

ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782

SEMANA DE ARTE MODERNA



*Ilustração de Di Cavalcanti

S. PAVLO
1972

CEM ANOS DEPOIS: CONSENSOS E DISSENSOS

ANAIIS

TEXTOS COMPLETOS



Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia

A SEMANA DE ARTE MODERNA CEM ANOS DEPOIS

Consensos e Dissensos

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Me. José Carlos Sant'Anna

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

(Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE)

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Assistente da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

S471	Semana de Arte Moderna cem anos depois: consensos e dissensos: anais, textos completos / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2022. 104 p. Annales FAJE, v. 7, n. 3, 2022 ISSN: 2526-0782 1. Semana de Arte Moderna. 2. Modernismo (Filosofia). 3. Modernismo (Teologia cristã). I. Título.
------	---

CDU 230.1

REALIZAÇÃO

FAJE

PUC SP

PUC Rio

UFMG

UNICAP

UNISINOS

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. CONFERÊNCIAS	
1. Geraldo Luiz De Mori	XX
<i>100 anos da Semana de Arte Moderna: impactos no campo da teologia</i>	
2. Marília Murta de Almeida	XX
<i>A Missa da Terra sem Males e a Missa dos Quilombos em perspectiva antropofágica</i>	
3. Antônio Manzatto	XX
<i>Canções nas CEBs</i>	
4. Francys Silvestrini Adão	XX
<i>Rumo às entranhas do Brasil: um manifesto teogastronômico</i>	
3. COMUNICAÇÕES	
5. Raquel Beatriz Junqueira Guimarães	XX
<i>Amizade: tema, poética e estilo em Pedro Nava e Carlos Drummond</i>	
6. Ireneu Modesto Moisés	XX
<i>Breve apresentação da filosofia africana</i>	
4. ENTREVISTAS	
7. Milton Moura	XX
<i>Outros olhares sobre a Semana de Arte Moderna</i>	
8. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell	XX
<i>O Padre Leonel Franca e a modernidade no Brasil</i>	
5. RELEITURAS	
9. Leandro Garcia Rodrigues	XX
<i>100 anos do Modernismo brasileiro – balanços e perspectivas</i>	
10. Sebastião Lindoberg da Silva Campos	XX
<i>“Um resto que fermenta”: proposta para pensar o hibridismo brasileiro a partir da Semana de 1922</i>	

APRESENTAÇÃO

Os organizadores¹

Realizada entre 13 e 17 de fevereiro de 1922, ano do primeiro centenário da Independência do Brasil, a **Semana de Arte Moderna** é vista por muitos/as estudiosos/as como um divisor de águas na cultura brasileira, pois provocou transformações radicais no mundo das artes e na compreensão da identidade nacional. Marcada por rupturas e transgressões, algumas das quais já antecipadas anos antes por aqueles/as que se tornaram depois alguns de seus protagonistas, a Semana tornou-se o ícone de uma nova maneira de ver o país, sua gente e sua cultura. Metáforas geradoras, como a da antropofagia, criada em 1928, por **Oswald de Andrade**, no *Manifesto antropófago*, buscaram traduzir o que estava em gestação antes, durante e depois de 1922. Mais que a expressão das vanguardas modernistas europeias, que haviam inspirado alguns de seus idealizadores, a Semana foi lida por muitos/as como a encarnação de uma ruptura epistemológica no pensamento do país, pois gerou uma reflexão criativa, original, diferente daquela que, no período colonial ou no primeiro século do Brasil independente, se contentava em “copiar”, em “imitar” ou em ser “reflexo” de modelos importados sem efetivamente realizar sua “deglutição”.

Apesar do significado que ganhou na história da cultura brasileira posterior, enquanto tal, a Semana foi um evento polêmico. Seus protagonistas, a saber, artistas, escritores, músicos e pintores/as irreverentes e contestadores, pertenciam às elites sociais e políticos que então comandavam os destinos econômicos e políticos do país, sobretudo paulistas e mineiros. A maioria deles/as tinha estudado na Europa, onde estava em ebulição muitas inovações estéticas. Isso os/as habilitou a romperem com os parâmetros que vigoravam nas artes em geral. As atividades realizadas na Semana, a saber, a conferência inaugural, de Graça Aranha, exposições artísticas, declamação de poesias, como “Os sapos”, de Manuel Bandeira, a apresentação musical de Villa Lobos, no último dia, com mistura de instrumentos, provocaram reações muito críticas, como a de Monteiro Lobato. Embora polêmico e transgressivo, de imediato o evento pareceu um fiasco. No entanto, as iniciativas que dele se seguiram, como as revistas *Klaxon* (1924), *Estética* (1925), *A Revista* (1925), *Terra roxa e outras terras* (1927), *Revista de Antropofagia* (1928), e os movimentos **Pau-Brasil** (1924), **Verde-Amarelo** (1924), **Antropofágico** (1928), o **Manifesto Regionalista** (1926), despertaram uma multiplicidade de debates que problematizavam a produção estética e intelectual nacional.

O *Manifesto Antropófago* (1928) que, do ponto de vista teórico, recolhe parte da efervescência intelectual da época, encontrou em *Macunaíma* (1928), de **Mário de Andrade**, uma espécie de síntese literária de um dos eixos a partir dos quais o legado da Semana foi

1 Membros da comissão que provocou a realização das diversas atividades em suas instituições sobre a Semana: Maria Clara Bingemer (PUC Rio); Antônio Manzatto (PUC SP); Leandro Garcia (UFMG); Gilbraz Aragão (UNICAP); Geraldo De Mori (FAJE); S. Lindoberg da S. Campos (UFOP); Márcia L. Duarte (UNISINOS).

compreendido e recebido nas décadas posteriores: o da discussão da identidade nacional. O movimento indigenista, um século antes, já havia feito isso, mas, como observa **Oswald de Andrade** no *Manifesto Pau-Brasil*, grande parte do caminho feito no período anterior podia ser caracterizado como “poesia de importação”, marcada pelo esforço de “reproduzir igualzinho”. Contra essa “morbidez romântica”, feita de “equilíbrio geométrico” e “acabamento técnico”, o autor advoga a liberdade da “invenção” e da “surpresa”, o “contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica”. De certa forma, **Mário de Andrade**, ao criar *Macunaíma*, “o herói de nossa gente”, sem “nenhum caráter”, realiza isso. A questão do “caráter”, vista não do ponto de vista moral, mas na perspectiva da identidade, ocupará vários “herdeiros” das “provocações” provenientes da **Semana**. De fato, dois grandes intérpretes do Brasil a partir dos anos 1930, **Gilberto Freyre** e **Sérgio Buarque de Holanda**, deram contribuições fundamentais para se pensar a identidade nacional. O primeiro, apesar de crítico da Semana e participante do *Movimento Regionalista*, propôs, com *Casa grande e senzala*, captar a identidade nacional à luz da tese da “democracia racial”, e o segundo, em continuidade com os princípios do movimento de 22, defendeu, com *Raízes do Brasil*, sua tese do brasileiro como “homem cordial”, que também busca tematizar a identidade.

O **legado da Semana**, em seus desdobramentos estéticos e em sua pergunta pela identidade nacional, é ainda perceptível nas décadas posteriores. É o que mostram: a **literatura**, com a grande plêiade de autores/as que contribuíram para a descoberta e a valorização das várias expressões da pluralidade da cultura nacional; a **música**, com a **Bossa Nova**, que mesclou o erudito e o popular, dando lugar à valorização da **Música Popular Brasileira**; o movimento tropicalista, que uniu o popular e a vanguarda, revalorizando as “combinações de todos os nossos erros”; o **cinema**, sobretudo o **Cinema Novo**, que trabalhou com o realismo e a crítica às injustiças sociais, ao retratar o sofrimento dos/as brasileiros/as; a **arquitetura**, que, unindo o antigo ao novo, inventou novas formas de espaço para a vida no país; os **novos teóricos da identidade nacional**, como **Darcy Ribeiro**, e suas contribuições para se pensar o “povo brasileiro”, e **Roberto da Matta**, e seu esforço por mostrar o “que faz o Brasil, Brasil?”; a **gastronomia**, que, nas últimas décadas, sobretudo com as pesquisas originais de **Carlos Alberto Dória**, tem oferecido uma abordagem original da culinária nacional, mostrando seu caráter plural.

O aparente **consenso** ao redor do significado do legado da Semana de 22 não pode esconder os **dissensos** que giram ao redor de sua interpretação. Não só os já evocados, como o da recepção crítica feita do evento em si, por **Monteiro Lobato**, após sua realização, ou o da reação do **Movimento Regionalista**, do qual participou **Gilberto Freyre**. De fato, após a **leitura hegemônica e canônica** do evento e de sua recepção nos vários âmbitos que influenciou, nas últimas décadas, várias vozes têm descoberto e valorizado **outras dissidências na recepção e interpretação** da Semana de 22. É o caso, por exemplo, dos estudos sobre o **Centro Dom Vital** e a **revista A ordem**, que mostram uma contribuição importante do pensamento católico na elaboração e compreensão do modernismo brasileiro, não podendo ser ignorada ou tida por conservadora ou sem relevância somente porque é de orientação católica. É o caso também da redescoberta de **Clodomir Vianna Moog** e de intelectuais de outras

regiões do país, muitas vezes vistos como periféricos, mas que, na verdade, desconstróem a visão cronológica hegemônica, além de discutir a filiação literária do país, mostrando a impossibilidade de “uma” literatura nacional, pois **o Brasil** não existe, o que existe **são brasis**. Um dos corolários dessa leitura, do ponto de vista sociológico e antropológico, é o questionamento de uma das principais ideias a partir das quais se pensou a recepção da Semana: a de identidade.

Reler o significado e o legado da Semana cem anos depois é uma tarefa extremamente complexa, que exige muitas abordagens e suas diferentes perspectivas. Um grupo de pesquisadores/as da PUC Rio, PUC SP, Unisinos, UNICAP, UFMG e FAJE, começou, no segundo semestre de 2021, a se perguntar sobre como a celebração desse centenário poderia se tornar ocasião para conversas cruzadas, envolvendo a literatura, a teologia, a filosofia, as ciências da religião. Inicialmente, a ideia era realizar um evento único, mas, aos poucos, viu-se a importância da comemoração e de como ela poderia ser explorada de modo diverso em cada instituição. Foi então criado um hotsite no Portal do Instituto Humanitas Unisinos (IHU), que teria como função reunir e divulgar o que seria realizado em cada instituição ([Evento \(unisinos.br\)](http://Evento(unisinos.br))). Para a abertura do conjunto das atividades a serem realizadas em cada instituição, foi proposta uma conferência de abertura, oferecida no Canal YouTube da FAJE, com pistas para se pensar, ao longo do ano, o significado da Semana cem anos depois ([871\) Live - 100 anos da Semana de Arte Moderna: impactos no campo da Teologia - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=871Live-100anosdaSemanaDeArteModerna:impactosnoCampoDaTeologia-YouTube)). Algumas das atividades previstas pelo grupo foram efetivamente realizadas. Outras, por diversas razões, não puderam acontecer.

O presente número de *Annales FAJE* traz o texto da conferência de abertura, alguns textos das conferências do evento organizado pela FAJE, juntamente com os textos de duas comunicações nele apresentadas, duas entrevistas que deveriam alimentar o hotsite criado para alimentar a discussão, dois textos de releituras, nos quais são apresentadas algumas questões que as comemorações do centenário levantaram. Na FAJE o Grupo de Pesquisa Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea, do Programa de Pós-Graduação em Teologia, e o Grupo de Pesquisa Filosofia no Brasil (FIBRA), organizaram um evento conjunto, com a temática **100 anos da Semana de Arte Moderna (1922-2022): repercussões na Filosofia e na Teologia do Brasil**, correspondendo ao IV Colóquio Interfaces ao VI Colóquio Pensadores Brasileiros. O evento aconteceu entre os dias 24-26 de agosto de 2022, com três painéis filosóficos, pela manhã e três painéis teológicos, pela noite. Os textos filosóficos deram origem ao livro *VI Colóquio Pensadores Brasileiros*, publicado pela Editora Fi, disponíveis em formato digital ([642 - VI Colóquio.pdf - Google Drive](https://www.google.com/drive/folders/642-VI-Coloquio-PDF)). A publicação desses textos é baseada na convicção de que os temas e debates suscitados pela Semana de Arte Moderna ainda não foram suficientemente aprofundados no Brasil e necessitam ser revisitados, tanto pelos diversos saberes do mundo universitário e cultural do país, quanto pelo saber teológico que desde então vem sendo elaborado nas instituições que a ele se consagram no país.

Boa leitura!

CONFERÊNCIAS

100 anos da Semana de Arte Moderna: Impactos no campo da teologia

Geraldo De Mori ¹

Resumo: A partir de uma breve apresentação da metáfora da antropofagia, tal qual a propôs Oswald de Andrade no *Manifesto antropófago*, em 1928, como sendo a mais adequada para pensar o Brasil, o presente texto apresenta, num segundo momento, uma releitura das diferentes figuras da relação entre catolicismo e modernidade no Brasil ao longo dos últimos cem anos, mostrando, num terceiro momento, as questões levantadas pela metáfora da antropofagia para se pensar uma teologia em diálogo com a cultura brasileira. Trata-se de responder à pergunta: até que ponto a teologia feita no país tem levado em consideração as provocações levantadas pela metáfora do autor modernista?

Palavras-chave: Antropofagia. Oswald de Andrade. Semana de Arte Moderna. Teologia. Brasil

INTRODUÇÃO

O texto aqui proposto está articulado em três momentos: (1) retoma a tese de doutorado do autor desse artigo, concluída há 20 anos, nas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres, que tinha como título: *O tempo: enigma dos homens, mistério de Deus*. Uma leitura eucarística do tempo, que tinha como um de seus fios condutores a metáfora da antropofagia, de Oswald de Andrade, para pensar a cultura brasileira; (2) evoca em seguida algumas figuras da relação entre catolicismo e modernidade no Brasil do século XX e começo do século XXI; (3) conclui, enfim, problematizando o lugar da metáfora da antropofagia para se aproximar da cultura brasileira hoje e como pensá-la em teologia.

1 VARIAÇÕES DA METÁFORA DA ANTROPOFAGIA EM ALGUNS INTÉRPRETES DO BRASIL

A pesquisa doutoral em teologia do autor desse artigo foi sobre a existência de um possível “tempo” dos brasileiros. Ela foi desencadeada, por um lado, pela constatação empírica de uma esperança inquebrantável, presente em grande parte do povo brasileiro, entremeada, muitas vezes, com certa visão trágica ou fatalista da existência; e, por outro lado, pelo desprestígio que a memória ou a tradição parecia gozar no país, o que faz com que uma das obras emblemáticas do modernismo, *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter, faça justamente alusão a isso, pois o “caráter”, do qual fala o subtítulo da obra de Mário de Andrade, não se

¹ Bacharel em filosofia (1986) e em teologia (1992) pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES), instituição eclesiástica que, a partir de 2005, teve reconhecimento civil com o nome de FAJE; Mestre (1996) e Doutor (2002) em teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres; professor de teologia sistêmica na FAJE; líder do Grupo de Pesquisa Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea; membro da Comisión Teológica do CELAM e do INAPAZ (CNBB); bolsista do CNPq (PQ2).

refere apenas à dimensão moral do herói da saga nacional, mas justamente à ausência nele de uma consciência histórica, sendo, como diz Oswald de Andrade, ao falar da língua falada no país, a “contribuição milionária de todos os erros”.

Essa questão sobre uma forma típica de se viver o tempo no Brasil foi inicialmente confrontada na pesquisa doutoral com os grandes autores que a pensaram, no âmbito da filosofia, entre outros por Aristóteles, Agostinho, Emmanuel Kant, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Paul Ricoeur, e, no âmbito da teologia, entre outros, por Johannes Weiss, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann. Em seguida, a partir da leitura da obra de Ricoeur, *Tempo e Narrativa*, na qual o filósofo francês afirma que, do ponto de vista especulativo, a reflexão sobre o tempo conduz a aporias insolúveis, e que por isso, mais que pensar o tempo é preciso levá-lo à narração, e que isso acontece sob duas modalidades, a da historiografia, que conta o que de fato aconteceu, e a das obras de ficção, notadamente as que podem ser tidas como “fábulas sobre o tempo”, que contam o que poderia ter acontecido, a pesquisa propôs, por um lado, fazer uma breve incursão em alguns “intérpretes do Brasil” do século XX, cujas obras foram tomadas como narrativas históricas: Oswald de Andrade: *Manifesto Pau Brasil*, de 1924, e *Manifesto Antropófago*, de 1928; Gilberto Freyre: *Casa grande e senzala*, de 1933; Sérgio Buarque de Holanda: *Raízes do Brasil*, de 1936; Roberto da Matta: *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, de 1979; Darcy Ribeiro: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, de 1995; e, por outro lado, analisar a obra *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, publicada em 1984, como uma fábula do tempo brasileiro. Ao analisá-la, porém, viu-se a necessidade de também fazer um estudo aprofundado de *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicada em 1928.

O estudo dessas obras ajudou, por um lado, a ampliar enormemente o horizonte de conhecimento da cultura brasileira e dos esforços de seus intérpretes por decifrá-la, estabelecendo alguns de seus principais traços ou, segundo a teoria narrativa de Ricoeur, apresentando sua “identidade narrativa”, que é o resultado da narração de suas temporalidades, entrecruzando a “representância” dos relatos históricos com a “significância” dos relatos de ficção. O fio condutor da leitura, tirado do *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade, é que o tempo e a identidade brasileira são antropófagos. A metáfora da antropofagia, foi de muitas formas retomada pelos autores cujas obras foram analisadas. Sua origem é o ritual tupi no qual, o inimigo capturado num combate, era morto e devorado, pois se acreditava que sua bravura e suas qualidades seriam transferidas para quem o comesse no banquete ritual. O *Manifesto*, de 1928, ou seja, 6 anos depois da Semana, que, no Teatro Municipal de São Paulo, havia estabelecido a transgressão como meio de se relacionar com os padrões estéticos estabelecidos até então, propõe uma tese englobante sobre a cultura nacional: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupi, or not tupi that is the question” (ANDRADE, 1928, p. 1). Essa tese, desenvolvida por Oswald de Andrade em vários momentos de seu percurso intelectual,

possui diversas traduções na história de artistas e pensadores do país no último século, dentre os quais se situam os que foram objeto da pesquisa doutoral aqui aludida.

As ciências humanas, tomadas em conta na tese doutoral aqui evocada, são produtoras de “narrativas históricas” sobre o Brasil. Essas narrativas, tentam traduzir a identidade brasileira ao longo do último século a partir da categoria da mestiçagem, que pode ser vista como uma tradução da metáfora da antropofagia para as relações étnicas e religiosas. Nesse plano se situa *Casa Grande e Senzala*, publicada em 1933 por Gilberto Freyre, e sua tese da “democracia racial”, e muitas outras a seguir, dentre as quais, 62 anos depois, *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro, e seu conceito de “transfiguração étnica”, pondo em evidência o surgimento da identidade nacional como resultado da confluência, entrechoque e caldeamento do invasor português com silvícolas e campineiros e com negros africanos, que se fundiram para dar lugar a um povo novo (RIBEIRO, 1995, p. 19). Numa perspectiva complementar, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, em 1936, propõe a tese do brasileiro como “homem cordial”, segundo a qual os brasileiros buscam eliminar distâncias nas relações. Algo parecido se dá em *Carnavais, malandros e heróis*, de Roberto da Mata, em 1979, que, inicialmente, a partir da contraposição entre casa e rua, e a seguir, à luz da análise de alguns rituais e expressões típicos da sociedade brasileira, a saber, o dia da pátria, o carnaval e a frase “sabe com quem está falando?”, propõe uma reinterpretação do “dilema brasileiro”. Em todas essas “narrativas históricas” opera, segundo a leitura proposta na tese doutoral aqui aludida, o mecanismo antevisto por Oswald de Andrade em seu *Manifesto Antropófago*.

Também na literatura de ficção esse mecanismo se encontra, como o atesta, quase que programaticamente, *Macunaíma*, em 1928, e grande parte das obras poéticas e de ficção elaboradas ao longo do século XX, dentre as quais se situa, em 1984, *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. Como o fizeram tantos mestres da narração ditos regionalistas, o autor situa grande parte de sua trama num lugar preciso, que é uma ilha-mundo, Itaparica, na Bahia, espécie de laboratório do que acontece no Brasil inteiro. O herói que encarna a “alma brasileira”, é Capiroba, um cafuzo que vivia num aldeamento jesuíta na ilha de Itaparica. Atormentado por ruídos que escutava no interior de sua cabeça, provocados, entre outros, pelos conceitos que a catequese jesuíta buscava incutir-lhe, ele foge da aldeia, mata o padre que vai ao seu encalço, o come e toma gosto pela carne humana. Preso alguns anos depois e executado, suas reencarnações ganham “gosto” por aquela terra, tornando-se uma “alminha brasileira”. Suas reencarnações compõem a trama da narrativa, que opõe, à figura de brasilidade que representa a elite nacional branca ou mestiça, inicialmente a colonial, em seguida a do país independente e, ao longo dos séculos, a que ainda perdura até o final da obra, nos anos 1970, duas outras figuras: a da revolta messiânica, protagonizada pela “confraria do povo brasileiro”, que surge da união de escravos que se organizam após terem envenenado o primeiro representante da elite nacional, Perilo Ambrósio, Barão do Pirapuama, e que posteriormente é encarnada pela heroína Maria da Fé, que representa a “revolta que salva”, recolhendo a sabedoria, artimanhas e a resiliência do povo, em busca de construir uma “narrativa” nacional mais justa, na qual todos tenham vez e voz; a do “jeitinho brasileiro”, figurada por Nego Leléu, o qual, tendo passado pela escravidão, foi descobrindo como, uma vez liberto, encontrar

brechas para sobreviver nos interstícios de uma sociedade escravocrata, através da esperteza e de uma moral que, em certo sentido, atualiza *Macunaíma*, o herói sem caráter.

A antropofagia, nos textos “históricos” e nas obras literárias analisadas, tem como lugar de inscrição e realização, as relações sociais e a questão religiosa, que, em *Viva o povo brasileiro*, também aparece nas três figuras da brasilidade: a da elite, identificada com o catolicismo do catecismo, rezas e devoções de uma igreja acomodada e garantidora das instituições nacionais; a do messianismo e a do jeitinho, representados pelas crenças indígenas, africanas e apocalípticas, numa “combinação”, não de todos os “erros”, mas de todos os desejos de uma vida reconciliada, na qual todos sejam reconhecidos naquilo que possuem de mais próprio, numa espécie de junção de tudo o que dá sentido à vida. Na parte teológica da tese, esse desejo de reconciliação e sentido será relido à luz da categoria “eucaristia”, lida não só à luz do ritual cristão, mas do sentido do próprio termo.

2 MODERNIDADE E TEOLOGIA NO BRASIL NOS ÚLTIMOS CEM ANOS

O rápido sobrevoos sobre a recorrência da metáfora da antropofagia nos intérpretes do Brasil no século XX, feito a partir da pesquisa doutoral sobre o “tempo dos brasileiros”, foi confrontado com uma leitura teológica, na qual essa metáfora é relida à luz da eucaristia, enquanto experiência celebrativa e forma de pensar a existência cristã. Na última parte desse texto essa reflexão será também brevemente retomada. Nessa segunda parte serão apresentados alguns traços da teologia cristã feita no Brasil em diálogo com a modernidade ao longo dos últimos cem anos. Ela será aqui retomada ao redor de três momentos: (1) o que antecedeu o Concílio Vaticano II; (2) o da primeira síntese feita no imediato pós-Vaticano II; (3) o das leituras propostas nas últimas décadas.

Os “lugares” e “grupos” a partir dos quais o pensamento católico dialogou com a modernidade na primeira metade do século XX foram fundamentalmente dois: (1) O Centro Dom Vital, criado em 1922, mesmo ano em que foi realizada a Semana de Arte Moderna, e a revista *Ordem*, fundada em 1921, como veículo de difusão do pensamento católico. As duas “instituições”, inicialmente sob a liderança de Jackson de Figueiredo, eram marcadas por uma perspectiva apologética e, às vezes, polêmica com o mundo moderno. Com sua trágica morte, em 1928, a liderança do Centro e da revista foi assumida por Alceu Amoroso Lima, que os abriu à cultura geral e à pluralidade temática, tornando-os verdadeiras expressões de diálogo com intelectuais e literatos de todas as procedências e pertencas. Sob o influxo desses espaços, em 1935, foi fundada a Ação Católica Brasileira (ACB), com o objetivo de formar leigos para colaborar na missão da Igreja. A ACB será fundamental na renovação do pensamento e da ação da Igreja nos anos que antecederam e sucederam ao Concílio Vaticano II; (2) Ao redor de congregados marianos de Santa Cecília (1928), de São Paulo, e do jornal *O Legionário* (1933), órgão oficioso da Arquidiocese de São Paulo, sob a liderança de Plínio Correa de Oliveira, sedimentou-se, uma relação combativa do catolicismo com a modernidade, inspirada no neotomismo.

Do ponto de vista teórico, porém, destaca-se nesse período a figura de Leonel Franca (1893-1948), intelectual jesuíta, que marcou todos os que frequentavam o Centro Dom Vital, além de ter elaborado uma obra importante, na qual discutia as grandes questões culturais, filosóficas e teológicas de sua época. Henrique de Lima Vaz, em dois artigos que consagra a ele na revista *Síntese*: (1) Uma filosofia cristã da cultura: Leonel Franca, de 1995; (2) Leonel Franca e a cultura católica no Brasil, de 1998, recorda, por um lado, sua presença e influência na vida cultural e política brasileira, como conselheiro de Gustavo Capanema, então ministro da educação e cultura do governo Vargas, sua presença no Conselho Nacional de Educação, sua influência nas Constituições de 34 e 46, sua assistência espiritual e intelectual a vários intelectuais leigos reunidos no Centro Dom Vital, seu papel na criação da PUC Rio; e, por outro lado, sua produção intelectual, através da publicação de 14 livros e inúmeros artigos, abordando temas de filosofia, teologia, pedagogia, sociologia e política. Para Lima Vaz, Leonel Franca “não foi um pensador original”, pois sua obra refletia as grandes teses e a articulação conceitual da neoescolástica, iniciada com Leão XIII e amadurecida nas décadas de 20 e 30 do século XX. No entanto, observa o filósofo jesuíta mineiro, nesse universo, ele soube harmonizar a rigidez doutrinal do tomismo romano e a abertura à cultura e à filosofia moderna do tomismo franco-belga (VAZ 1995, p. 442). Seu estilo, como o da época, era apologético.

As contribuições de Leonel Franca aparecem nos temas por ele abordados nas obras escritas no primeiro período de sua ação: (1) *Compêndio de história da filosofia* (1918), livro de filosofia mais reeditado no Brasil, que possui um apêndice sobre a filosofia no Brasil, que lhe permitiu aprofundar a evolução da cultura intelectual brasileira a partir da segunda metade do século XIX; (2) *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1926), obra polêmica, que responde à obra de Eduardo Carlos Pereira, o qual, baseado em Max Weber, associava o atraso dos países latino-americanos à mentalidade católica; do mesmo gênero são as obras: (3) *Catolicismo e protestantismo* (1933); (4) *O protestantismo no Brasil* (1938). Na década de 1930, assinala Lima Vaz, a criação da ACB e o tema do humanismo cristão conduziram o pensamento de Leonel Franca a um ponto crítico de maturação, pelo confronto entre o catolicismo tradicional e a sociedade moderna. No plano pastoral, essas orientações repercutiram na ação da Igreja através de Dom Sebastião Leme e do conjunto do episcopado brasileiro, sobretudo através do apoio que deram à ACB entre os anos 1940 e início dos anos 1960. No plano teórico, a recepção de sua reflexão sobre o humanismo cristão se deu através dos intelectuais do Centro Dom Vital. Obras dessa época: (5) *Ensino religioso e ensino leigo* (1931); (6) *A crise do mundo moderno* (1941), obra mais significativa e ponto de chegada de uma primeira síntese teórica do catolicismo brasileiro a partir da ideia de humanismo cristão, reflexo, no país, do fim de um ciclo teórico na evolução do problema do cristianismo e mundo moderno.

Segundo Lima Vaz, essa última obra, sob o influxo da filosofia tomista e da filosofia político-social de Maritain, aproxima Leonel Franca dos críticos da razão moderna, embora ele permaneça distante das visões pessimistas, então em voga, dos arautos da decadência do Ocidente. Nela se encontra uma das últimas expressões do *topos* clássico da literatura política católica do século XIX e começos do século XX, que apresentava a Idade Média idealizada como paradigma de uma renovada civilização. Não por acaso, esse *topos* é o que alimentou

a reflexão de Plínio Correia de Oliveira, criador, em 1951, do jornal *Catolicismo*, e em 1960, de *Tradição, Família, Propriedade* (TFP), grupo católico tradicionalista, que, em 2001, deu origem aos *Arautos do Evangelho*, que, no seio da cultura pós-moderna, explora o imaginário medieval como sendo o depósito de uma sociedade ideal, organizada pelos princípios da verdadeira fé e tradição católica.

Os anos anteriores e os anos que coincidiram com a realização do Concílio são marcados pelas seguintes dinâmicas e acontecimentos: (1) A irradiação da ACB e sua implicação em atividades de cunho educacional e social; (2) A criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, e atuação de seu primeiro Secretário Geral, Dom Hélder Câmara; (3) A realização da Primeira Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (1955), ao qual se seguiu a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM); (4) A repercussão, em vários grupos eclesiais, dos movimentos litúrgico, catequético e bíblico; (5) A vinda de missionários/as europeus formados no espírito da teologia que inspirou e alimentou os principais textos conciliares; (6) A elaboração, em 1962, de um Plano de Emergência, esboço de uma atuação comum da CNBB, que, em 1965, saiu do Concílio Vaticano II com um Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), que contribuiu para uma recepção do Concílio pelo conjunto da Igreja; (7) A criação das primeiras Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no início de 1960.

O período que se seguiu ao Concílio Vaticano II foi, por sua vez, marcado pelas seguintes dinâmicas e acontecimentos: (1) O início da atuação no país de teólogos formados no espírito conciliar; (2) A realização da II Conferência do CELAM, em Medellín, em 1968; (3) A tomada de posição profética de vários bispos brasileiros diante das orientações autoritárias tomadas pelo regime militar, dentre as quais se destacam os Documentos “Eu ouvi os clamores do meu povo”, “Marginalização de um povo”, respectivamente dos bispos do Nordeste e do Centro-Oeste do país, de 1973; (4) A elaboração da teologia da libertação, sob a inspiração do método ver, julgar, agir, elaborado pela Ação Católica, e sua difusão em várias instâncias eclesiais, com um viés mais político-social; (5) O crescimento da atuação das CEBs e das pastorais sociais. A partir da III Conferência do CELAM, em Puebla, em 1979, a opção preferencial pelos pobres e a teologia da libertação tornaram-se as fontes inspiradores da compreensão da fé cristã em muitas dioceses católicas do país, coexistindo, porém, com as práticas religiosas do catolicismo tradicional, com as diversas expressões da religiosidade popular e com a ação dos grupos da Renovação Carismática, que chegaram ao Brasil após o Concílio.

A questão cultural, central nas retomadas dos temas abordados pela Semana de Arte Moderna, ganha importância inicialmente, nos grupos eclesiais implicados com o mundo indígena e nos grupos fortemente marcados pelas tradições afrodescendentes. Em Puebla, a questão indígena foi retomada em Puebla (n. 19, 34), mas só ganhou mais importância, juntamente com a afrodescendente, em Santo Domingo, dando origem a toda a discussão sobre a inculturação. As duas temáticas foram bastante valorizadas na sociologia e na antropologia, que realizaram pesquisas importantes sobre as religiões dos povos originários e sobre as várias expressões do universo religioso afrodescendente. Do ponto de vista pastoral, através

de campanhas da Fraternidade, essas duas questões ganharam aos poucos visibilidade, quer através da ação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que, em 2022, celebra 50 anos de existência, quer através da pastoral negra ou afro, valorizada a partir da Campanha da Fraternidade de 1989. Expressões dessa efervescência são a “Missa da terra sem males” e a “Missa dos Quilombos”, de Dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra. Na teologia, em nível de América Latina, a partir da década de 1990, a teologia indígena ganhou mais importância. No Sínodo da Amazônia, celebrado em 2019, essa questão está presente no Documento Final, que prevê a criação de um “rito amazônico”. Várias contribuições para uma “teologia negra” ou “quilombola” igualmente surgiram nesse período. Nos últimos anos, porém, a categoria da inculturação recebeu forte questionamento da parte de autores do pensamento intercultural e decolonial, para os quais a categoria da inculturação não promove uma real reciprocidade, pois promove a “narrativa cristã”, que ganha desse modo as feições das culturas diversas.

Embora subjacente à metáfora da antropofagia, cujo fundamento, em Oswald de Andrade, era o matriarcado, a questão feminina emergiu de forma lateral em boa parte dos intérpretes do Brasil, apesar de ocupar um papel importante na obra de João Ubaldo Ribeiro, através, sobretudo, da figura de Maria da Fé, encarnação emblemática da “alma brasileira” messiânica. Na pastoral da Igreja, as mulheres, mesmo figurando entre as grandes protagonistas da renovação eclesial, nem sempre foram valorizadas como sujeito eclesial. A própria temática de gênero só começou a ganhar relevância nas discussões e nas práticas eclesiais e as mulheres a fazerem teologia no Brasil, a partir da década de 1980. É interessante, porém, perceber como várias reflexões teológicas põem em valor o papel da mulher em culturas subalternizadas como a indígena e a negra no Brasil, produzindo uma teologia feminista não baseada apenas numa perspectiva dos direitos humanos de caráter individualista, mas mostrando justamente o papel aglutinador e social desempenhado pelas mulheres nos meios populares, de forte marca indígena e negra.

