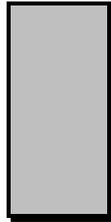


Artigo



OS INTELLECTUAIS, O NACIONAL E O POPULAR (RIO DE JANEIRO, 1890-1910)

Magali Gouveia Engel*

Resumo

O presente artigo trata das relações entre as visões do popular e os projetos de nação, construídas e/ou veiculadas, explícita ou implicitamente, em crônicas de Olavo Bilac, nas quais são privilegiados temas relacionados à cidade, à política, à cidadania e à nação. Confrontando as posições do referido cronista com as defendidas por Machado de Assis, Coelho Netto e Lima Barreto pretendemos identificar e discutir as divergências e convergências entre diferentes interpretações da realidade brasileira de fins do século XIX e início do XX, bem como distintas percepções do papel político do intelectual.

Palavras-Chave: Intelectuais; Nacional-popular; Movimentos sociais.

Abstract

This article deals with the relationships between mass visions and national projects constructed and/or represented, explicitly or implicitly, in the chronicles written by Olavo Bilac. In these writings, the privileged themes are related to the city, politics, citizenship and the nation. Confronting positions defended by Bilac with those of Machado de Assis, Coelho Netto and Lima Barreto we identify and discuss divergences and convergences between different fin de secle interpretations of Brazilian reality, as well as distinct perceptions of the intellectual's political role.

Keywords: Intellectuals; Mass nationalism; Social movements.

* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

Este artigo¹ refere-se a alguns dos resultados parciais da pesquisa intitulada “Trabalho, relações de gêneros e questão racial: Memórias da cidade através das crônicas (Rio de Janeiro, 1870-1930)”,² cujos objetivos orientam-se no sentido de investigar as questões relacionadas à problemática da articulação entre dominação e cultura com base nos registros produzidos por cronistas que se destacaram no cenário literário e jornalístico da época. Entre esses figuram Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908), Henrique Maximiliano Coelho Netto (1864-1934), Olavo Brás Martins dos Guimarães Bilac (1865-1918) e Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922), que serão objeto da investigação aqui desenvolvida.

As abordagens situadas no âmbito da política, da cidade, da cidadania e da nação revelam-se privilegiadas para pensarmos as possíveis relações entre as visões do popular e os projetos de nação construídos e/ou veiculados, explícita ou implicitamente, nas fontes analisadas. As perspectivas pelas quais os intelectuais brasileiros da virada do século XIX ao XX vislumbraram as relações entre o popular e o nacional têm se constituído, de fato, em tema bastante freqüentado no âmbito das chamadas ciências humanas.³ Tais abordagens vêm contribuindo de forma decisiva para um debate teórico que nos remete a pelo menos duas questões fundamentais e bastante atuais.

A primeira refere-se ao modo como podemos pensar a articulação entre o nacional e o popular, concebidos como categorias culturais espe-

¹ A versão original foi apresentada no X Encontro Regional de História da Anpuh, na UERJ, outubro de 2002.

² A pesquisa conta com o apoio do CNPq e da Faperj. Participaram da etapa cujos resultados são aqui apresentados Adriana Maria Ribeiro (APT) e Tania Mittelman (IC).

³ Podemos citar entre muitos outros os trabalhos: Abreu (1999), Carvalho (1994), Chauí (1984), Cunha (2001), Ortiz (1994), Pereira (1994), Sevcenko (1983) e Soihet (1998), alguns dos quais trazem enfoques bastante diferenciados entre si.

cíficas, e as estratégias de dominação de classe. Nesse sentido, consideramos aqui que os autores analisados falam de lugares sociais e políticos bastante distintos entre si, nos termos propostos por Nicolau Sevcenko (1983) e, sobretudo, por Maria Clementina Cunha (2001) e por Leonardo Pereira (1994). A outra questão diz respeito às controvérsias em torno da noção ou do conceito de *cultura popular*, diante das quais, posicionamos de acordo com as concepções de Marilena Chauí (1984) e de Maria Clementina Cunha (2001), questionando, portanto, o uso daquela expressão, minimizando ou mesmo anulando a dominação de classe, por um lado, e, por outro, desprezando a diversidade e as tensões que marcam o âmbito do que designamos tão ampla e imprecisamente de *popular*.⁴

