



FRONTEIRAS CULTURAIS: o caso luso-brasileiro

Marçal de Menezes Paredes*

I. FRONTEIRAS Culturais

Todo movimento de *definição* se manifesta por intermédio do estabelecimento de *limittes*. A demarcação conceitual cria um escopo de referência e significação. O estabelecimento, mesmo da objetividade de um problema, consiste na demarcação de seu conteúdo, conforme o filósofo português Fernando Gil (1984: 249). O poeta britânico, T. S. Eliot sabia disto. Em suas *Nottas para uma Definição de Cultura*, publicado em 1943, Eliot dedica-se à tarefa de definição conceitual do termo “Cultura”. Segundo ele, “a palavra *cultura* implica associações diferentes segundo o desenvolvimento de um *indivíduo*, de um *grupo* ou *classe*, ou de *ttoda uma sociedade*” (1996: 22). Admitindo a valia da análise de Eliot, tem-se como referência que uma das questões a ser levada em consideração, quando a *cultura* é tratada como um problema, é o fato de que sua definição está condicionada a uma escala.

Eliot afirma que o grau de significação vai aumentando conforme aumenta a escala de referência da cultura: “o conteúdo do termo *cultura* vai sofrendo alteração; a palavra passa a *significar* algo bastante diferente quando falamos da cultura de uma aldeia, de uma região pequena, e quando falamos de uma ilha como a Grã-Bretanha, que inclui diversas culturas locais bem distintas” (1996: 69). Isto significa que há que se ter presente – sempre que se quiser definir cultura –, que seu potencial de significação está em considerá-la não como uma unidade total. Ao contrário, há que examiná-la como uma zona conceitual

* Marçal de Menezes Paredes é professor-colaborador do PPG em História da UFRGS (bolsista PRODOC/CAPES). Membro do Núcleo de Pesquisa em História - NPH/IFCH/UFRGS.

formada de várias partes, sendo seu relacionamento – das partes entre si, com o todo e com o exterior à totalidade representada pela cultura (a nação, por exemplo) –, responsável por inúmeras configurações possíveis. No caminho trilhado pelas considerações de T. S. Eliot, chega-se à percepção de que o “problema da ‘cultura’ sublinha os problemas da relação das diversas partes do mundo umas com as outras” (ELIOT, 1996: 29). Isso significa que a cultura se define mais pelo contacto do que pelo isolamento. Significa que a definição da cultura nacional, por exemplo, se dá através de uma narração que mais não faz que fixar limites (internos e externos). Conclui-se, com isso, que, no âmbito de definição da cultura nacional, narrar é fixar limites *em relação* a outra “cultura” (que, naturalmente, passa por uma análoga narrativa demarcatória).

Chega-se, assim, à percepção de que toda definição da cultura trabalha – necessariamente – com o conceito de fronteira. Todo o investimento em torno do conceito de cultura (assim como o conceito de identidade) é também, inevitavelmente, um debate em torno do conceito de fronteira. Não há cultura sem margem, sem bordas, sem relação de alteridade. “Construir o Outro, nesta acepção, implica construir a fronteira que dele me separa – fronteira começa por ser antes uma linha imaginária sobre a qual se projecta a noção de diferença e a partir da qual se torna possível a afirmação da identidade. Por mais difuso e errático que se tenha tornado o conceito de cultura, a construção de fronteiras continua a ser inseparável desse conceito” (RIBEIRO, 2002: 481).

Há que se entender, por outro lado, uma diferente compreensão do próprio conceito de fronteira. Conforme Rui Cunha Martins, “temos pensado a questão da fronteira mais do lado da sua materialidade, objectiva e substantiva, do que do lado da sua percepção enquanto experiência” (MARTINS, 2001: 54). No que tange às fronteiras culturais, entenda-se, a instituição de fronteiras (imaginárias, memoriais ou históricas) instaura uma escala de referência e fomenta experiência. Experiência em relação ao seu exterior, mas também – e em prol – do seu interior. Ou seja, é patente a existência de um elo fortíssimo entre os conceitos de cultura e de fronteira e que o funcionamento deles opera-se, ao menos, em dois níveis: um exterior instituído e um centro que institui. A instituição de uma fronteira também trabalha para e pelo seu centro de referência.

Ressaltar a dimensão relacional da fronteiras culturais permite chamar atenção para a dimensão implícita de institucionalização da escala de referência. Com isto, se passa de uma perspectiva que trata a cultura como uma propriedade de uma coletividade para um entendimento que busca estabelecer os contornos, as bordas de sua institucionalização. Assim, o enfoque da cultura é menos uma questão de estabelecimentos de características internas e mais uma questão de demarcações feitas em face de um exterior construído narrativamente. Importa,

contudo, não sobrevalorizar o alcance heurístico deste conceito. Ao contrário de tê-la como um diacrítico-chave, é mais operativo tratar a cultura (e suas fronteiras) como uma dimensão conceitual. Nesse sentido, parece muito instigante a proposição de Arjun Appadurai: deixarmos de tratar a “cultura” como substantivo e passarmos a usá-la como adjetivo, ou seja, como uma “dimensão cultural”.

