

Projeto FIBRA
Grupo de Estudos em Filosofia no Brasil
UFMG - Departamento de Filosofia

Formação da Consciência Filosófica no Brasil

Haroldo Santiago

Sumário

1. Dificuldades Iniciais	1
2. Características Originais da Filosofia no Brasil	3
3. Os Primeiros Missionários Católicos	5
4. O Plano Civilizador dos Jesuítas	8
5. O Projeto Utópico do Pe. Antônio Vieira.....	10
6. O Fardo do Homem Branco	12
7. O Marquês de Pombal e o Brasil.....	14
8. A Formação da Consciência Nacional Brasileira	16
9. Índios e Negros na Formação da Consciência Nacional	18
10. Os Mestiços na Formação da Consciência Nacional.....	20

A hipótese de processo formativo que apresento neste artigo incorpora o pressuposto de que a consciência filosófica não resulta de uma evolução de tipo darwinista ou da prosperidade econômico-financeira de uma nação. Ela, aponto, emerge como o produto das reflexões de indivíduos aplicados e intelectualmente bem dotados somadas às atuações históricas de um povo se organizando para erigir uma consciência em-si e para-si.

1. Dificuldades Iniciais

Falamos em "filosofia no Brasil" quando brasileiros estão elaborando alguns temas da tradição filosófica no Ocidente (ser e nada, idéia e experiência, unidade e multiplicidade, corpo e espírito, bem e mal, poder e submissão, etc.). O interessante é que, quando nos referimos a esses temas sendo expressos em língua portuguesa, logo se afirma que eles não são discutidos de forma autônoma. Em outras palavras, afirma-se que as raízes do pensamento filosófico no Brasil são tão fracas que ainda não é hora de reivindicar autonomia.

Nosso propósito é tentar mostrar o quanto de preconceito está implícito nessa afirmação. E isso por parte dos próprios usuários da língua portuguesa. Por exemplo, em 2000 foram publicados dezesseis entrevistas com alguns de nossos mais reputados filósofos acadêmicos e todos, à exceção de um, deploraram a insuficiência das nossas matrizes

intelectuais e das categorias filosóficas com que as abordamos ¹. Não temos sequer certeza sobre a relevância de nossa reflexão quando se trata de investigar problemas específicos da cultura nacional.

Para desfazer esses clichês, buscaremos evidenciar a presença do espírito da filosofia ocidental, procurando uma nova morada nesta parte do mundo (Antonio Candido). Será a maneira de fazer a inserção da filosofia em língua portuguesa na história da filosofia ocidental que tornará possível pensar a própria filosofia ocidental da perspectiva das idéias brasileiras.

Ao se pesquisar o movimento das idéias no Brasil, podemos perceber duas linhagens de explicação sobre como se desenvolveram conceitos, noções, doutrinas ou escolas filosóficas no Brasil. Vejamos, em linhas gerais, quais são elas.

Para Antonio Paim, a influência é o conceito operatório que permite traçar uma genealogia das idéias filosóficas no Brasil. Os estudos filosóficos pouco mais seriam do que réplicas nacionais de linhas de pensamento europeu. Já João Cruz Costa considera que a assimilação é o conceito operatório que permite traçar uma genealogia das idéias filosóficas no Brasil. A questão seria: em que medida nossos filósofos tinham condições operacionais para assimilar o pensamento ocidental que os influía ².

Se tivermos de ler a filosofia brasileira levando em conta os graus de fidelidade doutrinária às teorias estrangeiras, o diagnóstico sempre será de insuficiência de nossos esforços. A questão acabaria sendo formulada como uma relação de cópias quase sempre infiéis entre os sistemas intelectuais estrangeiros e os nacionais.

Se quisermos evidenciar uma perspectiva autônoma, mas não isolada, para nossos pensadores, teremos que perceber todo processo cultural como composto por idéias que se movimentam e se transformam. Elas podem, inclusive, assumir um significado diferente daquele tencionado pelo pensador originário ao serem repensadas por intelectuais pouco interessados em se manterem fiéis às idéias alheias que lhes serviram de suporte para elaborar suas próprias idéias.

¹ Nobre, Marcos e Rego, José Márcio, **Conversas com Filósofos Brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000. A exceção era Miguel Reale.

² Alonso, Angela, **Idéias em Movimento. A Geração de 1870 e o Império**. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

Podemos distinguir, nesse sentido, um texto primeiro de um texto segundo ³. Como foi o caso de Euclides da Cunha que se inspirou em teorias racistas para descrever o sertanejo em **Os Sertões**. Por muitos aspectos, o livro de Euclides é um texto segundo que tomou de empréstimo mais do que a idéia de descrever a vida dos mestiços do sertão, na medida em que quis descrever e interpretar a realidade em que viviam, elaborou, no entanto, um texto primeiro. Tendo essa perspectiva hermenêutica em mente, podemos dizer que nossas compreensões via de regra parciais e nossas incompreensões acabam gerando produtos culturais com algum grau de autonomia em relação às suas fontes.

A conseqüência desta constatação é considerar não apenas a influência e a assimilação como conceitos operatórios. Temos que ir além e invocar a tradição da racionalidade ocidental para se entender as vicissitudes da filosofia no Brasil. Em outras palavras, temos que inserir a continuidade no Brasil de um propósito construtivo cujo modelo é dado pela filosofia européia. Tal hipótese de trabalho pressupõe um sistema de referências recíprocas entre o esforço dos pensadores brasileiros e o projeto civilizatório europeu (Portugal aí incluído).

Este sentido da idéia de formação (*paideia*, para usarmos o termo que Werner Jager popularizou ao estudar a formação da educação filosófica na Grécia clássica ou *Bildung* tão caro ao Iluminismo alemão) será objeto de nosso próximo capítulo.

2. Características Originais da Filosofia no Brasil

No capítulo anterior, dissemos que o modo como a filosofia brasileira se inseriu na tradição européia irá demarcar sua originalidade. Ou seja, o estudo da filosofia no Brasil tem a possibilidade de assinalar as diferenças e contradições culturais entre o projeto globalizante da filosofia européia e sua recepção numa região considerada "selvagem".