Propomos, portanto, uma reflexão sobre tais questões, tomando como ponto de partida a leitura de Olavo Bilac sobre dois movimentos sociais populares que tiveram grande impacto no contexto histórico da chamada República Velha: o episódio de Canudos (Bahia, 1896-1897) e a Revolta da Vacina (Rio de Janeiro, 1904). A escolha de Bilac deve-se ao fato de que, a despeito de ser esse autor muito conhecido e bastante citado, análises mais específicas sobre suas idéias têm sido pouco contempladas. Tendo em vista, contudo, que o objetivo central do estudo aqui desenvolvido orienta-se no sentido de apreender e confrontar as diferentes construções da relação entre o nacional e o popular propostas pelos autores selecionados, bem como os limites de um artigo, a visão daquele cronista será tomada apenas como referência central para o esboço do quadro das disputas entre diversos projetos de nação elaborados e difundidos no e pelo campo intelectual coevo.

Em uma série de crônicas publicadas em 1897 na *Gazeta de Notícias* – onde havia acabado de substituir Machado de Assis na famosa

⁴ Desse modo, a perspectiva aqui defendida contrapõe-se a enfoques da chamada cultura popular como, por exemplo, os de Martha Abreu (1999) e Rachel Soihet (1998).

coluna *A Semana* – e no periódico *A Bruxa* – de existência efêmera, fundado pelo próprio Bilac em parceria com Julião Machado em 1896 –, Olavo Brás Martins dos Guimarães Bilac extravasa toda a sua indignação contra os “fanáticos do Conselheiro” que, segundo ele, colocavam em risco os destinos da nação brasileira nas trilhas do progresso e da civilização. Para o cronista, a posição veiculada pela imprensa brasileira, segundo a qual o líder dos revoltosos seria “um homem político”, “um conspirador, um restaurador da monarquia” estava completamente equivocada (“O Diabo Vesgo”, *A Bruxa*, 11/12/1896). Fazendo coro com as vozes que predominavam no campo da medicina mental, Bilac afirma que Conselheiro e seus seguidores eram antes de tudo fanáticos ou doentes, contaminados pelos excessos irracionais de uma religiosidade pervertida.⁵ Mas ao considerá-los também como “salteadores”, Bilac rompe com aquela tendência que negava imputabilidade aos revoltosos. O escritor expressa, desse modo, uma visão bastante corrente que, qualificando as manifestações populares (como a de Canudos) nas searas do fanatismo (e, portanto, da loucura coletiva) e da criminalidade, esvaziavam-nas de qualquer sentido político e, portanto, conseqüente, na proposição e na viabilização de questionamentos e de transformações da ordem estabelecida. Sem, contudo, deixar de atribuir aos agentes desses movimentos a responsabilidade pelos seus supostos crimes.

No ano anterior (em 1896), Machado de Assis naquela mesma coluna defendia a liberdade da crença religiosa e o direito de livre circulação de Manuel da Benta Hora e de seus mais de 100 seguidores que pe-

⁵ Sobre as tendências teóricas predominantes no âmbito da psiquiatria brasileira entre fins do século XIX e primeiras décadas do XX, vejam-se, por exemplo, os trabalhos de Maria Clementina P. Cunha (1986) e Magali Engel (2001). É interessante observar a identidade entre o título de uma das crônicas de Bilac, “Cérebro de fanático” (*Gazeta de Notícias*, 10/10/1897) e a perspectiva científica que promoveu o envio da cabeça de Antônio Conselheiro para Salvador a fim de que fosse estudada por Raimundo Nina Rodrigues, um dos mais proeminentes nomes da medicina legal daquele período, professor da Faculdade de Medicina da Bahia.