Appadurai critica o processo de substantivação do conceito cultura. O problema da forma substantiva, segundo o autor, tem a ver com “o fato implícito de a cultura ser uma espécie de objeto, coisa ou substância, seja física ou metafísica. A substancialização parece remeter a cultura para o espaço discursivo da raça, precisamente a ideia que na origem ela se destinava a combater” (APPADURAI, 2005: 25). Para ele, a “*cultura* como substantivo parece suscitar a associação com uma qualquer substância de um modo que esconde mais do que revela”. O adjetivo *cultural*, por sua vez, “transporta-nos para um reino de diferenças, contrastes e comparações bem mais útil” (APPADURAI, 2005: 26).

Estas considerações também são ecoadas por José Bragança de Miranda, para quem a esta substantivação da cultura “consiste na hipostasiação de alguns atributos que foram sendo exorbitados, tendendo a associar o termo com um «objecto» bem definido, quer em termos físicos quer em termos metafísicos”. A *cultura*, para o filósofo português, “é da ordem do «incorporal» ou «relacional» e não do substantivo” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 2005: 13).

No plano da historiografia, o uso do termo “cultura”, enquanto substantivo que denota propriedades de um coletivo, tornou recorrente o privilégio da escala nacional nos âmbito das relações culturais. Este critério metodológico acabou por deixar de lado o estudo da circulação e troca de ideias, das alianças, aproximações, debates e polêmicas culturais que, por ventura, pudessem ocorrer em outras escalas referenciais (entre intelectuais de países diferentes, por exemplo). Percebe-se, neste ponto, o processo de institucionalização de uma perspectiva em história da cultura que foca as relações entre países e nações, entendidos como entidades culturalmente autônomas. O escopo “nacional” tem sido, assim, o ponto de partida das reflexões sobre a história da cultura, não sendo, dessa forma, nunca problematizado. A “naturalização da cultura”, de que nos fala Bragança de Miranda, por sua vez, instituiu uma escala de referência própria na historiografia. Cumpre, assim, também a ela problematizar.

Afinal, a recorrência de uma escala referencial, no plano historiográfico, levou Jacques Revel a falar de “d’une sorte de déjà vu et d’inertie classificatoire” que perpassa o estudos históricos das relações culturais. Por isso, considera “dans les principe de variation d’échelle un ressource d’une exceptionnelle fecondité, parce qu’elle rend possible la construction d’objects complexes et donc la prise

en compte de la structure feuilletée du social”. Para Revel, aucune échelle n’a de privilège sur une autre, puisque c’est leur mise en regard qui procure le plus fort bénéfique analytique” (REVEL, 1996: 13-23).

O estudo das relações culturais luso-brasileiras, no âmbito de uma perspectiva *relacional*, distancia-se, sobremaneira, dos enfoques que buscaram, em Portugal, a gênese, a origem, da cultura brasileira. Seja num tom afirmativo, seja mesmo para negá-la, o fato é que, em ambos os casos, a historicidade foi utilizada como “reconstituidora” do passado, para glorificá-lo ou ultrapassá-lo. Não é este o propósito deste projeto. Entende-se que a historicidade possui diversos padrões de organização temporal, posto que uma escolha prévia condiciona fortemente a formatação da investigação. Ao invés disto, buscar-se-á, perscrutar a forma como a historicidade foi mobilizada nos discursos identitários luso-brasileiros do final do século XIX.

Este viés epistemológico é aprofundado por Rui Cunha Martins, que sustenta ser a fecundidade das problemáticas também medida “pela capacidade de examinar a aplicabilidade das soluções *para lá das situações de origem*” (MARTINS, 2000: 405-406). Assim, a noção de *origem*, não é o critério norteador desta investigação. A *origem* tem, não obstante, o papel de categoria heurística das interpretações que mobilizaram as histórias luso-brasileiras criadas pelos intérpretes das identidades nacionais em foco (PAREDES, 2007).

Tendo por certo que “a crítica da cultura passa, assim, por instabilizar a sua «substancialização» conceptual” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 2002: 70), parece importante tratar as relações culturais entre Portugal e Brasil ocorridas nos finais do século XIX de modo a escapar dos condicionantes de uma perspectiva nacional, bem como das armadilhas de uma compreensão da cultura como um substantivo.

I. O CASO luso-brasileiro

A importância histórica da redefinição dos limites culturais entre Portugal e Brasil pode ser vislumbrada através do efeito proporcionado pela independência brasileira na delimitação e institucionalização da relação entre as culturas dos dois países. Trata-se de atentar para o fato de que, nesse exemplo, há um movimento anterior de pertença política e cultural (afinal o Brasil fazia parte e, num certo sentido, e num momento específico, definia o Império Português), assim como existiu, também, um movimento posterior de diferenciação entre ambas culturas no sentido de justificar as redefinições de soberania política após 1822.

O significado desse exemplo histórico pode ser vislumbrado pela óptica do historiador português A. H. de Oliveira Marques.

De finais do século XVII a 1822, o Brasil constituía a essência do Império Português. Com algum exagero, até se poderia dizer que constituía a essência do próprio Portugal. Foi o Brasil que, em grande parte, levou à separação da Espanha, em 1640. Foi o Brasil que deu a Portugal os meios de se conservar independente depois, e que justificou o apoio concedido pelas outras potências à secessão portuguesa. Foi o Brasil que trouxe uma nova época de prosperidade durante o século XVIII e que fez Portugal respeitado uma vez mais entre as nações civilizadas da Europa (1995: 402).