Foi a partir da colonização do país pelos portugueses que tivemos acesso aos textos filosóficos clássicos. A filosofia entrava na formação genérica dos religiosos e dos que iam estudar direito, medicina ou engenharia na Europa e voltavam. No entanto, era nas obras de ensaístas e escritores que ela aflorava, mesmo que eles não tenham tido um preparo filosófico explícito.

³ Candido, Antonio (1973), "De cortiço a cortiço", in: ---- **O Discurso e a Cidade**, São Paulo, Duas Cidades, 1993, pp. 123-152.

Sem diluir a diferença entre peça literária, ensaio e investigação filosófica, acreditamos que as fontes intelectuais da filosofia brasileira devam ser buscadas junto a tais ensaístas e escritores. Isso porque podemos perceber uma correlação entre a obra desses pensadores e literatos e a dinâmica histórica e cultural das idéias filosóficas que importávamos. Ademais a forma narrativa específica que esses pensadores e literatos consolidaram não era um fenômeno superficial; é, muitas vezes, obras de maturidade, indicando elaboração intelectual prévia e refinamento estilístico. Tal é o caso, por exemplo, de um poeta como Gregório de Matos, na Bahia do século XVII.

Como bem observou Paulo Arantes ⁴, até mesmo a leitura de livros de filosofia ocupava um papel secundário na evolução da cultura nacional: "não se prestando à representação da realidade, compreende-se que ficasse à margem do empenho construtivo do qual a atividade literária era a viga mestra (Arantes, 1994, p. 21). Como atividade acadêmica, a filosofia só se autonomizou dos estudos literários nos anos 1950, quando se tornou agudo o debate sobre os rumos a dar ao desenvolvimento político, social e econômico do país. É quando os departamentos de filosofia universitários se consolidam propondo diversas correntes de investigação: idealismo alemão, marxismo, existencialismo, culturalismo, etc..

Mas a universidade brasileira só vai definir seus principais esquemas de explanação na década de 1950, quando se impôs, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, o exame das bases formais que norteiam o trabalho filosófico ⁵. Desdenhando os conteúdos da cultura popular e as ideologias produzidas por órgãos governamentais, partidos políticos, instituições religiosas, etc., aferram-se ao estudo da história da filosofia .

E quanto à contribuição cultural dos povos nativos? Cabe perguntar, antes de mais nada, quem são esses "povos"? Para Euclides da Cunha, "nossos tupis, com seus frisantes caracteres antropológicos, podem ser considerados tipos evanescentes de velhas raças autóctones da nossa terra": os homens de Lagoa Santa, os homens dos "sambaquis" litorâneos cruzados com as raças mongólicas que nos invadiram em levadas sucessivas.

⁴ Arantes, Paulo Eduardo, **Um Departamento Francês de Ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana**, São Paulo: Paz e Terra, 1994.

⁵ Giannotti, José Arthur, "A filosofia do século XX", palestra televisiva, TV Cultura/TV Minas.

A expressão "encontro de culturas" tem sido usada para significar a cultura híbrida que foi sendo elaborada a partir da consciência cósmica desses povos nativos em contato com a perspectiva científica dos renascentistas portugueses. Ainda no século XVII, recebemos o aporte do animismo e do maometanismo trazidos pelos africanos.

O romantismo do século XIX, que tentava afirmar nossas raízes locais, acabou produzindo muitas ambigüidades que serviam para reforçar ainda mais os padrões europeus. Surge o índio genérico, descrito na poesia por Gonçalves Dias, no romance, por José de Alencar, ou na genealogia de algumas famílias da terra. O bom índio era aquele que havia colaborado ativamente com os portugueses e aderido aos padrões "civilizados" ⁶.

Nesse sentido, "Iracema", de José de Alencar, tem como tema a formação do povo brasileiro através da mistura de raças - os negros à parte. Essa distinção entre a imagem positiva dos índios e negativa dos negros só não sobreviveu até hoje por causa da situação de carência que passou a unir os descendentes dos povos nativos e os afro-brasileiros.

Sem resolver os problemas de identidade cultural criados por esses "encontros", continuamos a viver uma espécie de esquizofrenia cultural, sentindo que somos mestiços, para os quais os hábitos e costumes locais se embarçam quando assumem a perspectiva da cultura européia. Ao mesmo tempo, quando tentamos nos desapegar do conhecimento fornecido pela história, pela sociologia, pela psicologia dos europeus, arriscamo-nos a não saber identificar a partir de que formação social estamos falando e de onde advêm os problemas que investigamos. Basta pensarmos em nomes como "América" e "Brasil", para o qual não existem substitutos pré-colombianos.

No próximo capítulo, iremos nos referir a uma escola filosófica pouco compreendida, a Segunda Escolástica Ibérica, que teve um papel eminente na forma como a conquista portuguesa foi afeiçoando uma cultura mestiça nas terras brasílicas.

3. Os Primeiros Missionários Católicos

É comum ouvirmos dizer que a filosofia só chegou ao Brasil no cortejo que, em 1808, acompanhou a família real portuguesa até o Rio de Janeiro. Antes de prosseguirmos,

⁶ Bosi, Alfredo, **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

cabe-nos recusar essa opinião. Isto porque logo após o êxito de Cristóvão Colombo, no final do século XV, um grupo de filósofos espanhóis e portugueses procurava assentar as bases jurídicas do direito às terras descobertas e elaborar as normas administrativas que regeriam a conquista dos amplos territórios americanos ⁷.

Além disso, começar do liberalismo do século XIX seria o mesmo que renegar os dois momentos mais penosos de nossa formação: a dizimação dos nativos e o tráfico africano. Ameríndios e negros não podem ser considerados como corpos estranhos à cultura moderna por não serem europeus. Podemos dizer com segurança que foi a partir do contato com os não-europeus que a filosofia européia foi sendo atualizada e, deste modo, acabou fornecendo alternativas políticas e éticas para a modernização da civilização ocidental.