3 A ANTROPOFAGIA COMO METÁFORA PARA PENSAR HOJE A TEOLOGIA NO BRASIL

Os sobrevoos acima propostos sobre os impactos da Semana de Arte Moderna nas interpretações do Brasil, a partir, sobretudo, da metáfora da antropofagia, e sobre a relação da teologia com a modernidade no país nesse mesmo período, são lacunares e necessitam sem dúvida ser mais aprofundados. No período em questão, muitas pesquisas foram realizadas sobre as religiões de matriz africana e indígena, mostrando como nelas operou a dinâmica da antropofagia, combinando os universos simbólicos das diversas etnias africanas e indígenas que formaram grande parte do imaginário religioso popular, em uma mescla original com o universo simbólico do catolicismo. Todo o caminho percorrido nas últimas décadas, tentando resgatar e valorizar o lugar da mulher para pensar a própria identidade nacional necessita ser valorizado. Algo parecido se pode dizer das discussões presentes no debate teológico atual sobre a interculturalidade e a decolonialidade, que provocam teólogos e teólogas a abordarem os dogmas não como algo fossilizado, mas como um diálogo vivo com as grandes questões

do tempo presente, que, no caso do Brasil, não pode ignorar sua cultura antropofágica, em constante processo de autoconstrução.

Para finalizar o presente texto, a título de provocação para avançar na reflexão, a proposta é retomar o aspecto teológico da pesquisa doutoral acima mencionada e a tese de Francys Silvestrini Adão, defendida em 2019, também nas Facultés Jésuites de Paris, que traz como título: *A vida como alimento: por um discernimento eucarístico do humano fragmentado*. No subtítulo das duas teses consta o termo “eucarístico”: “uma poética eucarística do tempo em contexto brasileiro”, na tese inicialmente aludida acima; “por um discernimento eucarístico do humano fragmentado”, no caso da tese de Francys Adão.

O termo “eucaristia”, em geral identificado ao ritual que recorda a última ceia de Jesus com seus discípulos, é, nas duas teses, inicialmente visto a partir do sentido do termo no grego, que é “dar graças”, “agradecer”, “ser grato”. Na ceia celebrada por Jesus, na véspera de sua paixão, ele tomou o pão, o “abençoou”, “deu graças”, o “partiu” e o “deu” a seus discípulos, dizendo-lhes que o pão era “seu corpo entregue por eles”. Fez o mesmo com o vinho, “tomou”, “deu graças” e o deu aos discípulos dizendo-lhes que era “seu sangue”, “sangue da nova aliança”, “derramado por eles e pela multidão”, para o “perdão dos pecados”. Se a metáfora da antropofagia, utilizada por Oswald de Andrade para definir os brasileiros, pode chocar, pelo ato que ela evoca, a saber, o de matar o inimigo e devorá-lo, o ato realizado por Jesus na última ceia, apesar das diferenças, também é chocante, e isso é posto em evidência por Jo 6, no discurso de Jesus na sinagoga de Cafarnaum, no qual ele diz que o pão que ele dá é sua “carne”, que ele dará “para a vida do mundo” (v. 51), quem não “comer sua carne” e não “beber seu sangue” não terá a vida (v. 53), quem “come sua carne” e “bebe seu sangue”, “terá a vida eterna” (v. 54), sua carne e seu sangue “são verdadeira comida e verdadeira bebida” (v. 55), quem “come sua carne e bebe seu sangue”, “permanece” nele e ele “permanece” em quem “come seu corpo” e “bebe seu sangue” (v. 56). Na bênção e na ação de graças encontram-se o sentido mais profundo do olhar de Jesus sobre aquilo que, no momento de ofertar os dons do pão e do vinho, a Igreja entende ser tudo o que vem de Deus (criação) e do trabalho das mãos humanas (história). Nesse sentido, o olhar eucarístico sobre o mundo e a história, começa acolhendo-os como dons a serem abençoados, dons pelos quais se é grato, para, em seguida, reparti-los e distribuí-los para matar a fome e a sede, criando aliança e “dando o perdão dos pecados. Mais, portanto, que comer o outro e subtrair-lhe as qualidades, trata-se de entregar-se a ele, tornando-se corpo dado e sangue derramado para que o outro viva.

Talvez a grande tarefa da teologia cristã a ser realizada no Brasil, é a de ajudar cada realidade e cada pessoa a ser vista como bênção e eucaristia, ou seja, portadoras do desejo de abençoar e agradecer. No fundo, é a grande tarefa do reconhecimento, que, no campo humano, deve atingir a dimensão social e econômica, a orientação sexual, a condição étnica e o campo do sentido radical. É enquanto eucaristia que essas realidades todas poderão alimentar, criar aliança e produzir a reconciliação entre todas as dimensões da existência. Trata-se, no fundo, de uma espécie de inversão da antropofagia, que, embora figurando como fundo metafórico, é tomada num duplo sentido: primeiro, reconhecendo tudo o que em cada

diversidade/alteridade há de dom, de bênção e ação de graças, que pode ser “comido” por cada um/a, enriquecendo-o/a; trata-se de também oferecer-se como dom, chamado a ser acolhido como bênção e ação de graças para os demais, alimentando-os com a própria particularidade de cada um, como o faz Jesus no ato que simboliza o dom que faz de sua vida, por amor, no mistério de sua paixão e morte. Nos dois atos, há uma “morte”: morte de uma visão da realidade segundo preconceitos prévios, muitos deles racistas, machistas, supremacistas. E o convite é acolher a realidade como bênção e ação de graças. Trata-se de morrer para a própria pretensão a ser a referência da verdade, mas sem se negar a oferecer-se como eucaristia para enriquecer a mesma realidade, como aponta o dom que Jesus faz do pão, seu corpo entregue para alimentar outros, e do vinho, seu sangue derramado para estabelecer a aliança e perdoar pecados. O intercâmbio que se estabelece na ceia eucarística pode servir para pensar em teologia as novas tarefas que a metáfora da antropofagia impõe à fé cristã no século XXI.

CONCLUSÃO

A questão que subjaz a esse texto, a saber, se teologia cristã no Brasil estabeleceu um real diálogo com as provocações da metáfora da antropofagia, que segundo seu criador, é a que “une” o Brasil e os brasileiros, para pensar a fé e o agir cristão no país, recorda, na primeira parte, algumas das “narrativas” propostas pelos “intérpretes do Brasil” e de sua cultura nos últimos 100 anos. Na segunda parte, indica as perspectivas que marcaram a teologia cristã no mesmo período. Na última parte apresenta como, em duas pesquisas recentes, a saber, a da tese do autor desse texto e a da tese de Francys Adão, o tema da identidade nacional é abordado, evocando a categoria teológica que ilumina a reflexão das duas teses, a da eucaristia. As pesquisas da sociologia e da antropologia religiosa avançaram certamente muito mais que a teologia, embora sua perspectiva não tenha o mesmo significado que a da inteligência da fé, que não pode se contentar simplesmente em retrair o caminho das influências que marcaram o mundo do sentido radical, que se identifica em geral com a dimensão religiosa do ser humano, mas deve oferecer pistas que ajudem a se perguntar até que ponto a proposta cristã ajudou e ajuda nos processos que levam ao enraizamento da fé na vida concreta dos/as brasileiros/as. Outros/as teólogos/as têm explorado a literatura, tanto narrativa quanto poética, para pensar a inteligência da fé no Brasil, como mostra a revista *Teoliterária* e muitas pesquisas que explora o diálogo entre teologia e literatura, teologia e ciências humanas. Nem sempre, porém, esse caminho é suficientemente valorizado, ou ainda lhe falte uma perspectiva mais sistemática, que não é tão evidente numa cultura marcada pela fragmentação, como é a cultura pós-moderna. O centenário da Semana de Arte Moderna pode, contudo, representar uma nova etapa de busca de diálogo entre cultura e teologia.

REFERÊNCIAS

ADÃO, Francys Silvestrini. *La vie comme nourriture: pour un discernement eucharistique de l'humain fragmenté*. Paris: Centre Sèvres, Thèses, 2019.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. O herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, 24ª Edição.

ANDRADE, Oswald. *Obras Completas VI. Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CELAM. *Conclusões de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. *Conclusões Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

DE MORI, Geraldo. *Le temps, énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris : Cerf, 2006

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Recife: Global Editora, 2003, 48ª Edição.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia de Letras, 1995, 25ª Edição.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia de Letras, 1995.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Uma filosofia cristã da cultura: Leonel Franca. *Síntese Nova Fase*, v. 22 (1995), p. 441-452

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Leonel Franca e a cultura católica no Brasil. *Síntese Nova Fase*, v. 25 (1998), p. 317-328.

A Missa da Terra sem Males e a Missa dos Quilombos em perspectiva antropofágica

Marília Murta de Almeida ¹

Resumo: Este texto trata de refletir sobre as possíveis relações entre a *antropofagia*, noção modernista criada por Oswald de Andrade, e as missas concebidas por Pedro Casaldáliga no contexto da teologia da libertação. Para tanto, será percorrido um trajeto que passa pela compreensão da problemática da evangelização e pela possível solução desta problemática na ideia de inculturação. A hipótese aqui considerada é a de que a Missa da Terra sem Males e a Missa dos Quilombos podem ser compreendidas como um esforço de inculturação da fé realizado de modo *antropofágico*.

Palavras-chave: Antropofagia. Inculturação. Libertação. Terra sem Males. Quilombos.

INTRODUÇÃO

As comemorações dos 100 anos da Semana de Arte Moderna e dos 200 anos da independência do Brasil foram o ensejo para esta reflexão que aqui apresento. Se há cem anos os modernistas apresentaram a necessidade de pensarmos o Brasil e de buscarmos nossa própria identidade, parece que essa tarefa ainda está inacabada. O Brasil de 2022 ainda não se compreende como nação e nem como povo. Mas, por outro lado, não abandona a tarefa enfatizada pela geração de 1922. Esforços como o do rapper Emicida em seu projeto *AmaRelo – É tudo pra ontem*, desdobrado em show e documentário (EMICIDA, 2020), são exemplos de busca de afirmação da identidade brasileira através da arte.

Buscar a identidade brasileira, entretanto, não é para nós jamais um esforço simples, pois implica em nos havermos com o sofrimento e com a violência que marcam a nossa história. No contexto da teologia, a situação não é diferente. A história da igreja cristã no Brasil é entrelaçada com a história da colonização e, portanto, com a história da escravidão dos negros e do extermínio dos índios em nosso solo.

Colonização e violência nos marcam de maneira indelével, e para nos encontrarmos é necessário atravessarmos essa realidade. Atravessar a dor e alcançar a consciência da colonização para que possamos dar os passos propostos pelo pensamento decolonial na atualidade.

Pois bem, na história da igreja no Brasil, vimos a efervescência da Teologia da Libertação nos anos de 1960 a 1980. Tal movimento gerou muitas ações que poderíamos hoje chamar de afirmativas, no sentido de colocar os excluídos do sistema no centro das preocupações e, muitas vezes, no centro da liturgia cristã. A *opção preferencial pelos pobres* se estende na

¹ Psicóloga, mestre em filosofia (UFMG) e doutora em teologia (FAJE). Professora de filosofia e teologia na FAJE.

compreensão do *pobre* como todo aquele de algum modo preterido – ou descartado, como prefere agora dizer o Papa Francisco – pelo sistema vigente.

O bispo do Araguaia, Pedro Casaldáliga, inserido no centro de toda essa movimentação, reconhece as causas dos índios e dos negros como as causas matrizes da história da América Latina (CASALDÁLIGA, em: CANAL BERNADETECEBS, 2007, 8:38)² e é com o objetivo de atuar nessas causas que concebe, juntamente com o poeta Pedro Terra, os textos da Missa da Terra sem Males e da Missa dos Quilombos. Os textos dessas duas missas, como veremos, nos chamam à consciência da violência praticada contra as populações indígenas e negras no Brasil, à penitência diante dessa realidade e à esperança de que uma nova relação possa se estabelecer entre nós, povos do Brasil.

Iniciemos então o percurso, partindo da antropofagia oswaldiana.

1 A ANTROPOFAGIA

O *Manifesto Antropófago* (ANDRADE, 1928), ainda que posterior à Semana de Arte Moderna, é um marco do modernismo no Brasil e origem do que veio a ser conhecido como a *antropofagia oswaldiana*. Tal movimento busca a afirmação da identidade brasileira e se inspira nos rituais do antigo povo tupinambá³. O ato antropofágico era realizado em circunstâncias rituais muito bem estabelecidas. Tratava-se de ato subsequente a uma guerra entre tribos, em que um guerreiro derrotado, reconhecido por sua bravura, era devorado em ritual. O objetivo do ato era a absorção das reconhecidas qualidades do guerreiro inimigo. Ou seja, a devoração humana era conduzida em um ritual que visava a transformação daqueles que o realizavam. Os que comiam a carne do guerreiro derrotado adquiririam as suas qualidades, e a principal qualidade ali buscada era a bravura.

A dimensão metafórica aí implicada e que será explorada por Oswald de Andrade é a da transformação de si por meio da absorção de características do outro. A valorização do que não é próprio, ou seja, a valorização do que é alheio a si, é a marca do ritual que Oswald de Andrade toma como inspiração para o seu pensamento. O aforismo “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 1928, p. 3) explicita com clareza essa ideia.

Oswald de Andrade pretende, portanto, apontar na ancestralidade brasileira um traço que seria um marco de nossa identidade. Em certo sentido, se é “lei do homem”, parece ser um traço antropológico, comum a todos nós. Ou pelo menos dos que se reconhecem

2 O documentário *Missa dos Quilombos*, dividido em 7 partes, produzido pela TV CÂMARA, conta na verdade a história das duas missas, com vídeos das primeiras celebrações e diversos depoimentos. É um documento de grande valor para quem deseja conhecer mais desse momento histórico da igreja católica brasileira.

3 Sobre o ritual tupinambá, diversas são as fontes que o descrevem ou interpretam. Para leitura instigante e crítica à compreensão cristã – mesmo à contemporânea compreensão cristã, que de algum modo aqui defendemos, sugiro o texto “O mármore e a murta”, de Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 181-264).

antropófagos. O humano come o humano no sentido de que absorvemos mutuamente as características uns dos outros e, com isso, nos transformamos.

Entretanto, outros pontos do *Manifesto*, além de todo o contexto do modernismo, nos indicam que o autor se refere preferencialmente à identidade brasileira. Ou, se não for assim, pelo menos ele claramente nos chama à realização da antropofagia. O conceito oswaldiano tem essa dupla dimensão: reconhece na história brasileira a presença da ideia antropofágica e, ao mesmo tempo, nos exorta a forjar em nós essa dimensão. Como se nos dissesse: somos antropófagos; se não somos, que sejamos antropófagos.

No cerne dessa exortação está o chamado a que afirmemos a nossa identidade e, ao mesmo tempo, que reconheçamos e também afirmemos a identidade do outro diferente de nós. Reconhecer a identidade do outro é reconhecer a sua humanidade inalienável. O antropófago é então aquele que deseja o outro e o absorve; mas nessa absorção não o destrói, pois o mantém vivo em si e, ao mesmo tempo, não se destrói, antes se transforma no ato devorador. O antropófago cresce, alarga sua identidade sem destruí-la, ao absorver o que deseja do outro. Trata-se de troca humana não destrutiva. Consideração do outro sem negação de si; afirmação de si sem desprezo pelo outro. Podemos perceber aí a tensão entre a identidade e a diferença. Há que se manter a própria identidade no encontro com o outro; encontro em que se dá a absorção do outro que, devorado, transmuta-se naquele que o devorou e que, por sua vez, também é transmutado no que foi devorado. O eu e o outro transmutam-se um no outro sem se perderem. Tensão dialética proposta por Oswald de Andrade como marca do *antropófago*. E antropófagos eram nossos ancestrais tupinambá que nos inspiram a também o sermos.

No caso brasileiro, acresce-se o fato de que os povos que aqui estavam quando da chegada dos europeus tiveram que lidar com um povo diferente e dominador. Temos o dever de afirmar a nossa identidade frente a um outro diferente que nos domina. E que nos marca, nos influencia. Os traços da cultura europeia em nossa constituição como nação fazem parte do que somos. Não se trata de negar essa marca, mas de reconhecer que ela não foi capaz de apagar nossa identidade ancestral porque somos – ou devemos ser! – antropófagos. O que leva Oswald de Andrade a afirmar: “Nunca fomos catequizados. (...) Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará” (ANDRADE, 1928, p. 3). O Cristo que nasce na Bahia ou em Belém do Pará surge para nós com as marcas do Brasil, do nosso modo de pensar e perceber o mundo. Poderíamos dizer que nasce já *inculturado*, noção que desenvolveremos mais à frente.

Neste ponto, entretanto, o *Manifesto* nos lança no cerne da problemática que aqui nos concerne. O cristianismo, tal como chegou às nossas terras, veio aliado ao colonizador. Se espalhou pelas colônias como uma espécie de braço espiritual dos agentes colonizadores. Nesse sentido, para Oswald de Andrade, colonizar e catequizar são quase sinônimos, o que o leva a se posicionar “contra todas as catequeses” (ANDRADE, 1928, p.3). Tal visão impacta o cristianismo e o obriga a considerar reflexivamente a crítica oswaldiana.

Antes de olharmos mais de perto essa dimensão, citemos o filósofo Benedito Nunes que, em seu texto “A antropofagia ao alcance de todos”, chama a atenção para a força da palavra *antropofagia* (NUNES, 1990, p. 15). Segundo Nunes, Oswald de Andrade, no uso que faz da palavra, gera uma inversão em seu sentido. Nessa inversão, nega o sentido usual que via na antropofagia apenas um costume bárbaro dos povos originários do Brasil. E Nunes prossegue afirmando que, ao fazer essa negação, gera outras. Leiamos:

[Antropofagia] é um vocábulo catalisador, reativo e elástico, que mobiliza negações numa só negação, de que a prática do canibalismo, a devoração antropofágica é o símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio, de vilipêndio e de flagelação pública, como sucedâneo verbal da agressão física a um inimigo de muitas faces, imaterial e protético. São essas faces: o aparelhamento colonial político-religioso repressivo sob que se formou a civilização brasileira, a sociedade patriarcal com seus padrões morais de conduta, as suas esperanças messiânicas, a retórica de sua intelectualidade, que imitou a metrópole e se curvou ao estrangeiro, o indianismo como sublimação das frustrações do colonizado, que imitou atitudes do colonizador (NUNES, 1990, p. 15).

Para Nunes, portanto, Oswald de Andrade, ao afirmar a identidade brasileira, nega e combate a visão negativa do ritual ancestral e, com isso, nega e combate um inimigo de muitas faces: a colonização, o patriarcado, o messianismo, a retórica intelectual, o indianismo. Nesse sentido, o criador da antropofagia como conceito é um precursor do que hoje entendemos como pensamento decolonial, que já citamos ao nos referir à necessidade de atravessarmos a consciência da violência que nos constitui. A atitude antropofágica pode ser percebida como caminho para a consciência que se quer descolonizada e, portanto, capaz de afirmar-se frente ao outro.

Retomemos agora o enlace já apontado entre a colonização e a evangelização na história brasileira.

2 ANTROPOFAGIA E EVANGELIZAÇÃO: ANTÍTESES

Para Oswald de Andrade parece não haver dúvidas: não há evangelização que não seja colonizadora e que não deva ser eliminada. “Contra todas as catequeses”! Portanto, o que passamos agora a desenvolver se descola do seu inspirador. Sob a luz da antropofagia oswaldiana, nos distanciamos do que previa o seu criador, na medida em que trabalharemos com a hipótese de que as missas criadas por Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, no seio da teologia da libertação no Brasil, podem ser consideradas um esforço antropofágico de afirmação da identidade brasileira em contexto teológico.

Oswald de Andrade certamente não corroboraria essa hipótese. Mas sigamos sob sua inspiração, e mesmo sob a inspiração da sua crítica. A pergunta que se colocou para muitos cristãos em solos colonizados, inclusive pela igreja, é: *como evangelizar sem dominar?*⁴

Se já os textos dos Evangelhos falam sobre a Palavra que é levada a todos os cantos do mundo⁵, a noção de evangelização se faz presente desde os primeiros tempos do cristianismo. Entretanto, o modo como a evangelização se deu nas terras colonizadas da América foi de tal modo violento que contraria frontalmente aquilo que os evangelhos nos chamam a fazer. Conciliar a violência praticada na colonização e os valores cristãos não é teoricamente e nem moralmente possível.

O reconhecimento da violência já praticada é, portanto, passo indispensável para bem pensarmos uma saída para essa questão, principalmente quando concebemos o Deus cristão como o Deus libertador. O Deus libertador, aquele mesmo que retira o povo de Israel da escravidão do Egito, não pode ser conivente com o que se passou nas terras brasileiras durante mais de quatro séculos e que ainda nos marca com as suas consequências e desdobramentos.

Vejamos como a noção de inculturação pode ajudar o pensamento teológico diante desse impasse.

3 INCULTURAÇÃO COMO SAÍDA TEÓRICA E MORAL

Felix Pastor, em seu texto “Inculturação e libertação”, sugere que a contemporânea reflexão sobre inculturação na teologia se baseia no reconhecimento de que a evangelização se deu com uso de violência e fez parte dos projetos colonizadores (PASTOR, 1979 p. 184-186). Assim, a ideia de inculturação como o ato teológico e litúrgico de permitir a entrada de elementos de outra cultura no ato da evangelização se torna mais complexa a partir da consciência da realidade que temos hoje, fruto de violência praticada em nosso passado e que ainda perdura em nosso tecido social.

O Cristo não nasceria na Bahia ou em Belém do Pará se não tivesse sido imposto ao pensamento e à imaginação das populações originárias baianas e paraenses. Pensar contemporaneamente sobre a evangelização de povos ainda não tocados pelo cristianismo parece algo de imensa complexidade. Certamente há forte tendência a se pensar que isso não deve mais ser feito. O cristianismo não deverá ser levado aos pouquíssimos povos que porventura ainda vivam de modo isolado em nosso planeta.

Pensar a inculturação, portanto, é pensar em como agir junto às populações que já conhecem o cristianismo e que passaram por processos evangelizadores violentos. Só quem já

4 Não faço aqui a possível e legítima distinção entre catequizar e evangelizar, como provavelmente não o faria Oswald de Andrade. Catequizar ou evangelizar são aqui usadas no sentido de levar para uma *outra* cultura valores e práticas cristãos.

5 Como em Mt 24,14a: “Esta Boa Nova do Reino será proclamada no mundo inteiro”; ou em Mc 16,15, quando o próprio Ressuscitado diz: “Ide pelo mundo inteiro, proclamai o Evangelho a todas as criaturas”.

conhece o Cristo pode fazê-lo nascer em seu solo com cores próprias. Antropofagicamente, poderíamos dizer que só a cultura que se encontrou com o cristianismo pode devorá-lo.

Neste ponto, podemos introduzir o pensamento de Pedro Casaldáliga. Na introdução aos textos da *Missa da Terra sem Males*, ele afirma que “o Evangelho é fé, não cultura”. Evangelizar, portanto, não é uma ação que necessite resultar em mudanças culturais. A fé pode adentrar qualquer cultura e se manifestar nas características de cada cultura. Leiamos o poeta:

Perder a terra, perder a língua, perder os costumes, é perder o chão da vida, deixar de ser. Deixar de ser aquele Povo e, geralmente, deixar de ser mesmo. Quem não respeita uma Cultura, quem age etnocentricamente, “escraviza”, sim. O Evangelho é Fé, não cultura. O Evangelho deve se encarnar em todas as Culturas de todos os Tempos. Todas elas humanas, todas susceptíveis de um aperfeiçoamento superior: a Graça do Verbo, encarnado nelas (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1982, s/n).

No final deste trecho podemos perceber o alcance teológico da compreensão do autor. Toda cultura humana, exatamente por ser humana, está aberta à possibilidade de “aperfeiçoamento” por meio da encarnação do Verbo. Essa seria a fresta por onde considerar a legitimidade de todo ato evangelizador, desde que não seja violento. Ato que seria o de entrar em contato com uma cultura que desconhece o cristianismo e dialogar com ela sobre uma presença que lá já está, porque está onde há humanidade: a presença do Verbo que, se for conhecida, pode levar a um maior desenvolvimento humano, em direção ao Reino.

Foi talvez isso o que fizeram as Irmãzinhas de Santa Terezinha⁶ que Pedro Casaldáliga conheceu em seus primeiros tempos no Araguaia. As irmãs viviam com os índios Tapirapé em seu próprio meio. Não catequizavam em sentido literal, não falavam de cristianismo para eles, não os chamavam para rezar, mas dialogavam com eles e com aquilo que percebiam como a presença do Verbo entre eles (TAVARES, 2020, p. 153-157). Essa seria uma indicação sobre como pensar o contato com as culturas ainda não tocadas pelo cristianismo⁷.

Mas voltemos para a realidade brasileira, que diz respeito à presença evangelizadora violenta e dominadora. Casaldáliga aponta a noção de *escravização* ligada ao domínio cultural de um povo pelo outro. Se a evangelização se faz por meio de entrada violenta no tecido cultural de um povo, há aí domínio, escravização – em vocabulário contemporâneo, diríamos

6 Sobre o trabalho dessas religiosas, recentemente foi publicado um novo estudo, organizado por Antonio Canuto: *Parteiras de um povo – 65 anos de presença das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé*.

7 Neste ponto há imensa dificuldade teológica que não nos cabe aqui abrir. Se o evangelizador não introduz as práticas e ideias cristãs, há realmente evangelização? Se, por outro lado, as introduz, o que leva necessariamente a transformações culturais, como escapar do modelo de evangelização dominadora e violenta que conhecemos?

colonização. É diante dessa realidade que a igreja brasileira pretendeu propor e criar algo novo, algo que de fato respondesse a essa realidade.

Pedro Casaldáliga, em *Al acecho del Reino*, diz literalmente que devemos *desevangelizar* ou *descolonizar* a evangelização. Este livro é uma coletânea de poemas e textos diversos escritos entre 1968 e 1988, publicada em 1989, feita em homenagem aos 60 anos de vida de Pedro, aos 20 anos de sua chegada ao Brasil e da realização da Conferência de Medellín, assim como em referência crítica à proximidade das comemorações dos 500 anos da chegada dos europeus à América, como lemos na Apresentação, de José María Vígil (CASALDÁLIGA, 1988, p. 11-13). Após esta apresentação, lemos uma entrevista feita com Pedro Casaldáliga (CASALDÁLIGA, 1988, p. 15-35). O título da entrevista já diz a que vem o conteúdo do livro, que reflete sobre a vida e a obra de Casaldáliga: “Entrevista de alerta y desafío – A los 500 años: descolonizar y desevelizar”. Em relação às comemorações que dão motivo à publicação, Pedro nos diz:

... todo ello nos obliga a nosotros, como cristianos y como latinoamericanos, a rever, a revisar, a desandar, a desandar volviendo hacia las fuentes de la identidad latinoamericana y hacia las fuentes de la identidad cristiana también, es decir, a “descolonizar” y a “desevelizar”. (CASALDÁLIGA, 1988, p. 17)

Trata-se, então, de uma busca das fontes da identidade latino-americana e, ao mesmo tempo, da identidade cristã. Descolonizar e desevelizar seriam dois atos simultâneos a serem praticados pela igreja que se torna consciente da violência praticada na evangelização colonizadora realizada no passado. Pedro prossegue:

Descolonizar” significaría: volver a las fuentes de la identidad latinoamericana, dejar que América Latina sea lo que originalmente es, permitir que se realice como un continente de todos, fraterno, con una unidad radical, indígena, negra, criolla...

(...)

“Desevelizar” significaría descolonizar la evangelización. El evangelio vino a América Latina envuelto, traído, servido por una cultura al servicio de un imperio, el ibérico en un principio. Más que el mensaje evangélico limpio, supracultural, liberador... vino un mensaje de importación cultural que a lo largo de los 500 años ha hecho que en América Latina no se pudiera dar realmente una Iglesia autóctona (CASALDÁLIGA, 1988, p. 19-21).

A autonomia da Igreja na América Latina, portanto, depende da autonomia da própria América Latina. A colonização desviou a própria Igreja do que poderia ter sido um caminho mais legítimo em relação à mensagem do Evangelho. A evangelização se tornou colonizada ao se aliar aos projetos colonizadores europeus. Colonizada e colonizadora. Para se libertar

da colonização sofrida precisa se libertar também do exercício colonizador que praticou durante séculos. Libertar-se para chegar a ser a Igreja à serviço da libertação.

O profeta do Araguaia antecipa, portanto, a noção de descolonização, tão importante para pensar, na contemporaneidade, as relações entre culturas e a realidade dos povos outrora colonizados. O pensamento decolonial contemporâneo vem afirmar, com arsenal filosófico, teológico, histórico, sociológico, o que Casaldáliga dizia ao final do século passado e que já anunciava ao criar os textos das missas que balançaram a liturgia brasileira há mais de quatro décadas.

Em termos teológicos – ou, mais especificamente, litúrgicos – a descolonização passa pela inculturação, ou seja, pela abertura à entrada de elementos das *outras* culturas nos rituais canônicos e, por outro lado, pela aceitação de rituais e festejos já inculturados praticados pela religiosidade popular.

4 INCULTURAÇÃO PELA MISSA

No caso específico dos textos das missas criados por Pedro Casaldáliga em parceria com Pedro Tierra, essa criação vem alicerçada em um entendimento de Casaldáliga sobre o ritual da missa.

Segundo Casaldáliga, ainda na Introdução aos textos da Missa da Terra sem Males, toda missa é – ou deveria ser – sempre ruptura, sempre escandalizadora:

Porque toda Missa verdadeira escandaliza necessariamente. A Missa é sempre uma ruptura, um Sacrifício, uma Passagem libertadora da Morte para a Vida: PÁSCOA. Os cristãos primitivos tinham uma consciência mais clara do risco que significava celebrar a Ceia Pascal do Senhor, aquela “memória perigosa”.

Para nós - cristãos menos lúcidos ou menos honestos - a Missa tem sido, por tempo demasiado, um sossegado espetáculo litúrgico a que se assiste passivamente e com o qual se cumpre uma prescrição eclesial. Por tempo demasiado viemos passando pela Missa como se passa por um coquetel social, sem nos marcar a vida com o Sangue da Aliança, sem abrir mão da nossa segurança egoísta em favor do Reino da Liberdade (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

O escândalo representado pela vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo é ritualizado na missa, que deveria, portanto, também escandalizar, assombrar. E é isso que Casaldáliga pretende: usar a missa, o escândalo ritualizado e normalizado pela cultura dominante para realmente escandalizar, romper, libertar. Que a morte simbólica e a esperança de ressurreição dos povos dominados possam ser celebradas na missa. Assim, o Deus colonizador,

supostamente branco, deve ceder espaço ao Deus da libertação, o Deus dos Evangelhos, que tem a face humana de todos os povos da terra.

Para que essa face possa ser de fato exposta, é preciso que o ritual se deixe penetrar pelas cores das culturas aí celebradas. Os dois Pedros autores dos textos das missas, ambos oriundos das classes dominantes – Casaldáliga, europeu, branco, membro da Igreja colonizadora; Tierra, intelectual, poeta, político, branco, membro da classe média brasileira – convidaram Martin Coplas e Milton Nascimento para musicarem os poemas, criando assim toda a parte musical das missas. Martin Coplas, músico argentino de ancestralidade indígena, autêntico representante da Ameríndia, musicou a Missa da Terra sem Males. Milton Nascimento, que dispensa apresentação, musicou a Missa dos Quilombos. Com a presença desses dois músicos na criação das missas, se deu a entrada cultural dos povos índios e negros nas celebrações.

Há, porém, outra dimensão na elaboração dessas celebrações, que diz respeito à história da evangelização colonizadora de que aqui temos falado: o elemento penitencial. Em *Al acecho del Reino*, no contexto das comemorações do final do século, Casaldáliga assume que essas comemorações deveriam ter um caráter penitencial, além do festivo, para que fosse possível a necessária transformação e a evangelização passasse a ser “valiente y nueva” (CASALDÁLIGA, 1988, p. 17-19).

Esse elemento já estava presente nas missas criadas uma década antes. De certo modo, foi mesmo o elemento catalisador da ideia de criá-las. Casaldáliga conta na Introdução à Missa da Terra sem Males que essa ideia surgiu para ele em 1978, quando das comemorações dos 350 anos do martírio dos três missionários jesuítas mortos por um índio no contexto das Missões. Na ocasião, o CIMI, Conselho Indigenista Missionário, entendeu que seria justo que se celebrasse também o martírio dos tantos índios ao longo da colonização da América: “Uns e outros, Mártires da Causa Indígena. A Cruz, no meio deles todos. Aqueles, morrendo pelo amor do Cristo. Estes, massacrados ‘em nome’ do Cristo e do Imperador” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

A Igreja que, aliada ao Império, foi cúmplice da empresa colonizadora, teria agora a oportunidade de se penitenciar diante daqueles que foram massacrados. Ao abrir o ritual da missa para a entrada cultural do povo violentado, a Igreja, faz, ao mesmo tempo, seu ato penitencial, que veremos à frente ter se dado de forma explícita nos textos dos dois poetas.

5 O MOVIMENTO ANTROPOFÁGICO DE PEDRO CASALDÁLIGA

Retomando aqui o início deste texto, quando nos referimos à antropofagia oswaldiana, reafirmo a hipótese de que a criação das duas missas pode ser entendida como um ato *antropofágico*. Mantenho a figura de Pedro Casaldáliga como central nesse processo, porque me parece que ele foi o elemento que permitiu a irrupção do que iria surgir, mas com a consciência de que foi um movimento coletivo desde o início: o irromper da ideia junto ao CIMI, a parceria poética com Pedro Tierra, a parceria musical com Martin Coplas e Milton Nascimento, a parceria litúrgica com vários membros da Igreja, entre eles os bispos Dom

Hélder Câmara e Dom José Maria Pires, a participação de inúmeros artistas e pessoas afins aos movimentos das causas indígena e negra no Brasil.

Pois bem, podemos dizer que Casaldáliga devora o ritual da missa a partir da realidade cultural brasileira em suas duas principais vertentes dominadas e ainda violentadas cotidianamente. Abre o espaço para que o Cristo nasça em solo índio e em solo negro no arcabouço da fé popular brasileira. Não que este *nascimento* já não tivesse se dado, a novidade é que ele encontre espaço na Igreja oficial, em celebrações conduzidas por bispos. A Igreja se curva diante daqueles por ela violentados. A Igreja, banhada pelas culturas dominadas, refaz o ritual, sem abandoná-lo.