O que está em causa é o movimento de mudança no quadro da demarcação da identidade. Logo, se vê que um mesmo acontecimento histórico teve duas recepções distintas, dependendo da margem do Atlântico de onde se olha. Por um lado, a fratura do Império português repercutiu uma nova compreensão acerca da cultura portuguesa, que perdia grande parte de sua extensão, simbologia e importância. Daí a importância de se reinventar, de restabelecer sua identidade cultural. Por outro lado, a Independência do Brasil demanda, por sua vez, um processo de construção da cultura nacional que é consequência à fundação do novo Estado. Daí a importância de legitimá-lo instituindo as imagens da nova nação, da nova cultura. Em ambos os casos, no entanto, havia um movimento demarcatório que, ao restabelecer os limites (internos e externos) das duas novas nações, propiciava também um redefinição identitária. De qualquer das maneiras, tratava-se de um momento onde a fundação de uma nova nacionalidade era o veículo de redefinições das culturas em si, mas também da distância e da relação existente *entre* Portugal e Brasil. Além de estabelecer novas “essências” culturais, bem como seus contornos, havia que restabelecer novos padrões de relacionamento.

Com relação ao Brasil, operou-se um acentuado investimento intelectual – já iniciado antes mesmo da independência política pelos egressos da universidade de Coimbra (GAUER, 2001) – no sentido de estabelecer os contornos que definiam a identidade cultural brasileira. Foi, no entanto, o projeto indianista de José de Alencar, por exemplo, um momento importante na busca de estabelecer marcos da identidade nacional. Conforme Edgar de Decca, no romance *O Guarani*, de José de Alencar, o índio Peri representa o símbolo do exotismo que se pretende fundador da nacionalidade brasileira. Contudo, Peri, “apesar de ser o portador da seiva original da nacionalidade, tem também a sua cultura em estado de ruína”, que funciona “ao mesmo tempo como elo majestoso para uma modernidade a se instaurar distanciada da antiga identidade paterna, isto é, de Portugal” (DE DECCA, 2002: 22-23). Percebe-se, assim, que a definição da cultura brasileira passava diretamente por uma redefinição – ou seja, pela

mudança dos limites – *em relação* à cultura portuguesa. Este movimento estava, entretanto, voltado ainda ao passado, posto que visava o índio, habitante *anterior* à chegada lusitana aos trópicos.

Esse movimento de redefinição e *re-fundação* dos *limites* culturais da nação não foi exclusividade brasileira. Devido à fratura do Império Português representada pela perda da colônia brasileira, assim como em função das importantes modificações políticas decorrentes da instalação da monarquia liberal¹, operou-se também em Portugal um movimento de redefinição do que se entendia por *cultura portuguesa*. A esse respeito Oliveira Marques considera que, antes da independência do Brasil, “a força e a riqueza de Portugal estavam algures, na imensa colônia americana. O Brasil era o Império, e todo o resto nada mais do que parcelas secundárias, com diminuto interesse quando encaradas em si mesmas” (OLIVEIRA MARQUES, 1995: 429). Nesse sentido, parece natural que à fundação da *cultura brasileira* acompanhasse um movimento análogo em Portugal, ou seja, uma fundação da *cultura portuguesa*.

Não é casual, assim, que as gerações de intelectuais portugueses que se seguem ao período de 1822-1834 se dedicassem a problematizar a existência de Portugal como cultura. De acordo com Eduardo Lourenço, “pela primeira vez, em séculos de unanimismo religioso, cultural, político, ético, desde as invasões napoleônicas até ao definitivo estabelecimento da monarquia constitucional (1834), *Portugal discutte-se* (LOURENÇO, 1999: 26. Grifo no original) Desde então, de uma certa maneira, Portugal e a sua cultura nunca mais deixaram de se discutir. Os exemplos disto são fartos. Basta ater-se nas obras de Eduardo Lourenço (1994; 1999a; 1999b; 2005), Guilherme de Oliveira Martins (2007) e José Gil (2004).

Retenha-se, então, a ideia de que a discussão acerca da *cultura* em busca de definir seus contornos, de seus limites, se manifestou através de uma atenção especial da intelectualidade para a história. Dir-se-ia que a preocupação para com os limites da cultura nacional conduziu à história importância de critério legitimador desses mesmos limites. De fato, a introdução de um pensamento historicista introduziu uma diferente propriedade no escopo da *cultura* e dos *limites*: a temporalidade. Essa temporalidade se exprime através de uma super-valorização no sentido de buscar as raízes da árvore de símbolos que institui a nação como marco referencial e escalar onde se *define* – e, portanto, se *limita* – a cultura. Nesse sentido, os limites são definidos não no momento de sua re-fundação (no caso mencionado, o período entre 1822 para o Brasil e 1834 para Portugal) mas, simbolicamente, antes disto. Tudo funciona como se

¹ Pensa-se aqui em todos os condicionantes da revolução do Porto, passando pela guerra civil entre D. Pedro IV e D. Miguel, até a estabilização do liberalismo em 1834. A bibliografia sobre estes temas é extensa e foje ao escopo deste projeto.

a re-fundação viesse apresentada como uma recuperação, como *rettorno*. Um regresso às origens.

