p. (Coleção Clássicos Jackson, vols. XVI e XVII).

REFERÊNCIAS

AGUSTÍN, San. *La ciudad de Dios*. Edición bilingüe. Edición preparada por el padre Fr. José Morán, O. S. A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. 1728 p. (Obras de San Agustín; Tomo XVI-XVII).

ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e morte do bandeirante*. Introdução de Sérgio Milliet. Ilustrações de J. Wasth Rodrigues. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora S. A., 1955. 260 p. (Biblioteca de Literatura Brasileira, vol. XIV).

ALENCAR, José Martiniano de. *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*. Rio de Janeiro: Empreza Typographica Nacional do Diário, 1856.

_____. *Ao Imperador – Cartas*. Rio de Janeiro: Empreza Typographica Nacional do Diário, 1865.

_____. *O guarani: romance brasileiro*. Precedido de “Como e porque sou romancista”. Com um estudo de Machado de Assis. Introdução biográfica de Brito Broca. Ilustrações de Santa Rosa. 3ª edição. 2 tomos. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1955a. 547 p. (Obras de Ficção de José de Alencar; Vols. I e II).

_____. *Iracema: lenda do Ceará*. Com um estudo de Machado de Assis. _____. *Ubirajara: lenda tupi*. Prefácio de Rachel de Queiroz. Ilustrações de Santa Rosa. 4ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1957. 366 p. (Obras de Ficção de José de Alencar; Volume VIII).

_____. *Sonhos d’Ouro*. Prefácio de Nelson Werneck Sodré. Ilustrações de Santa Rosa. 3ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1955b. 403 p. (Obras de Ficção de José de Alencar; Volume XII).

_____. *O guarani: romance brasileiro*. Edição crítica por Darcy Damasceno. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Instituto Nacional do Livro, 1958. 380 p.

_____. *Iracema: lenda do Ceará*. Edição do Centenário 1865-1965. Edição Crítica por Manuel Cavalcanti Proença. Introdução Biográfica por Brito Broca. Introdução crítico-filológica por M. Cavalcanti Proença. Críticas de Machado de Assis, Pinheiro Chagas, Franklin Távora, Henriques Leal, J. V. Gonzalez. Resposta de José de Alencar a Henriques Leal. Estudos de Rachel de Queiroz, Augusto Meyer, Agrippino Grieco, José Aderaldo Castello, M. Cavalcanti Proença. Vocabulário, Morfologia, Taxionomia, Sintaxe e Fraseologia de *Iracema* por Cândido Jucá Filho. Bibliografia de *Iracema* por Plínio Doyle. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1965. 423 p.

ANDERSON IMBERT, Enrique. “El telar de una novela histórica: Enriquillo, de Galván”. In: *Revista Iberoamericana*, Vol. XV, Núm. 30, Enero 1950 [también se reprodujo en Enrique Anderson Imbert, “El telar de una novela histórica: Enriquillo, de Galván”, en *Crítica interna*, Madrid, Taurus, 1961, págs. 57.52.]. Disponível em: <www.cielonaranja.com/enriquillo-andersonimbert.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2013.

_____. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I – La colonia. Cien años de república. Décima reimpresión de la segunda edición corregida y aumentada. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. 519 p. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica; 89) ISBN 968-16-0264-1.

ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias – Manifestos, teses de concursos e ensaios*. Introdução de Benedito Nunes. Rio de Janeiro: MEC; Civilização Brasileira, 1972. (Oswald de Andrade Obras Completas; VI).

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngüe. Tradução e notas de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998. 664 p. ISBN 972-699-561-2.

_____. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. 8ª edición. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. 174 p. ISBN 84-259-0955-4.

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. Tradução direta do grego e do latim de Jaime Bruna. Introdução de Roberto de Oliveira Brandão. 4ª edição. São Paulo: Editora Cultrix, 1990. 114 p. ISBN 978-85-316-0307-5.