Segundo Casaldáliga, a Missa da Terra sem Males é ortodoxa (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n), não fere o ritual canônico. Apenas se deixa penetrar pela cultura em que está inserida, sem nada ferir daquilo que se celebra em qualquer missa e sem perder a coerência com o que ele crê: Evangelho é fé e não cultura.

De outra perspectiva, podemos também pensar a antropofagia em relação com a eucaristia, centro do cristianismo e do ritual litúrgico da missa. Jesus se oferece como pão e vinho, Jesus se dá a nós como alimento. Imaginariamente, é fácil relacionarmos essa noção com aquela do guerreiro que devora o inimigo derrotado para incorporar sua bravura. Nos dois casos, em que pesem, claro, as diferenças, trata-se da absorção de algo de ordem não material por meio do ato de comer.

Em um ritual que carrega em seu núcleo esse imaginário que une o material e o imaterial em um ato único, e que celebra a morte e a ressurreição, Casaldáliga e todos os que caminharam com ele nesse movimento realizaram uma renovação por meio da junção antropofágica de culturas e crenças. A fé cristã, de forma alguma imaculada, se faz vida renovada e nutrida por outras faces. O cristianismo se nutre de outras cores e sons.

E neste ponto podemos evocar um texto antigo, do tempo dos Padres da Igreja. Santo Agostinho, em suas *Confissões*, em meio à reflexão sobre a presença do mal no mundo, testemunha:

Deslumbrastes a fraqueza da minha íris, brilhando com veemência sobre mim. Tremi com amor e horror. Pareceu-me estar longe de Vós numa região desconhecida, como se ouvisse a vossa voz lá do alto: “Sou o pão dos fortes; cresce e comer-Me-ás. Não Me transformarás em ti como ao alimento da tua carne, mas mudar-te-ás em Mim (AGOSTINHO, 2000, p. 186).

A formulação de Agostinho parece traduzir perfeitamente o que aqui buscamos na imagem da *antropofagia*: ao comermos o Deus que se oferece a nós como alimento, não o transformamos em nós, como fazemos com o alimento material; ao contrário, nos transformamos nele. Através da absorção simbólica do que não é nosso, nos transmutamos. Assim, a transubstanciação evocada pela eucaristia diz respeito à transformação que se dá em nós

mesmos ao nos abrirmos ao que é *outro* em relação a nós. E por essa abertura se dá a irrupção da vida nova, vida que (re)nasce sob o símbolo da transformação.

A missa, portanto, para Casaldáliga, é o ritual transformador em que morte e ressurreição se presentificam por meio da presença ofertada do próprio Deus no corpo e no sangue de seu Filho entre nós. Ritual por meio do qual morte e vida se condensam no ato único da eucaristia.

E é, portanto, permeado por essa compreensão do ritual católico da missa que o bispo poeta pretende, através dos textos da Missa da Terra sem Males e da Missa dos Quilombos, tocar no que ele considera como as causas-raiz – ou as causas matrizes – da América Latina, como apontamos no início deste texto, a causa indígena e a causa negra. Para isso, propõe *parábolas* em torno de dois grandes *lugares teológicos*: a terra prometida e a montanha da lei.

A parábola da terra, o lugar para onde caminhamos, o lugar que procuramos e que ao mesmo tempo devemos construir: a Terra sem Males, Aruanda, o Reino de Deus. A parábola da libertação por meio de um libertador: o novo Moisés, o Moisés negro, Zumbi, e todos os outros mártires da causa do Reino. Palmares como o novo Sinai, o lugar de onde começa o movimento libertador na figura de Zumbi. Os dois lugares: o lugar da luta e o lugar do sonho. E a proposta: ao sonho não se chega sem luta. Vejamos agora mais de perto o desenvolvimento dessas parábolas em cada uma das duas missas.

5.1 A MISSA DA TERRA SEM MALES

A primeira celebração da Missa da Terra sem Males se deu na Catedral Metropolitana de São Paulo, em 22 de abril de 1979, dia em que a chegada dos europeus às terras brasileiras completava 479 anos; os celebrantes eram quase 40 bispos, entre eles o próprio Dom Pedro Casaldáliga, Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Hélder Câmara (CANAL ARMAZÉM MEMÓRIA, 2013).

Dedicada ao povo indígena do Brasil, mas também de toda a América Latina, a missa se inspira no Mito da Terra sem Males do povo Guarani. A terra sem males, sonho do povo Guarani, é assumida como imagem do Reino de Deus, terra em que o ser humano viverá em plenitude em convivência regida pelos laços do amor⁸. A evangelização compromissada com a libertação aponta o caminho do Reino, se põe em *caminhada*. E o Reino, a Terra sem Males, ou a Aruanda do povo africano, é a terra sonhada, pertencente a um *outro mundo*, mas é também promessa a ser conquistada, a ser realizada por nós em nossa vida concreta. Se pôr na caminhada significa então agir de tal modo a se aproximar desse sonho prometido.

Entretanto, nem sempre temos caminhado nesta direção, seja como sociedade, seja como Igreja. Assim, como faz parte de toda missa o momento penitencial, o texto da Missa

8 Não entraremos aqui na problemática sobre a pertinência ou não dessa relação e nem mesmo em um estudo antropológico do mito Guarani. Importa, neste nosso limitado contexto, saber que Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra se inspiraram naquilo que puderam compreender deste mito.

da Terra sem Males faz com que a própria Igreja se penitencie frente aos pecados cometidos contra os povos indígenas das Américas. Leiamos um trecho da “Memória penitencial”:

E nós te missionamos,
infiéis ao Evangelho,
cravando em tua vida
a espada de uma Cruz.
Sinos de Boa-nova,
num dobre de finados!
Infiéis ao Evangelho,
do Verbo Encarnado,
te demos por mensagem,
cultura forasteira.
Partimos em metades
a paz de tua vida,
adoradora sempre.
(...)
Quando nós te ferramos
com um Batismo imposto,
marca de humano gado,
blasfêmia do Batismo,
violação da Graça
e negação do Cristo (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

O texto se dirige aos povos indígenas em primeira pessoa – o *nós* do poema é o povo colonizador, evangelizador – e, logo ao início, declara que aqueles foram missionados de modo infiel ao Evangelho. A evangelização missioneira se fez de maneira a trair aquilo que seria a prática justa do ato de levar a Palavra de Deus aos povos do mundo. Se fez por meio da cruz transformada em espada. E assim foi porque, ao fazê-lo, o fez por meio da dominação destruidora que impôs uma cultura sobre a dos povos dominados, partindo “em metades” a cultura que lá já estava e, com isso, a paz em que viviam. A paz de viver de acordo com suas próprias crenças e determinações foi retirada dos povos originários das terras brasileiras. E, se assim foi feito pela conjectura de que eram povos sem fé, os poetas afirmam que, ao contrário, eram sempre *adoradores*. A desses povos é aí então reconhecida e louvada.

Na estrofe final, o texto é ainda mais contundente e relaciona o “batismo imposto” à marca que se faz no gado por meio do ferro; batismo feito blasfêmia e violação, negador da graça que deveria ser percebida como bem pertencente a toda a humanidade, independentemente de sua cultura.

Em texto simples, Casaldáliga e Tierra sintetizam poeticamente o percurso histórico da dominação religiosa e cultural realizado em conjunto com a colonização, e o fazem de modo penitencial, ou seja, reconhecendo como pecado o que foi feito. Penitenciam-se como representantes da cultura dominante. Ao mesmo tempo, assumem um compromisso diante

dos povos ali reverenciados, como podemos perceber no refrão do “Compromisso final”: “Memória / Remorso / Compromisso” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

Fazer a memória do passado, deixar-se penetrar no presente pelo remorso diante da consciência do pecado cometido, assumir o compromisso com a mudança a ser construída no futuro, é esse o programa da Missa da Terra sem Males. E o compromisso futuro é o compromisso com a caminhada em direção ao Reino, caminhada de libertação que deve reunir todos os povos da terra, como se afirma no “Aleluia”:

Todos os Povos da Terra,
da Terra-sem-males,
louvem ao Pai!
O Evangelho é a Palavra
de todas as Culturas.
Palavra de Deus na Língua dos Homens!
O Evangelho é a chegada
de todos os caminhos.
Presença de Deus na marcha dos Homens!
O Evangelho é o destino
de toda a História.
História de Deus na História dos Homens! (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

Palavra, chegada, história. Palavra que conduz os caminhos humanos para a chegada ao destino comum de toda a humanidade. História humana e história de Deus são uma só história. As histórias humanas são culturalmente diversas, desdobradas em línguas e caminhos, mas todos conduzem ao destino da Terra sem Males. Essa é a fé professada pelos poetas litúrgicos.

Nesta Terra, não haverá cativo, como diz o canto da comunhão: “Por isso comungamos toda busca / De uma terra sem males. / Libertos do primeiro Cativo. / Cantamos a passagem” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n). Cativo que era também aquele da própria Igreja tal como se apresentou aos povos da América. Portanto, há que se dar a transformação da Igreja para que se atinja verdadeiramente o Evangelho libertador. Leiamos trecho do “Compromisso final”:

Pela cruz inscrita na espada dos saqueadores,
pela devastadora Civilização
que se pretende cristã,
pelas catedrais assentadas no coração
dos templos índios
pelo Evangelho da Liberdade,
feito decreto de cativo (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

O Evangelho da Liberdade deve deixar de ser “decreto de cativoiro” para que possa gerar a libertação prometida. A Palavra de Deus não deve mais ser transmitida como espada destruidora que seca as culturas e crenças dos povos a que se dirige. Há que se fazer Palavra geradora, frutificadora e não, esterilizadora. E o que se aponta, nesse processo, é a ressurreição dos povos dominados e devastados por essa palavra/espada. O “Pedido Final” nos mostra esse desejo:

Morena de Guadalupe,
Maria do Tepeyac:
Congrega todos os índios
na estrela do teu olhar;
convoca os Povos da América
que querem ressuscitar (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

A ressurreição aí pedida e suposta como desejada é o renascimento das culturas índias e a afirmação da legitimidade da presença índia entre nós. Mais de 40 anos depois da celebração desta Missa, assistimos, ao mesmo tempo, o retrocesso indigno das conquistas indígenas no Brasil, sob a égide do governo de destruição que nos conduz desde 2019, e a presença indígena crescente no cenário político-cultural do país. A eleição de legisladores e legisladoras índias neste ano de 2022 é um aceno de esperança para os próximos anos, para que talvez possamos realizar o que nos promete o “Canto final”: “América Ameríndia, / ainda na Paixão: / um dia tua Morte / terá Ressurreição!” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1980, s/n).

5.2 A MISSA DOS QUILOMBOS

Ao final da primeira celebração da Missa da Terra sem Males, Dom Hélder Câmara, com seu famoso entusiasmo, afirma sua satisfação em ter participado daquele momento e diz estar sonhando com uma missa de mesmo teor dedicada ao povo negro (CANAL ARMAZÉM MEMÓRIA, 2013, 33:20). Provavelmente essa declaração de Dom Hélder tenha sido o ponto de partida para a criação da Missa dos Quilombos, mais uma parceira poética de Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra.

Do mesmo modo que a Missa da Terra sem Males, a Missa dos Quilombos se penitencia no reconhecimento dos males realizados pela colonização e pela igreja conivente no “Rito penitencial” que narra a saga dos negros trazidos da África, a escravização, as consequências que ainda persistem e pede pela alforria enfim definitiva (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n). Alforria pedida a Deus e a nós mesmos; libertação desejada e esperada, mas também a ser realizada e conquistada.

A primeira celebração da Missa dos Quilombos aconteceu em Recife no dia 22 de novembro de 1981, por ocasião do dia de Zumbi dos Palmares, morto em 20 de novembro de 1695. Se a Missa da Terra sem Males se inspira no martírio indígena, a Missa dos Quilombos acentua essa dimensão martirial, dessa vez em relação ao povo negro. A figura de Zumbi simboliza e condensa em si todo o povo negro violentado e explorado em solo brasileiro,

“Zumbi dos Palmares, Patriarca mártir de todos os Quilombos de ontem, de hoje e de amanhã” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n).

A essa dimensão martirial se junta a dimensão da esperança de libertação, como vimos também na Missa da Terra sem Males. Os textos da missa festejam o “quilombo que vem”. Em linguagem contemporânea, podemos dizer que a Missa pretende *aquilombar* o povo brasileiro junto ao povo negro, em “rebelde esperança” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n). Assim, o povo é chamado a se juntar ao líder. Se a princípio Zumbi é o libertador, o novo Moisés, logo vemos os textos da missa chamarem por todo o povo, “povo libertador” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n). Povo a ser libertado, povo que liberta – povo a se libertar ao ouvir o chamado à caminhada e à conquista da paz.

Com a simbólica libertação de Zumbi, a Missa dos Quilombos abre espaço para o aparecimento da identidade e da liberdade negras, historicamente proibidas (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n). E é pelo florescimento dessa identidade e dessa liberdade que o cristão é chamado a lutar, todos juntos com o povo negro que, ao mesmo tempo, é o agente libertador de todos nós. O conjunto dos textos da Missa vai construindo este movimento até chegar ao Canto Final em que todos somos chamados a nos juntar à caminhada negra, como veremos abaixo.

No canto de abertura da Missa, “A de ó (Estamos chegando)”, contudo, o que vemos é a chegada do povo proibido, do povo historicamente relegado a um simbólico espaço menor. O povo que vem dos mais diversos lugares concretos e simbólicos, historicamente relegados ao escondido e que agora anuncia sua chegada. Cada estrofe do canto se inicia por “estamos chegando”, o que, junto aos tambores da música, causa impacto em quem ouve – impacto que soa como anúncio e chamado. Leiamos um trecho:

Estamos chegando do fundo da terra,
estamos chegando do ventre da noite,
da carne do açoite nós somos,
viemos lembrar.

(...)

Estamos chegando dos pretos rosários,
estamos chegando dos nossos terreiros,
dos santos malditos nós somos,
viemos rezar.

(...)

Estamos chegando da cruz dos engenhos,
estamos sangrando a cruz do Batismo,
marcados a ferro nós fomos,
viemos gritar.

(...)

Estamos chegando do chão dos Quilombos,
estamos chegando do som dos tambores,

dos Novos Palmares só somos,
viemos lutar. (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n)

Lembrar, rezar, gritar e lutar são verbos a serviço da libertação pretendida. Lembrar para saber da origem e da história de dor vivida; a terra e o açoite que não podem ser esquecidos. Rezar com os próprios símbolos, reconhecendo religiosidade sempre presente na ancestralidade africana. Gritar sob a dor vivida nos engenhos, no batismo forçado, nas perdas todas vividas em escravização. Lutar pela libertação sonhada no chão dos quilombos. Os novos Palmares se anunciam assim como terra futura, a ser conquistada, além de ser terra lembrada e inspiradora.

Palmares é então o ponto de partida e ponto de chegada. Origem da libertação e destino da caminhada. Terra livre, terra prometida. Palmares, deste modo, ocupa um duplo lugar, assim como a ideia mesmo de liberdade: a liberdade é o motor do movimento de libertação, o que põe em marcha a caminhada e é também a marca do porto de chegada; a Terra sem Males – Aruanda, Palmares – é o Reino da Liberdade.

No canto “Em nome do Deus”, o chamado, ou pedido de bênção, se faz sequencialmente em nome do Deus, do Pai, do Filho, do Espírito Santo, da Trindade e do Povo. No final do canto, o Povo faz o seu Palmares e ocupa o lugar da bênção: “Em nome do Povo que fez seu Palmares, / que ainda fará Palmares de novo / – Palmares, Palmares, Palmares / do Povo!!!” (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n).

E o Povo é todo o povo humano, ou todos os povos que povoam a terra. Somos chamados à união que diz respeito ao fato de sermos todos feitos do mesmo modo, como lemos em outro trecho do mesmo canto:

Em nome do Deus, que a todos os Homens
nos faz da ternura e do pó.

Em nome do Pai, que fez toda carne,
a preta e a branca,
vermelhas no sangue. (CASALDÁLIGA e TIERRA, 1882, s/n)

Todos nós, feitos pelo mesmo Deus de ternura e pó, temos a mesma carne, ainda que de diversas cores. Da penitência à reconciliação, o texto da Missa nos convoca. Ao fim da celebração, o Canto Final enfatiza este convite a que nos unamos à marcha negra, como lemos neste trecho:

Banzo da Terra que será nossa,
banzo de todos na Liberdade,
banzo da vida que vai ser outra,
banzo do Reino, maior saudade,

saudade em luta do Amanhã,

vontade da Aruanda que um dia virá!
Saudade da Terra e dos Céus,
o banzo do Homem, saudade de Deus.

(...)

Sendo Negro o Negro,
sendo índio o índio,
sendo cada um
como nos tem feito
a mão de Olorum.

Seremos Zumbis, construtores
dos novos QUILOMBOS queridos (CASALDÁLIGA e TIERRA,
1882, s/n).

Os poetas se valem da palavra *saudade*, tão cara à língua portuguesa e a identificam com o *banzo* africano. Saudade do que foi e do que virá. Saudade do Reino que se anuncia a nós e ao mesmo tempo nos pede a ação que o construa. E *nós*, aqui, somos a inteira humanidade. Povos vários, cada um a seu modo, cada um em sua cultura. Culturas que se encontram, se misturam, se devoram, mas não se destroem e nem dominam uma à outra. Nós todos, humanos libertadores e a serem libertados, caminhamos na construção e na espera do Reino. E o Reino se faz ver pelos *Quilombos queridos* espalhados pela terra. Quilombo, lugar da liberdade.

A Missa dos Quilombos, deste modo, é denúncia, anúncio e chamado, assim como a Missa da Terra sem Males.

CONCLUSÃO

Os textos da Missa da Terra sem Males e da Missa dos Quilombos, sem abandonar o ritual católico canônico e sem também se desviar da lógica teológica cristã, fazem uma apropriação litúrgica e conceitual dessa tradição ao permitir a entrada de elementos culturais estranhos a ela. Em esforço de preservação das culturas outrora violentadas, Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra permitem o entrelaçamento cultural sem perder de vista o único elemento inalterável no contexto a partir do qual falam, a fé cristã. Fé que se penitencia diante dos povos violentados em seu nome.

Os autores pretendem assim afirmar que em nome da fé nenhuma violência pode ser tolerada. A evangelização prescinde da dominação. Por outro lado, a força das culturas por eles consideradas, a dos povos originários da América e da África, mostram também a sua permanência. A despeito da violência sofrida, que chegou à beira do extermínio, no caso dos indígenas das Américas, sobrevivem e mantêm inalterado o seu núcleo.

Se, segundo Oswald de Andrade, a antropofagia diz respeito à absorção de uma cultura por outra sem que se perca a identidade própria neste movimento e, mais, que este é um movimento típico dos povos do Brasil, podemos compreender o esforço de Casaldáliga e Tierra como um ato antropofágico de dupla face. A cultura índia/afro/brasileira devora o ritual católico ao mesmo tempo em que a fé cristã devora os elementos culturais desta cultura.

Uma e outro se transformam mutuamente em solo brasileiro, de modo a criar um futuro em que, aquilombados, antropofagicamente transmutados em nós mesmos pelo ritual de morte e ressurreição, sigamos na caminhada no Brasil transmutado na nação dos seus povos.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. In: *Revista de Antropofagia*, Ano 1, n. 1. São Paulo, mai. 1928, p. 3;7. Disponível em: digital.bbm.usp.br/view/?45000033273&bbm/7064#page/6/mode/2up, acesso em 15 dez. 2022.
- CANAL BERNADETECEBS (TV Câmara). *Missa dos Quilombos* – Parte 1, de 7 partes. 2007. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=C2GOSacI9Es&ab_channel=bernadetecebs, acesso em 15 dez. 2022.
- CANAL ARMAZÉM MEMÓRIA. *Missa da Terra sem Males*. 2013. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=pBNqtK-VF5g&t=6s&ab_channel=ArmazémMemória, acesso em 15 dez. 2022.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Al acecho del Reino*. Edição virtual com autorização do autor, por Servicios Koinonía, 1988. Disponível em: www.academia.edu/28557449/CASALDÁLIGA_Pedro_Al_acecho_del_Reino_Antología_de_textos_1968_1988_Prologo_de_José_María_VIGIL_Dibujos_de_Maximino_CEREZO_BARREDO, acesso em 10 dez. 2022.
- CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. *Missa dos Quilombos*. Edição virtual com autorização do autor, por Servicios Koinonía, 1982. Disponível em: www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/quilombos.htm, acesso em 15 dez. 22.
- CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. *Missa da Terra sem Males*. Edição virtual com autorização do autor, por Servicios Koinonía, 1980. Disponível em: www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/terra.htm, acesso em 11 dez. 2022.
- EMICIDA. *AmaRelo – É tudo pra ontem*. Documentário. São Paulo, 2020. Disponível no serviço de Streaming Netflix.
- NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990, p. 5-39.
- PASTOR, Felix. Inculturação e libertação – O problema teológico de uma “Evangelificação libertadora”. In *Perspectiva Teológica*. Vol. 11, n. 25, p. 181-202. Belo Horizonte, 1979. Disponível em: www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2124, acesso em 15 dez. 2022.
- TAVARES, Ana Helena. *Um bispo contra todas as cercas* – A vida e as causas de Pedro Casaldáliga. Petrópolis: Vozes, 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

Canções nas Cebbs

Antônio Manzatto ¹

Resumo: A presente reflexão parte da proposta, realizada pelos modernistas sobretudo na Semana de Arte Moderna de 1922, de repensar o país e sua cultura. Propõe uma compreensão de cultura popular e insere, nesse contexto, a realidade das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que muito contribuíram para forjar a compreensão e o projeto de país que temos atualmente. Examina o papel das CEBs na formação da consciência e da cultura popular na indicação de algumas canções que se fizeram presentes naquele ambiente. Mostra como essas “canções da caminhada” expressam a compreensão popular de suas dificuldades, sonhos e projetos e, por esse viés, formam a consciência política de cristãos/ãs que participam da construção do país como consequência própria de sua fé.

Palavras-chave: CEBs. Música. Cultura popular. Igreja Católica. Canções.

1 A SEMANA

As celebrações do centenário da Semana de Arte Moderna realizada em 1922 trouxeram em seu bojo importantes questionamentos sobre a identidade e a realidade brasileiras, mais não fosse, pela situação sociopolítica que vivenciamos nos últimos tempos. Com isso não apenas se fez memória daquela Semana, mas como que foi atualizada na medida em que repropõe perguntas e propostas pertinentes à sua época, mas que devem ser retomadas com responsabilidade na atualidade.

Um dos postulados fundamentais daquela Semana está contido no famoso *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade, que desencadeou a percepção da antropofagia cultural e que se tornou marca daquele evento. A antropofagia como que propõe que a cultura ocidental seja transformada e tornada “tupiniquim”, a partir de seu encontro com a realidade nacional. Nesse sentido, propõe a superação da noção de que a cultura ocidental europeia seja superior às demais culturas presentes no Brasil e propõe sua transformação em “brasilidade”. As próprias culturas “autóctones” também se transformam no contato umas com as outras, fazendo surgir a novidade da cultura nacional. Assim, a antropofagia é, na verdade, autofagia por alimentar-se de si mesma, de sua humanidade, para formar o que será a cultura brasileira e isso não de maneira estática, mas dinâmica e sempre se transformando.

2 A CULTURA

A cultura brasileira, produto nacional, é popular na medida em que é aceita, aprovada e vivida pelo povo. A dinâmica cultural necessita de recepção, pois do contrário será simplesmente de erudição importada e imposta à força sobre a população, em exercício de

1 Professor de teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Contato: amanzatto@pucsp.br

dominação. É ponto conhecido que a cultura popular também se constrói e se expressa na arte e na religião, incluindo aí, mas não exclusivamente, a arte religiosa. Isso é patente na cultura e na história do Brasil, e se exemplifica nas edificações coloniais. Ela também está presente na música popular e na religiosidade que o povo cultivava, a chamada religiosidade popular, historicizada recentemente em nosso meio através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o jeito popular de ser Igreja no Brasil.

3 AS CEBs

A música nas CEBs não é puro entretenimento ou relaxamento. Ela tem uma função catequética e formadora de consciência, além de ser expressão de fé na liturgia e nas devoções, mas não deixa de manifestar a alegria da convivência em fraternidade, que é componente essencial do cristianismo. Expressa, então, o compromisso de transformação da sociedade, que precisa deixar de ser opressora para ser anúncio do Reino definitivo. Por tudo isso, atentar para o que diz a letra das canções que são promovidas nas CEBs pode nos ajudar a perceber como a cultura religiosa popular propõe o Brasil que se quer.

A música nas CEBs tem conotação popular, expressa na melodia, no ritmo, na harmonia, nos instrumentos que são utilizados. São, normalmente, melodias simples, com ritmo bem ao gosto das camadas mais simples da população, acompanhadas por instrumentos portáteis, como violão, sanfona, pandeiros, que podem ser levados para os locais de reunião ou de celebração. Tornada canção com letras que assumem uma linguagem popular que também é simples, com vocabulário provindo do cotidiano do povo e que, por isso mesmo, é compreensível para os mais simples e expressa a sabedoria do povo, mostrou-se importante meio de conscientização pois não apenas canta o que o povo vive, mas também ensina essa maneira de viver. Afinal, não cantamos apenas aquilo que sabemos, mas acabamos aprendendo e crendo naquilo que cantamos. Daí a força catequética e formativa das canções em geral, mais verdade ainda quando falamos de canções religiosas.

Claro que essas canções, para existirem, precisam ser obra de compositores populares, envolvidos na vida das CEBs. Conhecemos alguns deles, que se tornaram famosos, outros são conhecidos apenas localmente, e alguns são anônimos, exatamente por destacarem a sabedoria popular. Algumas canções dão prioridade à religiosidade, outras à catequese ou à liturgia, outras ainda à simples convivência fraterna e comunitária. Algumas canções se tornaram emblemáticas e alguns compositores foram referenciais para o que se convencionou chamar posteriormente de “Canções da Caminhada”. Assim, temos Cirineu Kuhn e seu inesquecível *Pai Nosso dos mártires*; ou Frei Domingos dos Santos com sua composição *Migrante (Peregrino)*; Reginaldo Veloso e sua canção *Oi que prazer*; ainda Antonio Cardoso com *Se calarem a voz dos profetas*; ou ainda Zé Martins e tantos outros e outras espalhados pelo Brasil. Talvez o mais conhecido seja Zé Vicente que, além da temática, também expressa o valor do popular na linguagem que as canções utilizam, na melodia simples, nos ritmos conhecidos e nos instrumentos que o povo conhece. Composições suas tiveram enorme repercussão, como

Baião das Comunidades, Ofertório do povo ou Utopia, que mostram bem o alcance popular das canções entoadas nas CEBs e sua força conscientizadora.

As canções nas CEBs cantam a força do povo e afirmam sua grandeza. São populares também porque animam a vida das comunidades tanto nas questões da fé como naquelas que dizem respeito à convivência cotidiana. Mas o destaque vai para seu papel conscientizador, seja sobre a temática religiosa ou teológica, seja sobre a temática social e política. Fiéis à sua matriz, tais canções pensam a realidade do país a partir da periferia, do mundo de baixo, aquele oprimido, explorado e descartado. O papel das canções, então, é o de conscientizar para fomentar a participação popular em todos os espaços da vida.

A consequência da proposta vivida e fomentada pelas CEBs, bem o sabemos, foi uma maior e decidida participação do laicato na Igreja, em todos os níveis, e uma participação mais efetiva do povo pobre na vida da sociedade, seja na política ou na estruturação social, o que fez com que o país entrasse em um processo de redemocratização e de transformação social que todos conhecemos. A reação não tardou, seja na Igreja, com a retomada do clericalismo e o afastamento do laicato dos espaços de decisão, seja na política, com a retomada conservadora que nos trouxe aqui onde estamos atualmente.

A Igreja pode ser reerguer a partir do pastoreio do Papa Francisco com seus insistentes apelos por uma Igreja em saída, uma Igreja missionária e compassiva, comprometida com os pobres e sofredores; uma igreja que supere o clericalismo e a autorreferencialidade para poder voltar a encontrar-se com o Evangelho de Jesus. O país, por sua vez, ainda vai sofrer por falta de lideranças populares e pelo processo de divisão que aqui foi instalado pelo último governo.

4 CANÇÕES

Eis alguns exemplos de canções que mostram bem a compreensão de Igreja e de país que as CEBs propuseram como caminho para a vida da Igreja e da sociedade. Será feita aqui apenas uma leitura da letra de tais canções, sem análise da melodia ou de outros aspectos relacionados à sonoridade para que se permaneça no horizonte que foi proposto. São canções que transcendem a época em que foram compostas porque permanecem vivas não apenas na memória das comunidades, mas são retomadas atualmente com o ressurgimento da proposta de uma Igreja mais voltada para os pobres.

Igreja é povo que se organiza

Pe. Leoncio Asfury

Igreja é povo que se organiza,
gente oprimida buscando a libertação,
em Jesus Cristo a ressurreição.
O operário lutando pelo direito
de reaver a direção do sindicato;
o pescador vendo a morte de seus rios,

já se levanta contra esse desacato.
O seringueiro com sua faca de seringa,
se libertando das garras de seu patrão.
A lavadeira, mulher forte e destemida,
lava a sujeira da injustiça e opressão.
Posseiro unido que fica na sua terra
e desafia a força do invasor.
Índio poeta que pega sua viola
e canta a vida, a saudade e a dor.
É gente humilde, é gente pobre, mas é forte,
dizendo a Cristo: meu irmão muito obrigado
pelo caminho que você nos indicou
pra ser um povo feliz e libertado.

A canção afirma, em primeiro lugar, a realidade da dominação e necessária tomada de consciência desse fato em vista da organização popular para conquistar a libertação. Tudo isso reunido à fé professada na ação salvadora de Deus em Jesus, que não é simplesmente futura ou espiritual, mas que já se experimenta aqui e agora, seguindo a tradição bíblica. A canção se concretiza, em seguida, variada gama daqueles que são explorados e dominados na realidade concreta da região onde a canção foi composta, a Amazônia. Daí o destaque para pescadores, seringueiros, posseiros, lavadeiras e índios, que a canção propõe que sejam unidos aos operários das cidades, em vista da superação das dominações para que se possa alcançar a vivência fraterna. A canção, como faz a Teologia da Libertação, toca o concreto imediato da vida das pessoas trazendo a consciência para o que é visual, experimentado na dureza da realidade cotidiana, longe de teorias.

Dar nome aos bois ajuda no processo de conscientização, sobretudo quando nos referimos às camadas mais populares da sociedade. Note-se que, aqui, o popular se afirma também na organização do próprio povo, em suas organizações e profissões, retratando a realidade amazônica. Com isso se concretiza, de um lado, a dominação experimentada, digamos, na pele das pessoas; de outro lado, a realidade da libertação alcança também o concreto da existência e não é projetada para a escatologia ou para uma realidade espiritual posterior. A cultura popular tem necessidade de concretização, e a libertação é algo que toca a história, porque nela já está presente o Reino de Deus desde que Jesus o instaurou.

Acorda, América!

Augusto Brito

Acorda, América! Chegou a hora de levantar!
O sangue dos mártires fez a semente se espalhar.
1. Nestes campos, nestas planícies, nestes vales e caatingas,
nestas raízes entrelaçadas de etnias tão misturadas!
É assim meu povo, a nossa América Latina.

2. Meu irmão índio, meu irmão afro, meus latinos companheiros,
nós somos vítimas da dependência de um império estrangeiro.

É assim, meu povo, a nossa América Latina.

3. Eu me pergunto, e a nós todos, até que dia nós aguentamos
essa violência tão assassina: nos tomam a terra e matam os índios,
nos deixam restos da nossa América Latina.

Nessa canção, a perspectiva se alarga para todo o continente latino-americano, em uma espécie de grito para que todo o continente se livre da dominação do “império estrangeiro”, que são aqueles que mantêm o povo na escravidão, na dominação. O clamor pela liberdade é evidente, e além disso saltam aos olhos duas coisas importantes: a primeira é a memória do martírio, o que indica a percepção de que a perseguição, a repressão, já estão em andamento e vitimam muitas pessoas, mostrando que tem gente morrendo por conta da defesa dos direitos dos pobres; a segunda coisa é consciência da história comum do continente latino-americano, independente das etnias e das fronteiras entre as ações, porque todos estão unidos na mesma dominação, e podem ouvir a proclamação de que já chegou o tempo da libertação, pois a paciência dos dominados já está esgotada por tanta perseguição. O que é popular aqui é o ritmo e a melodia, mas também a alusão à etnia e à realidade de dominação. A esperança também é uma característica popular, e ela é afirmada no tempo da libertação que se aproxima, pois a paciência dos dominados já foi esgotada.

Tempo de Deus

Zé Martins

Olha o Reino de Deus chegando ele já está aqui.

É o amor se concretizando fazendo o povo feliz.

1. O reinado de Deus é sonho de fraternidade e amor;

É um tempo de luz e magia sem medo, sem luto e sem dor.

O reinado de Deus é força de braços que se levantam.

Promessa de uma vitória aos que lutam e nunca se cansam.

O reinado de Deus é labuta de um povo organizado,

Que não foge nunca da luta não se deixa ser explorado.

2. O reinado de Deus é canto alegrando a vida da gente.

É como um acalanto, nos faz seguir em frente.

Olha o povo sorrindo e cantando: Javé tá presente aqui.

É gente com a gente lutando, mostrando o caminho a seguir.