Essa averiguação dos *fundamenttos* da cultura deu-se à maneira do movimento romântico. Perscrutava-se o passado em busca da seiva primeira da nação. Veja-se o que considera, a este respeito, Fernando Catroga:

dir-se-ia que os novos intelectuais estavam animados de um proselitismo quase demiurgico, pois os desafios suscitados pelo desmoronamento do Antigo Regime apontavam para a urgente necessidade de se «regenerar» ou de «refundar» a Nação, desejo que se traduziu num movimento nacionalizador e num apelo ao regresso às «origens», que atravessou todas as formas de cultura, e que teve um pano de fundo de nítido cariz historicista: a crença de que, com a nova ordem, a *existência* de Portugal teria, finalmente, possibilidade de coincidir com a sua *essência*, consubstanciada na «alma nacional» e revelada na cultura popular, nos monumentos, nos costumes, na memória, enfim, na história (1998: 46).

Trata-se de um movimento que busca delimitar e definir a cultura nacional por intermédio da recuperação ou *regresso* às *origens*, entendida a palavra “origens” como bastião da originalidade e da especificidade da *cultura*. Com uma ambição nesse sentido, entende-se o porquê coube à história a definição desses limites. Nessa configuração romântica, os limites da cultura já haviam sido definidos, portanto. Estavam no passado e cabia, tão-só, recuperá-los e rememorar-los.

Ora, se as tentativas operadas pelo romantismo de destacar o escopo nacional, em Portugal levadas à cabo por Alexandre Herculano e Almeida Garrett, representou uma tentativa de regresso às origens (medievais), no Brasil, por sua vez, operou-se um acentuado investimento em diferenciar a brasilidade da lusitanidade. Assim, vemos o projeto indianista de José de Alencar e um Carlos Gomes apostar no valor simbólico do índio enquanto imagem fundamental da autonomia cultural brasileira. Vale ressaltar que o indianismo representa também um “regresso às origens”. Origens essas anteriores ao contacto com o português colonizador. Daí a importância do índio. Claro se percebe que há um movimento análogo em ambos países no sentido de administrar um processo de redefinição dos limites das culturas nacionais, tendo como foco temporal um passado – necessariamente mítico – que possuiria força seminal e, assim, legitimaria as demarcações operadas na história recente de ambos os países.

O “mapa conceitual” onde o romantismo garimpava no passado a memória dos povos no sentido de definir a *especificidade da cultura nacional* foi sobremaneira modificado com o impacto que a “revolução darwiniana”. A alteração dá-se na *forma* como se pensava a manifestação da *ttemporalidade* como fundamento da *cultura* das nações. Não será mais pela noção fixa de um passado mítico, mas pela percepção de um tempo evolvente que as culturas serão redefinidas.

Um processo histórico. Assim, mais do que um “culto às origens” há uma percepção do trajeto, composto, obviamente, por uma origem, mas definido por uma expectativa de futuro.

No Brasil percebe-se que a chegada de *um bando de ideias novas*, de que nos fala Sílvio Romero, corre em paralelo ao delineamento de “um certo instinto de nacionalidade” na literatura brasileira, conforme intuía Machado de Assis em 1873. Em Portugal, lembre-se que o desígnio crítico condicionado pela percepção da “decadência portuguesa” andava a par do ideal modernizante que também iluminava as *Conferências do Casino Lisbonense* em 1871.

A existência de uma mesma comunidade cultural que envolvia brasileiros e portugueses, no final do século XIX, já foi, de alguma maneira, indicada por alguns interessantes estudos. Como exemplo, ressalta-se a obra de Beatriz Berrini, que sustenta ter havido, também no Brasil, tal como em Portugal, uma *Geração de 70*. Fundamentada em ampla pesquisa epistolar, a autora considera que

a recíproca amizade de portugueses e brasileiros, convivendo em especial no estrangeiro, que se entendiam muito bem, que estenderam os laços criados pelo mútuo conhecimento aos familiares, que dialogavam quer acerca dos negócios particulares como dos públicos, envolvendo as respectivas pátrias, partilhando inquietações, frustrações, problemas, sempre em busca de soluções dignas e honrosas. *Não compunham dois grupos distintos porém formavam uma mesma plêiade em que brasileiros e portugueses se confundiam* (2003: 86. Grifos meus).

Beatriz Berrini sustenta ter havido, no contexto do final do século XIX, entre Portugal e Brasil a existência de uma mesma “plêiade” cultural. Vale frisar que sua obra dá mostras de um intenso relacionamento entre os intelectuais brasileiros e portugueses. Assim, a título de exemplo, diz ela que

dois endereços eram familiares a uns e outros: os brasileiros conheciam a residência parisiense de Eça, seja a da Ru e Charles Laffitte, 32, como a da avenue du Roule, 38, sem mencionar o consulado. Eram os portugueses inversamente assíduos às residências de Eduardo Prado em Paris, quer à moradia da rua Casimir Perier, 3, quer a da place de la Madeleine, sobretudo estavam familiarizados com o número 194, Rue de Rivoli. Nesta última, por exemplo, Eça e Ramalho foram por mais de uma vez hóspedes de Prado (BERRINI, 2003: 45).

Estes “espaços de amizade e de língua portuguesa”, de que fala Berrini, foram muito intensos não apenas em “na agitação da vida parisiense”. Elza Miné (1988), em trabalho sobre Jaime Batalha Reis, traz importantes elementos sobre esse convívio luso-brasileiro em Londres² Este estudo, por sua vez, revela a

²Segundo Elza Miné, Batalha Reis viveu vinte e oito anos na Inglaterra. Como cônsul em Newcastle de 1882 a 1898, indo depois para Londres, onde ficou até 1911. Conforme a autora, “é da Inglaterra que se estabeleceu a ponte de Batalha Reis com o Brasil”. (MINÉ, 1988: 15).

intensa amizade do português Batalha Reis com um grupo de intelectuais brasileiros – entre os quais estava Graça Aranha, por exemplo – também vivendo e convivendo em Londres.