ARRAES, Monte. “José de Alencar e o romantismo brasileiro”; conferência realizada no D. I. P., em 31 de março de 1941. *Revista filológica*, Rio de Janeiro, 2 (5): 71-81, abr. 1941.

AZEVEDO, Hilário de. *José de Alencar: sua contribuição para a expressão literária brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Cadernos da Serra, 1979.

BASSETTO, Bruno Fregni. *Elementos de filologia românica: história externa das línguas*. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 2005. 380 p. ISBN 85-314-0601-3.

BAZIN, Robert. *Historia de la literatura americana en lengua española*. Traducción directa de Josefina A. de Vazquez. Edición, noticia preliminar y notas complementarias al cuidado de Raúl H. Castagnino. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958. 412 p. (Biblioteca Histórica dirigida por Luis Aznar).

BELLINI, Giuseppe. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Segunda edición corregida. Traducción y prólogo de Luis Sáinz de Medrano. Madrid: Editorial Castalia, 1986. 814 p. (Literatura y Sociedad; 35). ISBN 84-7039-448-7.

BEZERRA DE FREITAS, José. *História da literatura brasileira*. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 1939. 329 p.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4ª edição acrescida de posfácio. São Paulo: Companhia da Letras, 2006. 420 p. ISBN 85-7164-276-1.

BÜRGER, Peter. *Theory of the Avant-Garde*. Translation from the German by Michael Shaw. Foreword by Jochen Schulte-Sasse. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 136 p. (Theory and History of Literature, Volume 4) ISBN 0-8166-1067-3.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 2º volume (1836-1880). 9ª edição. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda., 2000. 383 p. (Coleção Reconquista do Brasil. 2ª série; vol. 178). ISBN 85-319-0121-9.

CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de história colonial (1500 – 1800)*. 7ª edição. Revisão, anotações e prefácio de José Honório Rodrigues. Guia de leitura – “Capistrano de Abreu: caminhos para uma história do Brasil” -, cronologia e bibliografia comentada por Jean M. Carvalho França. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000. 280 p. (Reconquista do Brasil. 2ª série; v. 119); (Grandes nomes do pensamento brasileiro) ISBN 85-7402-198-9.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. 4 volumes. São Paulo: Leya, 2011. 2879 p. ISBN 978-85-8044-369-1 (vol. 1), 978-85-8044-370-7 (vol. 2), 978-85-8044-371-4 (vol. 3), 978-85-8044-372-1 (vol. 4).

CARVALHO, Ronald de. *Pequena história da literatura brasileira*. Prefácio de Medeiros e Albuquerque. 6ª edição revista. Rio de Janeiro: F. Briguiet & C., Editores, 1937. 384 p.

CASTELLO, José Aderaldo. *Aspectos do romance brasileiro*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura – Serviço de Documentação, 1983. 143 p. (Coleção Vida Brasileira; 18)

CAVALCANTI FILHO, Theophilo. *O problema da segurança no direito*. Prefácio de Miguel Reale. São Paulo: Editôra Revista dos Tribunais Ltda., 1964. 179 p.

CAVALCANTI PROENÇA, Manuel. *José de Alencar na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Editôra Civilização Brasileira S.A., 1966. 147 p.

CHAMOUN, Ebert. *Instituições de Direito Romano*. Prefácio do Prof. San Tiago Dantas. 4ª edição revista e aumentada. Rio de Janeiro: Companhia Editôra Forense, 1962. 527 p.

CHATEAUBRIAND, François René Auguste de. *O gênio do Cristianismo*. 1º volume. Tradução de Camilo Castelo Branco. Prefácio de Tristão de Ataíde. São Paulo: W. M. Jackson Inc. Editores, 1960a. 358 p. (Coleção Clássicos Jackson, vol. XVI).