À reflexão filosófica realizada por alguns padres espanhóis e portugueses deu-se o nome de Segunda Escolástica Ibérica. A ênfase de suas reflexões estava voltada para considerações políticas sobre o direito internacional e, por causa da existência do que passou a ser chamado de Novo Mundo, contrariavam a sistematização alcançada pela Escolástica original na Idade Média. Foi mantida, no entanto, a atividade racional de investigação que parte, voluntária e conscientemente, de textos considerados como tendo valor de autoridade.

No período barroco (entre 1500 e 1650), buscou-se a renovação do ensino filosófico em face das disputas com o pensamento da Reforma protestante, do Humanismo renascentista e do aparecimento de monarquias pluri-religiosas. Esse período é também chamado de Escolástica da Contra-Reforma. Trata-se de um movimento localizado na Península Ibérica, e, em Portugal, ligado ao ensino na Universidade de Coimbra. Os Cursos Filosóficos da Universidade de Coimbra são particularmente importantes para o Brasil por terem deles participado muitos de nossos primeiros evangelizadores, em especial, o Pe. Manoel da Nóbrega ⁸.

Em nossos comentários, iremos nos ater exclusivamente ao período barroco, apesar da importância do retorno à escolástica medieval para a filosofia eclesiástica que se irá

⁷ Robles, Laureano (ed.), **Filosofia Ibérica en la Época del Encuentro**, vol. I da Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta, 1992.

⁸ Eisenberg, José, **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno**, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

praticar no Brasil mesmo depois da proclamação da República e da institucionalização do ensino laico⁹.

O momento barroco apresentou um forte esforço de tradução, comentário e transmissão das obras filosóficas clássicas à luz de uma clara opção pelo tomismo e em detrimento do nominalismo que se praticava nos países anglo-saxões. Nesse relativamente curto espaço de tempo, a censura da Inquisição foi amenizada tendo em vista um ideal pedagógico de catequese dos indígenas da América. A existência de certos dogmas não impediu o debate e a discussão das opiniões pró e contra a escravização dos índios e dos africanos.

Por exemplo, a tese da autonomia do poder político dos reis, defendida por Suárez, é sutilmente dirigida contra Tomás de Aquino, para quem o fim último da vida humana era a salvação eterna em função da qual devia ser ordenado todo poder político. Por certo, Tomás de Aquino reconhecia a autonomia relativa das leis emitidas pelos reis, mas só eram boas se estivessem voltadas para a salvação das almas. Para Suárez, ao contrário, nem o poder político nem o direito positivo deviam considerar "a felicidade eterna sobrenatural da vida futura", pois esta não poderia constituir um fim próprio para a administração política em épocas tão conturbadas¹⁰. As terras recém-descobertas traziam exigências que tinham de ser resolvidas no momento presente, sobretudo contra a cobiça dos protestantes franceses, ingleses e holandeses.

Com a vinda de colonos orientados por tais conceitos, deu-se início ao processo de apropriação das terras brasileiras e de catequese de seus habitantes. Em termos filosóficos, buscou-se a substituição das múltiplas cosmologias de nossos nativos pela cosmologia cristã. Coube, portanto, aos primeiros missionários aqui chegados, antes de mais nada, redefinir o conceito de homem natural bíblico, adaptando-o para acolher os nativos como súditos reais. Aos índios não se aplicava, por exemplo, o conceito de "pureza de sangue", que havia permitido discriminar judeus e árabes, rotulados de "cristãos novos", e escravizar os povos da África.

⁹ A presença do neotomismo no Brasil estava voltada para uma "unanimidade", o conceito de "filosofia perene", entendido como repositório de grandes verdades supra-históricas e inabaláveis (Gerd A. Bornheim, "Filosofia e realidade nacional", in: _____ **O Idiota e o Espírito Objetivo**, Porto Alegre: Globo, 1980.

¹⁰ Ao longo das mudanças entre os séculos XVI e XVII a hegemonia filosófica de Suárez foi total em toda a Europa, e isso não foi casual, mas produto da "modernidade" de seu pensamento. A influência do espanhol é

No próximo capítulo, procuraremos relatar, de forma mais específica, as contribuições positivas e negativas dos missionários portugueses à civilização brasileira.

4. O Plano Civilizador dos Jesuítas

Iremos nos estender sobre a 2ª Escolástica jesuítica por causa do significado que teve para a evolução da cultura brasileira, diferenciando-a da cultura dos países hispano-americanos (Argentina, Bolívia, México, etc.) e da cultura anglo-saxônica dos Estados Unidos da América.

Se analisarmos os enunciados políticos e filosóficos contidos nas informações que a primeira geração de missionários jesuítas no Brasil enviavam a seus superiores, perceberemos nelas o contexto prático capaz de justificar as atividades de catequese e a legitimidade do poder português ¹¹.

Elas resultaram, no entanto, em duas mudanças conceituais que irão influenciar de forma crucial os fundamentos do pensamento político europeu. A primeira corresponde à justificação da legitimidade do poder político pelo consentimento dos súditos. Elemento central das teorias jusnaturalistas do contratualismo, a legitimação da autoridade pelo consentimento foi concebida com base na proposta de Manuel da Nóbrega sobre uma nova forma de governo sobre os indígenas do Novo Mundo. Essa proposta definia o consentimento dos governados, gerado pelo medo, como fonte da legitimidade do poder dos governantes.

A segunda mudança conceitual refere-se à caracterização da natureza subjetiva do direito. No jusnaturalismo medieval, o direito era interpretado como um conjunto de atributos da condição humana, resultantes da graça divina. No jusnaturalismo do século XVII, o conceito de direito sofre uma transformação que pode ser atribuída, de maneira análoga à primeira mudança, aos missionários jesuítas no Brasil. Visando a justificação da "servidão tutelada" dos índios, os missionários substituíram a interpretação escolástica do direito natural - o direito natural é uma dádiva divina inalienável - pelo conceito de direito

patente em Hugo Grocius, Descartes, Espinosa e Leibniz. (Abellán, José Luis, "El pensamiento renacentista en España y América", p. 171. In: Robles (ed.), **Filosofia Ibérica en la Época del Encuentro**)

¹¹ Eisenberg, 2000.

subjetivo, definindo-o como uma faculdade humana que a pessoa pode alienar segundo a sua vontade.