Conforme explica Miné, entre Jaime Batalha Reis e o grupo de brasileiros, houve “uma natural comunhão” que fora “propiciada e facilitada pelas raízes comuns, pela língua comum” e reforçada pela “presença de amigos comuns, como é o caso de Eça de Queirós (particularmente com relação a Eduardo Prado e Domício da Gama), ligações, também comuns, com a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro”. Vê-se, com isto, que, juntamente com uma rede de relacionamentos, havia também projetos comuns, que incluía inclusive publicações de Batalha e Eça em jornais do Rio de Janeiro (MINÉ, 1988: 17).

Na esteira destas considerações, é importante ressaltar que, embora esse convívio luso-brasileiro dos integrantes da Geração de 1870 tenha sido muito intenso, ele o foi porque situado no exterior. Afastados dos ares do Rio de Janeiro e de Lisboa, brasileiros e portugueses se relacionavam em Paris e Londres, cidades tidas, na época, como representantes do que havia de mais moderno e desenvolvido. Caberia perguntar, entretanto, se haveria a mesma atmosfera de “amizade” fora do convívio luso-brasileiro nas grandes cidades da Europa? E mais: teriam os comentadores da época a mesma opinião acerca das relações de “amizade” luso-brasileiras?

Não é o que parece. O filósofo português Sampaio Bruno, em seu *O Brasil Mental*, editado em 1898, observa que “do Brasil nada se sabe em Portugal” (BRUNO, 1997: 39). Entretanto, é importante melhor situar essa afirmativa. O autor de *Nottas do Exílio*, ao fazer um esboço crítico das relações culturais entre Brasil e Portugal expõe várias situações que demonstram haver acentuado intercâmbio de informações entre os dois países. Entende-se o fato. Para Sampaio Bruno, em Portugal não se conhecia o “verdadeiro” brasileiro, mas, antes, apenas caricaturas deste. Estas, geralmente cômicas, provocavam riso nos leitores lusitanos. Quanto ao brasileiro, por sua vez, afirma Bruno, que “não quer ser português” (BRUNO, 1997: 86).

Sampaio Bruno traz à baila fatos interessantes. O autor considera o *Cancioneiro Alegre de poetas portugueses e brasileiros*, de Camilo Castelo Branco, publicada em 1879, uma “compilação arranjada precipitadamente, em hora amarga”. A mencionada obra de Camilo, desde o prefácio, define-se como uma seleta para a cadeira de “Poesia Patusca”, à qual o aluno “irá à aula dos saudáveis risos tonizar a arca do peito de ar bem oxigenado de chalaças luso-brasileiras” (CASTELO BRANCO, 1879). Importa valorizar que o humor e a ironia de Camilo estão voltados às “patuscadas luso-brasileiras”, sitiando-se, portanto, em âmbito

configuracional. No Brasil, prontamente houve repercussões às opiniões de Camilo. Publicaram-se vários opúsculos críticos, aos quais Camilo replicou com *Os críticos do Cancioneiro Alegre*. O que importa reter, neste exemplo, é o fato de que à publicação de Camilo seguiram-se réplicas brasileiras, e a estas Camilo respondeu. Neste caso é possível espreitar algumas pistas de uma circularidade de informações que importa melhor considerar.

Apesar de enumerar as diferenças e algumas das querelas em que se envolveram brasileiros e portugueses, Sampaio Bruno também enxerga alguns pontos em comum:

O Brasil (mas só literariamente) é como Portugal. Despreza-se. Política e socialmente, porém, está muito acima, no conceito que de si próprio forma, à velha Lusitânia. Enquanto, se perguntarem a um português qual é o último país da Europa, ele responderá, abjecta e prontamente, que é Portugal; – se inquirirem um brasileiro sobre qual seja o primeiro país do mundo, ele retorquirá, fanfarona e imediatamente, que é o Brasil. Esta diversidade de réplica é capital. Ela implica todo um mundo, diferenciado, de compreensão (BRUNO, 1997: 71).

As considerações de Sampaio Bruno revelam informações relevantes sobre alguns acontecimentos interessantes, ocorridos no final do século XIX, entre portugueses e brasileiros. Suas apreciações, contudo, valem ainda mais como um convite à espreitarmos mais amiúde quais eram, de fato, as questões em jogo nesse relacionamento luso-brasileiro, composto tanto por aproximações como por distanciamentos.

O que se percebe, em torno da década de 1870, é o impacto que as novas doutrinas e percepções sobre a temporalidade provocaram, por assim dizer, uma mudança no “horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 1990). O novo parâmetro, que tinha como referência os ícones da modernidade londrina e/ou parisiense, provocou uma forte onda de redefinição das nacionalidades e da relação entre elas. Vê-se, assim, que mudança do “campo de experiência” e do “horizonte de expectativa” condicionou um novo processo demarcatório que teve na história seu principal veículo de expressão. Mas, agora, história não era propriamente aquela do culto à seiva original, mas a percepção evolucionária das sociedades. Por isso, Eduardo Lourenço (1999: 37) afirma que a Geração de 70 “dará o seu nome a um novo tempo cultural português”.