_____. *O gênio do Cristianismo*. 2º volume. Tradução de Camilo Castelo Branco. Prefácio de Tristão de Ataíde. São Paulo: W. M. Jackson Inc. Editores, 1960b. 329 p. (Coleção Clássicos Jackson, vol. XVII).

CICERÓN, Marco Tulio. *De legibus (Las leyes)*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas por Álvaro D’Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953. 247 p. (Colección Clásicos Políticos, dirigida por Francisco Javier Conde).

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. *Revolução e contra-revolução*. 4ª edição em português. São Paulo: Artpress, 1998.

_____. *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocuções de Pio XII ao patriciado e à nobreza romana*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1993.

EÇA DE QUEIROZ, José Maria de. “O Francezismo”. In: _____. *Últimas páginas*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945. 427 p. pp. 397-425.

ERASMO DE ROTTERDAM. *Elogio da loucura*. Tradução de Paulo M. Oliveira. Introdução de Antonio Olinto. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1965. 210 p.

ESCRIVÁ, Josemaría. *Es Cristo que pasa*. Disponível em <http://www.escrivabras.org/book/es_cristo_que_pasa-indice.htm>. Acesso em: 5 out. 2015.

FRANCO, Jean. *Historia de la literatura hispanoamericana a partir de la independencia*. Traducción castellana de Carlos Pujol. Barcelona: Editorial Ariel, 1975. 476 p. (Letras e Ideas – Instrumenta; 7). ISBN 84-344-8315-7.

FREYRE, Gilberto. *Brazil; an interpretation*. New York, Alfred A. Knopf, 1951.

_____. *Reinterpretando José de Alencar*, Cadernos de cultura. Rio de Janeiro: MEC, Serviço de Documentação, 1955.

_____. *Casa-Grande & Senzala – Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Tomos I e II. 13ª edição brasileira. 14ª em língua portuguesa. Ilustrações de Tomás Santa Rosa e um desenho a cores de Cícero Dias. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1966. 776 p. (Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil; 1).

_____. *Sobrados e Mucambos – Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Tomos I e II. 4ª edição. Ilustrações de Lula Cardoso Ayres; M. Bandeira, Carlos Leão e do autor. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1968. 758 p. (Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil; 2).

FRYE, Northrop. *Anatomy of criticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1971. 383 p. ISBN 0-691-01298-9.

_____. *The great code: the Bible and the literature*. New York: Harvest Book, 1983. 261 p. ISBN 0-156-02780-1.

FUSCO, Rosário. “Posição de José de Alencar”. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro 1 (1): 157-170, junho 1941.

GALVÁN, Manuel de Jesús. *Enriquillo, leyenda histórica dominicana, (1503-1533)*. Prólogo de José Joaquín Pérez. Santo Domingo: Imprenta de Garcia Hermanos, 1882. 336 p.

_____. *Enriquillo leyenda histórica dominicana (1503-1533)*. Prólogo y notas de Marina Gálvez Acero. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica/Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996. 585 p. (Biblioteca Literaria Iberoamericana y Filipina, 21). ISBN 84-7232-757-4.

GARCIA-GALLO, Alfonso. *Manual de historia del derecho español I – El origen y la evolución del derecho*. Segunda edición revisada. Madrid: Artes Gráficas y Ediciones S. A., 1964a. 992 p.

_____. *Manual de historia del derecho español II – Antología de fuentes del antiguo derecho; Metodología histórico-jurídica; Antología de fuentes del derecho español*. Segunda edición revisada. Madrid: Artes Gráficas y Ediciones S. A., 1964b. 1298 p.

GOIC, Cedomil. *Historia de la novela hispanoamericana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso; Universidad Católica de Valparaíso-Chile, 1972. 304 p. (Colección Aula Abierta).

_____. “Temas y problemas de la literatura del romanticismo al modernismo”. In: _____. *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. II – Del romanticismo al modernismo. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 771 p. (Páginas de Filología). pp. 23-51. ISBN 84-7423-482-4.