Num documento escrito em 1558, conhecido como **Plano Civilizador**, Manuel da Nóbrega propõe a formação de uma nova instituição, que chamou de "Aldeia", capaz de abrigar os índios que tivessem consentido em se submeter ao governo dos jesuítas em troca de proteção contra as agressões dos colonos. Segundo Nóbrega, os aborígenes que se recusassem a entrar nas Aldeias poderiam ser apresados pelos colonos através de uma guerra justa contra eles movida pelas autoridades coloniais. A ameaça de violência não significa uma coerção, argumenta Nóbrega, pelo contrário, os índios "consentirão por medo" do pior ¹².

O plano de Nóbrega facilitava atender às exigências econômicas e administrativas da Coroa; assim, o clero secular foi dispensado de atender aos índios, podendo se dedicar aos colonos brancos e a seus escravos africanos, os jesuítas viam concentradas nas "aldeias" suas atividades missionárias e as cidades passavam a dispor de uma mão-de-obra civilizada e pacífica para atender suas necessidades.

Um efeito duradouro do "plano civilizador" na civilização brasileira foi ter desarticulado a estrutura de autoridade das sociedades nativas, atribuindo aos religiosos cristãos a maioria das funções exercidas tradicionalmente pelo conselho de anciãos. Na prática, o plano civilizador redundou no deslocamento das populações indígenas, na imposição de sistemas de trabalho que desagregavam as comunidades, na assimilação forçada, na descaracterização étnica e em episódios que culminavam no extermínio físico. Apenas nas fases mais esclarecidas da "proteção" oficial, os órgãos indigenistas passaram a trabalhar no sentido de amenizar o impacto do "plano civilizador", considerado que ele levaria à completa descaracterização da cultura indígena no Brasil.

Cabe, atualmente, aos próprios índios reivindicar e reconquistar seus direitos históricos. Os órgãos oficiais procuram ajudar tais lutas e reivindicações, facilitando para as comunidades indígenas remanescentes formas de expressão política e visibilidade nos meios de comunicação de massa a fim de que todos os brasileiros se conscientizem de um passado que quase foi extinto.

¹² O texto de Nóbrega pode ser encontrado em Eisenberg, 2000, Anexo.

Um outro tipo de catequese foi realizada pelos jesuítas espanhóis com os índios guaranis na chamada zona das Sete Missões, e que envolvia parte do atual Rio Grande do Sul. De conotação socialista, o projeto catequético foi abortado com a expulsão dos jesuítas, a captura dos guaranis pelos caçadores de escravos paulistas e a fuga dos remanescentes para as florestas e montanhas do Paraguai ¹³.

No próximo capítulo, iremos analisar o projeto utópico para o Império lusitano desenvolvido pelo Pe. Antônio Vieira, um dos maiores escritores em língua portuguesa.

5. O Projeto Utópico do Pe. Antônio Vieira

Continuando a analisar o pensamento católico português no período colonial de nossa história, iremos examinar um projeto político que teve e continua tendo forte influência na estrutura administrativa do Brasil.

Esse projeto foi obra do mais famoso dos jesuítas que aqui atuaram, o Pe. Antônio Vieira (nascido em Portugal em 1608 e falecido em 1697, no Brasil).

O interesse de Vieira para a filosofia em língua portuguesa desdobra-se por áreas que vão desde a ética, a filosofia política, a antropologia e a filosofia da história, sem esquecer as questões da estética da linguagem, a que deu base teórica no seu celeberrimo Sermão da Sexagésima. Iremos nos concentrar, no entanto, na sua visão utópica do que deveria ser o Império português. Em sua obra **História do Futuro**, Vieira passa de crítico das injustiças do sistema colonial à sua justificação, tornando-se o pregador e profeta de um império universal, português e católico.

Vieira valia-se do sermão em público para aglutinar uma vontade comum capaz de legitimar as ações a serem tomadas, sempre em função da defesa dos interesses nacionais portugueses. Para ele, a Nação sobrepunha sua vontade à finalidade dos indivíduos, das famílias e, até mesmo, à da monarquia. Obedecer à vontade nacional é, para Vieira, um sinal seguro da aproximação com a vontade divina.

Estamos no contexto da afirmação da soberania dos Estados nacionais; seja das nações entre elas, seja da nação diante do poder da Igreja Romana. Nesse contexto, Portugal foi considerado por Vieira como uma nação-meio para a manutenção da

¹³ Lugon, Clóvis, 1949, **A República "Comunista" Cristã dos Guaranis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

comunhão dos seres humanos com o divino representado pelo Papado. O conceito de Nação deixa de ser particularizado para sustentar a necessidade política e jurídica da constituição de um Estado cristão capaz de realizar um papel universal na propagação da civilização.

Esse envolvimento político de Vieira deve ser pensado numa proposta de “política das obras”, no seio de um projeto coletivo, e que este, por sua vez, devia orientar-se por sinais teológicos, que, entretanto, não a destruíam como política terrena. A escravidão humana, por exemplo, embora teologicamente condenada, era útil e necessária ao cumprimento dos propósitos divinos a respeito da sustentação do império português. Não a escravidão dos índios, pois esses eram necessários à defesa do território nacional, mas a dos africanos ¹⁴.

Vieira consegue, valendo-se desse tipo de artifício chamado propriamente de Barroco, afirmar uma inusitada filosofia da história, numa operação que atropela, igualmente, o maior pensador político de seu tempo, Maquiavel, negando ao poder absoluto do rei a capacidade de determinar sozinho o curso da vida nacional. Essa filosofia da história pode ser vista como uma forma de profecia para capturar o seu verdadeiro autor, Deus. Ela é a lembrança repetida, a insistência desafiadora de que sem Portugal não há futuro para o próprio Deus e sua história. A antiga Lusitânia e Deus estão mutuamente obrigados e dependentes. Essa posição de convencimento profético, vincula Portugal a um futuro e não a um passado, ainda que este tenha sido glorioso ¹⁵.