regrinavam pelo interior da Bahia na localidade conhecida como Gameleira – termo de Orobó Grande (“Crônica de 13 de setembro de 1896”, *A Semana, Gazeta de Notícias*). Segundo o cronista, a imprensa baiana recomendava ao governo a prisão de Benta Hora estabelecendo uma relação entre ele e Antônio Conselheiro. Por meio do tom profundamente irônico tão característico de sua literatura, Machado de Assis defende a “liberdade de profetar” – igualando-a “à de escrever, imprimir, orar, gravar” – e, ainda, a idéia de que poderiam ser conferidos diferentes significados ao ato de “saltear e roubar”, referindo-se, até mesmo, a certas idéias defendidas por Proudhon:

“(...) ainda que esse Antônio Conselheiro fosse um salteador, por onde se há de atribuir igual vocação a Benta Hora? E, dado que seja a mesma, quem nos diz que, praticado com um fim moral e metafísico, saltear e roubar não é uma simples doutrina? Se a propriedade é um roubo, como queria um publicista célebre, por que é que o roubo não há de ser uma propriedade?” (“Crônica de 13 de setembro de 1896”, *A Semana, Gazeta de Notícias*)

O que parece mais explícito no discurso de Machado de Assis é a idéia segundo a qual o direito e a liberdade de pregar em nome de Jesus Cristo – e, até mesmo, de saltear e roubar – não representariam uma ameaça à ordem estabelecida desde que circunscritos ao mundo espiritual:

“Enquanto esse homem não constituir partido político com os seus discípulos, e não vier a pleitear uma eleição, devemos deixá-lo na rua e no campo, livre de andar, falar, alistar crentes ou crédulos, não devemos encarcerá-lo nem depô-lo. (...) Se Benta Hora, porém, trocando um mandato por outro, quiser passar do espiritual ao temporal e...” (“Crônica de 13 de setembro de 1896”, *A Semana, Gazeta de Notícias*)

As reticências parecem indicar a ameaça representada pela passagem do religioso ao político, tornando inteligível ou fundamentada, sob a ótica dos interesses dominantes, a prisão do líder religioso reivindicada pela imprensa baiana.

Poucos meses depois, em crônica na qual reflete sobre o papel da memória e da celebração na criação de notoriedades, Machado de Assis atribui à imprensa a maior responsabilidade por transformar Antônio Conselheiro em uma verdadeira celebridade, immortalizando-o como herói na memória popular ignorante (“Crônica de 14 de fevereiro de 1897”, *A Semana, Gazeta de Notícias*). Aqui, mais uma vez por intermédio de uma refinada ironia, o autor contrapõe o “fanatismo” e a “barbárie” do líder e dos seguidores da “seita” do arraial de Belo Monte – às margens do Vaza-Barris (Bahia) –, aos “civilizados”, cuja “preguiça” os teria incapacitado para enfrentarem o “fervor” dos primeiros, deixando-os “crescer tanto, quando era mais fácil tê-los dissolvido com uma patrulha (...)”. Teriam o Conselheiro e seus seguidores ultrapassado as fronteiras do religioso adentrando as searas do temporal e tornando necessária e legítima sua repressão, sob a ótica dos interesses dominantes? Seja como for, importa-nos aqui assinalar que, para Machado de Assis, o “fanatismo” religioso e o “primitivismo” não parecem inviabilizar a presença de um possível conteúdo político nos movimentos sociais populares, imprimindo-lhes um caráter de contestação à ordem estabelecida. Entre Bilac e Machado de Assis, portanto, profundas diferenças políticas na definição do papel histórico dos dominados podem ser observadas.⁶

Para Olavo Bilac, inimigos da “alma brasileira” (“3ª Expedição”, *Gazeta de Notícias*, 14/03/1897), os integrantes da comunidade de Canu-

⁶ Para a análise de Machado de Assis como arguto intérprete e crítico das relações de dominação nas sociedades imperial e republicana, veja-se os excelentes trabalhos de Sidney Chalhoub: “Diálogos políticos em Machado de Assis” (1998); “Para que servem os narizes? Paternalismo, darwinismo e ciência racial em Machado de Assis” (2003b) e *Machado de Assis, historiador* (2003a).