A expressão “novo tempo cultural” é pertinente e muito expressiva no sentido de revelar o advento de uma forma outra de relacionar temporalidade e especificidade cultural. A ideia de “evolução” – fortalecida com o prestígio científico conseguido pela obra de Darwin – representa, resumidamente, o alongar da linha do tempo através de uma série ideias novas que, grosso modo, legitimavam uma compreensão da *cultura* como devir (PAREDES, 2009). Se nos moldes do roman-

tismo a ideia de evolução do tempo apontava para uma recuperação hiperbólica de um passado tido como exemplar, na compreensão histórica evolucionista, vai mirar no futuro o papel de definidor. Caberá, desse modo, ao progresso o papel de critério de limitação e definição da cultura nas perspectivas aberta por brasileiros e portugueses na transição dos séculos XIX e XX.

O FUTURO COMO FRONTEIRA cultural

Tome-se, como exemplo, grande parte da obra de Sílvio Romero. Em um dos seus primeiros trabalhos, recém chegado ao Rio de Janeiro, publica um interessante opúsculo na *revista Brasileira*, em 1879. Em “A Literatura Brasileira; suas relações com a portuguesa; o Realismo”, o ainda jovem autor manifesta intenções nitidamente demarcatórias, ao afirmar que “O Brasil, depois de quatro séculos de contacto com a civilização moderna, parece ter chegado ao momento de olhar para trás a ver o que tem produzido de mais ou menos apreciável no terreno das ideias” (ROMERO, 1879: 273).

Sílvio Romero preocupava-se amiúde com o processo de “diferenciação nacional”, projeto intelectual que ele encetou já nos anos de estudo na Escola do Recife. Com auxílio de Tobias Barreto, teve papel de divulgador do pensamento filosófico alemão e pode-se dizer que foi desta fonte que lhe advieram os primeiros lampejos acerca das idiossincrasias nacionais, bem como a importância dos critérios naturais, geográfico e raciais para a crítica literária. Já nas primeiras linhas escritas neste opúsculo de 1879, antevêm-se algumas ideias que iriam dar o tom da sua principal obra, publicada nove anos depois, *A História da Litteratura Brasileira*. Um exemplo pode ser visto na sua consideração de que “a nação brasileira, se tem um papel histórico a representar, só o poderá fazer quanto mais separar-se do *negro africano*, do *selvagem tupi* e do *aventureiro porttuguês*” (ROMERO, 1879: 274).

Embora o ensaio de 1879 mencione as três matrizes étnicas da formação brasileira, será especificamente *em relação ao porttuguês* que Sílvio Romero fará sua leitura da história da cultura brasileira, chamando atenção para os exemplos de sua superioridade mestiça em relação aos representantes do “velho reino” (ROMERO, 1879: 280):

No século XIX nós precedemos os portugueses na vida revolucionária e constitucional. Antes de seu insignificante movimento de 1820, nós havíamos tido os sucessos de 1817; antes de terem eles uma constituição, mais ou menos liberal, nós a tínhamos; antes de se verem livres de D. Miguel, tivemos a abdicação de D. Pedro. Em uma palavra, eles nada possuem que se possa equiparar aos nossos ímpetos revolucionários deste século.

Como se vê, o processo de afastamento simbólico de Portugal é claro. Romero mobiliza a cronologia dos “sucessos de 1817, 24, 31, 35, 42, 48”, exemplos sintomáticos da superioridade da história brasileira do século dezenove. Suas lentes enaltecem as antecipações históricas brasileiras frente à ex-Metrópole. De certa forma, seu argumento monta um pêndulo progresso/decadência que pendia positivamente para Brasil e negativamente para Portugal, tal qual, no domínio da biologia, a vida sucede à morte. A metáfora naturalista estava, aliás, bem ao gosto das apetências intelectuais do crítico sergipano. Para ele, desde a Independência, “nossos moços” começaram a ler escritores “franceses e ingleses de preferência aos livros de Portugal”. Doravante o velho reino “perdeu definitivamente o encanto a nossos olhos” (idem, *ibidem*: 280-281).

A obra de Manoel Bomfim, estranhamente pouco estudada, representa um forte investimento reflexivo nas relações entre Portugal e Brasil. Escrito em Paris, enquanto seu autor realizava estudos em psicologia, em 1903, o livro – *América Latina: males de origem* –, apresenta um acento fortemente emocionado e nacionalista. Suas ideias, conforme explica o próprio autor, estavam em gestação desde 1897, por ocasião de um parecer que o autor escrevera, na qualidade de Director Geral de Instrução Pública do estado do Rio de Janeiro, em função de um concurso sobre o melhor trabalho acerca da História da América Latina. Sua obra tem carácter de exemplaridade para os propósitos desta investigação, na medida em que exercita uma leitura da história colonial brasileira (e, forçosamente, da relação com Portugal), deixando exposto o carácter dialógico no âmbito da fundação indeitória brasileira.

Para Bomfim, o *passado ibérico* de lutas contra os árabes teria caucionado duas vertentes de elementos condicionantes da formação dos povos que, depois, colonizaram a América Latina:

a educação guerreira, exclusivamente guerreira, a cultura intensiva dos instintos belicosos de centenas de gerações sucessivas; o regime a que eles se afizeram durante esses longos séculos – de viver de saques e razias; o desenvolvimento sempre crescente das tendências depredadoras; a impossibilidade, quase, de se habituarem ao trabalho pacífico” (BOMFIM, 1993: 74).