Vieira faz ver ao rei de Portugal, de quem era confessor, o quanto a intolerância da Inquisição era não só cruel mas também politicamente incorreta e contrária à "razão de estado", por afastar capitais fundamentais para a economia nacional, sobretudo numa fase de grandes dispêndios para assegurar a independência e a recuperação do império.

Portugal tinha que ser pensado juntamente com o controle das rotas comerciais com as terras de ultramar, enquanto condição básica de sua independência política. Inspirado por Vieira, Dom João IV cria uma Companhia Geral do Comércio, aparelhando a inexistente frota mercante portuguesa através do aluguel de barcos estrangeiros. Dada a falta de disponibilidade da Coroa, o capital básico proveio dos bens de cristãos-novos condenados pela Inquisição. Esse modelo mercantilista, desenvolvido pelos holandeses e ampliado

¹⁴ Pécora, Alcir, "Política do céu (anti-Maquiavel)", in: Adatao Novaes (org.), **Ética**, São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

pelos ingleses, rompia com a natureza religiosa da aventura colonial portuguesa, substituindo-a por uma atitude empresarial capaz de liberar a Coroa de desembolsos imediatos e de empréstimos custosos.

Dom João IV morre e seu sucessor afasta Vieira da Corte; a perseguição aos judeus retorna; mas a idéia de um império mundial português foi preservada e vai determinar a política estratégica do Marquês de Pombal, como iremos ver na seqüência destes estudos.

6. O Fardo do Homem Branco

Estudamos no capítulo anterior o esforço teórico do Pe. Antônio Vieira para garantir a viabilidade da máquina imperial portuguesa, usando uma argumentação de fundo teológico. Trocando o fundo teológico por vantagens comerciais, o Marquês de Pombal continuou a investir para garantir sustentabilidade ao empreendimento colonial. Sua estratégia visava a modernização de Portugal através da aplicação das idéias da Ilustração na organização do país, e, em especial, na formação dos quadros administrativos de que tanto carecia.

No final do século XVII, o ciclo da salvação cristã estava sendo substituído pela crença nas vantagens infinitas do progresso da humanidade. A missão evangelizadora foi sendo substituída pela missão civilizadora do ocidente como elemento legitimador do seu processo de expansão e subordinação sócio-cultural de outras realidades culturais.

Desta forma, a expansão colonial representou não só a expansão e a imposição da lógica econômica européia ao resto do globo, como também um mecanismo fundamental para a acumulação do capital inicial que permitirá a afirmação da revolução industrial na Europa moderna .

Immanuel Wallerstein chega mesmo a dizer que não teria havido uma economia capitalista mundial sem a incorporação das Américas ao "sistema-mundo"¹⁵. Data dessa época aquela atitude que, mais tarde, Rudyard Kipling, chamará de “*o fardo do homem branco*”. O dever moral e a função civilizadora do Ocidente passam a legitimar a segunda

¹⁵ Donaldo Schüller, **Na Conquista do Brasil**. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

¹⁶ Apud Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in: Edgardo Lander (comp.), **La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales**, Buenos Aires, CLACSO, 1993.

onda de expansão colonial européia e a forma pela qual a modernidade chega à África e à Ásia, depois de ter europeizado as Américas.

Observe-se que a expansão européia não representou apenas um processo de alargamento das fronteiras políticas da modernidade, mas também um processo biológico de expansão pelo qual não só a raça branca se disseminou pelo planeta, como também se disseminaram no sulco do colonizador o gado e demais espécies animais e vegetais do velho mundo. Recriou-se, assim, ao sul do Equador, o que Alfred Crosby denomina as Novas-Europas, ou seja: espaços nos quais as condições sócio-culturais e ecológicas da Europa puderam se expandir e reproduzir. O problema é que junto com a visão economicista dos europeus vieram muitas doenças (gripe, tuberculose, sífilis...) e pragas urbanas e rurais ¹⁷.

Há indícios de que os povos caçadores e coletores, tais como os nativos do Brasil que habitavam áreas naturalmente abundantes, podem ter estado menos sujeitos a moléstias infecciosas do que os europeus e africanos que viviam em áreas urbanas ou em comunidades locais fixas. Mesmo o nível de violência interna e externa nas culturas de caçadores e coletores é considerado geralmente como tendo sido bem baixo, sobretudo porque não existiam guerreiros especializados. Tal não era o caso da Europa, que possuía exércitos profissionais desde o tempo do Império romano.

Apesar de perseguir, segundo as situações, os interesses econômicos (seja buscando mercados para escoar a crescente produção industrial, seja explorando os recursos naturais para alimentar sua crescente potência produtiva), esse movimento de expansão segue animado, no âmbito dos valores culturais, pelo mesmo imperativo moral de situar os demais povos nos trilhos da história ocidental, de convertê-los ao "bom caminho", que animou o afã evangelizador desencadeado pelas Cruzadas.

Porém a mudança na definição do que seja este "bom caminho" é um indicativo claro da mutação central pela qual passou a concepção eurocêntrica: da conversão à fé no verdadeiro Deus, passou-se à conversão à fé no progresso proveniente do trabalho e do processo de desenvolvimento econômico e social humano. Da conversão dos "infiéis" à

¹⁷ Crosby, Alfred W. (1986), **Imperialismo Ecológico. A Expansão Biológica da Europa: 900-1900**, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

verdade do Deus único, passou-se ao esforço de “civilizar” os primitivos, de trazê-los à verdade do projeto iluminista ocidental.

No próximo capítulo, continuaremos a analisar a formação da civilização brasileira a partir do projeto modernizador desenvolvido em Portugal e suas colônias sob o comando do Marquês de Pombal, que soube conciliar o iluminismo ilustrado com o absolutismo monárquico e o monetarismo econômico.