dos representavam uma ameaça – tanto mais temível, quanto maior os índices de fúria irracional – que colocava em xeque a viabilidade de um Brasil moderno e civilizado, de acordo com os símbolos de progresso criados e veiculados pelos grandes centros burgueses europeus, – onde não mais caberiam manifestações de um catolicismo grosseiro e fanático que “tem (...) servido de capa a muita patifaria política e a muita ambição indecente”. A chacina final é, assim plenamente legitimada: “*O dia da desafronta chegou. O arraial maldito foi desmantelado. A lição foi tremenda. Não é de crer que o resultado da aventura ainda possa permitir que haja na alma de novos fanáticos o desejo de renová-la. Glória à Pátria e aos seus soldados! E volvamos à alegria!*” (“Cérebro de fanático”, *Gazeta de Notícias*, 10/10/1897).

Enfim, o castigo justo e eficaz recoloca o país na trajetória retilínea e “feliz” em direção à modernidade. A construção da nação supunha a eliminação literal dos que, ao destoarem de um projeto de futuro aspirado por *todos* os brasileiros e patriotas, eram concebidos como estrangeiros. Embora expressiva de posturas que pareciam dominar o campo intelectual (artístico e científico) da época, tal concepção muito mais do que um consenso aponta o quadro complexo – permeado de cumplicidades, mas também de profundas tensões – no qual se desenhavam, dialogavam e se contrapunham várias perspectivas políticas diante da realidade brasileira e do futuro da “nação”.

Escrito logo depois de findo o conflito, baseado nos registros colhidos por Euclides da Cunha como correspondente do jornal *O Estado* (de agosto a outubro de 1897) e publicado pela primeira vez em 1902, *Os Sertões* traria uma visão bem mais complexa na leitura de Canudos. Como assinalou Ricardo Ventura Santos, mesmo considerando Antônio Conselheiro como “documento raro de atavismo” e, portanto, expressão da “incompatibilidade com as exigências superiores da civilização”, Euclides da Cunha acabaria por redimir o sertanejo, afirmando ser ele “um retrógrado”, mas não “um degenerado” (Santos, 1998, p. 243). Fruto, na

concepção euclidiana, sobretudo, o sertanejo teria se desenvolvido como um tipo homogêneo e forte, plenamente capaz de “evoluir” em direção à “vida civilizada”. Assim, os males advindos da mestiçagem – expressos, por exemplo, na religiosidade ingênua e fetichista dos adeptos do Conselheiro –, vistos como manifestações de primitivismo, mas não de degeneração, eram passíveis de superação e o sertanejo poderia simbolizar a “alma brasileira” e desempenhar um papel importante na construção da nacionalidade.⁷

Um aspecto-chave para identificarmos as diferentes posições políticas dos intelectuais brasileiros diante dos conflitos sociais é, portanto, o suscitado pela posição claramente legitimadora do massacre de Canudos assumida por Olavo Bilac. Como vimos, a ação militar é entendida como um ato de salvação da Pátria em perigo, enfim uma vitória do “bem” contra o “mal”. Mas não seria essa a postura assumida por Euclides da Cunha, cuja indignação diante da violência da repressão ficou registrada nas páginas de sua obra prima:

“Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a História, resistiu até ao esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiram raivosamente cinco mil soldados”. (Cunha, 1979, p. 407)

Na cena final, os soldados de Olavo Bilac, “defensores gloriosos da Pátria” diante de “perigosos fanáticos”, “malucos furiosos” (“Malucos furiosos”, *A Bruxa*, 19/03/1897), são transfigurados por Euclides da Cunha em protagonistas da irracionalidade. A denúncia, embora talvez tácita, faz-se por meio de uma imagem bastante forte, situando o autor entre

⁷ Segundo Ricardo Ventura Santos, tais concepções seriam depois partilhadas por Roquette-Pinto (Santos, 1998, p. 247). Sobre os esforços de Euclides da Cunha no sentido de identificar um tipo étnico específico e representativo da nacionalidade ou simbólico dela veja-se o clássico trabalho de Nicolau Sevcenko (1983).