Significa isto que a guerra e a cobiça, a depredação e a exploração, são componentes estruturais dos povos ibéricos. Características estas advindas de uma longa tradição que remete ao processo de reconquista da Península junto ao Sarraceno, tornado elemento fundante do carácter do português e do espanhol. Factores, todos eles, de onde teria provindo uma inexorável apetência para a reprodução, no Novo Mundo, das práticas “herdadas”: a depredação, a exploração, a rapina, a aversão ao trabalho, etc. Um flagrante esqueleto neo-lamarckiano – isto é, a transmissão dos caracteres adquiridos – logo coberto com os panos da moral do

Iluminismo eurocêntrico. Será este figurino híbrido – um neolamarckismo moralista – que consubstanciará, no autor, sua teoria sobre o “parasitismo ibérico” e sua ação deletéria nos povos latino-americanos (PAREDES, 2010).

Dois motivos, para Bonfim, teriam tido papel fundamental para que o parasitismo português conseguisse raízes no solo brasileiro: *i*) “o Brasil era, naquela época, a única e verdadeira colônia portuguesa, e para cá vinham quase todos os que, no reino, não obtinham viver diretamente ou indiretamente do Tesouro real”; e *ii*) “emigrando para o Rio de Janeiro, a corte trouxera consigo uma sobrecarga desses elementos refratários – o que havia de melhor no gênero”. Neste ponto, convirá atentar, uma vez mais, para o fato de que a fonte deste “retrato” histórico dos elementos “refratários” que chegam ao Brasil, quando da transferência da Coroa, é o português Joaquim Pedro de Oliveira Martins, atrás mencionado. A pujança pictórica da narrativa martiniana salta aos olhos, citada explicitamente no livro do brasileiro Manoel Bomfim:

Enxame de parasitas imundos, desembargadores e repentistas, peraltas e sécias, frades e freiras, monsenhores e castrados. Os botes formigavam carregando, levando, vasando bocados da nação despedaçada... monges, desembargadores, toda essa ralé de ineptos figurões de lodo... Uma nuvem de gafanhotos, que desde o século XVII devorava tudo em Portugal, e ia pousar agora no Brasil, para, em casa, o dirigir mais à vontade (BOMFIM, 1993: 227).

Diante de tal quadro (e de outros semelhantes), composto pela pena de um português, não há que estranhar o aproveitamento que dele faz Bomfim para sua teoria do *parasitismo* e apontar para o passado – para a herança portuguesa – na hora de definir o verdadeiro *mal de origem* brasileiro. Um passado colonial que ganha tonalidade de evidência histórica num sentido que extrapola, inclusive, o “facto passado” mobilizado a título de *res gestae*. Vai mais além, no sentido em que indica o quinhão sociológico a ser combatido; ou não fosse certo, para Bomfim, que o Estado brasileiro, pelos seus vícios e degradação completa, representa ainda o passado colonial português (BOMFIM, 1993: 227). Esta será a bactéria a combater: o lastro da memória lusitana na sociedade brasileira, que o autor isola, qual “parasita”, como responsável pelo “mal de origem” do Brasil, entendido no escopo geral da América Latina.

Sendo o progresso só alcançável no âmbito de uma “luta” contra o passado, e entendendo-se este passado como o palco “natural” da herança ibérica, compreende-se que o ideário bomfiniano advogue no sentido da adoção de uma organização intelectual e moderna, tal qual o grandes países centro-europeus. Entendendo que somente a adoção da ciência mais avançada propiciaria a superação dos vícios naturais herdados da decadência ibérica e que tanto obstaculizavam o florescimento das sociedades novas, o autor de *América Lattina*:

males de origem articulava de modo muito particular os preceitos do organicismo sociológico sob o fio condutor de uma temporalidade que se consumava tal qual um tribunal ilustrado. E é nesse ponto que, numa metáfora orgânica, entende a funesta herança que os colonizadores deixaram na América Latina: o *mal de origem* como expressão de parasitismo. Ao conhecimento, à ciência, à instrução popular, caberia a missão de “curar” esse mal e limpar o passado, atuando como um remédio para a doença da sociedade latino-americana, essa sobrevivência e essa herança do passado ibérico, chaga produzida pelos anos de parasitismo das “sanguessugas de além mar” (BOMFIM, 1993: 175).

Não resta dúvida de que o argumento histórico possui força de convencimento muito acentuado. Ele produz assentimento em relação a uma realidade construída textualmente, criada (entre outras coisas) pela mobilização seletiva dos fatos do passado. A historicidade, portanto, é o elemento fulcral da demarcação das fronteiras culturais. Por isso ela acompanha a própria lógica demarcatória, sobretudo quando iniciada pelo seu próprio centro de referência (a história nacional). Afirma Rui Cunha Martins que, em matéria de estratégias de transgressão e/ou reafirmação de fronteiras, bem como de definição e estabelecimento de limites “o que aqui se emancipa pode, ali, num outro contexto, manifestar propriedades de constrangimento, e que o contrário é também possível” (MARTINS, 2001: 50-51). Asserção válida para o complexo processo de construção das identidades nacionais em escopo luso-brasileiro. Sabe-se que estas, ao trabalharem sobre fenômenos de demarcação cultural, trabalham, por inerência, sobre fenômenos de redefinição do limite histórico entre as nações. Trata-se, pois, de perceber o papel desempenhado pela temporalidade na junção entre “circuitos de crença” e a teoria da soberania cultural (MARTINS, 2003).