7. O Marquês de Pombal e o Brasil

O pensamento político em Portugal no século 18 expressa a ligação eclética entre pensamento religioso e Iluminismo a par com a luta de uma velha potência para voltar a ser grande, adaptando-se contrafeita às técnicas que supunha terem sido utilizadas pelos seus rivais para ultrapassá-la. A própria aliança com a Inglaterra foi escolhida na sua condição de principal adversária da Espanha. Tal aliança seria concretizada de um ponto de vista econômico através do Tratado de Methuen, de 1703, que praticamente inviabilizou a industrialização em Portugal e, conseqüentemente, em suas colônias.

A idéia do progresso era a do próprio século das Luzes. O problema com a idéia de progresso era que ela implicava o estigma do atraso de Portugal, fornecendo, assim, uma justificativa para ações que a tradição, o direito ou a moral tinham previamente reprimido. Abria-se, assim, o caminho para o despotismo do Estado, tal como o que será exercido pelo Marquês de Pombal.

Pragmaticamente, a política imperial de Pombal visava aproveitar as riquezas coloniais e racionalizar a administração pública, a organização militar e a aprendizagem educacional sob o controle do Estado. Quando necessárias para a defesa e o bom governo, as diferenças de raça e de etnia não eram consideradas como barreiras para se manter um cargo ou obter uma promoção. Era também encorajada a participação das populações locais no governo. A língua portuguesa tinha que ser, obrigatoriamente, utilizada como um meio para integrar as diversas comunidades, e os casamentos de nativos com europeus eram incentivados no interesse do aumento populacional.

A relevância dessa reforma espiritual do pacto colonial é algo que somos obrigados a levar em consideração a fim de compreender o papel que Pombal desempenhou no processo cultural brasileiro. Apresentando-se como um produto eclético entre absolutismo e

Iluminismo, o esforço para intensificar o poder do Estado, através da ampliação da eficiência administrativa e do estímulo direto às atividades econômicas, acabou por criar no Brasil uma ideologia favorável à corrupção, ao criar superposições, conflitos de interesses e permitir que as autoridades locais interpretassem as leis contraditórias a seu favor.

Qual foi a origem dessas "grandes e novas disposições" de Pombal? Em parte, elas resultaram do fato de ter sido a situação colonial a que primeiro chamou a atenção da nova administração em Lisboa. O Tratado de Madri entre Espanha e Portugal, assinado em janeiro de 1750, foi o primeiro acordo visando traçar os limites territoriais entre o Brasil e as províncias espanholas da América do Sul.

As instruções gerais dadas aos governadores-gerais do Brasil revelam toda a magnitude dos objetivos e expectativas de Pombal para a América portuguesa: como a metrópole não tinha gente suficiente para povoar nosso território, era essencial abolir "todas as diferenças entre índios e portugueses" para atrair os índios, sobretudo os já aculturados, e estimular-lhes o casamento com europeus.

Em 1755, Pombal estabeleceu a Companhia do Grão-Pará e Maranhão. À companhia foi concedido o direito exclusivo de comércio e navegação entre Portugal, África e essas capitanias amazônicas. Ao mesmo tempo, Pombal expediu decretos suprimindo a autoridade secular dos jesuítas sobre os índios, declarando-os "homens livres". Além disso, ele ordenou a expulsão do Brasil dos agentes de casas mercantis estrangeiras, sobretudo britânicas.

Essas três medidas decisivas estavam ligadas. O objetivo oculto da Companhia do Grão-Pará e Maranhão era de fato mais amplo do que talvez indique seu foco regional. Através dela, Pombal começou a "nacionalizar" alguns setores do comércio colonial. Está claro que logo os ingleses desvendaram o truque e buscaram, com êxito, reverter a situação.

Todavia, bem antes, na luta contra o domínio holandês no nordeste do Brasil, já se construía um projeto de união das forças brasileiras em torno de um objetivo comum. Da resistência ao holandês participaram a maioria dos colonos, independentemente do estado social e situação racial, a despeito do desleixo da metrópole. Naquele momento, o negro Henrique Dias e o português André Vidal de Negreiros eram, na perspectiva dos que lutavam, tão brasileiros quanto o índio Felipe Camarão.

O específico da civilização brasileira não pode ser destacado desse cadinho onde se fundiram povos culturalmente tão diferentes.

8. A Formação da Consciência Nacional Brasileira

Vimos o quanto as lutas nativistas foram importantes para a consolidação da civilização brasileira dentro dos parâmetros europeus do Iluminismo tal como foram aplicados pelo Marquês de Pombal.

Sem perdermos de vista esses dois momentos conflitantes, façamos um breve reconhecimento da formação da consciência nacional entre os intelectuais brasileiros.

Essa consciência só se torna realmente "nacional" após terem sido superadas as lutas pela independência política do país. Mas o processo de conscientização não se restringe ao 7 de Setembro de 1822, tendo sido antecedido pela leitura, considerada subversiva, dos filósofos franceses e dos ideólogos da independência norte-americana. Tais leituras só alcançaram a consciência popular com a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808 trazendo em sua bagagem impressoras e executando ações que propiciaram a desvinculação, de fato (a abertura dos portos) e de direito (a elevação a reino), da dominação colonial.

Com a Proclamação da Independência, essas características se ampliaram. Dentre os ideólogos que se foram formando, Domingos José Gonçalves de Magalhães pode ser considerado como o protótipo do pensador dedicado a desenvolver o espírito de brasilidade. Além de ter sido um dos fundadores de nossa literatura romântica, foi um militante da causa liberal. Sua atividade ideológica como liberal e romântico irá demarcar os critérios do que pode ser considerado como espírito nacional durante todo o Segundo Império e mesmo no período republicano até a década de 1920.

O nacionalismo de Gonçalves de Magalhães pode ser exemplificado através da forma como termina seu ensaio sobre a história da literatura no Brasil, onde recusa o rótulo de nacional a toda "literatura não no país nascida" ¹⁸.

¹⁸ Cunha, Cilaine Alves, "A ideologia do sentimento nacional" in: **trópico**, revista eletrônica do grupo **Folha de São Paulo**.

Esse “Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil” foi publicado em 1836, no período conhecido como Segunda Regência, quando o autor encontrava-se em Paris completando sua formação intelectual. Nesse momento, as elites políticas nacionais já se articulavam em torno da possibilidade de decretar a maioridade de D. Pedro II, buscando evitar tanto as ameaças de recolonização do país pelos portugueses quanto o separatismo das revoluções regionais que pretendiam dividir o território nacional.