os intelectuais que fizeram de sua literatura, missão social e compromisso político, conferindo-lhe um conteúdo profundamente crítico. Nesse sentido, há certamente uma convergência entre as posturas de Euclides da Cunha e de Lima Barreto que, por um de seus mais impressionantes personagens, Policarpo Quaresma, denuncia e repudia os massacres republicanos de todos os tempos. Conforme observou Edgar De Decca, é possível estabelecer uma correlação profunda entre Antônio Conselheiro, de Canudos; João Maria, do Contestado, e Policarpo Quaresma, da Revolta da Armada, que, longe de representarem uma “nostalgia” em relação ao passado monárquico, questionavam a ordem republicana e propunham uma nova organização social. Não por acaso “todos eles foram vistos como loucos pelo olhar republicano” (De Decca, 2000, p. 143).

Além disso, o romance de Lima Barreto é assinado pelo autor com a data de janeiro-março de 1911, logo depois do famoso movimento dos marinheiros na cidade do Rio de Janeiro, que também resultou num massacre exemplar:

“Lemos a Revolta da Chibata (...) de 1910 na narrativa da Revolta da Armada de 1893-1894. (...) Na narrativa dos massacres do início da República, Canudos ilumina o Contestado, que revela a Revolta da Chibata, que denuncia as mortes não investigadas da greve anarquista de 1917 e, nesta série, Quaresma aparece como uma outra vítima, ou herói, que se defronta com o poder. Não é possível assegurar que o massacre da narrativa de Quaresma seja, de fato, o da Revolta da Armada. A narrativa toda é uma armação, em que o autoritarismo, os militares, a República e a violência política, a falácia da cidadania, são temas centrais.” (De Decca, 2000, p. 152)

Mas, se Quaresma desempenha o papel de suscitar o questionamento e a indignação diante dos atos de violência e de arbitrariedade perpetrados pelos governos republicanos de Canudos a Carajás e a Candelária, Josefino o protagonista do romance de Coelho Netto, *O Morto* (Coelho Netto, 1994)⁸ – considerado um dos melhores e mais importan-

⁸ O romance foi publicado pela primeira vez em 1898.

tes do autor –, denuncia os excessos autoritários do governo de Floriano Peixoto durante a Revolta da Armada, sem se envolver no conflito. As arbitrariedades do poder estabelecido são evidenciadas pelas perseguições resultantes de falsas acusações relacionadas a disputas pessoais – como no caso do próprio protagonista-narrador –, relegando-se a um segundo plano ou mesmo ao silêncio a violência da repressão. Apesar de engrossar as forças de oposição ao governo Floriano Peixoto, Coelho Netto faz de sua ficção um instrumento de denúncia indireta e branda, formulando do alto da torre de marfim, lugar de uma suposta neutralidade, as críticas descomprometidas em relação a qualquer posicionamento político explícito e/ou comprometedor.

Vejam agora como Bilac se coloca diante da Revolta da Vacina, ocorrida na cidade do Rio em novembro de 1904. Mais uma vez, o caráter político da manifestação popular é completamente esvaziado por meio da qualificação dos revoltosos como criminosos: “Aquela gente, para se desencadear, numa tromba devastadora, pela cidade, não precisa de instruções nem de planos concertados. Ali há sempre navalhas afiadas e trabucos carregados, à disposição de todas as causas e a serviço de todos os padrões” (“A Revolta da Vacina”, *Gazeta de Notícias*, 20/11/1904).

São, pois, “facínoras e vagabundos” que sem qualquer projeto ou proposta política lutam insuflados pela “ambição”, pela “desordem” e pela “maluquice” de “gente culta, inteligente, polida e civilizada”, levando de roldão a “pobre gente ingênua das estalagens” que, verdadeiras “vítimas ignorantes” deixam-se arrastar de forma completamente inconsciente.