Esperança é a palavra-chave para pensar a luta pela libertação, porque não se trata apenas de lamentar a situação presente ou denunciar a opressão atual, mas além disso projetar uma nova realidade de libertação onde o Reino de Deus se faz presente e a fraternidade pode ser sentida. A esperança se reveste da utopia da salvação que vem de Deus na proposta de seu Reino, feita e realizada por Jesus. Assim, a canção fala da chegada do Reino que já está presente no meio da humanidade e que significa a felicidade de todo o povo, de toda a humanidade, a começar pelos mais pobres e sofredos. Esse Reino não se faz presente na história

por simples milagre, mas pelo engajamento de todos os que creem na construção do futuro de fraternidade, e nisso contam com a parceria de Deus. O mundo onde “não haverá mais lágrimas” é o alento que empurra o povo a seguir em frente, sabendo que Deus caminha com ele. Não se trata simplesmente de um outro mundo, espiritual ou futuro simplesmente, mas da transformação deste mundo onde o Reino já se faz história, e pode ser experimentado no amor que traz a felicidade. O destaque é para repetição dos versos que se faz ao cantar, representando um solista que inicia o canto e o povo que repete o que se canta, até por não possuir a letra ou letramento. Por isso o popular se apresenta aqui no ritmo, nos instrumentos e na repetição das palavras do canto.

Utopia

Zé Vicente

Quando o dia da paz renascer, quando o sol da esperança brilhar, Eu vou cantar.

Quando o povo nas ruas sorrir e a roseira de novo florir, Eu vou cantar.

Quando as cercas caírem no chão, quando as mesas se encherem de pão, eu vou cantar.

Quando os muros que cercam os jardins, destruídos, então os jasmims vão perfumar.

Vai ser tão bonito se ouvir a canção cantada de novo!
No olhar da gente a certeza de irmãos, reinado do povo!

Quando as armas da destruição, destruídas, em cada nação, Eu vou sonhar!

E o decreto que encerra a opressão, assinado só no coração, Vai triunfar!

Quando a voz da verdade se ouvir e a mentira não mais existir, Será enfim

Tempo novo de eterna justiça, sem mais ódio sem sangue ou cobiça, vai ser assim!

Essa talvez seja a canção mais conhecida quando se fala de esperança no futuro de Deus que chega. O mundo sonhado em paz e em fraternidade traz o momento de se cantar a liberdade do povo que encontra, finalmente, a possibilidade de comunhão. A poesia da letra traz as imagens de esperança de paz concretizada na história pela superação de tudo que é destruição, violência, mentira ou opressão. A realização do Reinado de Deus é o estabelecimento da justiça e da verdade da fraternidade, que ele realiza juntamente e em meio com seu povo. Como a canção fez muito sucesso, conquistou o gosto popular e foi repetida pelas comunidades país afora, algumas pessoas reclamaram do refrão, dizendo que não se deve pensar ou falar em “reinado do povo”, mas apenas de Deus. Curiosamente, sempre que se diz

isso se pensa nos “intermediários” que afirmam qual seja essa vontade de Deus, recaindo na opressão religiosa. Na história, as teocracias sempre se constituíram em ditaduras por conta de tais intermediários messiânicos. Aqui se fala efetivamente do reinado do povo, porque Deus caminha no meio de seu povo, Emanuel é Deus conosco, que já está no meio de nós, como o repetimos tantas vezes em nossa profissão de fé. Além disso, já se experimenta o tempo de democracia política onde se reconhece que a vontade do povo é soberana. Popular na canção é o ritmo valseado, os instrumentos utilizados e o canto esperançoso. Reinado do povo é realização da esperança popular, que não se contrapõe às promessas divinas.

5 POR FIM

A cultura brasileira expressa nas canções das CEBs retrata a realidade nacional: um país dominado, seu povo explorado e oprimido. Mas retrata também aquilo que é a característica mais específica do povo simples do país: a esperança. Não se proclama simplesmente a realidade da opressão, mas também a esperança da libertação, que exige engajamento e luta também do povo simples. Tais canções, com sua característica religiosa, proclamam a vinda de dias melhores, conclamam à libertação e afirmam a certeza de que Deus está ao lado do povo, dele se compadece e com ele combate por sua libertação. Mesmo na situação em que se vive, dias melhores virão, porque a promessa de Deus é de liberdade, vida e amor afirmada e realizada em Jesus de Nazaré.

REFERÊNCIAS

- AQUINO JUNIOR, Francisco de. Uma Igreja pobre e para os pobres: abordagem teológico-pastoral. *Revista Pistis & Praxis*. Curitiba, v.8, n.3, p. 631-757, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucpr.br/index.php/pitispraxis.com.br>>.
- CARIAS, C.; RODRIGUES, S. (orgs). *Cebs, fundamentos e desafios*; Rio de Janeiro: Senso/Iser, 2020.
- CASTRO, M. C. de; SILVEIRA, N. B. da. Sobre rítmicas “complexas” e métodos de ensino. *Tulha*, Ribeirão Preto, v. 4, n. 2, pp. 160–192, jul.–dez. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistadatulha/article/view/152958>.
- COSTA, L.D.S. *Canção popular nas Comunidades Eclesiais de Base: análise do papel educativo e social nas décadas de 70/80 em Lages/SC*; Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008; disponível em <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/91132/254508.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- MANZATTO, A. A mística dos pobres em canções das CEBs, in BINGEMER, M.C.; VILLAS BOAS, A. (orgs.). *Teopoética: mística e poesia*. São Paulo/Rio, Paulinas/ PUC-Rio, 2020, p. 333-352.
- MANZATTO, A. Política e cidadania em canções das Cebs, in Anais do VIII Congresso da Anptecre, V. II – STs, Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 371-380, disponível em https://www.fundarfenix.com.br/files/ugd/9b34d5_c8d6c4ebfe5741459f0da63edb61b65e.pdf
- SCHWARZ, Lília Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Rumo às entranhas do Brasil: um manifesto teogastronômico¹

Francys Silvestrini Adão SJ²

Resumo: O texto propõe uma reflexão sobre a relação entre os vários “manifestos” modernos brasileiros, no início do séc. XX, as “narrativas fundadoras” da história culinária do país e alguns elementos fundamentais da fé cristã. Com isso, pretende-se oferecer uma apresentação e uma ilustração de uma nova abordagem teológica denominada “Teogastronomia”, que se baseia num diálogo entre uma teologia bíblica atenta ao fenômeno alimentar nas Escrituras e as modernas ciências da alimentação.

Palavras-chave: Teogastronomia. Brasil. Manifesto. Ciências da Alimentação. Teologia

INTRODUÇÃO

Quando lemos os Evangelhos, vemos que Jesus frequentou muitas mesas. E sempre que Ele chega às mesas, algo acontece: há uma revelação do que está se dando ali, naquele momento. Trata-se de uma revelação tanto dos dons, da generosidade, dos encontros – que não eram “visíveis” e aparecem –, quanto dos bloqueios, das censuras, dos preconceitos – que também não eram observados e passam a ser vistos. Isso era verdade no tempo dos Evangelhos, e isso continua sendo verdade, de alguma maneira, hoje: é esse o “coração” da proposta teológica que eu ofereço aqui.

Em nossa reflexão, nós daremos três passos. O primeiro passo será em torno a uma pergunta: por que falar de manifesto? Em seguida, vamos refletir sobre o que é teogastronomia. Se esse manifesto é teogastronômico, o que significa essa palavra e essa proposta teológica? Por fim, vamos buscar oferecer um novo acesso ao Brasil, a partir das “entranhas” de nossa história culinária.

1 POR QUE FALAR DE “MANIFESTO”?

Para iniciar nossa reflexão, vejamos algumas definições apresentadas pelo dicionário Michaelis. A primeira definição trata *manifesto* como um substantivo masculino e diz respeito a uma declaração pública, para finalidades diversas. Trata-se, então, de uma *declaração* – que possui um tom público, acessível a todos – e que tem uma *finalidade*, ou seja, visa a algo, tem um horizonte. Outro sentido trazido pelo dicionário é também um substantivo: *manifesto* é o próprio documento escrito, no qual constam quaisquer desses tipos de declaração apresentados. Assim, entendemos que o *manifesto* engloba tanto a declaração em si

1 O presente texto retoma a conferência com mesmo título apresentada num dos painéis do IV Colóquio Interfaces. Transcrição de Calmon Rodovalho Malta (mestrando FAJE), revisão do próprio autor.

2 Mestre (PUC Rio) e Doutor (Centre Sèvres, Paris) em teologia; professor de teologia sistemática na FAJE. Coordenador do curso de graduação em teologia da FAJE. Contato: francysadaosj@hotmail.com

mesma, com o seu fim, quanto o registro dessa declaração, por escrito. Por fim, aparece outra definição da palavra, desta vez um adjetivo: é o que se vê ou se percebe com clareza, o que é evidente, óbvio.

Por que, então, eu escolhi essa expressão “manifesto teogastronômico”? Primeiramente, porque nós estamos celebrando os cem anos da Semana de Arte Moderna. No início dos tempos modernos brasileiros, os manifestos eram um instrumento comum para dizer – manifestar – o modo como nós queríamos entrar nas propostas e nos valores da modernidade. Este era um instrumento público para declarar valores e ideias sobre quais deveriam ser a identidade e o projeto dessa nova nação. Lembremos que, juntamente com a Semana de Arte Moderna, celebravam-se, em 1922, os cem anos da Independência do Brasil. Isso se dá alguns anos após a Proclamação da República, evento que pode ser considerado um segundo momento de Independência ou, em todo caso, uma nova fase histórica do processo de constituição do Brasil.

Vejamos alguns exemplos dos “manifestos” que foram sendo lançados nesse período de nossa história. Há o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, em 1924; o *Manifesto Regionalista*, em 1926; o *Manifesto Antropófago* ou Antropofágico, em 1928; o *Manifesto Nhengaçu* (ou Nhengatu) *Verde e Amarelo*, em 1929. Cada um desses manifestos possuía características específicas, e todos tentavam pensar e propor um projeto para o Brasil. O *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* foi acusado de francesismo ou afrancesamento, por tratar do Brasil a partir de valores franceses. Apareceu, então, o *Manifesto Regionalista*, tentando destacar o aspecto geográfico e os valores das regiões do Brasil; em seguida, lança-se o *Manifesto Antropófago*, que vai definir o ser brasileiro por meio desta metáfora que evoca a mestiçagem; e, por fim, aparece o *Manifesto Nhengaçu Verde e Amarelo*, que vai propor uma espécie de nacionalismo puro, distinto dos outros, despertando críticas pelos seus possíveis desdobramentos racistas, fascistas e populistas. Como podemos perceber, tudo isso vai causar muito debate.

De alguma maneira, as tendências expressas nesses manifestos falam de valores e de ideias que circulavam há cem anos no Brasil e que permanecem presentes até os nossos dias. São distintos projetos de vida, de identidade, de relação, de nação. Nesse sentido, os manifestos que acabei de citar correspondem ao sentido substantivo, definido há pouco: são declarações públicas, são documentos escritos, que apresentam como finalidade um projeto de nação, de relação, de descrição da identidade nacional.

Ao mesmo tempo, para além dos cem anos da Semana de Arte Moderna e os duzentos anos da independência do Brasil, a palavra *manifesto* também é interessante para o mundo da fé e o mundo da teologia. Em seu sentido adjetivo, manifesto pode ser entendido como uma revelação, uma teofania, uma manifestação de Deus. A revelação é um processo que torna manifesto, visível, claro o que antes estava escondido ou o que não era percebido. Às vezes, algo pode estar escondido porque é oculto; mas há, também, coisas que podem estar escondidas porque são tão presentes, que deixamos de prestar atenção a elas. Pensemos, por exemplo, nas parábolas de Jesus, nos Evangelhos, que tornam manifesta a presença de Deus

no cotidiano. Diz Jesus: o Reino de Deus é como um homem que semeia..., o Reino de Deus é como uma mulher que mistura o fermento em três medidas de farinha..., o Reino de Deus é como um pai diante de seus dois filhos... A escuta dessas parábolas vai fazendo com que nós comecemos a enxergar no cotidiano algo do Definitivo, que já vai ganhando forma e sendo construído em nossas relações ordinárias.

Em resumo: a palavra manifesto possui um duplo interesse aqui. Ela nos interessa pelo seu sentido histórico, que nós partilhamos com todas as outras pessoas do Brasil, em relação aos valores e ideias presentes em nossa nação. Ela também nos abre ao sentido teológico, que nós compartilhamos com a comunidade de fé, o modo como o mistério de Deus vai se tornando visível em nossas relações, ao abrir nossos olhos para o cotidiano que nós não enxergamos suficientemente.

2 O QUE É A TEOGASTRONOMIA?

Nós estamos refletindo, aqui, sobre um “manifesto teogastronômico”. O que seria, então, a teogastronomia? Primeiramente, eu gostaria de propor uma tomada de consciência. Trata-se de algo que todos nós sabemos, mas que nem sempre nos aparece como evidente e óbvio. Nas Escrituras santas, o processo de revelação – de manifestação de Deus em vista da salvação, da realização de um modo de relação cada vez mais sólido e profundo entre as pessoas, e das pessoas com Deus – e o processo de desenvolvimento alimentar caminham juntos. Há algo, no passo a passo das Escrituras, que vincula a revelação, a salvação e a alimentação.

Para que visualizemos um pouco disso, vejamos uma citação do biblista e cardeal português, José Tolentino Mendonça. Ele nos diz o seguinte:

Não podemos esquecer que o primeiro mandato que Deus estabeleceu para Adão e Eva, no relato do jardim, foi de categoria alimentar (“Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás de morrer”, Gn 2,16.17); que a terra prometida é sobretudo definida em termos de seus recursos alimentares, terra onde “corre leite e mel” (Dt 6,3; 8,8; 11,9; 26,9-10.15; 27,3; 31,20; 32,13-14); que o objetivo da grande marcha de Moisés com o povo, do Mar Vermelho ao rio Jordão, é “comer e regozijar-se” diante do Senhor Deus (Dt 27,7). A consumação do Êxodo expressa-se numa idealização da comensalidade, no país que o Senhor escolheu, uma comensalidade celebrada na abundância dos frutos da colheita e na solidariedade entre todos os membros do povo, estendendo-se mesmo até às suas fronteiras: “virá então [à tua porta] o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades, e eles comerão e se saciarão” (Dt 14,29) (TOLENTINO MENDONÇA, 2008, p. 163).

Tolentino está citando, aqui, sobretudo textos do Pentateuco, da *Torah*, dos primeiros livros bíblicos. No entanto, se nós formos avançando na leitura dos textos bíblicos, veremos que isso vai se repetindo. A menção ao alimento está ligada à promessa de liberdade, de comunhão, de constituição de um povo de irmãos e irmãs. É claro que, já no Novo Testamento das Escrituras cristãs, aparece o imenso dom eucarístico de Jesus, que surge numa ceia, num contexto de alimentação, e traz a promessa do Banquete definitivo do Reino de Deus, onde todas as pessoas poderão ter acesso. Então, essa revelação de Deus é uma promessa de salvação, de realização de uma nova qualidade de vida e de relação definitivas, destinadas à eternidade. E, no mundo criado, a vida passa pela alimentação, que é a mediação fundamental para que a vida continue. Há algo muito bonito aqui: o Deus que dá a vida, dá também os meios para que essa vida possa continuar, de modo autônomo, criativo e compartilhado.

Dito isso, o que significa um conhecimento gastronômico? O que propõe a teogastronomia? Num primeiro nível, o nível mais imediato, aquilo que nós denominamos gastronomia corresponde à busca do prazer à mesa (DÓRIA, 2009, p. 125). Encontramos aqui tudo o que o mundo mais amplo da culinária fala, de várias coisas ligadas à alimentação, como a nutrição; mas a gastronomia surge quando as nossas necessidades básicas já foram supridas: aí nós podemos criar, inventar e buscar não somente o ato de se nutrir, mas fazer da refeição um ato prazeroso. Esta palavra, ao surgir na história, na França, diz respeito não mais à dimensão das necessidades primárias, mas é algo que pertence ao domínio da alegria e da gratuidade.

Num segundo nível, já reflexivo, o que nós chamamos de gastronomia corresponde a um conjunto de saberes ordenados para cumprir a finalidade que se deseja (DÓRIA, 2010, p. 16). Há, então, um saber, um conhecimento, sempre em relação com a construção do prazer à mesa. Ninguém pode construir o prazer à mesa se não sabe cozinhar, se não conhece os ingredientes, se não domina o modo de tratá-los, se não sabe usar os instrumentos que estão disponíveis numa cozinha. Assim, a gastronomia também se constrói em relação com a organização dessa imensidão de saberes ligados ao mundo culinário.

Por fim, num terceiro nível, aquele que nos interessa aqui, a gastronomia é reveladora, ela manifesta algo escondido. Por quê? Vejamos a etimologia dessa palavra. O termo “gastronomia” reúne duas palavras gregas: *gaster*, γαστήρ + *nomos*, νόμος. Ora, *gaster* significa estômago, tripas, entranhas. Aquilo que nós carregamos em nossas profundezas humanas. Por sua vez, *nomos* significa lei, norma, critério. Esse termo é, inclusive, o nome dado pelos gregos à *Torah* da bíblia hebraica. Essa palavra sugere, então, que uma interrogação gastronômica, uma interrogação sobre a nossa relação com os alimentos, com os prazeres, com os saberes e os sabores ligados ao mundo culinário pode revelar – “tornar manifesta” – a *normatividade* das *entranhas* de uma pessoa, de um grupo humano, de uma nação, da humanidade. Ela é capaz de explicitar quais são os critérios, os gostos, os valores, mas também os desgostos e as desordens de uma pessoa e de um povo.

Essa é a aposta fundamental de nossa abordagem: uma interrogação gastronômica parte da comida, mas não se detém somente no alimento. Ao compreender melhor a relação

que nós temos com a alimentação, com o prazer, com a narração que nós fazemos de nossa cozinha, temos acesso a algo muito fundamental sobre o que nos dá a vida e sobre o que impede a vida de crescer em nós. Esse é o conhecimento gastronômico, em sentindo amplo. Fundamentado nesse saber comum, surge o conhecimento *teogastronômico*. A elaboração teogastronômica vai se construir a partir de um diálogo entre dois grandes saberes: uma teologia bíblica atenta ao fenômeno alimentar, como essa que nós vimos com o cardeal Tolentino, e as ciências modernas da alimentação.

Ao fazer essa opção metodológica, a teogastronomia – como uma reflexão teológica orientada a uma leitura da realidade – reconhece que a revelação de Deus e o processo salvífico não privilegiam o extraordinário, mas se dão sobretudo no ordinário invisível do cotidiano. Ao olhar para a mesa, para a cozinha, para tudo o que diz respeito ao mundo da nutrição e do prazer na alimentação, compreendemos que essas coisas têm muito a dizer: apesar de sua materialidade, elas se tornam “invisíveis” para nós porque estão vinculadas ao cotidiano. Como nós sabemos, por experiência, tudo aquilo que nós vemos com muita frequência, em algum momento nós acabamos por não enxergar mais. Acabamos não dando atenção, a devida atenção, achando que a vida verdadeira está no extraordinário. Porém, a vida concreta se dá no mais ordinário, no mais cotidiano: é aí que as coisas mais importantes estão em jogo, em nossas relações, na formação de uma identidade, na construção de um povo, de uma nação, de um país.

Se isso é verdade, a tarefa da teogastronomia é buscar ler quais são os sinais presentes em nossas roças, em nossas cozinhas, em nossas mesas, em nossas narrativas alimentares. A partir disso, nós poderemos abraçar o que conduz à saúde e à vida, tanto pessoal como coletiva, e afastar o que conduz à intoxicação e à morte, tanto de uma pessoa quanto de um coletivo humano. É verdade que a relação que nós temos com a comida – com as cozinhas, com as mesas, com as narrativas – pode nos alimentar e saciar, mas pode também nos destruir, intoxicar e até matar. Isso será progressivamente “visto”, se nós nos aproximarmos da realidade como ela é. Se enfrentarmos o cotidiano, começaremos a enxergar o que ele está dizendo sobre nós e, a partir de nós, está nos dizendo sobre o mistério de Deus. Essa é a profissão de fé da teogastronomia (explicitando a profissão de fé bíblica): Deus vai se revelando nas entranhas da humanidade e nos salvando a partir delas. Deus não se revela e nos salva a partir de grandes ideias, e sim a partir daquilo que vai nos movendo, daquilo que vai nos dando vida. Além disso, Ele vai nos mostrando também aquilo que bloqueia a vida, aquilo que, em nós, é obstáculo para a vida e para a relação verdadeiras.

Sobre essas bases, agora eu posso apresentar brevemente um caso, que é o caso brasileiro. Tudo o que dissemos pode ser aplicado a qualquer pessoa, a qualquer povo, dando acesso a coisas diferentes, porque vai aparecer a história, a tradição, a cultura que está ali presente. Mas o Brasil é um caso bastante curioso, justamente pelo tema sobre o qual estamos refletindo nesse ano do primeiro centenário da Semana de Arte Moderna e seus eventuais impactos na reflexão teológica: no momento em que vamos tomando consciência de que somos uma nova nação, um novo povo, nós precisamos desvendar qual é a nossa própria identidade.

3 O CURIOSO CASO BRASILEIRO

Nós veremos, como uma ilustração ou um “aperitivo”, algumas reflexões de um sociólogo da alimentação, com quem eu dialoguei nas minhas pesquisas, chamado Carlos Alberto Dória. Ele dedica parte de seus escritos ao tema que estamos trabalhando nesse colóquio. Dória, estudando a alimentação no Brasil, diz o seguinte: “a discussão sobre a formação nacional, inclusive de nossa culinária, pode ser situada entre 1870 e 1930, quando envolveu nos debates as elites econômicas e os intelectuais de todo o país” (DÓRIA, 2014, p. 147). É um momento em que as lideranças do Brasil – sejam econômicas, sejam intelectuais – começam a refletir sobre quem nós somos, o que faz com que o Brasil seja o que ele é. Tradicionalmente, em relação à nossa cozinha, há duas grandes tendências de narrativas culinárias que surgem naquele momento, atravessam todo o século XX e chegam até nós, no século XXI. Elas estão expressas em dois dos manifestos modernos, citados na primeira parte.

Há uma narrativa que diz que o que faz com que nós sejamos “outra coisa” em relação aos outros povos, uma novidade no mundo, é a *miscigenação* ou a *mestiçagem*: a mistura de distintas etnias, distintas tradições, e isso dá origem a uma nova totalidade sociocultural. A outra grande tendência é a afirmação do *regionalismo*: o que faz com que sejamos o que nós somos é a união de experiências bastante variadas, que aparecem em cada região do Brasil. Em um país grande como esse, a experiência não pode ser unitária. Então, cada região desenvolve algo próprio, e a totalidade dessas colaborações regionais faz com que surja algo novo – o Brasil –, como soma dessas partes regionais.

Dois grandes teóricos vão privilegiar uma e outra tradição para análise do Brasil, também em suas reflexões culinárias. Sobre a mestiçagem, o grande nome é Câmara Cascudo. De modo especial, no livro *A história da alimentação do Brasil*, ele vai estruturar a sua leitura da cozinha brasileira em torno do tripé étnico-cultural: negros, brancos e indígenas. Em relação ao regionalismo, o grande nome é Gilberto Freyre, com vários livros, entre eles *Açúcar*. Ele defenderá o que tem de específico em cada região do país, bem como as construções culinárias de uma região.

Dória, como sociólogo da alimentação mais interessado no presente, na comida de hoje, pergunta-se o seguinte: “As narrativas sobre a mestiçagem e o regionalismo estão a serviço de quê?” A resposta é clara: naquele momento, na primeira metade do século XX, a finalidade desses relatos era uma *política nacionalista* (DÓRIA, 2014, p. 40). Ou seja, eles buscavam fundar uma unidade nacional que ainda não existia. Em seu período colonial, o Brasil ainda não era uma unidade simbólica e real. Foi o tempo imperial que começou a tentar construir essa unidade, o que foi aprofundado, posteriormente, pelos movimentos modernistas.

Como nós vimos em relação aos manifestos modernos, essa finalidade é legítima, digna, mas não tinha nenhuma preocupação com a comida real. Segundo Dória, quando isso acontece, aparecem alguns riscos. Nessas narrativas, nós podemos “repisar estereótipos, reforçar preconceitos e favorecer os interesses da indústria do turismo a partir de uma representação

unificadora do Brasil que é mais imaginária do que real” (DÓRIA, 2009, p. 76). Há, então, um imaginário que não tem um compromisso com a realidade.

Dória nos ajuda a compreender os problemas com essas simplificações narrativas. Em relação à narrativa da mestiçagem culinária, ele indica dois problemas. Primeiramente, essa narrativa diz que nossa cozinha é, em resumo, uma síntese entre costumes e gostos dos indígenas, negros e brancos. No entanto, ela acaba por omitir a *hierarquia real* e o *processo de opressão* de nossa história. A nossa comida também narra uma hierarquia que guarda as marcas de um processo de violência: havia um grupo (colonizador) que tinha um maior poder de seleção sobre os outros. Ele selecionava o que nós poderíamos ou não comer (segundo seus próprios tabus alimentares) e, a partir disso, acabava por se apropriar dos bens e conhecimentos de outros grupos. A narrativa da mestiçagem culinária não fala sobre isso, não toca nesse drama de nossa história, que não pode ser esquecido. Em segundo lugar, essa mesma narrativa acaba por reduzir uma diversidade real, a partir de etiquetas que tornam homogêneo o que era diferente. Não havia aqui somente “indígenas”: havia civilizações culinárias diferentes, com técnicas e pratos próprios, por exemplo, uma em torno do milho e outra em torno da mandioca. Também não chegaram aqui somente “negros”, mas havia civilizações culinárias distintas: alguns, por exemplo, eram muçulmanos e tinham outra forma de cozinhar e de comer, e isso também foi trazido para cá. Por fim, não havia simplesmente “brancos”, mas já em relação a Portugal, havia diferenças culinárias importantes no norte e no sul, e isso se ampliou muito com as sucessivas migrações europeias. Assim, essa narrativa oculta e achata a diversidade – que é fundamental, para o avanço da gastronomia de uma país. Há, então, discursos que nos empobrecem e nos fazem perder de vista parte da riqueza que nós temos. Dória conclui:

Assim como não é possível fundir duas línguas, não é possível fundir dois sistemas alimentares. (...) Podem se apropriar das matérias-primas (...), mas não se pode pretender que duas culturas culinárias se fundam numa só, sob pena de assassinar uma delas (DÓRIA, 2009, p. 63).

O que se diz aqui é grave: ao tentar fundir duas culturas culinárias, sem dar a devida atenção às suas lógicas e gostos próprios, acaba-se por destruir ao menos uma delas. Assim, a comunhão pela fusão não parece ser melhor caminho.

Em relação ao regionalismo culinário, Dória também aponta alguns riscos e problemas ligados a essa narrativa. O regionalismo deseja resgatar pratos regionais – e isso é bom e interessante, pois temos regiões com sua cozinha própria. No entanto, naquele momento, nota-se um desprezo das elites brasileiras – mesmo regionais – pela cozinha popular. Na verdade, não houve uma pesquisa para saber o que, de fato, as pessoas comiam nas distintas regiões, inclusive as pessoas mais simples, em sua diversidade. Mas escolheram-se alguns poucos pratos, que foram transformados em símbolos regionais. Aqui, não se respeita mais uma vez o real, e ainda menos o real popular. Outro risco ainda apontado por Dória é a perda da consciência

de uma história nacional comum. Quando nós insistimos demais nas diferenças entre as regiões, embora elas sejam reais, acabamos por perder a consciência da história à qual elas estão ligadas: a particularidade das regiões brasileiras é construída de modo interligado com a história comum do país. Nós podemos construir intelectualmente diferenças que, na prática, não contam tanto. Dória afirma:

As culinárias nacionais ou regionais podem se caracterizar por novos tipos de barreiras (...) de pouca importância no conjunto (...), ou, ainda, por meio de construções intelectuais que pouco têm a ver com a prática alimentar, mas que são essenciais para a caracterização discursiva da nação ou região (DÓRIA, 2009, p. 75).

CONCLUSÃO

Para concluir, destaco alguns pontos interessantes desse caso brasileiro para uma reflexão teogastronômica. A reflexão de Dória mostra o Brasil, com seus desejos, seus conflitos e suas imaginações. Isso nos ajuda, já no âmbito da fé, a reafirmar a importância do princípio da encarnação. A encarnação de Jesus Cristo diz que a “carne” humana é importante, a salvação passa pela carne: trata-se da realidade humana, com tudo o que ela tem, em sua historicidade, contradições e fragilidade. Esse princípio nos faz aceitar que a “realidade é mais importante do que as ideias” (EG, n. 231), como afirmou o Papa Francisco. Por mais bonitas que sejam as ideias, a realidade é o mais importante.

Além disso, o trabalho de Dória nos ajuda a ter a coragem de olhar para a “cruz” presente em nossa história comum, como um sinal de violência e, ao mesmo tempo, um sinal da capacidade que tivemos de ultrapassar essa violência, pelo dom. Nós não podemos negar que houve e há violência em nossa história. Mas também não podemos negar que nós somos sobreviventes, porque alguém se deu por nós, e a história continuou e pode, hoje, ser contada e transformada. Então, essas duas dimensões – que estão no núcleo da fé cristã – fazem eco à reflexão crítica de Dória sobre as antigas narrativas que nós construímos no Brasil.

Podemos destacar outro ponto inspirador. A narrativa crítica da história gastronômica brasileira nos ajuda a revisitar nossa fé trinitária. A fé trinitária traz o horizonte da constituição de um Povo Santo, uma Nação Santa, à maneira divina. A comunhão interpessoal e eterna que nós chamamos Deus não é, para a fé cristã, nem uma fusão indiferenciada de coisas distintas, nem uma junção superposta de partes antes isoladas. A promessa da salvação, que é a Vida de Deus em nós, aponta para a coexistência amorosa de uma diversidade pessoal: trata-se, então, de um tipo de comunhão para além da mestiçagem – que faz desaparecer as diferenças do que existia antes – e para além de uma confederação de experiências – que, na verdade, não reconhecem o que possuem em comum. Então, essa reflexão nos ajuda a entender que a fé trinitária não é algo abstrato. Ao contrário, ela tem muito sentido – e um sentido crítico de nossos modos de tentar criar uma “unidade na diferença”. Nós fazemos essa experiência em nossas buscas de identidade e de relação, na aventura da constituição de nossa existência em comum.

Por fim, os temas que nós tratamos podem nos ajudar a revisitar o caminho da vida eucarística proposta por Jesus, como uma atitude que assume os dramas da vida e pacifica as lógicas antropofágica e regionalista. A mestiçagem pode fazer de nós, de alguma maneira, ou devorados ou devoradores dos outros. O regionalismo extremo pode nos isolar uns dos outros. A Eucaristia supera estes dois impasses, graças ao gesto de Jesus, em sua última ceia: “ele *tomou o pão, deu graças, o partiu e o deu* a seus discípulos....”. Ao invés de “devoração”, ele nos propõe tomar a vida como ela é e dar graças pelo dom recebido (aos outros que se deram por nós, como alimento). Quando surge a gratidão, pode haver um segundo passo: ao invés de uma afirmação identitária de autodefesa, ele nos propõe a “fração” de nossa totalidade, em vista da doação de si às outras partes deste “todo”, muito mais amplo do que nós. A comunhão eucarística e trinitária supõe desejar pertencer a um todo maior do que nós, pelo dom de quem já não quer afirmar sua própria singularidade, mas que entende e crê que o cumprimento de sua identidade se dá ao se oferecer inteiramente para que o outro, em sua diferença, tenha vida, e vida em abundância.

REFERÊNCIAS

- DÓRIA, C. A. *A culinária materialista*. A construção racional do alimento e do prazer gastronômico. São Paulo: Senac, 2009.
- DÓRIA, C. A. *Estrelas no céu da boca*. Escritos sobre culinária e gastronomia. São Paulo: Senac, 2010 (2ª ed.).
- DÓRIA, C. A. *Formação da culinária brasileira*. Escritos sobre a cozinha inzoneira. São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- TOLENTINO MENDONÇA, J. *A leitura infinita. Bíblia e interpretação*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

COMUNICAÇÕES

Amizade: tema, poética e estilo em Pedro Nava e Carlos Drummond

Raquel Beatriz Junqueira Guimarães¹

Resumo: A relação de amizade entre os escritores mineiros Pedro Nava e Carlos Drummond de Andrade, considerados modernistas, é conhecida e divulgada nas obras de ambos e nas biografias dos dois escritores. Os dois confessaram publicamente sua cumplicidade na vida e suas afinidades literárias, além de se apresentarem como leitores da obra do amigo e a divulgarem em suas criações literárias. O que se deseja, neste texto é abordar a amizade como tema presente na poética de Pedro Nava e de Carlos Drummond, evidenciada em textos literários diversos, tanto em prosa quanto em verso.

Palavras-chave: Amizade. Poética. Estilo. Pedro Nava. Carlos Drummond.

1 A AMIZADE

Carlos Drummond de Andrade e Pedro Nava fizeram parte do mesmo grupo literário em Belo Horizonte, quando foram jovens de 20 anos, nos anos 1920; organizaram *A Revista*, publicação que divulgou o ideário do modernismo mineiro, compartilharam leituras, tornaram-se personagens mútuos.² Esses dois autores, em entrevistas a jornais, revistas e televisão, confessaram amizade, cumplicidade e afinidades literárias. As *Memórias* de Pedro Nava são marcadas pela obra de Drummond. O memorialista transforma o poeta e sua poesia em personagens de todos os volumes de suas memórias por meio de introduções, epígrafes, citações, paráfrases, apropriação de ideias a respeito de poetas e da cultura nacional, leituras referidas e retratos selecionados.