Ressalte-se que, nessa época, a consciência de pertencer a uma unidade territorial não estava ainda totalmente consolidada no espírito dos brasileiros. A publicação do artigo de Magalhães coincide com as manobras políticas no sentido de conter a maré separatista que percorria as províncias. Auxiliou, portanto, a formar e revelar um sentimento de unidade nacional, fundamental para as medidas de controle da economia e da política empreendidas pelo governo central.

Assim, dizer que toda literatura anterior à independência pode ser considerada como sendo de natureza colonial é sintomático a respeito do conceito de nacional observado pelos românticos brasileiros. Só podia ser considerada "nacional" a produção intelectual emanada de um determinado espaço geográfico, identificado como sendo o país de origem de seu autor. O carimbo "nacional" ao ser aplicado às obras culturais indicaria a origem do autor que participou da sua elaboração.

Esse ponto de vista romântico pode também ser percebido no artigo de Machado de Assis “Notícia da atual literatura brasileira”, escrito em 1873, quando ainda percorria a fase inicial de sua carreira como romancista. Ao diagnosticar o problema, Machado abre o estudo com o seguinte enunciado: “Quem examina a atual literatura brasileira reconhece-lhe logo, como primeiro traço, certo instinto de nacionalidade”.¹⁹

Mas, em seguida, reformula a idéia, uma vez que sua pretensão é substituir o que considera “instinto” por um “sentimento íntimo”, de que cada escritor pode ser dotado, pois será esse sentimento que lhe permitirá mostrar-se “homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço”.

Esse diagnóstico liberal e romântico de 1873 foi considerado, cem anos depois, por Florestan Fernandes, como um processo substitutivo da falência do projeto coletivo de estabelecimento de um Estado-nação tal como a ideologia burguesa prometia e a sociedade

¹⁹ A expressão "instinto de nacionalidade" havia sido empregada por José de Alencar no prefácio a **Iracema**.

capitalista ambicionava. Conforme expõe Florestan Fernandes em **A Revolução Burguesa no Brasil**, a história do desenvolvimento do capitalismo no país narra as dificuldades da burguesia em suas tentativas de tomar o poder e modernizar a sociedade, desencadeando, também por este ângulo, a estrutura em espiral da retomada de projetos que permaneceram inconclusos por não terem sido bem sucedidos.

9. Índios e Negros na Formação da Consciência Nacional

No capítulo anterior, vimos que, antes mesmo da Independência, os intelectuais brasileiros eram continuamente assediados pelo desejo de ver o Brasil constituído como Nação de fato e de direito.

Neste capítulo, tentaremos mostrar como ainda não foi totalmente realizada a incorporação de partes expressivas do povo brasileiro a essa consciência vislumbrada por nossos intelectuais. Alguns comportamentos típicos de parcelas significativas do povo brasileiro ainda são olhados com suspeição. Nesse sentido, faremos uma breve ilustração de dois pontos: 1) o direito ao território como uma exigência para a incorporação dos índios à nação e 2) o fato relativo à natureza sagrada do ritmo para a cultura dos afro-brasileiros.

1) Após o longo processo de genocídio de nossos silvícolas, o regime republicano procurou iniciar uma nova era nas relações entre os índios e a Nação, sobretudo quando o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi entregue a pessoas de formação mais humanitária, como o marechal Cândido Rondon, de descendência indígena. Apesar de possuir o SPI um conjunto de normas jurídicas protetoras, a partir de 1950 entrou em decadência e a corrupção facilitava a compra pelas oligarquias locais de "atestados de inexistência de índios" nas terras devolutas que cobiçavam, invocando a necessidade de seu aproveitamento. Só com a Constituição de 1988 é que se conceituou como terra indígena o espaço que além da habitação e produção da subsistência garantisse a reprodução física e cultural dos povos indígenas²⁰.

²⁰ Marés, Carlos Frederico, "Da tirania à tolerância", in: Adauto Novaes (org.), **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

Não há a menor dúvida que o território é uma demanda fundamental dos povos nativos. Pois é no território e em seus fenômenos naturais que se assentam as crenças, a religiosidade, a alimentação, a farmacopéia e a arte de cada povo.

Analisando o pouco tempo que os aborígenes da América dedicavam ao trabalho, os antropólogos perceberam que eram capazes de dedicar maior tempo ao lazer do que à busca da subsistência. Eram sociedades voltadas para a formação de pessoas através de atividades simbólicas e de rituais e não para a produção de objetos de valor ou de excedentes materiais. Tais atividades são formas sociais de produzir pessoas, de conferir a elas a capacidade de interagir com as potências exteriores, sejam elas espíritos, divindades, seres da floresta, animais ou inimigos ²¹.

Portanto, o estereótipo da preguiça não faz o menor sentido quando aplicado aos remanescentes dos povos pré-colombianos do Brasil: é puro preconceito.

2) Tal como a civilização greco-romana expandiu-se pelas diversas formas do cristianismo, a civilização negro-africana expandiu-se e veiculou-se na dispersão produzida pelo tráfico através das diversas acomodações e re-elaborações dos costumes tradicionais africanos.

No nosso caso, a dificuldade nasce do fato de que a cultura dos africanos da diáspora foi inteiramente desprezada pelo tráfico humano e mantida em segredo pelos próprios africanos que vieram para cá. Lembremos que os africanos chegaram nos tumbeiros sem os instrumentos representativos de suas culturas e a possibilidade de recuperar o *ethos* que dava sentido à cultura que deixaram para trás, na África, só foi possível através dos princípios abstratos da religião.

É conhecido o processo de encobrimento com o qual os africanos se acomodaram à conversão forçada exigida por seus donos. Suas próprias entidades sobrenaturais foram associadas a determinados santos e festividades católicas, com a idéia de enganar o branco, continuando com o seu próprio sistema. Toda uma gama de delicados mecanismos, de

²¹ Marés, 1999.

atuações falsas e verdadeiras, criaram uma ampla faixa de indeterminações e influências mútuas a que se dá o nome de sincretismo²².