_____. “El romanticismo y la novela”. In: _____. *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. II – Del romanticismo al modernismo. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 771 p. (Páginas de Filología). pp. 63-67. ISBN 84-7423-482-4.

GOMES, Eugênio. *Aspectos do romance brasileiro*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1958. 181 p.

GRAÇA ARANHA; ALMEIDA. “Revisão de valores”. In *Movimento Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1 (3): 4-7, março de 1929.

GRIECO, Agrippino. *Evolução da prosa brasileira*. 2ª edição revista. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1947. 289 p. (Obras completas de Agrippino Grieco; 3).

GURGEL, L. Amaral. *Ensaio quinhentistas*. São Paulo: Editora J. Fagundes, 1936.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Traducción de Joaquín Díez-Canedo. Segunda edición en español. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1954. 341 p. (Biblioteca Americana proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en memoria suya. Serie de Literatura Moderna, pensamiento y acción).

_____. *Obra crítica*. Edición, bibliografía, e índice onomástico por Emma Susana Speratti Piñero. Prólogo de Jorge Luis Borges. Primera edición. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1960. 844 p. (Biblioteca Americana proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en memoria suya. Serie de Literatura Moderna, pensamiento y acción).

_____. *La utopía de América*. Prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot. Compilación y cronología por Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. ISBN 84-660-0001-1.

_____. “El descontento y la promesa”. In: GOIC, Cedomil. *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. II – Del romanticismo al modernismo. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 771 p. (Páginas de Filología). pp. 51-58. ISBN 84-7423-482-4.

_____. *Ensayos*. Edición crítica. José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, coordinadores. 1ª edición. Madrid; París; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José; Santiago de Chile: ALLCA XX; Fondo de Cultura Económica, 1998. 939 p. (Colección Archivos; 35). ISBN 84-89666-34-2.

HUGO, Victor. *Do grotesco e do sublime. Tradução do prefácio de Cromwell*. Tradução, introdução e notas de Célia Barretti. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2010. 101 p. (Coleção Elos; 05). ISBN 978-85-273-0253-1.

HUIZINGA, Johan. *Nas sombras do amanhã*. Tradução de Manuel Vieira. São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva & Cª Editores, 1946. 219 p. (Coleção Stvdivm - Temas Filosóficos, Jurídicos e Sociais; 46).

IGREJA CATÓLICA. *Catecismo da Igreja Católica*. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 937 p. ISBN 978-85-15-03048-4.

_____. *Liturgia das horas segundo o rito romano*. Edição abreviada. Ofício Divino reformado segundo os decretos do Concílio Vaticano II e promulgado por Paulo VI. Laudes, Tércia-Sexta-Noa, Vésperas, Completas. 5ª edição. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2010. 2106 p. Disponível em < http://www.liturgia.pt/lh/pdf/000LH_Abrev.pdf >

ILARI, Rodolfo. *Lingüística românica*. Com um ensaio de Ataliba T. de Castilho sobre “O Português do Brasil”. 3ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2004. 285 p. ISBN 85-08-04250-7.

JENOFONTE. *Ciropedia*. Introducción, traducción y notas de Ana Vegas Sansalvador. Madrid: Editorial Gredos S. A., 1987. 510 p. (Biblioteca Clásica Gredos; 108). ISBN 84-249-1256-X.

JHERING, Rudolf Von. *A luta pelo direito*. Tradução de João de Vasconcelos. Rio de Janeiro: Forense, 1968. 147 p.

JOLLES, André. *Formas simples*. São Paulo: Cultrix, 1976.

JOZEF, Bella Karacuchansky. *História da literatura hispano-americana*. 3ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1989. 397 p.

KIRK, Russell. “Dez princípios conservadores”. Tradução de Padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior. Disponível em <<https://direitasja.files.wordpress.com/2012/02/dez-principios-conservadores.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris : Les Éditions du Cerf, 2011. ISBN 978-2-204-08381-2.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Edición, prólogo, notas y cronología por André Saint-Lu. Tomo I. Caracas: Caracas Ayacucho, 1986a. 748 p. (Biblioteca Ayacucho; 108). ISBN 980-276-018-8.