Não por acaso, o século XIX foi considerado o *século da história* e também o *século dos nacionalismos*, truísmo do qual importa tirar consequências – sendo esta perspectiva tão-só uma das possibilidades. Com isto presente, não será difícil perceber o alcance hermenêutico e político carregado pela concepção do tempo, pois a força do argumento coletado no tempo passado (*res gesttae*) faz da história um dos elementos-chave na afirmação da soberania cultural das nações (e suas fronteiras).

Bibliografia

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização*. A modernidade sem peias. Lisboa: Teorema, 2005.

BERRINI, Beatriz. *Brasil e Portugal: a geração de 70*. Breves indicações dos correspondentes brasileiros e portugueses por Paulo Franchetti e Beatriz Berrini. Prefácio de Isabel Pires de Lima. Porto: Campo das Letras, 2003.

- BOMFIM, Manoel. *A América Lattina*: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, [1905], 1993.
- BRAGANÇA DE MIRANDA, José A. *Teoria da Cultura*. Lisboa: Século XXI, 2002.
- BRAGANÇA DE MIRANDA, José A. *Traços: ensaios de crítica da cultura*. Lisboa: Veja, 1998.
- BRUNO, Sampaio. *O Brasil Mental. Esboço Crítico*. Porto: Lello Editores, [1898], 1997.
- CASTELO BRANCO, Camilo. “Prefácio” [1879]. *Cancioneiro Alegre de poetas portugueses e brasileiros*. Mem Martins: Europa-América, 1984.
- CATROGA, Fernando. “Cientismo e Historicismo”. In: FITAS, Augusto J., CATROGA, Fernando e outros. *Seminário sobre o Positivismo*. Évora: Centro de Investigação da U. E. (Série: Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência, n.º3), 1998.
- DE DECCA, Edgar Salvadori. “Tal Pai, qual filho? Narrativas da identidade nacional” In: Lúcia Chiappini e Maria Stella Bresciani (orgs). *Litteratura e Cultura no Brasil*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.
- ELIOT, T.S. *Nottas para uma Definição de Cultura*. Lisboa: Século XXI, [1948], 1996.
- GIL, Fernando. “Modos da verdade (entrevista conduzida por Rui Cunha Martins)”. *Revista de História das Ideias*. Vol. 23. Coimbra: Faculdade de Letras, 2002, pp.15-39.
- GIL, Fernando. *Mimesis e Negação*. Lisboa: INCM, 1984.
- GIL, Fernando. *Modos de Evidencia*. Lisboa: INCM, 1998.
- GIL, José. *Portugal, hoje. O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio D’água, 2005.
- HARTOG, François. *Regimes d’historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- KOSELLECK, Reinhard. *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éditions de EHESS, 1990.
- LOURENÇO, Eduardo. *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: INCM, 1994.
- LOURENÇO, Eduardo. *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 1999a.
- LOURENÇO, Eduardo. *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 1999b.
- MARTINS, J.P. de Oliveira. *História de Portugal*. Vol.1. Lisboa: Europa-América, 2ª edição, [1879], 1989.
- MARTINS, J.P. de Oliveira. *História de Portugal*. Vol.2. Publicações Europa-América, 2ª edição, [1879], 1991.
- MARTINS, Rui Cunha. “Fronteira, referencialidade, visibilidade”. *Revista de Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição Especial, n.1, 2000, pp.7-19.
- MARTINS, Rui Cunha. “O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira na era da sua reprodutibilidade icónica”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 59. Fevereiro 2001, p.37-63.
- MARTINS, Rui Cunha. “Soberania política e condição de assentimento”. In: GIL, Fernando; LIVET, Jean-Pierre. *The Process of believe/O processo da crença*. Lisboa: Gradiva, 2003.
- MINÉ, Elza. “Prefácio” In: REIS, Jaime Batalha. *O Descobrimento do Brasil intelectual pelos portugueses do século XX*. Organização, prefácio e notas de Elza Miné. Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- OLIVEIRA MARQUES, *Breve História de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1ª edição, 1995.
- PAREDES, Marçal de M. “A Ibéria como Mal-de-Origem”. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, 2010.
- PAREDES, Marçal de M. “De convergências e dissidências: notas sobre o repertório teórico do final do século XIX”. In: SILVA, Mozart Linhares da. *Ciência, raça e racismo na modernidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.

PAREDES, Marçal de Menezes. *Fronteiras Culturais Luso-Brasileiras: Demarcações da História e Estéticas Identitárias (1870-1910)*. Coimbra: Faculdade de Letras, Tese de Doutorado em História, 2007.

REVEL, Jacques. *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience. Textes rassemblés et présentés par Jacques Revel*. Paris: Gallimard, 1996.

RIBEIRO, António Sousa. "A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2ª Edição. São Paulo: Cortez, 2002.

ROMERO, Sílvio. "A Literatura Brasileira; suas relações com a portuguesa; o Realismo". *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro J. D. de Oliveira, Ano I, Tomo II, outubro de 1879, pp.273-292.

ROMERO, Sílvio. *A Litteratura Brasileira e a crítica moderna: ensaio de generalização*. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial, 1880.