Drummond, por sua vez, também faz de Nava personagem de sua poesia, ou de suas crônicas. *Baú de ossos*, primeiro livro da série memorialística de Nava, é dedicado a Drummond e prefaciado por ele. O texto “Baú de surpresas”, que abre a edição da obra, apresenta detalhadamente o primeiro volume e antecipa a importância de Nava para a literatura e a cultura brasileiras. Além desse prefácio, destaca-se “Pedro (múltiplo) Nava”, presente em *Viola de bolso III*, na edição de 2002, da obra *Prosa e poesia*. Drummond escreveu, ainda, a

1 Raquel Beatriz Junqueira Guimarães é professora da FAJE e da PUC Minas. Possui graduação em Letras e mestrado e doutorado em Estudos Literários. Dedicou-se aos estudos de Literatura Brasileira nos temas Memória e Leitura. No campo da poesia, dedica-se aos escritores contemporâneos. Publicou *Pedro Nava, leitor de Drummond*, pela editora Pontes, *Rastros da leitura, trilhas da Escrita*, pela RG Editores; *Literatura Marginal e sua crítica*, em co-autoria com Ivete Lara Camargos Walty, pela Hucitec; e *Espaços da memória: Leitura e ensino* com a co-autoria de Sandrelle Rodrigues de Azevedo, pela editora da UFCG. Contato: raquelbea.junqueira@gmail.com

2 Este texto recupera dois estudos realizados. Algumas reflexões estão no livro *Pedro Nava, leitor de Drummond*, de 2002, e outras são recuperadas do artigo “Drummond e seu Baú de Surpresas”, publicado na revista *Araticum*, em 2017.

crônica “Nava, saudade” e o poema “A um ausente”, publicados pela imprensa no ano da morte do memorialista.

Esses gestos criativos são forma de demonstração da afeição que une os dois escritores mineiros, a estima e dedicação recíprocas entre eles, o respeito pela obra um do outro, que transborda para a criação literária.

2 PEDRO NAVA E A IMAGEM DE DRUMMOND

As memórias de Pedro Nava são edificadas por um narrador-personagem que se apresenta, fundamentalmente, como leitor. Desde a infância, Pedro Nava se tornou um devorador de livros, de ideias, de personagens, de gravuras ao ler os volumes da “*Biblioteca Internacional de Obras Célebres*” (NAVA, 1985, p. 145).³

Esse gosto pela leitura, transforma o narrador das *Memórias* em um sujeito simbioticamente ligado, como leitor, aos textos que leu, e o faz confessar uma forma de ler, que se pode chamar de antropofágica, evidenciada na figura de Pantagruel, personagem de Rabelais:

Foi assim que eu li. Meio pantagruelicamente, muitas vezes começando pela sobremesa, acabando pela sopa; comendo peixe com vinho tinto e entornando do branco na cambulhada dos assados. Entretanto, devorando, digerindo e esquecendo. Não falo do esquecimento como perda, mas de esquecimento como assimilação. Destruição das formas oferecidas e arquivamento de suas frações nos recônditos mais profundos da memória, para a recriação de outros módulos agora nossos (NAVA, 1985, p. 243).

Esse processo de apropriação constante, aqui descrito como os passos da antropofagia cultural defendida por Oswald de Andrade (destruição das formas, arquivamento, recriação, autoria) estabelece um processo de criação que utiliza reiteradamente diferentes formas de citação.

O processo de construção da imagem do poeta Carlos Drummond de Andrade por Pedro Nava obedece, a nosso ver, a um ritual que parte da fotografia, mas para melhor delinear o personagem escritor, o memorialista recorre à obra literária do poeta, à crítica literária sobre ela e às emoções proporcionadas pela leitura.

Em *Beira-Mar*, o poeta itabirano é apresentado por Pedro Nava como aquele que lidera o grupo de amigos, principalmente no aspecto intelectual. Para completar o que o retrato oferece como imagem de Drummond, Nava faz ecoar dos livros do itabirano características que contribuem para construir a imagem decisiva do poeta: “Engana-se quem o julgar pela magreza e pelo franzino. Na realidade esse ser delgado é todo feito de *tiras de aço*, de couro, de *juntas de ferro* que servem o *homem forte* que ele é” (NAVA, 1985, p. 172). (Grifamos)

3 Também Drummond tem um poema em que informa seu contato com a mesma obra.

Esse poeta forte, de ferro, não foi desenhado, somente a partir da experiência vivida e das fotografias que dele restaram nas mãos do narrador das memórias. Também a obra do poeta ecoa insistentemente na memória do narrador-leitor. O personagem Carlos Drummond de Andrade de Pedro Nava é composto a partir da leitura dos livros do poeta.

“Poema de Sete Faces”, “Confidência do Itabirano”, e “No Meio do Caminho” são poemas que aparecem como componente fundamental no desenho desse personagem. Nos primeiros livros de Drummond, surge o poeta *gauche*, homem sério, simples e aparentemente forte, que se esconde “atrás dos óculos e do bigode”, que “quase não conversa”, homem de seletos amigos. O homem forte, sério, simples apresentado pelo narrador das *Memórias* é o mesmo *gauche* do “Poema de Sete Faces”, primeiro poema do primeiro livro de Drummond, *Alguma Poesia*.

No quarto volume das *Memórias*, Nava detalha o seu próprio perfil intelectual e o retrato intelectual e artístico daqueles com os quais conviveu na juventude. Conhece Drummond e convive com o grupo de amigos e reconhecidos artistas que lhe foram apresentados pelo Carlos. São eles: Mário de Andrade, Emílio Moura, Abgar Renault, Oswald de Andrade, Cyro dos Anjos, Ascânio Lopes, Martins de Almeida, Tarsila do Amaral, Blaise Cendrars, entre outros.

A poesia de Drummond, inicialmente considerada por Nava inferior à prosa, ganha o respeito de todos do Grupo do Estrela e será, sempre, muito aplaudida. Nas *Memórias*, Nava utiliza adjetivos encomiásticos, marcados em letras destacadas para caracterizar a obra do poeta de Itabira:

Nasceram com suas produções mais remotas sua indagação diante do insondável, o sentido dramático, o suspense desta poesia

PUNGENTE	LÍRICA	ÉPICA
TEATRAL	DURADOURA	MEDIDA
HUMOURÍSTICA	PERDURÁVEL	PROVOCANTE
SARCÁSTICA	HERMÉTICA	PROVOCATIVA
AMARGA	SATÍRICA	PROVOCATÓRIA
SINCOPADA	LIBÉRRIMA	CHAPLINIANA
SÉRIA	DESENCANTADA	PANTOMÍMICA
TENSA	COLÉRICA	ECUMÊNICA (NAVA, 1985, p. 174).

Com esses adjetivos, Nava faz uma síntese das opiniões críticas sobre a obra de Drummond já apresentadas até aquele momento. Para fazer tal síntese, diferentemente do que lhe é próprio, a descrição caudalosa, a profusão de elementos desdobrados, uma espécie

de hipérbole formal, verificada em outros momentos da apropriação de obras de outrem, Nava é, sim hiperbólico nos adjetivos usados, mas contido na forma, o que nos faz crer que o memorialista procura trazer para a passagem de *Beira-mar* sobre a obra do poeta, a ideia de contenção própria da poesia de Drummond. A síntese a um só tempo acumula elementos, como é próprio de Nava, mas cria vazios e elipses, traços estéticos constantes na poesia drummondiana.

3 DRUMMOND FALA DE NAVA

Poeta e crítico, Drummond volta-se para a obra de Nava não com o olhar condescendente do amigo, mas com a acuidade do leitor atento e o rigor do analista exigente. Em seu “Baú de surpresas”, Drummond destaca elementos essenciais para o estudo e compreensão da atitude criativa de Pedro Nava. O poeta salienta o fascínio que a escrita de Nava pode proporcionar aos leitores e anuncia o que sai do “Baú” de Nava. No primeiro parágrafo da apresentação de *Baú de ossos*, Drummond salienta elementos fundamentais que serão cuidadosamente estudados pela crítica especializada na obra de Nava. Além de registrar a capacidade de presentificar os mortos, Drummond salienta o modo como o memorialista constrói as dimensões temporais de suas Memórias. O olhar agudo do amigo, leitor e crítico percebe e dá destaque à engenharia temporal proposta por Nava (dois passados se justapõem), a arqueologia familiar realizada por ele que, ao escavar a memória, encontra elementos de seus antepassados e os recria, em uma sutura temporal surpreendente.

Esses traços estilísticos de Nava trazem às *Memórias*, segundo Drummond, ao se referir ao primeiro volume, *Baú de Ossos*, a capacidade de transformar sua crônica individual em panorama social de diferentes regiões do Brasil e de fazer de Minas um ponto de entrelaçamento de famílias cujas raízes se encontram em clãs do Nordeste. Drummond considera, ainda, que “é o Brasil de ontem, com sua estrutura doméstica e as decorrências públicas dessa formação, que vemos projetar-se nas páginas saborosas” de Nava. Drummond acentua, portanto, nesse trecho, a natureza individual e coletiva das memórias de Nava e sua capacidade de “mostrar os aspectos mais universais nas manifestações mais particulares”.

Entre as surpresas percebidas por Drummond, em *Baú de ossos*, encontram-se o talento do memorialista para o desenho e a relevância desse talento na composição da obra. Nesse sentido, o poeta lembra que Nava é um pintor bissexto porque não quis sê-lo contumaz. Drummond considera que Pedro Nava derivou, para a forma verbal, seu talento especial no desenho dos retratos. Um retrato que parte da sutil captação do traço físico definidor para a revelação psicológica. O artista plástico de singular sensibilidade afirma-se como tal ao desenhar com palavras rostos, paisagens, ou até mesmo simples pertences domésticos.

Em *Balão cativo*, segundo volume das *Memórias*, Drummond continua sua apreciação sobre a memorialística de Nava por meio do poema “Pedro Nava a partir do nome”. Na elaboração do poema, Drummond se concentra nas diferentes acepções da palavra “nava”, que transita no poema como substantivo comum e próprio. Nesse percurso, o poeta faz uma

pesquisa arqueológica dos usos dessa palavra, recupera e condensa em versos elementos históricos e estéticos ligados a ela.

Na primeira estrofe, predomina o sentido geográfico do termo, pois se atribui à nava seu sentido primeiro: planície cercada de montanhas, planície vasta e chã, o que incrusta o memorialista e seus ancestrais na toponímia de Minas Gerais. Ao mesmo tempo, o poeta evoca as batalhas ocorridas em diversas navas, como as de Oviedo e de Tolosa, inserindo, nos territórios próprios do Brasão dos Nava, as guerras de cruzada, a paisagem da Ponte de Nava e de Nava del Rey, o que remete o leitor à Itália e à Espanha, lugares ancestrais da família Nava.

Drummond ressalta, assim, a Europa e suas guerras em paisagens ibéricas, romanas e helênicas, ao repetir modificado e condensado, o que o memorialista realiza em dois capítulos de *Baú de ossos*: em “Setentrião”, primeiro capítulo, Nava refaz a genealogia paterna, destacando seus ancestrais italianos, e em “Caminho Novo”, conta a genealogia da família materna, recriando seus antecedentes ibéricos.

Na segunda estrofe, o poeta apresenta outras variantes da palavra nava, em seus significados e constituição sonora: Navarre, navajos, navarrete, navio. O poeta superpõe à história de Nava a dos estudantes do Colégio de Navarre (Richelieu e Bossuet), à destruição dos povos indígenas pelas guerras de colonização na América do Norte (navajos) e resume a genealogia de *Baú de ossos* nos oito versos finais dessa estrofe, anunciando a viagem do clã do memorialista pelas navas de diferentes lugares, pelos mares, serras e cerrados até aportar em Juiz de Fora, dando à palavra nava o significado ligado a navio, nave e, implicitamente, navegar.

Na terceira estrofe, o poeta dá à palavra nava novo sentido e, mais uma vez, de forma condensada, apresenta os recursos artísticos do escritor de Juiz de Fora: o verso, o desenho, a arqueologia da língua. Para Drummond, o memorialista navega pelas diferentes origens de sua família, nas diferentes formas de expressão, nos diferentes mares da criação.

Na continuidade do poema, Drummond apresenta as tendências poéticas do amigo memorialista e salienta sua ligação com a poesia e a prosa, seu mergulho nas águas da memória, e, tal como já o fizera no prefácio de *Baú de ossos*, destaca a natureza universal e cultural das memórias de Nava. Ressalta, ainda mais, o gesto de memória como o que tira das cinzas, o que faz renascer. O poeta lembra que o memorialista “recolhe e grava” o retrato do Brasil. No dístico final, sabe-se que o memorialista está entrando nos seus 70 anos, tempo da publicação de suas Memórias.

Por esse poema, Drummond explicita, mais uma vez, elementos da poética de Nava ao registrar sua capacidade de recriar o vivido, de construir sua genealogia, de realizar uma arqueologia familiar, e registrar sua natureza múltipla. E mais, ao escolher a composição das palavras por justaposição, Drummond parece mimetizar uma forma própria do estilo de Nava: o acúmulo de elementos e a formação de palavras novas como o memorialista faz em “cervejamiga” e “Navícula”. O poeta se mostra leitor da obra do amigo memorialista e conhecedor de seus processos de criação. Isso também se evidencia com a insistência no trabalho

de aliteração, a variedade de sentidos desenvolvidos no poema, a quantidade de elementos trazidos para a composição do nome Nava.

CONCLUSÃO

Se comparados os estilos apresentados pelos dois escritores em suas obras memoria-lísticas, enquanto Carlos Drummond de Andrade, em *Boitempo*, imprime a dissolução e a desintegração das palavras, dos ritmos, dos tempos, das métricas, proporcionando a decom-posição completa do passado, estilizando-o; Nava, por sua vez, está ocupado, em seus 6 volumes das *Memórias* em escrever, desenhar, reescrever, fotografar, de forma a agregar os diferentes pedaços, colá-los, recompor o mosaico da memória — tarefa que ele mesmo sabe ser impossível de se cumprir integralmente.

Essas são, portanto, formas diferentes de lidar com o passado: Nava, formalizando sua escrita, na tentativa de não permitir que o vivido se decomponha, e Drummond, que busca conhecer o passado para se situar no presente, já convivendo com o fatal esquecimento e a inexorável desfiguração dos rostos, dos lugares, das imagens.

O poema e o prefácio aqui referidos, retirados do baú poético de Drummond e as citações a Drummond aqui reunidas, extraídas da obra de Pedro Nava, procuram oferecer aos leitores uma noção da relação fraternal vivida por eles. Sobretudo, dão realce ao modo como ambos, ao escrever a leitura da obra do outro assumem, em determinadas situações, a poética do outro. Nava, ao elaborar suas memórias fotográficas as compõe com versos e crô-nicas de Drummond. A exaustiva inclusão de Drummond na obra do memorialista gerou nas *Memórias* um grande paradoxo: a figurabilidade alcançada mesmo por meio da utilização de textos literários que se pautam pela desfiguração, pela lacuna, pelo inconcluso, pelos “cacos e hiatos”. Isso torna-se possível pela forma como o memorialista executa esse procedimento. Conhecendo as obras que cita, tendo-as deglutido uma a uma, devolve-as transformadas, conseguindo realizar uma escrita completamente diferente daquela que teve como referência, a de Drummond. Drummond, por sua vez, ao referir-se à obra do amigo Pedro Nava, salienta as escolhas estilísticas da poética do memorialista: a lida com o tempo e a memória, a capa-cidade de recriação dos traços, a construção da genealogia, a universalidade das *Memórias*, o alcance cultural delas e o destaque para a multidão de mortos que são recriados por Pedro Nava, de maneira, por vezes, cinza, por vezes, sutil, mas sempre refinada. Drummond não só explicita e reverencia a figura múltipla de Pedro Nava como médico, poeta, memorialista, pintor e desenhista, mas também assume perspectiva crítica diante da obra de “cadências modernas”, aguda, exata e surpreendente do seu “querido” Nava ao mesmo tempo que exercita a mimetização de formas próprias do estilo de Nava: o acúmulo de elementos e a formação de palavras novas como o memorialista faz. Essa apropriação estilística mútua é amizade, é respeito a arte do outro é, igualmente, gesto criativo antropofágico.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1988.

GUIMARÃES, Raquel Beatriz Junqueira. *Pedro Nava, Leitor de Drummond: a memória, os retratos, a leitura*. Campinas, Campinas, Pontes, 2002.

GUIMARÃES, Raquel Beatriz Junqueira. Drummond e seu baú de surpresas. In *Revista Araticum*, v.16, n.2, 2017.

NAVA, Pedro. *Balão cativo*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

NAVA, Pedro. *Baú de ossos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

NAVA, Pedro. *Beira mar*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Breve apresentação da filosofia africana

Ireneu Modesto Moises¹

Resumo: A filosofia, como ciência e estilo de vida, é indispensável para a existência humana. O debate sobre a filosofia africana é recente; ainda carece de conceitos e sistematização. Alguns filósofos africanos já começaram a empreender a sistematização do pensamento africano. O presente texto pretende fazer uma breve exposição do conceito da filosofia africana, sua origem histórica como debate e sua natureza específica. Implícita na apresentação é a perspectiva africana sobre a realidade, incluindo a realidade humana.

Palavras-Chaves: Filosofia Africana. Ontologia *Bantu*. Força Vital. *Ntu*

INTRODUÇÃO

A filosofia africana² é a contribuição da ideia africana sobre a realidade, na realização da humanidade. O que é que é humano que se manifesta na pessoa africana, de modo particular? De partida, fica claro que qualquer definição da filosofia africana implica necessariamente apresentar o significado de africano/a. E pode também tal filosofia ser considerada como identitária, na medida em que responde e apresenta o ser africano.

A filosofia africana como debate filosófico surge do discurso filosófico contemporâneo. A filosofia contemporânea, além de ser um dos períodos do processo histórico da filosofia ocidental, é também marcada pela profissionalização dos filósofos (GRAYLING, 2019, p. xv). Num processo de globalização, cada sociedade e cultura se preocupa em contribuir para a formação da cultura universal. Assim sendo, a filosofia africana é um dos instrumentos para a formação da cultura humana contemporânea. Antes de apresentar a definição da filosofia africana, convém apresentar brevemente a origem do debate da mesma.

1 A ORIGEM DA FILOSOFIA AFRICANA

A filosofia africana não surge das calmas águas do prazer e do lazer. O debate sobre ela, especificamente sobre sua existência ou não, é acionado pela reprovação da humanidade desenvolvida pelos africanos. Sob essa perspectiva, a filosofia africana é antes de tudo, defensiva ou passiva. Foi com os pronunciamentos (além dos outros) de David Hume, Immanuel Kant e George W. F. Hegel sobre a humanidade do africano que surgiram reações também filosóficas para apresentar a humanidade do mesmo.

1 Jesuíta Moçambicano e mestrando em filosofia na FAJE. Contato chiyembe@gmail.com

2 Filosofia africana, filosofia bantu são termos que significam a mesma coisa: atividade reflexiva levada a cabo pelos africanos ou adotando a perspectiva peculiar africana.

Hume, em seu ensaio *Dos Caráteres Nacionais*, em nota de rodapé de sua edição revisada afirma o seguinte “Estou apto a suspeitar que os negros e todas as outras espécies de homens em geral são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de outra cor que não é branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, seja em ação ou especulação” (HUME, 2007, p. 213). Por sua vez, Kant, em seu livro *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* diz o seguinte: “Os negros da África não têm, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo... Tão essencial é a diferença entre esses dois tipos humanos, e parece ser tão grande em relação às capacidades da mente quanto em relação à cor” (KANT, 2011, p. 58-9). Em seguida, Hegel, em suas investigações sobre a *Filosofia da História* afirma o seguinte sobre o Espírito Africano:

A África não tem história e não contribuiu com nada que a humanidade se vangloria. A África propriamente dita, isto é, a África subsaariana, está envolta no manto escuro da noite, sem autoconsciência... É difícil compreender o peculiar caráter africano, pois em referência a ele, todos os princípios filosóficos aqui produzidos que acompanham as ideias ocidentais devem ser abandonados - isto é a categoria de universalidade. Não há nada de harmonioso com a ideia de humanidade a ser encontrado neste tipo de personagem... nenhum movimento ou desenvolvimento para exposições, portanto, não é parte histórica do Mundo. A África está no limiar da História do Mundo (HEGEL, 2007, p.91-99).

Essas opiniões de filósofos refletiam também o sentimento geral do Ocidente. Seria o resultado lógico de princípios filosóficos da manifestação filosófica ocidental? Admitindo que todos os princípios filosóficos que acompanham as ideias ocidentais não se aplica na realidade africana, em que princípio basear a ideia da humanidade africana? Diante de afirmações como essas e similares, alguns africanos e não africanos começaram a investigar e argumentar a favor da humanidade do africano. E, uma vez que é a razão que define e eleva o homem do animal, começou-se a fazer a filosofia africana. O interesse imediato foi o de investigar e expor a ontologia africana, o chão sobre o qual se constrói a dignidade e a identidade da humanidade africana. Haveria um conceito de humanidade unicamente africano e universalmente válido? Estaria, esse princípio, preservado nos provérbios tradicionalmente transmitidos de geração em geração oralmente? Portanto, o debate sobre a filosofia africana surge e é movido a defender e expor a humanidade e a racionalidade do africano, diante da exclusão filosófica do conjunto dos seres humanos. Tendo este pano de fundo, o que é a filosofia africana?

2 DEFINIÇÃO DA FILOSOFIA AFRICANA

Quando se fala da filosofia africana, é imprescindível que se fale primeiro da africanidade e como ela se manifesta filosoficamente. Qual é a ideia racional africana sobre a realidade? A concepção do africano ou África está ligada à cultura africana. Africano/a pode ser

concebido como pessoa de África, especialmente negra, nativo de África ou negro de raça africana. Neste sentido, quando se fala de ideia africana significa, essencialmente a ideia do Negro. O elemento racial é constitutivo na definição do africano consequentemente, da filosofia africana. E geograficamente se limita à África subsaariana (propriamente África). Como instrumento investigativo, o presente trabalho adota o conceito que inclui negros originais de África (geograficamente e racialmente) mas também aqueles que o são por fatores históricos de várias naturezas como característica principal na definição do africano (MAKUMBA, 2014, p. 39). Portanto, africano/a pode ser qualquer pessoa que encarne em si a ideia africana ou a partir dela interpreta o mundo.

Quem pode contribuir para o desenvolvimento da cultura africana? Quem está de fato vivendo em África? Ou quem provém de África e vive na diáspora? Ou quem não provém de África, mas que se encontra em África, levando uma vida africana? Um conceito de africanos que inclui não somente a raça, mas os três fatores acima mencionados, traz à luz, a humanidade, como horizonte. Diante de tudo isso, o que é que define a filosofia africana? Três características definem a filosofia africana: filosofia africana é definida como aquela que é escrita, criada ou proposta por uma pessoa de origem africana; essa perspectiva considera como investigação filosófica, e portanto africana, as ideias do antigo Egito, Etiópia e continua nos filósofos africanos profissionais. Aqui não importa tanto os temas, podem ser especificamente africanos com alcance universal e vice-versa. Apresenta o rigor filosófico ocidental.

Em segundo lugar, é filosofia africana aquilo que é escrito, criado e proposto no continente africano; ao mesmo tempo também se procura a filosofia escondida nos provérbios da tradição literária oral. Aqui, e na primeira definição de filosofia africana, a escrita é apresentada como essencial no protagonismo histórico. E, por fim, filosofia africana é definida como aquilo que lida ou debruça-se sobre problemas africanos ou culturas africanas (MAKUMBA, 2014, p. 40). A escrita passa a ser um dos elementos característicos, ou como manifestação histórica, ao lado da tradição oral. Contudo, uma definição não é suficiente para estabelecer aquilo que pode ser considerado como filosofia africana. O fator racial e originário é o menos importante. O objeto de estudo, isto é, o tema é que torna tal investigação filosófica africana quando tem a pessoa africana e sua realidade como ponto de partida. E essa é a definição da filosofia africana que o presente trabalho emprega: segundo as condições peculiares do negro, como é que as suas ideias sobre a realidade, incluindo a humana, foram desenvolvidas?

Desde logo, se sublinha a necessidade de a filosofia africana evitar a defesa extrema de sua identidade sob o risco de perder a filosoficidade da mesma. Ao mesmo tempo, não pode se tornar tão filosófica sob o risco de perder a perspectiva e sua relevância. O discurso filosófico africano não pode ser feito em total isolamento. O surgimento do debate sobre a filosofia africana começa com o contacto com a filosofia ocidental. O encontro entre duas realidades distintas, sempre constituiu o momento de revelação. Contudo, a definição e o desenvolvimento da filosofia africana não podem ser guiados somente por razões identitárias. É preciso demonstrar a filosoficidade do pensar e agir humano africano.

Influenciados pelo desdobramento da tradição filosófica ocidental, alguns consideram filosofia todas as investigações similares e obedientes aos cânones da filosofia ocidental; isto é, deve ser individual, escrita e argumentativa. Nesse sentido, a filosofia africana é definida como sendo uma investigação sobre a realidade, escrita e desenvolvida por uma pessoa africana. O filósofo da cultura africana é avaliado através da perspectiva histórica do espírito filosófico ocidental. E conseqüentemente, o filósofo da africanidade reside no seu contacto com o Ocidente e como extensão do mesmo.

Por muito tempo, assim se pensou do africano e da África. E todo o processo da colonização, escravatura e imperialismo era justificado com base na civilização ou humanização do selvagem africano. Haveria uma ideia da interpretação do mundo tipicamente africano? É possível investigar a interpretação do enigma da vida, do mundo e da realidade segundo uma perspectiva africana? Algumas pessoas, movidas pelo desejo de apresentar a humanidade, o conceito para o qual aponta a ideia africana, publicaram suas investigações. Uma dessas pessoas é Placide Tempels. Em seu livro *La Philosophie Bantoue*, Tempels estabelece o princípio fundamental da ontologia Bantu, isto é, o princípio através do qual interpretam o mundo e a realidade.

3 LA PHILOSOPHIE BANTOUE DE PLACIDE TEMPELS: BREVE APRESENTAÇÃO DO ARGUMENTO

Um dos instrumentos empregados no processo da civilização do negro era a religião, donde os missionários e missionárias eram os agentes de linha de frente. Esta era auxiliada pelo braço armado político, os militares. Placides Tempels foi um desses agentes. Sacerdote católico e missionário belga, Tempels tenta humanizar os africanos através da catequese adaptada. Contudo, uma observação recorrente o faz indagar sobre a eficácia dos processos e os métodos utilizados até então. Tempels se indaga:

Por que é que o Negro não muda? Por que é que o pagão, o não-civilizado fica estável, enquanto o evoluído, o cristão, não fica? Verificamos em muitos dos nossos Bantu, evoluídos e civilizados, e mesmo cristãos: regressam à sua antiga atitude sempre que se encontram sob a influência de contrariedades, de perigos ou de sofrimento. É porque os seus antepassados lhes deixaram a sua solução prática para o grande problema humano: o problema da vida e da morte, da salvação e da condenação. Numerosos *Bantu*³, superficialmente convertidos ou civilizados, possuídos por uma força determinante, regressam aos comportamentos e concepções herdadas de seus antepassados (TEMPELS, 2018, p. 37).

E logo conclui: “observa-se, entre os Bantu, a impossibilidade da oposição aos chefes por causa do medo em romper o elo místico que se estabelece entre os chefes e os antepassados”

3 Ser humano ou ser humano específico, o africano.

(TEMPELS, 2018, p. 40). É sobre este enigma que as investigações filosóficas de Tempels tentam desvendar. Procura no “elo místico” e na “influência dos antepassados” o instrumento intelectual, os conceitos e princípios fundamentais filosóficos Bantu. Tempels acaba propondo que segundo essas mesmas investigações, o africano, até hoje relegado e considerado como o *nyama* (animal) é na verdade o *muntu* (homem), chamados á realização humana no *Ubuntu* (ser humano).

A filosofia Bantu de Tempels investiga a originalidade do pensamento africano. Isso se traduz na sistematização e exposição da ontologia *Bantu*. Este caminho é importante para o tema principal de nossas investigações: qual é e deveria ser a contribuição original do Negro no processo da humanização do homem? Pretende-se, com isso a sistematização moral-filosófica do fim último do homem, segundo a perspectiva da filosofia Bantu. Por onde começar?

A vida e a morte condicionam e determinam o comportamento do ser humano. Isso implica dizer que a racionalidade humana, universal em sua tendência, se manifesta de maneiras diversas: “O comportamento humano é condicionado pelo sistema de princípios. Por exemplo, a teologia cristã é o substrato do comportamento ocidental. Da mesma forma, deve existir sistema de princípio ou o Princípio fundamental sobre o qual se funda o comportamento *Bantu*” (TEMPELS, 2018, p. 40). Este princípio Bantu pode ser investigado e encontrado na sabedoria Bantu que se manifesta em todas as esferas da vida humana. A partir desse princípio, traça-se, em seguida, o pensamento profundo dos Bantu, para depois penetrá-lo e analisá-lo.

Da observação da sabedoria africana, presente nos costumes *Bantu* e em seus provérbios, se destaca o seguinte: o comportamento Bantu é condicionado por elementos do pensamento do “elo místico” e da “influência das forças” (TEMPELS, 2018, p. 40). E o que é que isso revela? O elo místico e a influência de forças como elementos do pensamento *Bantu* apresentam-se como instrumentos intelectuais, conceitos e princípios fundamentais da filosofia *Bantu*. Toda a tradição e cultura Bantu se baseia num único princípio do “reconhecimento íntimo dos seres” (TEMPELS, 2018, p. 41). Este princípio filosófico explica, interpreta e justifica a totalidade da realidade ao Bantu.

4 A ONTOLOGIA BANTU DA FORÇA VITAL: A NOÇÃO DO SER

O pensamento filosófico *Bantu* é diferente do pensamento filosófico ocidental. A filosofia Bantu não é mágica, como outrora interpretada (TEMPELS, 2018, p.54). Entre os Bantu, a concepção da vida, da existência e da realidade em geral está centrada no único valor da Força Vital, o *Ntu*. O valor da força vital como conceito penetra e permeia toda a realidade. Portanto, na filosofia *Bantu*, o conceito ontológico de *Ntu* ou Força Vital é inseparavelmente ligado ao conceito do ser e por assim dizer superior ao ser. Ora vejamos: “onde se vê seres concretos, os Bantu veem forças concretas. Onde os seres se distinguem pela sua essência ou natureza, para os Bantu as forças se distinguem segundo a sua essência e natureza” (TEMPELS, 2018, p.64). Em última análise, para os Bantu todo o ser é força e pura energia.

A noção do ser na filosofia Bantu encontra-se atrelada à noção de forças. Força é o elemento sobre o qual o ser é pensado. Não existe ser sem forças. E toda força é ser. E conseqüentemente a metafísica Bantu postula o seguinte: ser é tudo aquilo que possui força. E realidade última só pode ser a origem e a mãe de todas as forças, *Ntu*. Força é o elemento necessário em todo ser. Sem o elemento força, o ser não é.

Alexis Kagame, filósofo Ruandês, expande e explicita o conceito da ontologia Bantu em seu livro *La philosophie Bantu comparée*, classificando *Ntu* em quatro categorias. Através das línguas Bantu, Kagame encontra marcadores de compromissos ontológicos que são compartilhados entre todos os falantes dessas línguas. Kagame resume o sistema categorial do pensamento Bantu observando que a categoria mais geral é designada pela raiz *Ntu*, significando “ser” ou “existente” ou “algo”. Segundo a ontologia Bantu, existe quatro categorias mais básicas do ser, ou precisamente, das forças: “*Muntu* (existente com inteligência, ou pessoa); *Kintu* (existente sem inteligência, ou coisa); *Hantu* (localização do existente, ou espaço-tempo); *Kuntu* (existente modal, ou o modo de ser de um existente). Tudo isso faz parte do que Kagame descreve como metafísica geral *Bantu* (KAGAME, 1976, p.121-122).

CONCLUSÃO

A filosofia africana, em sua origem, é uma contestação às opiniões formadas sobre a humanidade do africano. O conteúdo da filosofia africana, a ontologia da Força Vital, é a perspectiva e a chave de interpretação intelectual da realidade do *muntu*, o homem africano. Todo o pensamento, toda a opinião e a perspectiva africana sobre a realidade e o mundo são tocados, permeados, formados, informados e elucidados pela noção da existência do ser como força. Porque o africano vive e se relaciona com os seres como se fossem forças. O debate propriamente africano sobre a sua filosofia terá que refletir sobre a realidade adotando a perspectiva da força vital. Mais precisamente, mostrar a relação lógica entre a Força Vital e a ética *Bantu* pode ser um exercício importante e muito interessante. Ainda mais, apresentar a epistemologia Bantu e a natureza do sábio com base na ontologia Bantu pode abrir novas fronteiras em relação à teoria do conhecimento. A importância interna do desenvolvimento do debate sobre a filosofia africana poderá se encontrar na elucidação de temas tenebrosos como magia, feitiçaria, respeito pelos antepassados, totemismo e outras práticas culturais im-perceptíveis e impenetráveis pelo *logos* ocidental.

REFERÊNCIAS

- GRAYLING A. Clifford. *The History of Philosophy*. New York: Penguin Press. 2019.
- HEGEL, George. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Cosimo, Inc. 2007.
- HUME, David. *Essays: Moral, Political and Literary*. New York: Cosimo, Inc. 2007.
- KAGAME, Alexis. *La philosophie Bantu comparée*, Paris: La Présence Africaine, 1976.
- MAKUMBA. M. Maurice. *Introdução à Filosofia Africana: passado e presente*. Trad. Mario de Almeida. Luanda: Paulinas. 2014.

KANT, Immanuel. *Observation on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Org. Patrick Frierson et al. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.

TEMPELS, Placide. *A Filosofia Bantu*. Trad. Filomeno Lopes. Luanda: Paulinas. 2018.

ENTREVISTAS

Outros olhares sobre a Semana de Arte Moderna¹

Milton Moura²

1. AO COMEMORAR EM 2022 OS 100 ANOS DA SEMANA DE ARTE MODERNA, QUE ELEMENTOS VOCÊ DESTACA COMO MAIS SIGNIFICATIVOS, A PARTIR DA SITUAÇÃO CULTURAL DA BAHIA?

Os aspectos que gostaria de pontuar aqui dizem respeito tanto à Bahia como ao conjunto do Brasil. Vejo as inspirações e realizações da Semana de Arte Moderna como um convite a nos debruçarmos sobre painéis que reúnem componentes tão diferentes em termos de proposição e criação de sentido. A tentação mais sedutora é partir de um modelo de representação seja do que possamos chamar de “a Bahia” ou, no caso, “o Brasil”, e a partir daí considerarmos as diferenças culturais como diversas formas de conformar o conjunto. Nesse caso, a chave conceitual da diversidade seria um facilitador. Não necessariamente a noção de diversidade tem esta função, mas é o que infelizmente se observa na maior parte dos casos. Na verdade, estaríamos falando de um módulo, uma noção prévia baseada nos valores da tradição cívica e política, muito mais que brotando da palpitação da vida cultural que não cabe em módulos mesquinhos.