_____. *Historia de las Indias*. Edición, prólogo, notas y cronología por André Saint-Lu. Tomo II. Caracas: Caracas Ayacucho, 1986b. 258 p. (Biblioteca Ayacucho; 109). ISBN 980-276-019-6.

_____. *Historia de las Indias*. Edición, prólogo, notas y cronología por André Saint-Lu. Tomo III. Caracas: Caracas Ayacucho, 1986c. 649 p. (Biblioteca Ayacucho; 110). ISBN 980-276-020-X.

LEÃO XIII. *Carta Encíclica “Rerum Novarum”*. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Tres ensayos: El derecho y la equidad; La justicia; La sabiduría*. Traducción de Eduardo García Máñez. México: Centro de Estudios Filosóficos; Universidad Nacional Autónoma de México, 1960. 20 p. (Cuaderno 7).

LINHARES, Temístocles. *História crítica do romance brasileiro: 1728-1981*. Volume 1. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. 528 p. (Coleção Reconquista do Brasil. 2ª série; vol. 116).

LUKÁCS, Georg. *The theory of the novel – a historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*. Translated by Anna Bostock. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1974. 160 p. ISBN 978-0-2626-2027-7.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. “Iracema”. In: ALENCAR, José de. *Obra completa*. Volume III – Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista. Estudos de José Veríssimo, Araripe Júnior, Machado de Assis, Augusto Meyer e Lúcio de Mendonça. Rio de Janeiro: Editôra José Aguilar, 1958. p. 225-230.

MAURER JR., Theodoro Henrique. *A unidade da România Ocidental*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, n. 126. São Paulo: Editado pela Cadeira de Filologia Românica, 1951. 227 p. (Trabalho originalmente apresentado a concurso de Livre Docência para a Cadeira de Filologia Românica).

MELÉNDEZ, Concha. “La tradición indianista en Santo Domingo”. Disponível em: <www.cielonaranja.com/conchamelendez2.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2013.

MENDES, Oscar. *Romances indianistas*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editôra, 1968. 118 p.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. “Vitoria y Las Casas”. In: _____. *El P. Las Casas y Vitoria. Con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1958. 152 p. (Colección Austral; Nº 1286). p. 9-48.

_____. “Una ‘norma’ anormal del padre Las Casas”. In: _____. *El P. Las Casas y Vitoria. Con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1958. 152 p. (Colección Austral; Nº 1286). p. 49-64.

_____. “Significación del reinado de Isabel la Católica, según sus coetáneos”. In: _____. *Los Reyes Católicos y otros estudios*. Buenos Aires: Cía. Editora Espasa-Calpe Argentina S. A., 1962. 142 p. (Colección Austral; N° 1268). p. 11-42.

_____. “Los Reyes Católicos según Maquiavelo y Castiglioni”. In: _____. *Los Reyes Católicos y otros estudios*. Buenos Aires: Cía. Editora Espasa-Calpe Argentina S. A., 1962. 142 p. (Colección Austral; N° 1268). p. 43-69.

_____. “Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V”. In: _____. *Los Reyes Católicos y otros estudios*. Buenos Aires: Cía. Editora Espasa-Calpe Argentina S. A., 1962. 142 p. (Colección Austral; N° 1268). p. 71-111.

_____. “¿Codicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?”. In: _____. *La lengua de Cristóbal Colón, El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*. Sexta edición. Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1978. 142 p. (Colección Austral; N° 280). ISBN 84-239-0280-3. p. 85-100.

MENEZES, Raimundo de. *José de Alencar, literato e político*. São Paulo: Livraria Martins Editôra, 1965. 413 p.