Os agentes efetivos do movimento seriam, pois, os capoeiras, explicitamente associados no discurso à animalidade, à ferocidade, ao pântano e à escuridão. Atributos que os situam no reino da irracionalidade e da barbárie em oposição obviamente à ordem e ao progresso, simbolizados pelos operários – que fogem diante do avanço do ataque dos “facíno-

ras da Gamboa”, abandonando suas pás e picaretas. Qualificados pelas imagens da “colméia” e do “labor”, representam a “grandeza futura da pátria civilizada”. Trabalhadores, pacíficos e instruídos expressam o símbolo da nacionalidade ameaçada.

Tais considerações nos levam à questão da junção entre o popular e o nacional como fundamento para a (re)construção de uma nação “civilizada” nos trópicos, central no pensamento intelectual brasileiro. Ora essa não é uma problemática nova, embora, de fato tenha adquirido um novo significado valendo-se das três últimas décadas do século XIX em decorrência das transformações relacionadas ao fim da escravidão. Não se trata, entretanto, de reduzir a complexidade de concepções e perspectivas acerca da realidade brasileira formuladas nesse contexto por meio de uma espécie de evolução que iria do predomínio de projetos elitistas de branqueamento (pautados em visões pessimistas ou otimistas em relação à miscigenação) ao projeto gestado nos anos de 1920 – com a participação fundamental dos modernistas – e vitorioso no governo Vargas que funda os pilares da nacionalidade nas tradições populares e na positivização da miscigenação – que de “mal”, superável ou não, transfigurou-se na essência específica da nação brasileira, conferindo-lhe homogeneidade, base de sustentação do “mito da democracia racial”.

Como bem defendeu Marilena Chauí, a categoria “nacional-popular” encontra-se politicamente comprometida com um enfoque que secundariza ou apaga e nega as tensões e conflitos de classe. De acordo com esta perspectiva,

“(...) a cultura popular é posta como repositório e guardiã da tradição, enquanto a cultura não-popular (erudita, letrada, científica, tecnológica) é posta como inventora e guardiã do futuro, a linha temporal se torna contínua, esfuma-se a divisão da e na sociedade, e em seu lugar aparecem “as forças vivas da nação”, sua memória e seu porvir. A comunidade restaurada.” (Chauí, 1984, p. 62)

Trata-se, pois, de romper com as idéias e imagens do nacional e do popular em nossas reflexões e práticas (Chauí, 1984, p. 55),⁹ recuperando o lugar histórico e político de sua produção e veiculação, permeado não apenas por partilhas, mas também, ao mesmo tempo, por múltiplas e profundas tensões. Trata-se, enfim, como propõe Maria Clementina Cunha de superar as vertentes historiográficas que identificam “um *éthos* brasileiro maior que as diferenças e as desigualdades”, “uma síntese cultural realizada no Carnaval e no samba como misturinha harmônica de diferenças empreendida por mediadores letrados e populares” ou que afirmam a “festejada vitória do autêntico Carnaval ‘popular’ e sua inquebrantável resistência à ordem dominante” (Cunha, 2001, p. 313).

A construção histórica da simbologia do nacional-popular como fundamento da identidade brasileira e base de sustentação da própria nação foi um processo bem mais complexo, envolvendo diferentes leituras da realidade do Brasil e diversas concepções políticas acerca do “popular” que convergiam e se confrontavam no campo intelectual a partir das últimas décadas do século XIX. Em Olavo Bilac, como vimos, o trabalhador morigerado, ordeiro, pacífico e instruído deveria simbolizar a nacionalidade, assegurando à “Pátria” um futuro próspero e moderno. Mas, as dimensões populares que remetiam ao universo do não-trabalho – de acordo com os padrões burgueses que então se disseminavam e fixavam –, bem como aos hábitos e valores de origem africana – no texto analisado expressos na figura do capoeira – representavam um dos maiores obstáculos ao progresso e à civilização, transformando certos segmentos sociais dominados em verdadeiros *inimigos* da nação. Num sentido bastante próximo, o futuro de nação moderna e civilizada para o Brasil vislumbrado por Coelho Netto passaria necessariamente pelo expurgo do passado escravista e colonial com a eliminação da herança afri-

⁹ Vejam-se considerações da autora sobre o nacional-popular em Gramsci como estratégia específica de luta contra o fascismo (Chauí: 1984).

cana, sinônimo de “barbárie” (Coelho Netto, 1994).