Podemos formular classificações e/ou tipificações e isto se torna inevitável quando se trata de políticas culturais, sobretudo no âmbito governamental. Entretanto, quando o pesquisador se volta para a cena viva das manifestações culturais, deve estar disposto a se surpreender, a se deixar interpelar pelas expressões aí veiculadas e plasmadas. O problema é que o plasma, como no caso das estruturas biológicas mais elementares, é sempre fluido, de formas mutáveis, e daí vem sua vitalidade e fecundidade. A maneira como vemos a cultura cede com frequência ao atalho de simplificar. Define-se e padroniza-se o resultado de antemão, pois assim seríamos dispensados de um olhar generoso, muito mais laborioso, que possa conduzir a uma construção mais inclusiva, menos incompleta e, por isso mesmo mais rica, que oportunize a participação de um número maior de sujeitos da criação de manifestações culturais no engendramento desses objetos de reflexão, seja no caso da Bahia, seja no caso do Brasil.

Aí vemos a magnitude da contribuição da Semana. Tomo a Semana como todo o movimento de pensamento da nossa cultura, repito, como painel de diferenças. A Semana está para muito mais que o evento no Teatro Municipal de São Paulo em fevereiro de 1922. Explosão esta que, por sua vez, provém da acumulação de material em ebulição. Pensando assim, podemos perceber o alcance daqueles jovens artistas e intelectuais na sua ousadia. No evento

1 Questões elaboradas por Maria Clara Bingemer, Geraldo De Mori, Antonio Manzatto, Lindoberg Campos, Márcia Lopes Duarte, Gilbraz Aragão, Leandro Garcia.

2 Professor de história na Universidade Federal da Bahia. Contato: miltonmoura7@gmail.com

de 1922, Ronald de Carvalho declamou o poema *Os Sapos*, escrito por Manuel Bandeira em 1918 e publicado em 1919, ainda sob o signo do Parnasianismo, ou seja, não propriamente modernista. Diz o poeta: “Clame a saporaria em críticas céticas: não há mais poesia, mas há artes poéticas”. Percebemos já um clima de desconstrução de certezas e simplificações.

Permitam-me tomar como momento alto desse alcance da Semana a *Missão de Pesquisas Folclóricas*, expedição idealizada por Mário de Andrade e realizada por Luís Saia, Martin Braunwieser, Benedicto Pacheco e Antônio Ladeira, dezesseis anos depois do evento. Financiada pelo Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, esse trabalho se estendeu por inúmeros lugares nos estados do Ceará, Piauí, Pernambuco, Paraíba, Maranhão e Pará. Os registros são preciosos do ponto de vista fonográfico, etnomusicológico e fotográfico. Abrangem manifestações musicais, coreográficas e religiosas de diferentes origens e formatos, incluindo momentos rituais de transe e documentação de objetos de culto apreendidos pela polícia. É significativo observar que isto foi levado a cabo por pensadores de São Paulo, uma das cidades que mais crescia no mundo, como Nova Iorque e Chicago, urbanizando-se com urgência. Esses intelectuais buscavam-se outros brasis, talvez não diferentes do que hoje se chama, em alguns círculos, de “Brasil profundo”. Esta é a Semana. O Brasil ainda não tinha uma tradição generalizada de estudos socioantropológicos, à exceção de alguns trabalhos de Gilberto Freyre sobre a Zona da Mata de Pernambuco, Alagoas e Paraíba, e de Sérgio Buarque de Holanda, sobre São Paulo e seus sertões. A Faculdade de Sociologia seria fundada em 1937, já aberta para o mundo, com a presença de nomes como Lévi-Strauss e Braudel, que viriam a ser referências perenes dos estudos antropológicos e históricos, respectivamente, primeiro na França, depois em toda parte. Pois bem, a cidade que se industrializava celeremente e recebia um influxo considerável de migrantes europeus também abrigava intelectuais que se voltavam para o outro, tomando a alteridade como princípio de ouro para tematizar a cultura.

Para não tornar mais longa a resposta, digo que, aos efeitos de compreender a cena cultural na Bahia, como no Brasil, a Semana convida a alargar a abrangência do olhar. No caso da Bahia, por muito tempo, tendeu-se a identificar Bahia com alguns traços do Recôncavo Baiano. Isto foi em parte favorecido pela rápida (para a época) divulgação dos romances de Jorge Amado e do cancionário de Dorival Caymmi. Por outro lado, Jorge Amado se refere abundantemente ao mundo do cacau, e isto não era tomado na mesma medida como “coisas da Bahia”. Por sua vez, Dorival Caymmi se reporta aos mundos do trabalho; poucos compositores cantaram com tanta admiração o trabalho do pescador e da mulher, mas essa dimensão não costuma ser incluída na construção do imaginário sobre a Bahia. Foram compositores de outros lugares, como o mineiro Ary Barroso, possivelmente o mais conhecido neste sentido, que contribuíram para o revestimento do nome Bahia com predicados que conferiam a um lugar a prerrogativa tanto de ser local como nacional.

Do mesmo modo, este conjunto de referência a não tantos lugares brasileiros foi cosido e arrematado como “o Brasil”. Os repertórios das escolas de samba do Rio de Janeiro podem ser tomados aqui como um écran que nos permite perceber esse engendramento de um imaginário nacional – ou melhor, sobre um certo tipo de nacionalidade. Esse conjunto, tão belo

e fascinante, não integra elementos que possam remeter à maioria das nuclearidades sócio-histórico-culturais que se podem observar e sentir em todo o Brasil.

É neste sentido que o apelo e o brado da Semana permanecem interpelando a inteligência baiana e brasileira. Tanto no âmbito da Bahia como do Brasil, diferentes agências elaboram referências de cultura antes não incluídas no bojo das representações da Pátria. Neste sentido, passos notáveis foram dados por autores como o citado Ary Barroso, com *Aquarela do Brasil* (1939) e *Os Quindins de Iaiá* (1941) e, posteriormente, Silas de Oliveira, autor de alguns sambas-enredo como *Aquarela Brasileira* (1975). É o recurso ao cortejo de referências locais ou setoriais configurando o nacional. Como no desfile de trajes típicos das candidatas a Miss Brasil, que até os anos oitenta seriam tão especialmente considerados na configuração de uma narrativa da nacionalidade. Tratar-se-ia de um somatório, então, uma fila de belezas. Para a Semana e um de seus mais expressivos líderes, a própria diferença parece ser uma estampa desafiadora e sedutora... Não há um fecho com uma síntese. Seria o herói sem caráter que se encarna em Macunaíma? Creio que sim. Sem caráter aprisionado num esquema, encerrado num modelo duro.

2. COMO A SEMANA DE ARTE MODERNA TEVE IMPACTO NA MÚSICA BRASILEIRA?

Mesmo com a participação de Heitor Villa-Lobos, o impacto da Semana foi produzido principalmente pela literatura e pelas artes plásticas. A partir de 1922, diversos compositores procuraram desbravar caminhos ainda não trilhados. De certo modo, essa trajetória já vinha sendo empreendida por músicos como Ernesto Nazareth, desde o início do século XX.

Vejamos o caso do maestro carioca Lorenzo Fernandez, a princípio influenciado pelo impressionismo francês. A partir justamente de 1922, começa a se apropriar de conhecimentos sobre música indígena e de origem africana, assim como do repertório dos seresteiros. Busca agregar diferentes modalidades de fazer música e consagra essa vertente na direção do Conservatório Brasileiro de Música, que dirigiu até 1948. Algumas de suas peças despertaram admiração em músicos europeus seus coetâneos pelo vigor e originalidade. Pelo que li até hoje, seu perfil não costuma ser associado ao movimento da Semana. Isto se deveria ao traço de ser nascido e vivido sempre no Rio de Janeiro?

Vejamos também o caso do carioca Heitor Villa-Lobos, cuja atuação tem início antes daquela de Lorenzo Fernandes. Desde a primeira década do século, compunha peças a partir da interpelação de ritmos e estilos de diferentes origens e configurações musicológicas. Desde criança, teve contato com músicos do Norte – mais precisamente, o que hoje se chama “o Nordeste” – e, em 1907 já compunha os *Cantos Sertanejos*. Ele próprio viajou até essas partes do Brasil. Participou da Semana desde o segundo dia, apresentando-se com suas composições heterodoxas e chocando a crítica especializada, o que muitas vezes pode ser sinal de originalidade e novidade.

Mesmo considerando a magnitude de Villa-Lobos, a mim parece que, diferentemente do impacto no âmbito das artes plásticas e da literatura, a Semana não logrou tanta influência no que concerne à música, se aí a contrastamos com o que era veiculado pela radiofonia. A Capital Federal já tinha duas gravadoras – a Odeon e a Casa Edison – desde o início do século XX. O processo que prevaleceu foi a constituição de uma musicalidade brasileira tendo ao centro o chorinho, o maxixe e o samba, sendo que, já nos anos 30, o samba era tido como “a” música brasileira por excelência. As políticas culturais (ainda sem este nome) do governo Getúlio contribuíram muito para este vetor monológico. Noel Rosa é reconhecido como gênio e fez por merecer esse predicativo, com um cancionário que até hoje encanta tanto estudiosos como apreciadores de modo geral. Entretanto, o próprio Noel passou pelo choro e pelo maxixe também.

Enfim, mais que em outros domínios, as expressões musicais passavam pelo afunilamento do repertório promovido pelo rádio, associado aos shows e aos programas de calouros em auditórios mantidos pelas emissoras, como a Rádio Nacional, a Rádio Mayrink Veiga etc. Esse processo foi corroborado e apoiado pela imprensa escrita, através de jornais como o *Correio da Manhã*.

Onde estaria, então, o efeito da Semana no reino da música? Creio que na busca que muitos docentes, maestros e compositores empreenderam de construir um repertório musical brasileiro que pudesse abranger múltiplas origens e configurações. A partir daí, em muitas cidades, os conservatórios passaram a cultivar essa abertura. O que me impressiona mais nesse movimento é a interface construída pelo que se chama muitas vezes “o erudito”, “o clássico”, e o que se chama “o popular”. Esses músicos que participaram da Semana ou de alguma forma podemos associar ao nosso grande evento procuraram fazer confluir diferentes formas de expressão e criaram pontes entre a esfera das pessoas comuns e das pessoas que frequentavam academias e conservatórios. Inclusive em termos técnicos. Não havia a tradição de representar na partitura alguns ritmos e sons, e isto não intimidou esses heróis e heroínas. A conhecida peça *Trenzinho do Caipira*, integrante das *Bachianas Brasileiras*, precisou fazer o que, em muitas partes do mundo, fez a música contemporânea: inovar também no modo de registrar e transmitir, como fez, entre outros, Igor Stravinsky. Uma partitura como a do *Trenzinho do Caipira* assemelha-se em alguns pontos a uma bula.

4. VOCÊ É UM ADMIRADOR DE ELSIE HOUSTON. PODERIA DESCREVER SUA IMPORTÂNCIA?

Elsie Houston não esteve fisicamente presente no evento da Semana. Para associá-la ao nosso tema, é preciso situar sua biografia. Seu pai era norte-americano e sua mãe, carioca descendente de imigrantes da Ilha da Madeira. Elsie estudou canto lírico no Rio de Janeiro e na Europa. Sob a influência de um maestro e compositor chamado Luciano Gallet, de quem sabemos pouco, sentiu-se atraída pela tradução em linguagem lírica de canções correspondentes às manifestações culturais do meio popular. Como se dizia até recentemente, o “repertório folclórico”.

A partir de 1923, manteve contato com figuras centrais na Semana, como Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Tarsila do Amaral e Pagu.

Um dos traços que me impressiona no perfil de Elsie Houston é o desprezo pelos limites entre a chamada música lírica e a chamada cultura popular. Em Paris, teve contato com o que poderia ser considerado a nata do virtuosismo ao piano, como o grande Arthur Rubinstein, e um maestro e compositor que alcançava fama e reconhecimento internacional, Villa-Lobos. Casou-se com o poeta Benjamin Peret. Esteve em contato com pesquisadores e músicos que participavam da mesma onda cultural, no I Congresso Internacional das Artes Populares, em Praga, Boêmia. O casal esteve no Brasil no final dos anos 1920 e início dos anos 1930. Elsie veio então aos estados do norte para recolher material de pesquisa. Peret contribuiu para a *Revista de Antropofagia* e Elsie escreveu *Chants Populaires du Brésil* (1929) e *La musique, la danse et les cérémonies populaires du Brésil* (1930). Houve dificuldades com a polícia cultural do governo de Getúlio, o que determinou o retorno à França.

Desfeito o casamento, Elsie vai para os Estados Unidos. Como já fazia desde o tempo de Paris, passou a apresentar-se em bares, boates e casas de espetáculo com apresentações que incluíam estilizações de rituais de candomblé. Em plena Nova Iorque, cantou para Ogum, Xangô e Oxalá! Na radiofonia de sucesso, apenas na passagem dos anos 1940, com Dorival Caymmi, os nomes dos orixás passaram a ser ouvidos através dessa mídia.

A performance desta cantora maravilhosa está disponível na Internet, em diversas gravações. Penso que seu perfil é um dos mais fortes desdobramentos da onda poderosa que encontrou, na Semana, um momento especial de espiralização.

5. O QUE A SEMANA DE ARTE MODERNA ABRIU COMO QUESTÃO PARA PENSAR O BRASIL E QUE AINDA PERMANECE COMO TAREFA NÃO CUMPRIDA? QUE CAMINHOS VOCÊ PENSA NECESSITARIAM SER PERCORRIDOS PARA AVANÇAR NESSA DIREÇÃO?

Creio que já disse alguma coisa neste sentido, ao longo dos parágrafos anteriores.

Vejo a Semana como uma sinédoque das reverberações que o momento de explosão vulcânica provocou. É também uma metonímia dessa explosão, no sentido de que aí se densificam algumas vertentes de hermenêutica das culturas brasileiras e do próprio painel díspar, desigual e disforme a que chamamos Brasil. No uso mais comum, é como uma metáfora. Quando dizemos “a Semana de Arte Moderna”, em sentido amplo, é como se nos referíssemos à emersão das vagas modernistas, a partir de São Paulo.

A Semana ensina generosidade da mente e da sensibilidade. Incita a nos desinstalar-mos de nossas armaduras facilitadoras e buscar o que ainda não sabemos. Quando penso na Semana, me vêm à mente os registros sonoros e fotográficos da expedição de 1938. As pessoas que aparecem aí – crianças, mulheres, homens, velhos, com seus instrumentos, suas vozes, suas performances – já morreram e pouco foram incluídas nas configurações oficiais

da brasilidade. Existem por aí muitas outras pessoas, milhões delas – crianças, mulheres, homens, velhos, com seus instrumentos, suas vozes, suas performances – que estão vivas e produzindo sentido para sua experiência de gente humana.

Para avançar nessa direção, como diz o enunciado da pergunta, é preciso reconhecer e sentir que somos incompletos e sabemos pouco. É preciso ouvir essas pessoas e ir aonde elas estão, como canta Milton Nascimento.

O Padre Leonel Franca e a modernidade no Brasil¹

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell²

1. PARA INÍCIO DE CONVERSA, PODERIA DIZER ALGO SOBRE QUEM FOI O PE. LEONEL FRANCA: ALGUNS DADOS DE SUA VIDA, DE SEU ITINERÁRIO HUMANO, INTELECTUAL E RELIGIOSO?

Sim, é importante, para aquilatar o papel desempenhado por Leonel Franca quase 100 anos atrás, recordar alguns dados de sua vida, hoje conhecidos de poucos. Ele nasceu em São Gabriel, RS, em 1893, onde se encontrava provisoriamente sua família, que era baiana. Passou sua infância em Salvador e fez seus estudos secundários, como interno, no então famoso Colégio Anchieta de Nova Friburgo, RJ, dirigido pelos padres jesuítas. Aí conheceu a Companhia de Jesus, na qual ingressou em 1908. Sua formação religiosa e intelectual começou no Brasil e prosseguiu em Roma, onde estudou Filosofia e Teologia na Universidade Gregoriana.³ Antes ainda de seu curso de Teologia, no período experimental de docência no Colégio Santo Inácio do Rio de Janeiro, como resultado de suas aulas, publicou, em 1918, a obra *Noções de História da Filosofia*, que conheceu ao menos trinta e cinco edições e à qual acrescentou, pouco depois, um longo apêndice sobre *A Filosofia no Brasil*, especialmente do século XIX, primeiro estudo sobre esse tema em toda a literatura nacional. Esse estudo deu-lhe a oportunidade de conhecer a evolução do pensamento filosófico no Brasil.⁴

Seu feitio intelectual era, pois, marcado pelo neotomismo romano, uma das correntes mais rigorosas do movimento de volta ao pensamento de Tomás de Aquino, promovido anos antes pelo papa Leão XIII. Isso não o impediu, porém, de entrar em contato, como mostram os seus livros, com ideias mais recentes, por exemplo, de F. Charmot, em pedagogia, Ch. Dawson, no campo histórico, Y. de la Brière, em questões político-sociais, sem falar da renovação filosófico-teológica estimulada pelo Cardeal Mercier, na Universidade Católica de Louvain, ou promovidas por M. Blondel e pelo neotomismo francês, aberto a um diálogo com o pensamento moderno, com figuras como E. Gilson e J. Maritain. Ele teve seu ponto alto na discussão sobre a possibilidade de uma Filosofia cristã, envolvendo os filósofos mais em evidência no momento na França.⁵

Ao voltar ao Brasil, em 1924, concluída a sua formação básica, como doutor em filosofia e teologia, segundo as normas da época, fixou-se no Rio de Janeiro desde 1927, depois de breve

1 Questões elaboradas Geraldo De Mori.

2 In memoriam. Filósofo, professor na FAJE.

3 Lima Vaz, Henrique Cláudio de. Uma Filosofia Cristã da Cultura: Leonel Franca. In *Síntese Nova Fase*, v.22 n.71 (1995), p.441.

4 Lima Vaz, Henrique Cláudio de. Leonel Franca e a Cultura Católica no Brasil. In *Síntese Nova Fase*, v.25, n.82 (1998), p. 320.

5 Idem, p. 322.

período como professor na Faculdade de Filosofia dos jesuítas em Nova Friburgo. Chegou já como autor conhecido também pela volumosa obra: *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, de cerca de 470 páginas, publicada já em 1923, e escrita, em meio a seus estudos universitários em Roma. Essa obra é, sobretudo, uma refutação da ideia, ecoada então no Brasil, de que o Catolicismo, ao contrário do Protestantismo, era um fator de atraso das nações. O padre Franca julgou importante enfrentar o movimento, hoje mais conhecido como evangélico, que, depois da Proclamação da República, começava a se proliferar no Brasil. Dedicou à mesma questão ainda três livros nos anos seguintes.

Isso revela um dos traços característicos de sua atividade intelectual, não só a sua intensidade e fecundidade, mas a preocupação pelos problemas então emergentes na sociedade brasileira. É assim que, nas suas publicações e conferências, se volta também para o problema do *divórcio*, título de um de seus livros (1931), tema muito discutido na Constituinte de 1934. Aborda também a questão da educação, tanto em geral, como da educação religiosa nas escolas, influenciando nos debates sobre o assunto nas Constituintes de 1934 e 1946.⁶ Além da obra *Ensino religioso e ensino leigo*, também de 1931, foram publicadas, nas suas obras completas sob título *A Formação da Personalidade*, trinta e cinco conferências que fez entre os anos de 1929 e 1938 sobre o assunto. A questão da fé, candente para a intelectualidade da época, foi objeto de sua *Psicologia da Fé* (1932), completada pelo livro póstumo *O problema de Deus*. Publicou, finalmente, a *Crise do Mundo Moderno* (1941), sua obra principal, uma filosofia cristã da cultura, sua resposta à problemática de seu tempo, que gozou de cinco edições no Brasil, uma em Portugal e duas em língua espanhola.⁷ Apesar da cardiopatia, que o afligiu durante toda a vida, foi leitor incansável, de uma erudição extraordinária, numa época em que não se colhiam informações pela Internet, e o próprio conhecimento e a aquisição de livros estrangeiros, abundantemente citados em suas obras, eram dificultosos. Leonel Franca não foi propriamente um filósofo original, mas um divulgador em alto nível e de extraordinário senso de oportunidade do pensamento cristão de maior qualidade em sua época. Publicou 12 livros, mas suas Obras Completas correspondem a 14 volumes, incluindo conferências e textos deixados em manuscrito. Faleceu no Rio de Janeiro em 1948.

2. UMA VEZ LI, NÃO SEI ONDE, QUE DENTRE OS INTELECTUAIS JESUÍTAS BRASILEIROS DO SÉCULO XX, DESTACAM-SE: PARA A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO, O PE. LEONEL FRANCA, E PARA A SEGUNDA METADE, O PE. HENRIQUE DE LIMA VAZ. SEM QUERER DIMINUIR A IMPORTÂNCIA DE LIMA VAZ, QUE DEIXOU UMA OBRA FILOSÓFICA EXTRAORDINÁRIA, QUE CONTINUA SENDO REFERÊNCIA NA FORMAÇÃO DAS NOVAS GERAÇÕES, A QUE SE DEVE ESSE DESTAQUE DO PE. LEONEL FRANCA? PODERIA FALAR ALGO DA ÉPOCA EM QUE VIVEU, SOBRETUDO DO TIPO DE CATOLICISMO NO QUAL FOI FORMADO,

6 Cf. Lima Vaz. Uma Filosofia Cristã da Cultura, ob. cit., p. 442.

7 Uma análise detalhada dessa obra encontra-se no artigo que vem sendo citado, Lima Vaz, Uma Filosofia Cristã da Cultura.

QUE O TORNOU REFERÊNCIA NO ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE MUITOS INTELLECTUAIS E ESCRITORES BRASILEIROS DO PERÍODO EM QUE VIVEU?

A comparação com Henrique de Lima Vaz é justificada, se considerarmos a produção de cada um em si mesma, sendo até favorável a este último. Mas o destaque de Leonel Franca na vida intelectual brasileira na primeira metade do século XX, é incomparável. Não se limitou ao universo da cultura católica, mas conquistou um posto importante no universo cultural profano, sendo seu nome conhecido pelos bem pensantes em todo o Brasil. Embora esta fama na época venha mais de sua polêmica com o Protestantismo, não é aí, mas na análise da cultura do tempo, que se baseia a sua preeminência e a influência que teve no destino da Igreja e do próprio país. Grande parte dos intelectuais de sua época tinha perdido a fé de sua infância devido aos ensinamentos preponderantes do positivismo de A. Comte ou do materialismo propagado sobretudo pelo biólogo evolucionista Ernest Haeckel, então famoso.⁸ Mas surgia na intelectualidade francesa um clima novo, de inspiração católica, com os poetas Charles Péguy e Paul Claudel, os escritores Jacques Rivière e Ernest Psichari, o filósofo Emanuel Mounier e os neotomistas Étienne Gilson e Jacques Maritain, em geral convertidos.⁹ No Brasil acontecia algo semelhante, provavelmente como réplica do exemplo francês, sobretudo de Maritain. Sob a liderança de Jackson de Figueiredo, juntaram-se no Centro Dom Vital, apoiados pelo Cardeal Dom Sebastião Leme, figuras como Alceu Amoroso Lima, Hamilton Nogueira, Sobral Pinto e Jonatas Serrano, entre outros. Padre Franca tornou-se logo, por seus escritos e conferências, mas também pelos Exercícios Espirituais oferecidos anualmente, orientador desse grupo de intelectuais católicos que começava a despontar pela primeira vez no cenário cultural brasileiro, com repercussões em São Paulo, Minas Gerais, Porto Alegre e Recife.¹⁰ Mas sua atuação teve grande incidência também na cultura em geral. Por meio de seus seguidores, influenciou decisivamente, sobretudo na questão do divórcio e do ensino religioso, como já foi dito, as Assembleias Constituintes das Constituições de 1934 e 1946. Suas conferências atraíram personalidades de proa como o ex-presidente Epitácio Pessoa e Pandiá Calógeras que fora ministro em vários governos republicanos. Muito respeitado pelo ministro Capanema, foi membro do Conselho Nacional de Educação desde sua fundação, em 1931, até sua morte.

3. ALÉM DE TER ACOMPANHADO PERSONALIDADES QUE MARCARAM O ITINERÁRIO INTELECTUAL DO BRASIL E DO CATOLICISMO, PE. LEONEL FRANCA ESTÁ NA ORIGEM DA FUNDAÇÃO DA PUC RIO. PODERIA FALAR ALGO SOBRE A FUNDAÇÃO E IMPORTÂNCIA DA PUC RIO?

A PUC do Rio de Janeiro, primeira universidade católica do país, é certamente a obra mais importante de Leonel Franca no campo da Educação. Decidida pelo Primeiro Concílio Plenário do Episcopado Brasileiro, a criação de uma Universidade Católica no Rio de Janeiro,

8 Lima Vaz. Leonel Franca e a Cultura Católica no Brasil, op. cit. p. 320.

9 Idem, p.323.

10 Ibidem.

o Cardeal Leme confiou-lhe a tarefa de executar essa resolução. Sob a denominação de Faculdades Católicas e tendo o Padre Franca, como Reitor, apesar de sua saúde já bastante debilitada, começaram a funcionar em 1941 os cursos das Faculdades de Direito e de Filosofia, que abrangia, além da filosofia, seis outros cursos, correspondentes aos atuais Departamentos de Letras, História, Geografia, Sociologia e Educação. Foram em pouco tempo criadas outras Faculdades como a Escola Politécnica, ou agregadas, como a Escola de Serviço Social. Por decreto do presidente Getúlio Vargas, de 1946, as Faculdades Católicas foram reconhecidas como Universidade, que um ano depois recebeu da Sagrada Congregação de Seminários o título de pontifícia. A PUC alcançou rapidamente grande prestígio e expansão pela qualidade de seu corpo docente, excelência da formação proporcionada e ambiente cordial entre os alunos. Seu pioneirismo em todo o Brasil deu-se particularmente nas décadas de 60 e 70, com a implantação da Reforma Universitária e a transformação da estrutura da Universidade em três centros, que substituíram as antigas Faculdades, Teologia e Ciências Humanas (CTCH), Ciências Sociais (CCS) e Técnico-Científico (CTC), abrigando os Departamentos de cada área. A Universidade deixou de ser apenas uma escola de formação profissional para tornar-se um centro de pesquisa com seus programas de Mestrado e Doutorado e com inovações tecnológicas sobretudo nas áreas de física e informática, inaugurando em 1960 o primeiro computador de grande porte nas universidades do País. Atualmente está entre as 5 ou 6 melhores Universidades do país, a primeira ou segunda entre as particulares, conforme os critérios adotados para o ranking das escolas superiores. Nem por isso ela deixa de abrir-se para as classes economicamente menos favorecidas, com uma alta porcentagem de alunos bolsistas e serviços sociais eficientes, que oferecem sobretudo a jovens de ambos os sexos novas oportunidades de formação humana e profissional e a elevação na escala social. Embora tenha uma clara dimensão social, a Universidade, preocupada com a excelência acadêmica, talvez não tenha ainda alcançado satisfatoriamente, o objetivo, certamente complexo, que norteou a sua fundação, ser um instrumento para a difusão da cultura cristã no país.

4. EM 2022 COMEMORAMOS O CENTENÁRIO DA SEMANA DE ARTE MODERNA, QUE FOI COMPREENDIDA DE MUITAS MANEIRAS POR SEUS INTÉRPRETES. NO CONTEXTO DA SEMANA E DO QUE SE SEGUIU A ELA, COMO O SENHOR VÊ A RELAÇÃO DO CATOLICISMO COM A MODERNIDADE NO PERÍODO EM QUE VIVEU E ATUOU PE. LEONEL FRANCA?

Não sei se Padre Franca tomou posição explícita em relação à Semana de Arte Moderna, da qual parece não falar em seus escritos. É sabido que ela não teve logo a repercussão e a importância que lhe é conferida hoje. Entretanto, Alceu Amoroso Lima, em artigo de 1939, atribui ao ano de 1922, em particular à Semana de Arte Moderna, o início mais do que simbólico no Brasil, que completava também o Centenário de sua Independência, de uma reação política, literária e espiritual à mentalidade naturalista imperante no fim do século XIX e na República Velha.¹¹ Chama a atenção para o paralelismo e os laços recíprocos que mantêm o

11 Amoroso Lima, Alceu de. A reação espiritualista. In: *Leonel Franca (1893-1948). Bibliografia e Estudos críticos*, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2010.

modernismo estético e literário e a “modelagem espiritual da nova geração”, na qual desempenhou Padre Franca, ao lado de Jackson de Figueiredo, um papel decisivo. E conclui:

Há, portanto, um laço profundo entre as três manifestações do mesmo espírito conscientemente renovador e inovador, que animou, de modo violento e radical, os meios políticos, intelectuais e espirituais brasileiros ao terminar a guerra de 1914. Este foi o choque social necessário, como que a explosão de um cartucho de dinamite na rocha do conformismo histórico, para fazer passar as águas represadas no fundo das consciências (LIMA, 2010, p. 19).

Também conforme escreve alhures Lima Vaz, a

Semana de Arte Moderna” de São Paulo foi o início de uma nova fase da cultura brasileira, a primeira vez que teve lugar uma reflexão propriamente dita sobre a própria experiência, portanto, uma filosofia brasileira, não apenas uma filosofia no Brasil, já que filosofar consiste, segundo o dito de Hegel, em captar o seu tempo no conceito (VAZ, 1991, p. 685).

Os princípios da filosofia de Leonel Franca não partem certamente de sua experiência da realidade nacional, mas de uma assimilação da visão cristã do mundo formulada na tradição europeia. Como assinala o título de sua obra principal, *A crise do mundo moderno*, Franca tem uma atitude crítica em relação à modernidade. É o conflito entre o pensamento cristão e a cultura laica que se desenvolve desde o Iluminismo do século XVIII. O espírito da modernidade, que se estabeleceu efetivamente na Europa com um viés globalizante, é essencialmente antropocêntrico e, como tal, oposto a uma concepção cristã da realidade. Nesse sentido, sua obra tem um caráter apologético. Isso não significa que Padre Franca fosse contrário ao progresso da ciência e da técnica, trazido pela modernidade ou na organização das comunidades humanas em Estado democrático de direito, respeitoso da dignidade da pessoa humana. É o que mostra, por exemplo, seu livro *A Igreja, a Reforma e a civilização*, cuja finalidade é justamente demonstrar, contra a interpretação então corrente entre os adeptos do protestantismo liberal, que o Catolicismo, não é fator de atraso, mas, pelo contrário, de avanço numa civilização verdadeiramente humana. É claro, entretanto, que ele pertence ainda a uma geração anterior ao diálogo do pensamento cristão com a modernidade, que começava então a despontar e se desenvolveu na linha avançada da filosofia e teologia católica no clima cultural do pós-guerra, e teve sua consagração no Concílio Vaticano II. É importante, porém, notar, como mostra também Lima Vaz, que a crítica de Leonel Franca não assumia a feição pessimista, própria de grande parte da literatura de crise, comum no intervalo entre as duas guerras, mas, ao contrário, uma atitude de esperança no retorno de um humanismo cristão. É o que propõe na terceira e última parte de *A crise do mundo moderno*. É significativo para a penetração de suas análises, que De Lubac, em seu livro famoso *Le drame de l'humanisme athée*, de 1945,

tome como objeto de sua refutação os mesmos autores, Comte, Marx e Nietzsche, em que Leonel Franca se fixara no seu estudo da modernidade mais de dez anos antes.¹²

5. O SENHOR PODERIA COMENTAR ESSA FRASE DO PE. LEONEL FRANCA: “COM O ABSOLUTO NÃO SE REGATEIA. QUEM NÃO DEU TUDO AINDA NÃO DEU NADA”?

Creio que a expressão se encontra num diário espiritual de Padre Franca. Trata-se, portanto, de uma atitude para com Deus. Ela indica que a vontade de Deus é o elemento decisivo em nossas escolhas. Corresponde ao sentido de nossa vida, expresso no “Princípio e Fundamento” dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola: “[...] desejando e escolhendo somente aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual fomos criados”, ou seja, “louvar, reverenciar e servir a Deus, nosso Senhor” (EE 23). Evidentemente essas escolhas se referem a todos os aspectos de nossa vida, inclusive à atividade intelectual. A frase, conforme é formulada já na sua primeira parte, exprime isso de maneira vigorosa, pelos termos “absoluto” e “regateia”. Indica que não se pode relativizar a vontade de Deus diante de qualquer valor criado, como a vida, a saúde, a honra e a posse de bens de qualquer natureza, materiais ou espirituais, regateando, i. e. oferecendo a Deus outra coisa, que não o que ele pede. A segunda parte da frase traduz em outras palavras a mesma ideia. Além de notável penetração nos meandros da psicologia humana, ela demonstra a importância do discernimento espiritual, de procurar e encontrar a vontade de Deus em qualquer situação humana, uma das marcas mais características da espiritualidade inaciana. Foi o que viveu intensamente Leonel Franca, como atestam seus escritos e o testemunho de seus contemporâneos, apesar de sua saúde delicada. Todas as suas realizações, a grandeza da obra que deixou, não foi senão a resposta, humilde e agradecida, ao amor de Deus, no serviço incondicional a Ele e ao próximo.

REFERÊNCIAS

LIMA, Alceu Amoroso. A reação espiritualista. In: *Leonel Franca (1893-1948). Bibliografia e Estudos críticos*, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Uma filosofia cristã da cultura: Leonel Franca. *Síntese Nova Fase*, v. 22 (1995), p. 441-452

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Leonel Franca e a cultura católica no Brasil. *Síntese Nova Fase*, v. 25 (1998), p. 317-328.