MERQUIOR, José Guilherme. *Formalismo e tradição moderna: o problema da arte na crise da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. 332 p.

_____. *Razão do poema: ensaios de crítica e de estética*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 1996. 297 p.

_____. *De Anchieta a Euclides – breve história da literatura brasileira*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros, Ltda., 1996. 313 p.

MEYER, Augusto. “Alencar e a tenuidade brasileira”. In: ALENCAR, José de. *Obra completa*. Volume II – Romance histórico, alfarábios. Estudos de Augusto Meyer e Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editôra, 1964. p. 11-24.

MOTTA, Arthur. *José de Alencar (o escriptor e o político) sua vida e sua obra*. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia. Editores, 1921. 307p.

NABUCO, Joaquim. O abolicionismo. Apresentação de Leonardo Dantas Silva. Guia de leitura por Jean M. Carvalho França. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro). 183 p. ISBN 85-7402-190-3.

_____; ALENCAR, José de. *A polêmica Alencar – Nabuco*. Apresentação de Afrânio Coutinho. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA FUNARO, Vânia M. B. de. (coord.) et al. *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: documento eletrônico e impresso*. São Paulo: SIBi-USP, 2004. Universidade de São Paulo. Sistema Integrado de Bibliotecas. Grupo DiTeses. (Cadernos de Estudos; 9). 110 p. ISBN 85-7314-023-2.

OLIVEIRA LIMA, Manuel de. O movimento da independência. 6ª edição. Prefácio de Evaldo Cabral de Mello. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 1997.

_____. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Tradução de Aurélio Domingues. Prefácio à edição brasileira de Gilberto Freyre. Prefácio à edição francesa de Ernest Martinenche. Prólogo – Um diplomata da atualidade – de José Veríssimo. Guia de leitura – Um historiador em busca da nacionalidade brasileira –, cronologia e bibliografia comentada por Marco Antonio Villa. 3ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks; São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro). 270 p. ISBN 85-7402-199-7.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco José de. *Instituições políticas brasileiras*. Posfácio de Antonio Paim. 1º volume. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Niterói, R. J. : Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987a. 305 p. (Coleção Reconquista da Brasil. 2ª série; vol. 105).

_____. *Instituições políticas brasileiras*. Posfácio de Antonio Paim. 2º volume. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Niterói, R. J. : Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987b. 201 p. (Coleção Reconquista da Brasil. 2ª série; vol. 106).

_____. *Populações meridionais do Brasil (história, organização, psicologia)*. 1º volume, Populações rurais do centro-sul (paulistas, fluminenses, mineiros). 7ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987c. 284 p. (Coleção Reconquista da Brasil. 2ª série; vol. 107).

_____. *Populações meridionais do Brasil (história, organização, psicologia)*. 2º volume, O campeador rio-grandense. 3ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói : Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987d. 256 p. (Coleção Reconquista da Brasil. 2ª série; vol. 108).

OVIEDO, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo 1 – De los orígenes a la emancipación. Madrid: Alianza Editorial S. A., 1995. 386 p. (Alianza Universidad Textos). ISBN 84-206-8151-2.

_____. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo 2 – Del romanticismo al modernismo. Madrid: Alianza Editorial S. A., 1997. 386 p. (Alianza Universidad Textos). ISBN 84-206-8163-6.

PAES BARRETO, Carlos Xavier. *Os primitivos colonizadores nordestinos e seus descendentes*. Proêmio de Othon Costa. Rio de Janeiro: Editôra Melso Soc. Anônima, 1960. 378 p.

PALACIN, Luís. *Vieira e a visão trágica do Barroco*. São Paulo: Hucitec/Pró-Memória e instituto Nacional do Livro.

PAZ, Octavio. *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1974. 227 p.