Por sua vez, o lugar do “popular” no projeto de nação proposto por Lima Barreto seria informado, embora ambígua e contraditoriamente, pela crença no potencial homogeneizador e civilizador das luzes da razão, ou da “verdadeira cultura”. Nesse sentido, são bastante ilustrativas as impressões do doutor Maximiliano – protagonista do conto “Cló” – diante dos rufos, das batidas e dos gritos desesperados dos cordões e “bandos” carnavalescos que ocupavam as ruas centrais da cidade do Rio:

“Homens e mulheres de todas as cores – os alicerces do país – vestidos de meia, canitares e enduapes de penas multicores, fingindo índios, dançavam na frente, ao som de uma zabumbada africana, tangida com fúria em instrumentos selvagens (...) As danças tinham luxuriosos requebros de quadris (...)” (Lima Barreto, 1986, pp. 121-122)

Expressões degeneradas pela escravidão de tradições africanas autênticas, mas “selvagens”, essas “palhaçadas de carnaval”, “bizarras e bárbaras cantorias” despertaram em Maximiliano, primeiramente, um sentimento de rejeição levando-o a pensar na “pobreza de invenção melódica daquela gente”. Mas, o “apaixonado amador de música”, acaba por deixar-se seduzir por aquela “barulhada”, tendo ímpetos de “continuar uma daquelas cantigas”, de “completá-la” para ensinar “aquela gente” a entoar “um hino, uma cantiga, um canto com qualquer nome, mas que tivesse regra e beleza”. Logo, contudo, desilude-se da empreitada. Para quê? Filtrados e civilizados aqueles “esgares e berros” deixariam de exprimir os “pensamentos mais íntimos”, os “sonhos, fantasias e dores” daquelas, “(...) criaturas grosseiras e de raças tão várias (...) que encontravam naquele vozeiro bárbaro e ensurdecador meio de fazer porejar os seus sofrimentos de raça e de indivíduo e exprimir também as suas ânsias de felicidade” (Lima Barreto, 1986, p. 122).

Percepção de que a incorporação das tradições populares como base da nacionalidade, “civilizando-as” – de acordo com os padrões inspi-

rados nos valores burgueses – ou simplesmente excluindo-as – como propunham intelectuais como Olavo Bilac e Coelho Netto – significaria uma forma de ocultar as contradições e tensões sociais, alimentando o projeto de dominação das elites brasileiras? Talvez.

Embora a relação de intelectuais como Lima Barreto – que possuíam origens sociais nos segmentos trabalhadores e que abraçavam posturas políticas contrárias às discriminações e injustiças sociais – com as classes dominadas não fossem pautadas numa identidade absoluta, é inegável a presença de uma certa proximidade. Assim, como observou Maria Alice de Carvalho enquanto as “possibilidades estéticas” da obra de João do Rio “se nutriam *do* popular”, na “descrição das feiras e mafuás”, Lima Barreto “não fazia concessões ao estilo, buscando uma escrita que servisse *ao* popular” (Carvalho, 1994, p. 39).