É importante, pois, reconhecer que uma das mais profundas contribuições dos negros à cultura brasileira está no ritmo. Não apenas no ritmo que se manifesta no futebol ou nos desfiles carnavalescos, mas também no ritmo fundamental que se apresenta nos gestos cotidianos e que injetam um elemento peculiar em nosso dia-a-dia, distinguindo radicalmente o comportamento dos brasileiros do de outros povos, mesmo vizinhos como os argentinos. Ainda neste caso, o estereótipo de malandragem aplicado indiscriminadamente aos afro-brasileiros reflete uma atitude preconceituosa.

Voltaremos ao assunto no próximo capítulo abordando o significado da mestiçagem para a consciência do Brasil como nação complexa.

10. Os Mestiços na Formação da Consciência Nacional

Sílvio Romero dizia que a população brasileira encontra a sua expressão paradigmática no mestiço. "Porque ainda não temos uma feição característica e original", nosso mestiço não conformaria uma "raça" no sentido adotado pela sociologia do século XIX. Como tipo humano, o brasileiro teria "um destino a ser criado no futuro", já em processo de constituição no terreno dos fatos através da miscigenação. Para ele, somente "dentro de dois ou três séculos a fusão étnica estará talvez completa e o brasileiro mestiço bem caracterizado"²³.

Partindo de um dos fundadores da "Escola Filosófica do Recife", um dos alicerces do pensamento jurídico brasileiro, pessoalmente em luta contra os preconceitos que dificultavam a aceitação de suas idéias por causa de suas origens caboclas, temos que refazer a análise dos valores mestiços que estão profundamente incorporados à nossa nacionalidade para que se abreviem os "dois ou três séculos" que ele julgou necessários à sua consolidação.

²² "Tant que l'acculturation n'a pas pénétré jusque dans l'intérieur des mentalités, ou tant que, par suite du principe de coupure, les mentalités ne sont changées que dans certains domaines, politique, économique, mais non religieux, la réinterprétation se fait donc toujours à travers les valeurs, les normes, les idéaux africains." (Roger Bastide, **Les religions africaines au Brésil**, Paris: PUF, 1960, p. 536)

²³ Romero, Sílvio, **História da Literatura Brasileira**, Rio de Janeiro: José Olympio, 1953^{5ª ed.}, vol. 1.

Ninguém melhor para nos ajudar nessa tarefa que Euclides da Cunha, que havia se inspirado nas mesmas teorias racistas esposadas por Romero para descrever nosso sertanejo em **Os Sertões**. Aos racistas europeus interessava explicar o valor da raça (supostamente) pura; a Euclides interessava explicar como indivíduos mestiços se tornaram uma "rocha viva... como o granito" que os elevou à dignidade de superar, nos trópicos, a raça branca.

A princípio, sua atitude teórica é nitidamente determinista, vinda da Inglaterra com Buckle e da França com Taine, autores que exerceram extraordinária influência no Brasil da transição republicana ²⁴. O esquema de montagem do livro obedece aos ditames analíticos propostos pelos dois autores acima mencionados em torno dos conceitos de meio, raça e momento histórico (não por acaso os três blocos de **Os Sertões**: A Terra, O Homem e a Luta).

A viagem aos sertões da Bahia, aliada à sua erudição científica, deu a Euclides as condições para extrair e concretizar, com uma força verbal antes desconhecida na literatura brasileira, a imagem romântica de nosso sertanejo: “Aquela rude sociedade, incompreendida e olvidada, era o cerne vigoroso da nossa nacionalidade.” (**Os Sertões**, p. 167)

Apesar do seu cientificismo, o autor permitiu que a percepção do sertanejo sobre a natureza do sertão passasse para a obra. As dificuldades éticas, políticas, intelectuais entre o popular e o erudito, e as incoerências analíticas do próprio autor encontraram uma solução exemplar e satisfatória nos planos estético e metafísico. Raramente na história da literatura universal a identificação entre um segmento da realidade e a sua representação foi tão intensa quanto em **Os Sertões**.

Uma parte atrasada, carente, marginalizada do Brasil de repente se transfigura em região virtualmente modelar do país. À centralidade geográfica dos sertões no mapa do Brasil correspondia uma centralidade na formação política da nação. Com seu caráter de epopéia nacional e sua trágica teologia política, **Os Sertões** é um livro fundador, uma súpula da nacionalidade, uma obra que, com suas ambigüidades e contradições, conseguiu caracterizar o Brasil como nação dividida pelos antagonismos entre a modernização urbana e o tradicionalismo rural.

²⁴ Lima, Luiz Costa, **Terra Ignota: A construção de Os Sertões**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

Muitos outros escritores deram prosseguimento às teses de Euclides, basta lembramos de Monteiro Lobato, Mário de Andrade e Graciliano Ramos. Mas no plano substancial, coube a Guimarães Rosa integrar ao agrupamento-povo brasileiro, em seu igualmente monumental romance **Grande Sertão: Veredas**, os caboclos mestiços dos "grotões". Guimarães Rosa, a nosso ver, procurou desincumbir-se da missão que Euclides da Cunha, no começo do século XX, identificara no horizonte intelectual da nação: encontrar na cultura popular os elementos de integração da nossa diversidade cultural.

Com os "causos" sertanejos de Guimarães Rosa foi atingido aquele ponto onde as complexas relações sociais que se formaram entre crenças cívicas ou culturais distintas puderam se unificar sem perder suas diferenças. Como diz Roberto DaMatta: "somos todos mulatos culturais".

Encerramos, por agora, a análise da formação da nossa consciência nacional. Graças a esses formidáveis escritores e ao nosso interesse em nos conhecermos como povo, o pensamento filosófico adquiriu direitos de cidadania no Brasil, resta-nos agora cultivá-lo com o empenho que ele merece.

Publicado, originalmente, em capítulos mensais em **Santa Tereza Notícias**, Belo Horizonte, novembro/2004 a agosto/2005.

Versão atual: setembro de 2005.