12 Cf. Lima Vaz. Uma filosofia cristã da cultura, op. cit., p. 448.

RELEITURAS

100 anos do Modernismo brasileiro – balanços e perspectivas

Leandro Garcia Rodrigues ¹

Resumo: Ao concluirmos o ano de 2022, inúmeros balanços e avaliações foram realizados acerca do centenário da nossa Semana de 22 – a Semana de Arte Moderna. Muito se discutiu a respeito deste evento cultural há muito canonizado pela historiografia da literatura brasileira. Centenas de eventos e publicações foram organizados em diferentes instituições brasileiras, todas com o intuito de avaliar criticamente este evento ocorrido há 100 anos, especialmente no sentido de entender e problematizar o legado modernista na cultura brasileira. Este artigo – misto de depoimento pessoal – quer contribuir com este debate.

Palavras-chave: Modernismo. Centenário. Semana de 22; Cultura. Memória.

INTRODUÇÃO

Todo ano jubilar propõe uma série de indagações e (re)avaliações acerca do fato comemorado. No caso do ano de 2022, tivemos uma série de efemérides que chamaram a nossa atenção e que merecem a nossa lembrança: o bicentenário da nossa Independência política e os centenários de fundação do Partido Comunista Brasileiro e do Centro Dom Vital², do Movimento Tenentista e, o que particularmente gostaria de analisar neste artigo/depoimento: a Semana de Arte Moderna, também lembrada como Semana de 22³.

Neste sentido, iniciamos 2022 com o sério propósito de reavaliar o chamado “Legado de 22”, isto é, o diálogo – quase sempre tenso – entre a primeira proposta modernista com o que foi feito posteriormente à Semana, chegando criticamente até os dias atuais.

1 Doutor e Pós-doutor em Estudos Literários pela PUC-Rio e Pós-doutor em Teologia pela FAJE-BH. Professor Adjunto III de Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialista em Epistolografia (estudos sobre cartas/correspondências) e na obra/pensamento de Alceu Amoroso Lima. Contato: prof.leandrogarcia@hotmail.com

2 Fundado, em 1922, por Jackson de Figueiredo e pelo então bispo auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, o Centro Dom Vital tinha o objetivo principal de arregimentar a intelectualidade católica da época e a outra parcela da nossa intelectualidade não (tão) católica, mas que dialogava com aquela. Ainda que não muito divulgada, a produção intelectual católica dos anos 20 do século passado revelou alguns pensadores de grande envergadura, como é o caso do próprio Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Sobral Pinto, Jônatas Serrano, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Alcebíades Delamare, dentre tantos outros. Faziam-se presentes, igualmente, os sempre cultuados literatos católicos estrangeiros, tais como Georges Bernanos, G. K. Chesterton, Paul Claudel, León Bloy, Jacques Maritain, Charles Péguy, Clarisse Bader, J. R. R. Tolkien, Flannery O'Connor, dentre tantos outros, que chegavam ao Brasil via publicações, imprensa, correspondência e outras formas de intercâmbio próprios da época.

3 Aquando da sua ocorrência, a imprensa a chamou apenas de “Semana Futurista”. Vale lembrar que a Semana teve repercussão apenas no universo da imprensa paulista, passando praticamente despercebida no resto do território do país. Para um maior aprofundamento, Cf. RODRIGUES, Leandro Garcia. A semana que o rio ignorou: outros modernismos. In *Revista do Centro de Pesquisa e Formação - SESC* / nº 14, p. 99-11, 2022. Ver ainda RODRIGUES, Leandro Garcia. A semana de 22 e a imprensa carioca: impasses, silêncios e incompreensões. In *E-escrita*. Revista do curso de Letras da UNIABEU, v. 3, nº 3B, p. 131-138, 2012.

Eventos acadêmicos e culturais, feiras literárias, publicações, exposições e os mais diferentes debates tiveram lugar em diferentes partes do Brasil. Tais iniciativas nos levaram a algumas conclusões que considero sintomáticas, as quais procuro compartilhar aqui.

1 MODERNISMOS E NÃO MODERNISMO

Ficou óbvio que tivemos as mais diferentes experiências de modernidade, o que nos obriga a falar de “modernismos” sempre no plural, procurando evitar ao máximo o singular. De norte a sul do Brasil houve experiências de modernidade cultural, algumas muito efusivas, outras mais tímidas; algumas propostas bem definidas e pensadas, outras sem um programa mais regular. Todavia, a necessidade de renovar e modernizar a cultura brasileira foi sentida nos mais distantes rincões, contribuindo para aquilo que Mário de Andrade tanto desejou e defendeu: “inserir o Brasil no concerto geral das nações”⁴.

1.1 O QUESTIONAMENTO DO PROJETO HEGEMÔNICO PAULISTA

Outra questão muito discutida, criticada e problematizada foi a unicidade do chamado “modernismo heroico”, isto é, a proposta paulista centralizada na Semana de 22, ocorrida em São Paulo. Ao longo das décadas, a historiografia literária brasileira – especialmente aquela pensada e produzida por intelectuais e professores oriundos de uma tradição saída da Universidade de São Paulo (USP), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – foi a principal e a que mais circulou e se canonicizou. Tal fato contribuiu para a centralidade de um discurso paulista de defesa do modernismo literário produzido na capital e em outras cidades do estado de São Paulo. Desta forma, autores, grupos, publicações, iniciativas e organizações do universo da pauliceia tiveram um destaque que se consolidou na crítica e na historiografia literária, principalmente nos livros didáticos, o que fomentou a noção – equivocada – de que o modernismo paulista foi o mais importante e criticamente consolidado da literatura brasileira.

1.2 HOUVE UM MODERNISMO CONSERVADOR

Dentre os tantos bons revisionismos que fizemos ao longo deste ano, um que achei bem interessante – e de cujos debates e análises muito participei – foi a problematização acerca da existência de um modernismo conservador, politicamente à direita e em diálogo muito próximo da religiosidade católica. Tal proposta se deu especialmente nos estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro, com especial destaque para este último. Houve autores, publicações e iniciativas que expressaram esteticamente o legado religioso do catolicismo, com forte destaque para a produção poética. Impossível ignorar, neste mister, o papel fundamental exercido

4 Pessoalmente, uma das melhores revelações me foi feita a respeito da existência de um “modernismo amazônico”, particularmente aquele ocorrido nos meios literários de Belém do Pará, ao longo das décadas de 20 e 30 do século passado; o que enriquece sobremaneira a nossa tradição modernista em terras brasileiras.

pelo Centro Dom Vital e por seu órgão oficial de divulgação, a revista *A Ordem*⁵, cujos papéis foram devidamente lembrados e valorizados ao longo deste ano revisionista de 2022⁶.

1.3 NEM TODOS QUERIAM SER MODERNISTAS!

Uma publicação ocorrida exatamente em 1922 nos obriga a repensar uma ideia de unicidade da ideia modernista: o livro *Luz Mediterrânea*, do poeta Raul de Leoni, natural de Petrópolis, no interior fluminense⁷. Tal livro, inteiramente devotado a uma proposta neoclássica de poesia, recusou-se frontalmente a ser classificado criticamente como modernista. Seu autor, de formação intelectual e literária conservadora, vivia em pleno século 20 com o olhar e a pena voltados à Grécia e à Roma antigas, num claro movimento conservador e até reacionário às ideias modernistas de então. Tal fato pode exemplificar a diversidade expressiva e estética daquele momento, contribuindo para (re)pensarmos a noção – às vezes até inocente – de uma certa “vitória do modernismo” após a Semana de 22.

1.4 A ESCASSEZ DE CERTAS AUTORIAS

Um fato terrivelmente lembrado e questionado foi um certo “sequestro” – no sentido de ausência – das autorias negra, feminina e LGBTQIA+ na produção literária modernista. Isto é, praticamente não tivemos criação modernista dos grupos e representações minoritárias, o que empobreceu deveras a nossa modernidade cultural, comprometendo a sua representatividade e diversidade. Infelizmente, o conjunto das autorias modernistas ficou restrito ao universo branco, masculino e elitizado.

1.5 OUTROS REGIONALISMOS ANTES DE 30

Tradicionalmente, relegamos à década de 30 o advento da literatura regionalista brasileira, aquando da entrada em cena dos autores nordestinos, de forma particular aqueles ligados à produção literária em prosa, com especial destaque ao romance. Neste ano de 2022, organizei e publiquei a correspondência completa entre o crítico literário modernista

5 A revista *A Ordem*, fundada em 1921 por Jackson de Figueiredo, logo se tornou uma espécie de “diário oficial” do pensamento católico brasileiro da época; também foi espaço de divulgação de autores, livros e crítica literária. Neste sentido, o Centro Dom Vital e *A Ordem* são indissociáveis, ambos estavam a serviço de um mesmo ideal: divulgar o pensamento oficial da Igreja, atraindo a intelectualidade, o mundo literário, a burguesia e a classe dirigente do país. Assim, ambos se tornaram passagens obrigatórias do modernismo brasileiro, através da sua proposta carioca e lembro aqui dos principais nomes: Murilo Mendes, Jorge de Lima, Augusto Frederico Schmidt, Vinícius de Moraes, Octávio de Faria, Lúcio Cardoso, Cornélio Penna, José Lins do Rego, Jorge Amado, Fernando Sabino, Otto Lara Rezende, Álvaro Lins, Lúcia Miguel-Pereira, Agripino Grieco, Otto Maria Carpeaux e tantos outros que hoje figuram no cânone modernista brasileiro – prosa, poesia e crítica.

6 Como já lembrado anteriormente, em 2022 também comemoramos o centenário de fundação do Centro Dom Vital, o que também possibilitou fazermos uma série de eventos e publicações a respeito desta efeméride e do seu simbolismo e significado para a história intelectual do Brasil.

7 Para um aprofundamento deste debate, Cf. RODRIGUES, Leandro Garcia. *Raul de Leoni – inéditos e dispersos*. Petrópolis: Prefeitura Municipal de Petrópolis, 2022.

Alceu Amoroso Lima e o poeta alagoano Jorge de Lima⁸. Tal publicação foi importante pois nos obrigou – na melhor acepção desta ideia – a repensar o papel da poesia modernista do Nordeste brasileiro produzida na década de 20, tendo como referência a produção poética de Jorge de Lima. Esta poesia, bem híbrida em sua composição estética e motivacional, tem despertado uma série de reavaliações, especialmente sobre a noção de existência de um regionalismo poético já na década de 20 do século passado.

CONCLUSÃO

A história do modernismo brasileiro é assaz complexa, multifacetada e até contraditória em alguns dos seus aspectos constitutivos para ser enquadrada e compreendida apenas numa perspectiva heroica e, por isso mesmo, canônica. Fruto de diferentes processos de atualização e de modernização do nosso país e da nossa cultura, percebemos as inúmeras “rachaduras” que este movimento teve, o que, na minha opinião, só o enriquece. Tal fato demonstra que existiram diferentes projetos de modernidade convivendo num mesmo contexto histórico: uns à esquerda e outros à direita, alguns vanguardistas e outros mais conservadores, porém concomitantes. Uma investigação honesta, aberta e sem preconceitos ajuda justamente a revelar essas idiossincrasias, a desvendar as particularidades, avanços e até limitações deste mesmo movimento.

Tal conclusão foi suscitada nos mais diversos eventos, debates e publicações ocorridos ao longo de 2022 e outras que ainda estão por vir. Sim, porque ainda teremos novas abordagens oriundas de investigações em curso pelos mais diferentes pesquisadores do nosso país, especialmente aqueles ávidos por abordagens e análises que fujam um pouco do discurso engessado do cânone historiográfico da nossa literatura. Considero tal movimento deveras positivo, pois possibilita novos olhares mais flexíveis e horizontalizados a respeito da nossa tradição e da complexidade da sua composição expressiva.

REFERÊNCIAS

- RODRIGUES, Leandro Garcia. A semana que o rio ignorou: outros modernismos. In *Revista do Centro de Pesquisa e Formação* - SESC / nº 14, p. 99-11, 2022.
- RODRIGUES, Leandro Garcia. A semana de 22 e a imprensa carioca: impasses, silêncios e incompreensões. In *E-escrita*. Revista do curso de Letras da UNIABEU, v. 3, nº 3B, p. 131-138, 2012.
- RODRIGUES, Leandro Garcia. *Raul de Leoni – inéditos e dispersos*. Petrópolis: Prefeitura Municipal de Petrópolis, 2022.
- RODRIGUES, Leandro Garcia. *Jorge de Lima & Alceu Amoroso Lima – correspondência*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves/EdUNEAL, 2022.

8 Cf. RODRIGUES, Leandro Garcia. *Jorge de Lima & Alceu Amoroso Lima – correspondência*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves/EdUNEAL, 2022.

“Um resto-que-fermenta”. O hibridismo brasileiro a partir da Semana de 1922

Sebastião Lindoberg da Silva Campos¹

Resumo: O hibridismo cultural-étnico-linguístico-religioso brasileiro constitui uma condição basilar para compreensão da formação social e humana pela qual passou o território brasileiro ao longo dos anos. A Semana de Arte Moderna de 1922, ao se propor pensar e experimentar o Brasil, se deparou com um abismo entre aquilo que se acreditava conhecer de sua gente e aquilo que efetivamente era elaborado no cotidiano da experiência humana. Pensar a brasilidade a partir de uma perspectiva desenvolvida no modernismo de Mário e Oswald pode nos encaminhar para uma percepção da abertura e da valorização do elemento local na elaboração de uma epistemologia própria e de vigor.

Palavras-Chave: Modernismo. Hibridismo. Fé Mestiça. Brasil. Mário de Andrade. Oswald de Andrade.

1 O DISCURSO DE ABERTURA DA SEMANA DE 22, “O ESPETÁCULO DE HORRORES” PARA QUEM?

Muito se refletiu sobre a Semana de Arte Moderna de 1922 (SAM) e a partir das mais distintas perspectivas. Prova-nos não apenas o intenso debate em torno das efemérides do seu centenário realizadas ao longo de 2022, mas também o conjunto de produções visuais, musicais, impressas e artísticas que se apropriaram do discurso modernista, ou dele se fizeram caudatários e herdeiros ao longo do tempo. Muitas dessas abordagens compreendiam modernismo/modernidade numa perspectiva de rupturas com padrões arcaicos e obsoletos, outras como experimentação e ousadia de pensamento, algumas até a alertar que o progresso depende do respeito e valor às tradições. Independentemente do juízo lançado a esse evento histórico que pode conjugar uma série de outras questões, localizar a Semana de 1922 dentro de uma perspectiva de *processo*, em que a própria SAM é apenas um ponto reflexivo de um panorama maior, pode nos oferecer uma imagem interessante acerca das ideias e temas que centralizavam o debate sobre o modernismo, e apontar para o modo como alguns temas foram tratados naquele momento e/ou como se reelaboraram ao longo do tempo.

Luis Fischer, em interessante análise sobre as ideias que se apresentaram na elaboração da SAM e o que elas representaram na visão de mundo daqueles que a promoveram, compreende que o modernismo berçado em seio paulista ganha notoriedade e centralidade no panorama nacional pela condição econômica de São Paulo, o que enviesa a produção hermenêutica posterior numa perspectiva de direcionar o debate para os temas propostos pelo movimento paulista, ou centrar a ênfase em seus agentes como protagonistas de uma narrativa maior. Isso não invalida as ideias que permeiam as mentes de seus participantes,

1 Doutor em teologia PUC Rio. Pesquisador UFOG. Contato: sebastiao.campos@ufop.edu.br

apenas demanda certa atenção ao modo como nos aproximamos dos eventos passados, seja numa vertente de apropriação hermenêutica, seja numa perspectiva de crítica e análise dos fenômenos pretéritos. Tal ponto se torna importante para compreender a Semana de 1922 dentro de um jogo de interesses dinâmicos e temporais localizados, mas que também carrega em seu bojo uma percepção que toca a reflexão sobre nossa composição como indivíduo e coletividade.

Compreender a SAM dentro do cenário político e econômico nos dá um panorama das relações sociais que se desenvolviam naquele momento. O cultivo do café, principal produto brasileiro, e o desenvolvimento da industrialização punham em tensão dois mundos constituintes de uma experiência social determinada. O primeiro refere-se ao ambiente rural, o que conheceu os primeiros sinais de formação social desse país e se estabeleceu num sistema de exploração e imposição de vontades. Um mundo recém-saído do processo de escravização, ainda o renegando. Basta lembrar que a letra parnasiana do Hino da República traz a explícita referência ao apagamento da memória da escravização: “Nós nem cremos que escravos outrora/Tenha havido em tão nobre País”. Uma escravização que havia sido abolida apenas 18 meses antes. A letra camufla uma realidade que se apresentava cotidianamente nas ruas da capital federal como se houvesse ocorrido em tempos míticos. Esse mundo é baseado no patriarcalismo, na fé católica da exaltação pomposa dos ritos e gestos externos, no pensamento colonial de exploração e de preservação das tradições, na invalidação de expressões e culturas de povos marginalizados.

Outro mundo que se apresentava na composição da SAM é a do gesto da curiosidade, do seduzir-se pela possibilidade da experimentação que se traduzia numa cidade em plena expansão e industrialização, esse era o mundo urbano, mundo das contradições sócio-existenciais; de um espaço que se reelabora a todo momento graças ao fluxo contínuo de corpos e ideias, de uma dinâmica social intensa e de troca mútua. Esse universo era o da comunicação em massa nascente e da necessidade de estabelecer-se como centro do pensamento nacional. O estabelecimento de uma classe artística e cultural que tem consciência de suas propostas, e se propõe a pensar sobre si como protagonista de uma promoção de novas perspectivas estéticas e do pensamento dá provas do vigor e desenvolvimento dessa sociedade.

Mas sobre o que ela reflete e propõe? A se guiar pelo realizado efetivamente na Semana de 1922, o discurso de Graça Aranha pode oferecer uma perspectiva. Ao alertar que muitos poderiam considerar a exposição que se inaugurava como “uma aglomeração de horrores”, por apresentarem “aquele homem amarelo, aquele carnaval alucinante, aquela paisagem invertida” como jogos da fantasia e “desvairadas interpretações da natureza e da vida” (ARANHA, 1942, p. 162). Graça Aranha demonstra plena consciência da relação íntima e orgânica que o humano mantém, ainda que não explícita, com a expressão artística, e sobretudo, como ela estabelece as trocas simbólicas dentro de um seio coletivo. Sabendo da formação, crenças e convicções de seu público, poderia entrever que a arte ali apresentada tocava questões na própria concepção artística. Sendo espetáculo de horrores porque desestabiliza os padrões aceitos e estabelecidos, o autor de *Canaã* toca a questão da fundamentação da concepção de

arte na relação que estabelece com os indivíduos do seu presente. Por que referida exposição pode se configurar como expressão de horrores? Porque, para Graça Aranha, os que se “regem movidos pelas forças do passado [são] retardatários [para quem] a arte ainda é o Belo” (ARANHA, 1942, p. 162). Do seu discurso percebe-se que também estava em questão a forma como as formulações do passado, que fundamentaram uma outra percepção estética e de identidade, pode se conjugar num processo de ressignificação.

Era natural que o discurso de Graça Aranha carregasse uma reflexão sobre aquilo que alimenta a produção estética porque sua percepção ainda caminha numa orientação transcendente, numa elaboração humana que transcende sua percepção de realidade num jogo imaginativo que amplia sua própria percepção de mundo e realidade na elaboração artística. Arte, não esqueçamos, cujo valor não transmuta como ocorre no sentimento religioso. O transcendente não é da ordem da idealidade como padrão basilar, mas como experiência subjetiva constituinte de um todo realizável. O discurso de Graça Aranha joga com uma percepção sobre a fundamentação de arte da ordem clássica, de uma matriz cristã que nos chegou com o processo de colonização, que tem na identificação do Belo seu juízo de valor, apostando na transfiguração da realidade pela criação imaginativa. Identificação e diferença são essenciais em sua reflexão que coloca em xeque uma concepção de arte que preze pela referencialidade como cópia perfeita; ele valoriza uma busca no conhecimento do passado não como matéria-modelo, mas como substrato que alimenta a possibilidade. Ao colocar a manifestação estética como inerente manifestação da experiência e da genialidade do indivíduo mergulhado em determinada experiência coletiva, o membro da Academia Brasileira de Letras, salientava que essa produção, ainda que carregue as marcas de determinada singularidade, fazia parte da expressão de um Todo maior, mas não absolutizante.

Sendo “a sociedade um ato da livre vontade humana” e sendo “cada homem um pensamento independente, [e podendo] cada artista exprimir livremente, sem compromissos, a sua interpretação da vida, a emoção estética que lhe vem dos seus contatos com a natureza” (ARANHA, 1942, p. 162) cumpriria compreender, acompanhando o senso de Graça Aranha, como esses elementos conjugariam “a remodelação estética” e do pensamento do Brasil, conjugando os fragmentos na composição do todo. A sua reflexão navega nesse jogo de ideia do Universal expresso pelas suas particularidades constitutivas. É na expressão das particularidades que se exhibe a beleza da totalidade. O jogo de reflexão de Graça Aranha nos aponta para a dinâmica natural dos ciclos de ruptura. O que se elabora como *novidade* (talvez o vocábulo modernismo seja usado diversas vezes nesse campo semântico) só se constrói numa composição do resto-que-fermenta. Essa ideia não era nova, já Euclides da Cunha, no contato com a Guerra de Canudos, registra essa interessante percepção de composição de Brasil como préterito que se derrama no presente com todas as suas implicações e dinâmicas. Também Mário de Andrade ao visitar as cidades históricas do período colonial em Minas Gerais, registra algo semelhante ao afirmar que as igrejas barrocas são fósseis do tempo, nos quais os artistas poderiam beber para elaborar a estética do futuro.

O lugar de Graça Aranha na construção desse pensamento permite nos aproximarmos de uma compreensão de brasilidade como totalidade construída na diversidade. Ao menos é uma leitura possível. E se o próprio Graça Aranha substancializa na sua própria figura em relação com a Academia esse resto-que-fermenta e oferece ao novo o substrato de sua composição, aclarar os pontos que podem compor essa brasilidade, a partir de uma ampliação temporal da SAM para além do instante de realização, talvez descortine outros panoramas que elaborem novas hermenêuticas que dinamizam o vigor e permanência que é a SAM em suas diversas implicações.

A Semana de 1922 foi concebida num momento especial para estabelecimento do Brasil no panorama mundial como nação. Eram celebrados os cem anos da independência política do Brasil e evidentemente o tema da brasilidade tocava essas ações e reflexões. O advento do rádio, cuja primeira transmissão se deu em 7 de setembro de 1922, oferece um panorama claro das perspectivas que a comunicação rápida e dinâmica apresentava naquele momento. O contato com outras culturas, pensamentos, religiões e povos impunha uma reflexão natural sobre o próprio lugar do Brasil nesse campo.

Elaborada apenas 34 após a abolição da escravatura, a SAM (bem como parte do que veio a chamar-se modernismo), ao pensar o Brasil como constituição singular, colaborativa e coletiva dos seus povos não tocou na questão da herança negra dos africanos como elemento constituidor dessa concepção; quando tocou, o fez de forma enviesada ou superficial, carregada de um juízo valorativo. O jogo de construções identitárias coletivas é importante e esse período histórico não passou incólume, sendo receptora de uma tradição que se estende por longos períodos. Os anos do Império são marcados pela afirmação da diferenciação identitária com relação à matriz europeia originária, no entanto, deve-se salientar, que essa diferenciação era apenas superficial e da ordem do discurso; isto é, o valor que se deu ao indígena como elemento caracterizador de nossa constituição identitária coletiva tocava apenas na narrativa imagética e poética, pouco ou nada levando em consideração sua cosmovisão de mundo, ou mesmo elaborando espaços de convivência e reparação.

Se a SAM oferecia suficientes panoramas que agregassem ou substancializassem esse debate, não podemos esquecer que essa dinâmica está restrita a uma determinada classe influente e com percepções muito próprias de brasilidade. Um ponto de especial importância é o fato de o processo de renovação do pensamento nacional ser conduzido por relação de referencialidade com o mundo europeu. O fato de a SAM estar inserida no contexto da República Velha aponta para as relações que se estabeleciam com mundos e realidades distintas. O mundo rural do café, ao patrocinar o evento de jovens intelectuais e ansiosos por renovação do pensamento, derrama seu passado num presente que se forja à medida que aponta para o futuro e tenta lidar com um pretérito que se reconfigura a todo instante.

Não deixa de ser interessante revisitar os processos que se elaboraram paulatinamente a partir da Semana de 22. No que toca ao desafio de pensar a brasilidade num conjunto mais amplo de perspectivas que se cruzam e se entrelaçam, os trabalhos dos escritores Mário de

Andrade e Oswald de Andrade parecem oferecer um panorama suficientemente amplo da questão. Ao passar de uma experiência de doação e entrega a uma experiência católica traduzida no seu servilismo voluntário, Mário passa a entender a catolicidade dentro de uma experiência que se amplia com outras experiências populares pelos interiores do Brasil. O novo era novo para quem? A formulação do pensamento passa do centro para a periferia e dela emana o centro narrativo. Para Oswald, o choque civilizacional entre europeus e povos autóctones seria resignificado na transvaloração da antropofagia. Reelaborada, ela passa a ser o esteio de compreensão de uma experiência coletiva da apropriação por meio do pertencimento, implica uma voltar-se a si mesmo, como singularidade e coletividade. O que nos constitui como povo e nação? O que elaboramos a partir dessa percepção como singularidade e coletividade?

Pensar a partir desses dois modernistas amplia nossa percepção para uma relação das matrizes civilizacionais na formação da nossa herança de brasilidade que carregamos até hoje. O ano de 2022 ofereceu um horizonte de reflexão e ação suficientemente desafiador. As celebrações do bicentenário da independência política do Brasil e as eleições presidenciais, marcadas por uma polarização materializada nos discursos que remontavam às nossas feridas narcísicas fundacionais, dão provas de como pensar a brasilidade passa por uma complexidade que muitas vezes necessita de um conhecimento profundo de nossa constituição enquanto sociedade para melhor exprimir o retrato fiel da realidade.

2 MÁRIO DE ANDRADE: O DEVOTAMENTO RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO DE UMA ETNOGRAFIA CONSTITUTIVA

A figura de Mário de Moraes Andrade é central na formulação do modernismo e na forma como ele foi se elaborando ao longo do tempo. A sua trajetória como escritor que passa de uma servidão voluntária ao catolicismo a um mergulho etnográfico nas tradições populares, extraindo e catalogando as cantigas orais de uma religiosidade híbrida e sem regras fixas, mostra o espectro multifacetado depreendido de uma reflexão sobre a SAM. Esse percurso de experiência pessoal de Mário derrama-se numa produção literária e documental que aponta para a urgente necessidade de uma mentalidade atenta à necessidade de preservação dos bens materiais e imateriais como elementos constituintes da formulação de brasilidade.

O percurso de Mário revela transmutações no próprio processo de apropriação do movimento modernista. Aos 18 anos Mário “pede admissão ao noviciado da Venerável Ordem Terceira do Carmo, (...) uma ordem de origem medieval” (FISCHER, 2022, p. 20). As ordens terceiras são congregações de fiéis leigos que se ligam a um determinado compromisso religioso, de ofício e ritos, que, da perspectiva social, significam grupos de convivência e confiança, em alguns casos até de prestígio político. No Brasil colonial as irmandades foram esteio basilar das relações humanas e sociais, mediando, inclusive, relações dentro do processo escravagista brasileiro. É dentro do universo da experiência religiosa de matriz católica que, em 1916, Mário de Andrade pediu permissão ao “Vigário Geral do Arcebispado de São Paulo para ler *Madame Bovary*, *Salambô*, Maeterlinck, Heine e o *Grand Dictionnaire*

Larousse” (FISCHER, 2022, p. 19), livros inseridos no índice de proibidos por atentarem, em alguma medida, contra os preceitos da Igreja. É de se notar que o servilismo voluntário de Mário carrega consigo traços de uma determinada percepção de mundo que, no desejo do conhecimento, detém-se diante de um interdito, ou usa dos meios legais aceitos no momento como caminho de acesso.

Em 1919, já com um livro de poesias de marca simbolista publicado, Mário viaja até o interior de Minas Gerais com o intuito de conhecer as cidades do período colonial e sua arte religiosa para realizar uma série de conferências para a Irmandade da Ordem Terceira do Carmo. Em “Mariana, a católica”, o escritor paulista visita Alphonsus de Guimaraens, poeta simbolista que vive recluso na cidade primaz de Minas, cujo cenário cotidiano mantém as características de um catolicismo fundante, materializado nas igrejas onde impera o barroco dramático, nos santos que se multiplicam pelos altares das incontáveis igrejas e capelas, e nos ritos pomposos que marcam uma experiência coletiva e elaboram seu próprio calendário a ditar os rumos do passar do tempo. O cenário da primeira capital mineira tão bem expresso por Mário de Andrade no artigo que publica na Revista *A cigarra* em agosto de 1919, mostra o panorama de onde Alphonsus extraía sua poética. O universo de uma cidade católica, em que o símbolo é elemento constituinte da realidade e muitas vezes tema apenas de iniciados, oferece o cenário perfeito para o encontro desses dois escritores que se realizaram no êxtase da partilha da comunicação: “e foi uma hora de inesquecível sensação que vivi com ele. Na tristura de cinza do aposento, pude dizer-lhe pausadamente, em calma, as lindas coisas que eu sentia sobre sua arte desacompanhada e incompreendida” (ANDRADE, 1919, p. 39). O cenário, os gestos, as palavras, o ambiente, tudo é recuperado por Mário que reconstrói na narrativa um jogo de símbolos que se reelaboram em sua significação; um jogo de imagens que retomam o universo religioso e o amplia em sua prática semântica. “E naquele sacrário de religiosa estesia, na mudez de passado que nos rodeava, pudemos ouvir ambos a voz de minha alma cantar o epinício à arte magnífica do mestre” (ANDRADE, 1919, p. 39).

Após a visita ao príncipe dos poetas simbolistas, o jovem escritor paulista, dirige-se a Ouro Preto, antiga Vila Rica, palco de acontecimentos históricos de ordem singular para o Brasil. Nesse território, a cabeça de Tiradentes foi exposta em praça pública como prova do poder da coroa lusitana frente àqueles que ousassem questionar a ordem estabelecida. Foi este mesmo território que conheceu a produção poética de Tomás Antônio Gonzaga e Cláudio Manoel da Costa, produção carregada de ideais libertários, seja na ordem política ou das relações pessoais. Aqui também se realizou o mais profundo processo de escravização humana nas minas de ouro. O contingente populacional negro que se dirigiu para estas terras foi marcado pelo interdito de sua expressão linguística, de fé e pensamento, ao passo que elaborou novas formas dinâmicas sociais, linguísticas e religiosas a partir desse mesmo processo de apagamento e silenciamento. O processo de exploração das riquezas foi evidenciado por Mário como um processo de depauperamento que ao elaborar um período de profunda e exuberante produção do pensamento artístico, assentado na narrativa cristã, encaminhou-se para um ostracismo e esquecimento do seu valor. “Rapidamente cresceram, explodiram, em

faíscas de civilização fictícia, para decaírem, um século mais tarde, marasmadas no cansaço, mórbidas na desilusão, exauridas no esforço sem lazer” (ANDRADE, 1920, p. 102).

Observe-se que Mário tenta compreender a dinâmica social em conjunto com sua dinâmica econômica para daí extrair o cenário de produção artística que se elaborou nos séculos XVII e XVIII em terras mineiras. Ouro Preto e a região ofereceram aos olhos do jovem Mário um mundo de construções e gênios artísticos devotados em nome da fé que erguiam igrejas e capelas ricas em expressão de genialidade mediada pela fé; a profusão de arte sacra e igrejas a centralizarem a vida cotidiana e exibirem as marcas da genialidade artística leva o escritor a fazer uma comparação rasa com as construções das igrejas ao sabor do crescimento populacional da São Paulo de então, afirmando que aqueles que veem a “nossa Paulicéia recriar-se de matrizes novas” (ANDRADE, 1920, p. 105), apesar de belas, não seriam brasileiras. Interessante perceber como Mário qualifica de brasileiras as construções religiosas de Minas em contraste com São Paulo, por que haveria de ser menos brasileiras ou não merecer tal epíteto as construções modernas da sua Pauliceia? Apesar de uma reflexão interessante que nos encaminharia para uma percepção mais clara da compreensão de Mário, importa-nos, nesse momento, saber que a visita às cidades históricas aguça no escritor uma “sede de brasilidade” que o levará a organizar uma viagem em 1924 para as cidades históricas acompanhado dos principais nomes do Modernismo: Tarsila, Oswald e Blaise Cendrars.

A viagem de 1924, batizada por Oswald de Andrade como “viagem de descoberta do Brasil”, ocorreu durante a Semana Santa. Aí, o grupo de paulistas pôde estreitar laços com o movimento mineiro. Iniciando a visita por São João del Rey, puderam experimentar as manifestações religiosas carregadas de pomposidade e ricas em simbolismos que parecem saltar de uma janela do tempo a se exibir límpida e clara a seus interlocutores estrangeiros. Nessa visita, Mário não acorre às cidades de Mariana e Ouro Preto, mas suas impressões e considerações realizadas em 1919 serão fundamentais para o estabelecimento de um senso de proteção do patrimônio como forma de preservar os valores humanos dispensados na elaboração de determinada manifestação artística. É preciso atentar para essas manifestações para compreender sobretudo a guinada no pensamento e na ação de Mário com relação à produção poética, intelectual e artística da população e o pensamento realinhado de Oswald que mergulhará na antropofagia para extrair seu substrato reflexivo.

O percurso de Mário a partir de 1919, em especial depois de 1922, realoca-se para uma compreensão de mix de liberdade e inventividade na cultura brasileira. Ainda que seu espírito de catolicidade permaneça vivo, ele desloca-se para um espírito de devotamento pelo Brasil. Em carta a Carlos Drummond de Andrade ele conclama: “Carlos, devote-se ao Brasil, junto comigo” (ANDRADE, 1988, p. 51). Devotar-se guarda seu sentido originário religioso de dedicação, entrega total a determinada causa ou ação.

Mas o que seria devotar-se ao Brasil? Careceria de uma compreensão do que efetivamente se compreende por Brasil sobretudo porque os anos de 1920 e 1930 são especialmente importantes para a definição desse campo semântico. Prova disso serão os manifestos

artísticos e literários que buscarão elaborar uma forma própria dessa compreensão, colocando em lados antagônicos percepções muitas vezes rivalizantes. Em termos concretos iremos perceber esse devotamento de Mário sem suas viagens pelo interior do Brasil. É nessas viagens que ele vai recolher uma série de cantigas populares e de arte regional que, além de servirem de base para elaboração de um senso de preservação, oferecem ao escritor uma ampliação na compreensão da formação nacional.