Acrescente-se que entre os intelectuais brasileiros da Primeira República não há um consenso sobre o que era o *popular* ou quem eram os *populares*. As diferentes definições expressam certamente posicionamentos políticos distintos e, às vezes, antagônicos. No entanto, tal pluralidade, as partilhas e os embates dela decorrentes não são explicitados, insistindo-se sempre na idéia homogênea de *um único popular*. Este, aliás, é um dos riscos mais graves que incorremos ao utilizarmos a expressão *cultura popular* como categoria conceitual. Pensada como fundamento básico de uma identidade nacional, ela encobre, como nos mostra Mari- lena Chauí, o próprio conflito de classes. Trata-se, pois, de referi-la necessariamente às contradições de classes como sugeriu Déa Fenelon (1992, p. 21), sem cair na perspectiva empobrecida de um enfoque dicotômico, opondo de forma mecânica dominados a dominantes. De outra forma, o termo *popular* ofusca ou silencia a diversidade e as tensões que permeiam o próprio universo cultural das classes trabalhadoras (Thompson, 1998; Cunha, 2001). Como observa Renato Ortiz, “*memória nacional e identidade nacional são construções de segunda ordem que dissolvem a heterogeneidade da cultura popular na univocidade do discurso*

ideológico”, sendo os intelectuais os artífices “desta identidade e desta memória que se querem nacionais” (Ortiz, 1994, pp. 138-139).

Nesse sentido, vale ressaltar que se, por um lado, podemos apreender concepções distintas e, muitas vezes, conflitantes e inconciliáveis nas interpretações da realidade brasileira de fins do século XIX e início do XX e na proposição de projetos para o Brasil, por outro, vislumbramos um ponto que parece consensual: o papel central do intelectual na construção do futuro da nação. Há, porém, uma diferença profunda e essencial que deve ser considerada na avaliação dos significados políticos desta convicção. Enquanto a postura predominante no campo intelectual brasileiro é a de exercer o papel de direção da nação, partindo-se do lugar de uma suposta neutralidade, de forma apolítica e científica, intelectuais como Lima Barreto – e, mesmo, como Euclides da Cunha, com base em uma perspectiva distinta – assumem claramente a missão de intervir na realidade, por uma ação transformadora da literatura que produzem.

Fontes

BILAC, Olavo. *Vossa insolência: crônicas*. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

COELHO NETTO. *O Morto. Memórias de um fuzilado*. Rio de Janeiro, Dep. Nacional do Livro, 1994.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves; Brasília, INL, 1979.

LIMA BARRETO. “Cló”, *Os melhores contos*. Rio de Janeiro, Global Editora, 1986.

MACHADO DE ASSIS. *Obra Completa*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1997, Vol. II.

Bibliografia

ABREU, Martha, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

CARVALHO, Maria Alice R. de. *Quatro Vezes Cidade*. Rio de

Janeiro, Sette Letras, 1994.

CHALHOUB, Sidney, *Machado de Assis, historiador*, São Paulo, Cia das Letras, 2003.

_____, “Para que servem os narizes?”, em Chalhoub, Sidney e outros (org.), *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2003.

_____, “Diálogos políticos em Machado de Assis”, em Chalhoub, Sidney e Pereira, Leonardo A. de M. (orgs.), *A história contada. Capítulos de História Social da Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

CHAUÍ, Marilena. *O nacional e o popular na cultura brasileira. Seminários*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1984.

CUNHA, Maria Clementina P. *Ecos da folia*. São Paulo, Cia das Letras, 2001.

_____. *O espelho do mundo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

DE DECCA, Edgard S. “Quaresma: um relato de massacre republicano entre a ficção e a história” IN: DE DECCA, E. S. e LEMAIRE, L. (orgs.). *Pelas Margens*. Campinas, Ed. Unicamp; Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2000, pp. 137-157.

ENGEL, Magali E. *Os Delírios da Razão*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2001.

FENELON, Déa R. “O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo?”. *História & Perspectivas*, Uberlândia, n. 6, 5-23, jan./jun. 1992.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

PEREIRA, Leonardo A. de M., *O carnaval das letras*, Rio de Janeiro, Sec. Mun. de Cultura, DGDIC, Divisão de Editoração, 1994.

SANTOS, Ricardo V., “A obra de Euclides da Cunha e os debates sobre mestiçagem no Brasil no início do século XX: *Os Sertões* e a medicina-antropologia do Museu Nacional”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, Vol. V, suplemento, pp. 237-253, jul. 1998.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

SOIHET, Rachel, *A subversão pelo riso*, Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo, Cia. das Letras, 1998.