PEREIRA DOS SANTOS, Carlos Maximiliano. *Hermenêutica e aplicação do direito*. Quinta edição. São Paulo: Livraria Freitas Bastos S. A., 1951. 459 p.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Edição bilingue. Tradução e apresentação de Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Estudo pedagógico introdutório de Luís Loia. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2006. 117 p. (Textos Filosóficos; 25). ISBN 972-44-1337-3.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da doutrina social da Igreja*. Disponível em
 <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>; ou
 <<http://www.veritatis.com.br/ebooks/cdsi.pdf>>.

RÁO, Vicente. *O direito e a vida dos direitos: noções gerais, direito positivo, direito objetivo, teoria geral do direito subjetivo, análise dos elementos que constituem os direitos subjetivos*. 6ª edição anotada e atualizada com o novo código civil por Ovídio Rocha Barros Sandoval. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004. 1040 p. (RT Clássicos) ISBN 85-203-2596-3.

RIBEIRO, João. *Rudimentos de filologia românica*. Notas suplementares de Joaquim Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Ozon Editor, 1963. 186 p.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para oeste*. Volumes I e II. Quarta edição inteiramente revista e acrescida de dois novos capítulos. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970. 681 p. (Coleção Documentos Brasileiros; 25 e 25-A).

SAINZ DE MEDRANO, Luis. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Vol. 1. (Hasta siglo XIX incl.). Madrid: Guadiana de Publicaciones S. A., 1976. 438 p. (Biblioteca Universitaria Guadiana). ISBN 84-251-0187-5.

SANTOS MORAES, Antônio dos. *Heroínas do romance brasileiro*. Rio de Janeiro: Editôra Expressão e Cultura, 1971. 199 p.

SODER, José. *Direitos do homem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. 360 p.

SOMMER, Doris. “El otro Enriquillo”. Source: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 9, No. 17, Sociedad y Literatura en América Latina (1983), pp. 117-145. Published by: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar” – CELACP. Stable URL: <<http://www.jstor.org/stable/4530090>>. Accessed: 14/12/2011 15:35.

_____. *Foundational fictions: the national romances of Latin America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991. 418 p. ISBN 0-520-082854-0.

TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma de teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O. P. Prólogo de Antonio Osuna. Tomo I: Introducción general y Parte I. Traducción y referencias del texto de José Martorell Capó. Introducciones y notas doctrinales de Gregorio Celada

Luengo; Alberto Escallada Tijero; Sebastián Fuster Perelló; José María Artola Barrenechea; Armando Bandera González; Eliseo Rodríguez Gutiérrez; Fernando Soria Heredia. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. 1026 p. ISBN 84-7914-131-X.

_____. *Suma de teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O. P. Prólogo de Antonio Osuna. Tomo II: Parte I-II. Traducción y referencias técnicas del texto de Ángel Martínez Casado; Donato González; Victorino Rodríguez Rodríguez; Luis López de las Heras; Jesús Marías Rodríguez Arias. Introducciones y notas doctrinales de Rafael Larrañeta Olleta; Victorino Rodríguez Rodríguez; Antonio Sanchís Quevedo; Esteban Pérez Delgado; Antonio Osuna Fernández-Largo; Niceto Blázquez Fernández; Ramón Hernández Martín. Segunda edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. 1000 p. ISBN 84-220-1351-7.

_____. *Suma de teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O. P. Prólogo de Antonio Osuna. Tomo III: Parte II-II (a). Traducción y referencias técnicas del texto de Ovidio Calle Campo y Lorenzo Jiménez Patón. Introducciones y notas doctrinales de Luis Lago Alba; Martín Gelabert Bellester; Alberto Escallada Tijero; Herminio de Paz Castaño; Emilio García Estébanez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. 630 p. ISBN 84-7914-005-4.

_____. *Suma de teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O. P. Prólogo de Antonio Osuna. Tomo IV: Parte II-II (b). Traducción y referencias técnicas del texto de Manuel Morán Flecha; Jesús Hernando Franco; Ángel Martínez Casado; Luciano Gómez Becerro. Introducciones y notas doctrinales de Pedro Fernández Rodríguez; Niceto Blázquez; Victorino Rodríguez Rodríguez; Antonio Osuna Fernández-Largo; José Luis Espinel Marcos; Armando Bandera González. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. 764 p. ISBN 84-7914-118-2.