O mergulho de Mário no mundo do que se convencionou chamar de Brasil profundo, isto é, das relações e dinâmicas sociais e culturais elaboradas a partir do interior do território nacional é parte de um processo contínuo que se desenrola desde a chegada dos lusitanos em terras de Pindorama. O interior sempre foi território de curiosidade e repulsa. O anúncio da Boa-Nova que veio com as caravelas de exploração econômica europeia também colocou em tensão proposições e fundamentações de mundo diferentes. É curioso notar que o escritor Euclides da Cunha experienciara semelhante percepção com o drama da campanha de Canudos anos antes ao denunciar aquela campanha que parecia um refluxo ao passado, onde se iria topar com gente separada por quase três séculos. Ao deparar-se com o universo de um Brasil marcado por práticas religiosas híbridas, guiadas por um catolicismo de expansão e provisório, e orientadoras de uma experiência comunitária já produtora de uma certa arte, Mário toma seu valor positivo de elaboração genuína.

A construção de Macunaíma parece carregar a marca desse devotamento religioso ao Brasil. Em carta a Carlos Drummond de Andrade ele salienta que “se há um jeito de viver a vida: é ter espírito religioso” (ANDRADE, 1988, p. 46) para em seguida completar a sua percepção: “não se trata de ter um espírito católico ou budista, trata-se de ter espírito religioso para com a vida. Isto é, viver com religião a vida” (ANDRADE, 1988, p. 46). A carta é de 1924 e já demonstra um Mário que não se prende aos preceitos religiosos da religiosidade católica, mas sua percepção caminha na perspectiva espinosista de um panteísmo que se espraia e se apresenta em cada elemento constituinte da natureza.

Ao mergulhar nas tradições de um Brasil interiorano, Mário perfaz uma experiência semelhante a Euclides da Cunha, sobretudo no processo de valorização dos elementos regionais na elaboração de um determinado conhecimento sobre a realidade. A pena de Mário corre as páginas de seu caderno de anotações, catalogando gestos, ações, paisagens, manifestações linguísticas e religiosas que se elaboram na relação íntima do homem com o meio. Um Brasil marcado pelo hibridismo e diferenças sociais se apresenta diante do leitor atônito que busca preencher o jogo narrativo de Mário com imagens mentais que ofereçam o cenário em que o próprio escritor reproduz.

Nessa experiência de vida surgem anedotas, histórias de um povo que constrói no cotidiano da lide diária sua experiência de fé e vida. As marcas de um catolicismo fundante se apresentam nos santos e capelas sem requinte artístico, mas de uma elaboração genuína e expressiva. Mário anota todos os detalhes e nos oferece ao final da narrativa uma particular avaliação de quem espia toda a cena e percebe naquele jogo de imagens camadas do passado

que se derramam num simples gesto do presente de uma vida que ali se exhibe. Num escrito em 7 de dezembro em sua caderneta de viagem ao nordeste, diante do Convento de São Francisco faz esse seguinte relato cheio de vida e expressão:

A Senhora da Piedade de Bento Sabino dos Reis, notável principalmente pelo realismo do Cristo contorcido nos braços dela. Também Maria é uma simples mãe sofrendo, cara vulgar, sem ideal, porém machucada por um desgosto nobre, sereno, poderosamente interior – peça notável. A feiosa Sant’Ana de M. I. da Costa, com a Mariinha adorável de gesto e de cara. Sant’Ana ensina qualquer coisa e de fato a cara dela trai bastante experiência nas rugas discretas de senhora quarentona. O corpo é bem lançado e até barrocamente elegante, na posição da perna livre. Mas que simpatia a de Sant’Ana, puxa! cada vez posso menos abandonar a contemplação. E vai saindo dessa peça notável uma espiritualidade recôndita, íntima, que eu, vindo do realismo de Bento Sabino dos Reis, no começo não percebera. Não tem dúvida que a Sant’Ana, sem atingir a grandeza do S. P. de Alcântara, inda serve pra sustentar o gênio de M. I. da Costa. E o perfil da Mariinha, que adorável! A menina é positivamente uma maravilha (ANDRADE, 2015, p. 216).

Na construção literária de Mário que se depura ao longo do tempo, surgem esses universos de entrecruzamento e choques que se retroalimentam. Macunaíma é herói sem nenhum caráter porque o que o constitui enquanto tal é da ordem da possibilidade. A descontraída afirmação “Aí que preguiça!” pode se configurar na resistência sadia ao que é imposto de fora. Aproxima-se da lei do antropófago de Oswald. Se Pero Vaz de Caminha atesta, em sua carta ao rei de Portugal sobre o achamento de novas terras, o melhor que há de se fazer é catequizar o gentio, a livre abertura, mas silencioso rechaçamento de que nos relatam os jesuítas do século XVI exhibe um traço característico de uma coletividade que se expressa na construção poética de Mário.

Religiosidade e expressão artística se derramam na mesma elaboração. A palavra que mobiliza o fiel na missa de raiz tridentina é a mesma que se articula no segredo não confessável dos curandeiros e catimbozeiros do interior do Brasil (cf. ANDRADE, 2015). À tarefa de pensar o Brasil em sua dinamicidade empreendida por Mário, pode-se analisar a proposta de Oswald que, ainda que possua sua independência conceitual reflexiva, toca em pontos comuns de pensamento.

3 OSWALD DE ANDRADE: DESCONSTRUÇÃO COMO REELABORAÇÃO

“Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (*Manifesto Antropófago*). Aquilo que Oswald de Andrade chamou de “única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as

religiões. De todos os tratados de paz” pode nos indicar esse caminho de conhecimento que perfaz uma trajetória pretérita, extraindo daí sua base de reflexão. A antropofagia, como ritual indígena de parcela dos povos originários do Brasil, remonta a uma experiência daqueles grupos que deglutiam seus prisioneiros em uma cerimônia revestida de caráter ontológico, em que a força e vitalidade que determinado guerreiro possuía seria transmitida e partilhada com a comunidade que o devoraria. E saibamos que esse devorar possui uma significação literal. Em uma cerimônia em que o capturado era exibido diante de toda tribo, uma pancada de tacape em sua cabeça, põe fim a um ciclo que se renova com suas partes sendo cozidas e comidas pelos membros da tribo. Ainda que pareça loucura aos olhos do colonizador europeu, a lógica da antropofagia era a liga de coesão social de muitas tribos indígenas e foi muito bem revitalizado por Oswald na sua proposta estética-epistemológica.

Indubitavelmente Oswald de Andrade surge no panorama do modernismo como escritor de importância ímpar, sobretudo pelo modo como lidou com suas experimentações estéticas e artísticas a partir de uma ressignificação conceitual do ritual da antropofagia. Se é verdade que as consequências da Semana de Arte Moderna só podem ser entendidas dentro de um panorama temporal mais amplo do modernismo, então torna-se oportuno perceber como o conceito de antropofagia é retomado dentro desse panorama pelo escritor Oswald de Andrade em manifesto de 1928. O *Manifesto Antropófago*, apesar de desenvolver teses já presentes no *Manifesto Poesia Pau-Brasil* (1924), se aprofunda numa reflexão sobre nossa constituição étnico/religiosa-cultural² e desloca o fenômeno da antropofagia de sua ritualística originária para ampliá-lo numa percepção estético-conceitual, mas que possui fortes vínculos com uma experiência do sujeito no mundo. Oswald foi categórico ao afirmar que “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente, Filosoficamente”. O deslocamento do sentido originário quebra a possibilidade de se revitalizar um ato ritual contemporâneo; mas ao extrair do fenômeno sua base estruturante para parte da sociedade indígena, o escritor percebe que a experiência de apropriação do outro elabora um modo específico de ver e estar no mundo que conjuga as mais distintas perspectivas.

É a Hans Staden, aventureiro alemão que por duas vezes esteve na iminência de ser devorado, a quem devemos os principais relatos dessa ritualística indígena. Sendo testemunha ocular e vítima ao mesmo tempo, sua fuga significou “a publicidade” das práticas antropofágicas para o Velho Mundo e colaborou para aguçar os apetites narrativos dos europeus pelas terras incógnitas d’além mar. Mas ele pintou a realidade tal qual se apresentou? Possivelmente não, a antropofagia não pertencia ao estatuto da estrutura do conhecimento na qual Staden se inseria, portanto, todo juízo elaborado sobre ele seria falso. Foram as reflexões do missionário Jean de Léry que realizaram uma aproximação do ajuste entre a antropofagia e a episteme europeia.

2 Aqui se insere um problema de terminologia. Usualmente o termo cultura deve englobar os mais diversos aspectos (religioso, linguístico, étnico), mas aqui optou-se pelo uso de epítetos qualificativos acompanhando o termo “cultura” para salientar a perspectiva abordada.

A “loucura” do então chamado erroneamente de canibalismo repousava numa singularidade do pensamento indígena. A vitalidade de um capturado era passada para a tribo capturante mediante um ritual em que a força era absorvida pela pertença visceral que deveria ser digerida. O conhecimento é orgânico. Sob essa perspectiva, como refletia Léry, a antropofagia era menos louca que o irracionalismo europeu que enforcou e decapitou inúmeros semelhantes, incluindo monarcas importantes. Antes de discordante ou inimigo, o capturado de uma tribo indígena mergulhava no cotidiano da tribo adversária fazendo-se pertencente a ela. Comungava da mesma mesa, desposava seus membros, em alguns casos legava à posteridade uma prole. Fazia-se pertencente ao adversário e por ele seria devorado ao fim de um período determinado. Longe de constituir um delírio humano, a captura e o ritual indígenas constituam sua própria forma de pertencer ao mundo e por todos era celebrada.

Ao retomar a antropofagia, Oswald parece querer retomar uma forma própria de elaborar o conhecimento. Ele coloca como questão central do pensamento estabelecer uma identificação do ser brasileiro. Essa percepção está numa esteira histórica densa. O retorno ao indígena como construção de uma mitologia que estruturasse nossa concepção de mundo, já possuía raízes, sobretudo no Romantismo. No entanto, essa reflexão sempre esteve mediada por pressupostos de origem ibérica e que eram estranhos a uma cultura autóctone. Lembremos como José de Alencar apresenta uma índia virgem e “dos lábios de mel” que entrega o “segredo da Jurema” ao colonizador, cuja força, compaixão e valores cristãos se evidenciam na condução dessa nova nação nascente. Grande parcela da crítica ao Romantismo repousa nessa ingenuidade propagada nos livros e produções artísticas que se dá numa entrega dolente ao que representa o colonizador. A proposição oswaldiana passa obrigatoriamente por uma aceitação das profundas transformações que esse choque, sempre desigual, ocasionou. Todavia, perceber a narrativa histórica sob outro foco narrativo, pode nos proporcionar essa experiência que só a linguagem pode permitir. Por isso ao recuperar a antropofagia desde outra perspectiva, Oswald pode concluir que contra toda e qualquer forma estranha de conhecimento sobre o mundo a resposta é a “vacina antropofágica” porque “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”.

Sim, a ação de Oswald, na esteira dos fenômenos posteriores à Semana de Arte Moderna, desloca a antropofagia de uma categoria sociológica baseada na guerra tribal, retoma sua base “ontológica” e a lança para uma categoria de organização do pensamento e do cosmos, cuja confluência agora reside na estética. Por meio da estética, Oswald recupera uma “experiência de mundo” (notadamente o modo como alguns povos tupis estabeleciam sua forma de vida). Gabriel García Márquez, em artigo de 1950, afirmou que o futuro da antropofagia estava assegurado esteticamente, no entanto, parece que a proposta de retomada dessa perspectiva aponta também para outras consequências.

Produzir pensamento a partir de nossa condição social, histórica e geográfica é produzir conhecimento com o próprio corpo que sente em sua materialidade as dores de uma herança desigual. Ser antropofágico, para longe de constituir um louvor à prática efetiva, é saber-se perpassado por conhecimentos distintos, uníssonos e discordantes. É deglutir uma

outra experiência externa a nós, fazê-la constituidora da experiência coletiva e privada, e assim prolongar nosso estar-no-mundo.

Uma avaliação sobre si enquanto sujeito, necessita de uma avaliação histórica coletiva. Essa avaliação implica uma percepção de todos os discursos que nos atravessam e nos constituem e uma aceitação da multiplicidade de expressão que se pode elaborar. “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida” (*Manifesto Antropófago*). É preciso deglutir a filosofia, a sociologia, a economia e a teologia. Afinal “fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará” (*Manifesto Antropófago*) porque o que importa é apropriação e a proximidade entre deuses e humanos. A crença na terra-sem-males tupi alia-se ao rodopio africano de uma divindade interdita e envolvem a sisudez do deus judaico em flores e cantos descompassados pelo interior adentro. A plasticidade com que as crenças religiosas se manifestam em celebrações populares e com profunda influência de outros substratos culturais é um rico exemplo das permanentes trocas que realizam ao longo do tempo e se assentam no seio de uma determinada comunidade.

Os primeiros anos da República são marcados por uma profunda cisão nas relações sociais e raciais no Brasil, o que afeta a aceitação de determinadas perspectivas de mundo. Os estudos científicos que pautam os debates e a formação de estruturas dos centros de saberes no território nacional aprofundam as diferenças sociais e raciais assentados sob premissas duvidosas e pouco contribuem para um debate sobre nossa constituição de “povo”. O empirismo ainda não havia passado pelo crivo da autocritica, mas Mário de Andrade – através de sua coleta de histórias, cantigas e tradições populares – já oferecia como vacina o verdadeiro mergulho na fé mestiça, nas danças típicas de cada região, no caleidoscópio cultural nacional.

A herança da Semana de 22 propõe ou aspira uma possibilidade de (re)fazer o Brasil e implica nisso seu sujeito constituinte. A chave para ler o Brasil enquanto partilha de elementos coletivos passa pela compreensão da antropofagia. Consequentemente, aí também está a chave hermenêutica antropológica. Só posso me compreender enquanto sujeito que se localiza no espaço latino-americano se aceitar minha sede antropofágica que devora a todo conhecimento e o transforma, ressignificando-o, dando novos cheiros e sabores locais de uma arte de experimentação da vida. “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (*Manifesto Antropófago*). Por isso, também, multiplicamos nossa fé e religiosidade pelos encontros mais inusitados. Zé do burro, personagem d’O *pagador de promessas*, deseja entrar nos átrios do sagrado para render homenagens a Santa Bárbara, e se o faz louvando a Iansã é porque sua linguagem expressa sua própria experiência de vida e não faz distinção de poder hierárquico entre deuses, antes conecta-os em enlaces e experiências que só ao humano pertencem. O sincretismo como expressão máxima da humanidade que confia em suas divindades, independentemente do seu valor dogmático; uma apropriação daquilo que nutre nossa fé.

Em 1924, ano da viagem dos modernistas paulistas a Minas Gerais, Oswald apresenta o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Os manifestos literários foram especialmente ricos e profícuos

em elaborações acerca da genuinidade da formação cultural, linguística e religiosa brasileira. Muitas vezes apresentavam concepções distintas acerca do mesmo ponto. O *Manifesto Verde-Amarelo*, ao buscar na matriz indígena algo que servisse de substrato elaborativo de uma experiência de brasilidade moderna, afirmava que os tupis desceram do planalto continental para serem absorvidos pela gente branca. Se apenas focalizarmos os dois maiores manifestos de Oswald (*Poesia Pau-Brasil*, em 1924, e *Antropófago*, em 1928) vamos descobrir que ele compreende o Brasil a partir do eixo do choque e das consequências daí advindas, como silenciamentos e apagamentos, mas parece apostar na reelaboração nesse “deglutir” tudo e todos, e assim elaborar um outro produto, que comunga de um hibridismo natural e positivo.

“A poesia existe nos fatos”, asseverava Oswald de Andrade ao abrir seu *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (MPPB, 1924). A assertiva parece singela, mas carrega em seu bojo a potência da transformação criadora. Mais, conjuga toda uma tradição filosófica e política que vê na articulação da palavra a efetivação de um modo de conhecer o mundo, e que encontrará na “revitalização” do conceito de antropofagia sua reflexão máxima. O problema com que o modernismo se confrontou não era apenas identitário nem estético; era quase ontológico, ainda que o uso desse termo traia o intento oswaldiano da antropofagia. Se a poesia enquanto enunciação de uma realidade do mundo existe nos fatos cotidianos e que são apreensíveis pelo humano é porque o conhecimento necessita do corpo e seus sentidos para se realizar.

Para falar em termos de uma civilização brasileira, a compreensão da cotidianidade requer um profundo mergulho nas tradições, conhecimentos, saberes, crenças e convicções populares que formam o caldeirão cultural que nos estruturou historicamente. Mas o fenômeno da poesia existir nos fatos já era antigo, a própria “Palavra se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Ela já operara uma realidade do mundo, articulou-se no “faça-se” do Gênesis e nos deu a temporalidade, a experiência da corporeidade. A assertiva de Oswald repousa numa profunda experiência anterior que conjuga matrizes culturais diversas. Retorna ao “princípio originário” em que pela primeira vez se assenta o paradoxo entre experiências de mundo tão distintas. Ao lusitano de espírito mercantilista restou a admiração com que os corpos indígenas eram livres e se realizavam no tempo cadenciado da natureza primeva.

Não se experimenta o tempo se não possuir extensão, por isso “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo” (*Manifesto Antropófago*). Oswald traz Descartes para um profícuo diálogo epistêmico e põe nessa expressão a substancialidade da singularidade que só pertence a nós, povos herdeiros de uma tradição que conjugava uma espiritualidade do invisível e a imersão num mundo sensitivo da natureza. Uma compreensão de mundo na qual todos os elementos que se manifestam no exterior de um “eu” são coparticipantes da minha experiência de mundo.

O choque cultural revisitado pelo pensamento oswaldiano expõe mais uma vez uma fratura crônica entre nossa experiência de mundo e as cadeias exógenas de pensamento. A evidência da “poesia existir nos fatos” não reside no cenário em que a história se realiza, mas por uma experiência que ao ser singular, tende à universalidade. No entanto, que singularidade é

esta que se pode experimentar enquanto sujeito inserido num espaço e tempo determinados? Essa reflexão já expõe condições previamente inseridas; é preciso compreender primeiramente o que se constitui ser brasileiro. Essa percepção obriga a análise da trajetória histórica e, portanto, de fundamentação de mundo.

O manifesto oswaldiano toca numa estrutura determinada de pensamento e consequentemente de conhecimento e poder sobre o meio. Ao buscar a raiz do Brasil profundo, aquele marcado pelo cotidiano das relações sociais de povos distintos, Oswald pode concluir que enquanto povo originário “não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação” (*Manifesto Antropófago*), e isso determina nossa experiência de ser-no-mundo. Na “religião mestiça” (*Os sertões*, Euclides da Cunha) exibia-se a mais genuína expressão da experiência humana. Os jesuítas e os franceses se espantaram com os deuses que dançavam e faziam do conhecimento um louvor da provisionalidade e do corpo. Nossa história como nação se inscreve no corpo sangrado do negro cativo e do indígena apesado, mas também na sua rebeldia silenciosa e na sua penetração cotidiana dos costumes. Eis a manifestação da Antropofagia, tema central de uma reflexão genuína, em sua dinâmica para além da estética.

Por isso Oswald conclui, com propriedade, que “o Carnaval do Rio é o acontecimento religioso da raça” (MPPB). Isso só pode ser tomado como originária simbiose entre uma experiência singular do sujeito e o conjunto de narrativas que estruturam sua forma de compreensão de mundo. Se “o Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça” é porque a carnavalização da divindade é a possibilidade da sua melhor expressão. O divino desce dos incólumes altares para encontrar-se com seu povo numa celebração de epifania de ambos. Inebriados, humanos e divindades, compartilhando ambos o mesmo espaço, as mesmas misérias e as mesmas esperanças. O verbo se faz carne na música que ecoa dos lábios e é cadenciada ao ritmo do tamborim. Lança-se no corpo, apossa-se dele, dá-lhe novo ânimo e celebra sua experimentação do tempo. A divindade se faz carne ou a carne celebra o êxtase espiritual? Ambos se celebram mutuamente na única possibilidade de expressão: o corpo.

Os povos antropofágicos comungavam desse pensamento de pertença que só se realiza pela destruição de um guerreiro. Mas seu termo é o modo pelo qual sua força opera uma continuidade no outro. O paradigma da cruz era “escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (1Cor 1,23), do mesmo modo que a antropofagia era inconcebível para o racionalismo cartesiano. Matéria extensa e matéria cogitante se irmanam de forma embrionária. “Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra” (MA) Oswald investe na felicidade genuína, mas não ingênua. A utopia oswaldiana não parece comungar do consenso ocidental. Ainda que pareça uma volta ao pretérito não superado, sua proposta não mergulha numa ingenuidade idílica. Pelo contrário, é propositivo. “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (MA). Os interditos sociais são interditos estranhos a uma experiência tropical; e não apenas porque a roupa seja o elemento externo que distingue os sujeitos, mas a língua precisa expressar a sua naturalidade enunciativa. Os traumas curam-se com a narrativa, e assim precisamos transformar o tabu em totem.

Mas Oswald também deglute o tempo e o espaço. Se a utopia necessita da atemporalidade narrativa, o “Matriarcado de Pindorama” já se realiza na imanência do agora. Sim, “a alegria é a prova dos nove” porque “o que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” (MA), daí a aceitação do corpo nu ser condição necessária para se fazer pertencente à natureza. Diante do mundo nada mais diferencia o sujeito da natureza. Nem roupas, nem línguas. Se a capacidade de narrar histórias é o que desloca o sujeito da realidade, então precisa-se retomar uma língua mais natural possível, “contra o gabinetismo, a prática culta da vida” (MPPB).

O carnaval é a festa popular, construída no contínuo experimentar da vida, na cotidianidade dos fatos; uma celebração que emerge do depurado processo histórico de encontro e possibilidades da experiência humana, na maturação do pensar e experimentar a vida. Ali se encontram, no inebriamento mútuo, deuses e humanos a perfazerem a única história possível. É preciso um mergulho nas contradições coletivas ou privadas, um resgate do momento originário para descortinar daí as possibilidades de se pensar e experimentar o mundo. Como manifesto, o escrito oswaldiano torna-se um desafio e um delineamento do que está por vir; resta, então “a reação contra todas as indigestões de sabedoria” (MPPB). Aí aponta no horizonte a potência e necessidade da Antropofagia. Na esteira da revolução oswaldiana, Prado Junior, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda lançaram as bases de um pensamento híbrido, ensaístico e dinâmico que exhibe como construímos nossa forma de pensamento. Por isso se faz imperioso o cultivo de uma “língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (MPPB).

Um século depois do intento de fundação de uma nova epistemologia, e dois após a Independência política e marco da identidade nacional, ainda parece que tateamos nossa história numa busca sisífica, ou que só nos miramos a partir de um reflexo externo. O que significa pensar como brasileiro ou latino-americano? O que nossa experiência tem a dizer sobre a forma como refletimos, pensamos e organizamos as “estruturas” do mundo? Podemos nós, herdeiros de Caraíbas e de “povos primitivos” numa escala de evolução biológica importada, produzir conhecimento verdadeiro sobre o mundo? Como dialogar com os tidos gigantes do pensamento? O deus das plagas orientais é mais poderoso que o panteão de deuses dos povos autóctones? A palavra articulada do pajé ainda opera a organização social?

CONCLUSÃO

O Brasil é estranho a si mesmo. Esse parece ser um axioma incômodo porque, ao longo do tempo, não se demonstrou refutável. Mas o risco de se tornar clichê também polícia essa “verdade” que parece tão desgastada. Como bem observara Euclides da Cunha, somos um país fincado na borda litorânea, voltado para a Europa e de costas para o interior. Essa observação euclidiana resume uma equação epistêmica, para não dizer ontológica, não muito fácil de resolver.

A cultura brasileira, portanto, seu povo, é fruto de uma colonização mercantil com ares de iluminismo teleológico calcado num catolicismo miscigenado de um “Portugal do século XVI (...), o Portugal mouro, judaico, ibérico, grego, romano, germânico, enseada de incontáveis afluentes étnicos carregando superstições” (CASCUDO, 2011, p.94). Atrale-se a esse não singelo mosaico lusitano, que entra numa nova era, o contato com uma cosmogonia indígena, temperada com o mito indígena tupi da “terra-sem-males”; e por fim, a mais híbrida, mosaica e diversificada cultura do panteão africano trazida nos porões dos navios tumbeiros. Esse encontro protagoniza o que de mais candente e pulsante temos de um misticismo e religiosidade.

Mas a afirmação de uma estranheza ainda precisa ser aclarada, sobremaneira porque essa assertiva possui em seu âmago uma conotação depreciativa. Não apenas porque se refira a uma questão interna de compreensão de uma identidade coletiva que perfaz, ou molda a seu estilo, um inconsciente coletivo. Essa estranheza possui uma implicação muito mais ontológica, dadas as vicissitudes contemporâneas de realidade político-religiosa em planos globais de um estranhamento por tudo que se refere a “um outro”.

A estranheza a que me refiro, uma espécie de narcisismo antropológico – traduzido musicalmente por Caetano, “é que Narciso acha feio o que não é espelho”, e nomeado por Saramago como uma febre que afirma que tudo “aquilo que não entra na minha realidade não tem existência” (SARAMAGO, 1997, p. 44) – parece, não apenas contemporaneamente numa realidade quase catastrófica do panorama humanitário, ser fruto de uma dicotomia que se instaura, ou pelo menos acentua-se, na divisão entre uma ciência hegemônica, que se efetiva e se valida a partir de pressupostos postos à meticulosa análise, e de um saber condicionado a uma experiência imediata da relação do homem com seu meio, estabelecida numa relação não de domínio efetivo a partir de uma técnica, mas de uma leve passividade, aquela com uma subordinação efetiva do meio a seu dominador.

Anos antes de Mário empreender sua viagem pelo interior descortinando um mundo novo de encantamentos e elaborações epistemológicas, Euclides da Cunha protagoniza papel semelhante nesse percurso de um mergulho no cotidiano dessa população interiorana que surge como janelas do tempo a nos revelar outras experiências. O seu *Caderneta de campo*, usado durante o período no palco de operações da Guerra de Canudos constitui um material “cru” singular onde Euclides recolhe muito material observado na vivência com os acontecimentos do interior baiano, entre eles recolhe muita profecia popular que está assentada por uma tradição religiosa católica que se hibridiza no sertão após o contato com outras culturas, sobremaneira a indígena. É desse contato que recolhe, por exemplo, as máximas: “então o sertão virará praia e a praia virará sertão”; “haverá muito pasto e pouco rasto”; “hade chover uma grande chuva de estrelas e aí será o fim do mundo” (CUNHA. 2009, p. 174-176).

Na *Caderneta de campo* é recolhida de forma pulsante a religiosidade e o misticismo do homem do sertão, a plena exuberância da sabedoria popular, que durante anos se construiu e se assentou na memória coletiva de um povo e foi se adaptando às mudanças temporais até

desembocar numa experiência da alteridade singular. Mas esse arcabouço cultural-religioso, e mesmo poético, feito “por rudes poetas” (CUNHA, 2005, p. 173), fruto de uma elaboração “rústica” e de uma relação imediata com a terra, mesmo que produza certo encantamento em Euclides, de modo geral é tido por ele como um “derivativo à exacerbação mística; uma variante forçada ao delírio religioso” (CUNHA, 2005, p. 171), isto é, produto de uma mestiçagem, “de uma religiosidade difusa e incongruente” (CUNHA, 2005, p. 173).

“A sua religião é como ele – mestiça” (CUNHA, 2005, p. 125). A nomenclatura usada pelo escritor fluminense estava apoiada não apenas na constatação do cruzamento de raças humanas, mas a mestiçagem era também o retrato de seus costumes, cultura e forma de pensar, sobremaneira na sua religiosidade, que para Euclides era o retrato fiel e mais real do atavismo humano. A mestiçagem não era um fato isolado no tempo de Euclides, teve sua gênese bem no pretérito, Nóbrega (apud CASCUDO, 2011, p. 28) já informava a “D. João III que o sertão está cheio de filhos de cristãos, grandes e pequenos, machos e fêmeas [a] conviverem e se criarem nos costumes do Gentio”. Sertão aqui era sinônimo de qualquer pedaço de terra que se prolongava em direção ao oeste. Mas essa mestiçagem religiosa, híbrida como era o Brasil, também era fruto de um relaxamento natural das crenças, do não policiamento das instituições oficiais, de uma lógica utilitária (cf. CASCUDO, 2011, p. 29) que garantia a sobrevivência católica num terreno hostil; o que por si gerou um arcabouço cultural-religioso ímpar no vasto território de Santa Cruz. Sacra crux cristã por imposição, espírito yorubá por enxerto, tupi por origem, era, para Euclides, o que resumia-se num “monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se bate o fetichismo do índio e do africano, (...) e todos os terrores da Idade Média [que] tinham se cristalizado no catolicismo peninsular” (CUNHA, 2005, p. 124-5).

A sabedoria popular, ou se preferirmos um termo euclidiano, a mestiçagem dos povos, traz em seu bojo uma inata referência da alteridade que se conjuga e manifesta numa espécie de simplicidade no acolhimento a tudo que é diferente, daí santos católicos dividirem o mesmo espaço com divindades de outras religiões, o que se manifesta no cotidiano enquanto uma relação de alteridade, antecipando, ou melhor seria, apropriando-se do amor ao próximo cristão, traduzindo-o com cores e formas próprias.

Perceber o valor de tal vertente seria o entendimento da tese oswaldiana, uma aceitação substancial e apropriação transformadora daquilo que nos compõem em potência criadora:

Nós, brasileiros, [somos] campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a Bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos (ANDRADE, 1970, p. 153).

A tese oswaldiana é uma celebração à alteridade que se realiza no “eu” em uma ação recíproca, através do que nomeou de “antropofagia”. Tomemos o exemplo da Missa da Terra-sem-males e, sobretudo, Missa dos Quilombos, exemplos de profundo amadurecimento das relações tensas do pretérito, que distante de “reparações” hodiernas inviáveis, rememoram num ritual as feridas históricas traumáticas e celebram, num porvir, o “recolhimento do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados [que] fala, clama; e seu clamor começa a ser ouvido” (MQ, Homilia, p. 24). Uma celebração poética que carrega em seu bojo a potência criadora das letras, a música dos atabaques africanos, aliados ao canto monótono de indígenas e rezadeiras nordestinas, prefigurando, desta forma, os elementos constitutivos de uma identidade humana híbrida, que promulga que “chegou o tempo de tanto sangue [negro] ser semente, de tanta semente germinar” (MQ, Homilia, p. 27).

Embora Missa dos Quilombos sendo produto de uma sensibilidade da intelectualidade eclesial, sua força poética emerge de uma sabedoria popular dos “trabalhadores assalariados, peões de fazendas, pé de boia-fria, artista varrido” (MQ, Rito penitencial – Kyrie) que brota do “chão da oficina, dos trens dos subúrbios” para lembrarem, chorarem, gritarem, clamarem e por fim lutarem por sua presença na história, para recordarem que efetivamente, mesmo sendo satélites que orbitam em torno de um centro racionalista que julga, mensura e classifica, “constroem seus santos”, fazem e perfazem sua história.

Pensar as heranças que nos constituem como sujeitos históricos e dentro de uma coletividade múltipla é o caminho para uma compreensão profunda da brasilidade. Os ritmos e ritos que se encontram e celebram a experiência do divino na estética dos cantos, danças e cores que compõem uma vestimenta particular. As expressões do congado mineiro em que os tambores louvam e saúdam a Virgem do Rosário ou a negra Santa Efigênia são exemplos desse hibridismo que guarda as camadas da história. O interdito é ressignificado no canto que afirma sua condição de negritude: “Mãe do Rosário olha eu, olha eu São Benedito, eu sou filho seu. Sou congadeiro, catupé, moçambiqueiro, afro-brasileiro, eu sou filho de Deus”³. Os negros pedem licença na igreja antes interditada, cantam diante de sua porta, lamentam seus antepassados e entram na igreja celebrando um novo tempo que se avizinha. Fé que se ressignifica na experiência de seu povo que aponta para um horizonte de construção ética, em que cada parte constitutiva colabora na formação do todo.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

Abril Coleções. Missa dos Quilombos – 1982. São Paulo: Abril, 2012. 48p.: Il.; 14cm + CD – (Coleção Milton Nascimento; v. 17).

ANDRADE, Mário de Moraes. *Alphonsus*. Revista A cigarra, 1919, nº 117.

3 Cantiga recolhida na manifestação de congado da Festa de Santa Efigênia em Ouro Preto-MG, setembro de 2022.

ANDRADE, Mário de Moraes. *Carlos Drummond de Andrade. Carlos & Mário: Correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade (inédita) e Mário de Andrade*. Pref. e notas de Silviano Santiago, org. e pesquisa de Lélia Coelho Frota. Rio de Janeiro: Record, 1988.

ANDRADE, Mário de Moraes. *O turista aprendiz*. Edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Raniero Fernandes, colaborador – Brasília, DF: Iphan, 2015.

ANDRADE, Mário de Moraes. *A arte religiosa no Brasil*. In: Revista do Brasil. Nº 54, junho 1920.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ARANHA, Graça. *A emoção estética na arte moderna*. In: Suplemento literário de “A manhã”. Vol II. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=066559&PagFis=644>. Acesso em 24/12/2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Religião no povo*. – 2ª ed. – São Paulo: Global, 2011.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2005.

CUNHA, Euclides da. *Caderneta de campo*. Introdução, notas e comentário Olímpio de Souza Andrade. – Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009.

FISCHER, Luís Augusto. *A ideologia modernista: A Semana de 22 e sua consagração*. – 1ª ed. – São Paulo: Todavia, 2022.

LIMA, Luiz Costa. *Terra Ignota: a construção de Os sertões*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida Severina e outros poemas*. 1ª ed. – Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008.

SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.