_____. *Suma de teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damián Byrne, O. P. Prólogo de Antonio Osuna. Tomo V: Parte III e índices. Traducción y referencias técnicas del texto de Pedro Arenillas Sangrador y Aristónico Montero Galán. Sinopsis de la Parte III de Alberto Escallada Tijero. Fuentes usadas por Santo Tomás en la Parte III de Antonio Osuna Fernández-Largo. Introducciones y notas doctrinales de Jesús Espeja Pardo. Referencias para completar el texto de la Suma de Teología de Ángel Martínez Casado. Breve léxico Tomista por Luis López de las Heras (Dir.), Donato González González (parte filosófica) e Hipólito Fernández Matilla (parte teológica). Índice de materias de Jesús Espeja Pardo y José Luis Espinel Marcos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. 859 p. ISBN 84-7914-149-2.

TRÍPOLI, César. *História do direito brasileiro (ensaio)*. Volume I - Época Colonial. São Paulo: E. G. da "Revista dos Tribunaes", 1936. 288 p.

VERÍSSIMO, José. "José de Alencar". In: ALENCAR, José de. *Obra completa*. Volume III – Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista. Estudos de José

Veríssimo, Araripe Júnior, Machado de Assis, Augusto Meyer e Lúcio de Mendonça. Rio de Janeiro: Editôra José Aguilar, 1958. p. 11-17.

_____. *História da literatura brasileira de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. Introdução de Heron de Alencar. 4ª edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1963. 319 p. (Biblioteca Básica Brasileira; 3).

VERNANT, Jean-Pierre. “A bela morte e o cadáver ultrajado”. Tradução de Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. *Discurso* (São Paulo), 1978, vol. 9, p. 31-62.

VITA, Luís Washington. *Pequena história da filosofia*. São Paulo: Edição Saraiva, 1968. 261 p.

VITORIA, Francisco de. *Relecciones teológicas*. Vertidas al castellano e ilustradas por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Prólogo de A. Bonilla y San Martín. Notas biográficas y razones bibliográficas por Jaime Torrubiano Ripoll. Apéndice de leyes, capítulos, etc. del Cuerpo del Derecho Canónico y del Cuerpo del Derecho Civil preparado por Jaime Torrubiano Ripoll. Tomo I. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917. 349 p. (Biblioteca de vulgarización de la ciencia española).

VOEGELIN, Eric. *From enlightenment to revolution*. Edited by John H. Hallowell. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1975. 316 p. ISBN 978-0-8223-0478-4.

_____. *The new science of politics – an introduction*. With a new foreword by Dante Germino. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1987. 210 p. ISBN 978-0-2268-6114-2.

WERNECK SODRÉ, Nelson. “Posição de José de Alencar”. In: ALENCAR, José Martiniano de. *Sonhos d'Ouro*. Prefácio de Nelson Werneck Sodré. Ilustrações de Santa Rosa. 3ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1955b. 403 p. (Obras de Ficção de José de Alencar; Volume XII). pp. 11-25.

_____. *História da literatura Brasileira – seus fundamentos econômicos*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editôra Civilização Brasileira, 1964. 596 p. (Coleção Vera Cruz – Literatura Brasileira; volume 60).

YURRE, Gregorio R. de. *Totalitarismo y egolatría*. Madrid: Aguilar S. A. de Ediciones, 1962. 890 p. (Biblioteca de Ciencias Sociales).

ZEA, Leopoldo. “El positivismo en Hispanoamérica”. In: GOIC, Cedomil. *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. II – Del romanticismo al modernismo. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 771 p. (Páginas de Filología). pp. 86-92. ISBN 84-7423-482-4.