

RETÓRICA DA DIFERENÇA

As formas do discurso de interpretação do Brasil

João Kennedy Eugênio



© QUINO. *Toda Mafalda*. Martins Fontes, 1999.

Os estudos sobre o pensamento social brasileiro parecem dirigir-se, na maioria das vezes, à exposição do pensamento de dois ou mais intelectuais, agrupados em correntes ou para a abordagem de um autor ou temática. Dificilmente se vai além do estabelecimento de nexos entre pensadores reunidos em grupos, por exemplo, “liberais”, “autoritários”, “conservadores” etc. Se, como ponto de partida, são úteis à reflexão, essas categorias tendem a se enrijecer, estreitando o entendimento da dinâmica cultural.

Mas já existe, aqui e ali, a vontade de pensar de forma abrangente a natureza do debate intelectual no Brasil, destacando suas notáveis contigüidades. Assim fez O. Ianni, [1993, p. 433], observando que “sem minimizar a importância das diversidades de perspectivas teóricas, é possível refletir sobre o pensamento brasileiro reconhecendo que ele está fascinado pela questão nacional e modernização”. A seu juízo, “é por aí que começam a distinguir-se as interpretações, escolas, famílias ou estilos de pensamento”. É essa a senda que pretendo trilhar.

Argumentarei em favor da presença de uma “retórica da diferença”, que alicerça, marca e aglutina discursos díspares, estabelecendo entre eles uma relativa contigüidade. Em seguida situarei as divisões no campo da *retórica da diferença*, que se exprimem em duas tradições – o *iberismo* e o *americanismo* – e, esmiuçando as diferenças entre conjuntos menores que as tradições, apresentarei algumas

linhagens discursivas que têm marcado a *retórica da diferença* no Brasil. Por último, mostrarei que há semelhanças entre as retóricas sobre o Brasil, a Alemanha e a Rússia de fins do século XIX e primeiras décadas do XX, sugerindo que compõem variedades de um gênero, a *retórica da diferença*, sobre cuja natureza e condições de emergência avanço uma hipótese.

O foco deste ensaio incide, com poucas exceções, sobre obras das primeiras décadas do século XX, e constitui o primeiro passo de um projeto de pesquisa mais amplo. Autores e obras não mencionados aqui serão estudados em outra etapa.

UMA REALIDADE SINGULAR

Há quem acredite que os dilemas e questões que, desde o século XIX até o XX, têm assombrado os intelectuais brasileiros, estão superados. Contudo, basta uma mirada atenta à produção intelectual para desfazer mais essa ilusão. Percebe-se que a mesma pergunta é enunciada muitas vezes, de muitos modos, mesmo em nossos dias: “Que país é este?” A indagação sintetiza, com efeito, uma perplexidade entranhada, compartilhada por estrangeiros e nativos e, como poucas coisas, desperta uma sensação de irrealidade que a ficção tem se mostrado incapaz de captar em todos os ângulos. Pode dizer-se que é a grande questão metafísica do país do Carnaval...

O assombro e a frustração expressos na indagação que não quer calar dizem de uma percepção – qual seja, a da *diferença* do Brasil. Nas palavras de Octavio Souza [1994, p. 16], “a busca de uma diferença que pudesse servir como traço identificatório para o Brasil muitas vezes transformou-se na requisição de que o Brasil encarnasse a própria diferença, que fosse um país mais diferente do que todos os diferentes países”. A seu ver, o caminho mais comum para tornar o Brasil *um país mais diferente do que todos os outros diferentes países* tem sido a representação exótica de sua diferença. É em torno dessa “diferença” que se tem estruturado o debate intelectual acerca do Brasil.

As raízes da “diferença” e de sua percepção remontam à conquista das terras denominadas *Novo Mundo*. No Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha é o registro por excelência da experiência de alteridade com relação à nova terra e sua gente. Diferença tanto maior quanto já era conhecida e desejada de antemão,¹ terra e

gente nova desempenhando o papel de utopia européia, o que a experiência parece ter apenas redimensionado, em termos que vão de “paraíso terreal” a “quinto dos infernos”, com múltiplas gradações.² Com a conquista, realizava-se um sonho europeu, encarnado no *topos* do paraíso terreal. Contudo, o que fazer com um paraíso que se deixa encontrar? A essa pergunta respondeu Pero Vaz de Caminha que, sem a obrigação de registrar as vicissitudes da viagem de Cabral, resolve, ainda assim, narrar o próprio enlevo à vista do “novo mundo”, mas o faz com o fito de obter uma mercê régia – o “paraíso” redescoberto servindo de álibi para o cálculo de interesses [Eugênio, 1994].

De todo modo, sem descurar os seus interesses, os europeus acalentaram por séculos a fantasia de uma terra que fosse a inversão da história, e mesmo a sua negação. Não é de todo surpreendente que por intermédio do cosmopolita Fradique Mendes, Eça de Queiroz haja enaltecido a originalidade brasileira, que julgava sufocada pela imitação de idéias e modas européias. Em carta a Eduardo Prado [1888], ele exprime um desejo e uma crítica:

O que eu queria, (e o que constituiria uma força útil no Universo), era um Brasil natural, espontâneo, genuíno, um Brasil nacional, brasileiro, e não esse Brasil, que eu vi, feito com velhos pedaços da Europa [...] Percorri todo o Brasil à procura do novo e só encontrei o velho, o que já é velho há cem anos na nossa Europa – as nossas velhas idéias, os nossos velhos hábitos, as nossas velhas fórmulas, e tudo mais velho, gasto até o fio, como inteiramente acabado pela viagem e pelo sol” [Queiroz, s. d., p. 246, 251].

O trecho reforça o célebre contraponto *autenticidade–imitação*, uma sorte de nó cego nas relações entre a América do Sul e a Europa, e sugere uma incongruência entre o cosmopolitismo do escritor e sua prédica em prol de um Brasil de raízes agrárias, bucólico e original. É verdade que desde “O francesismo” Eça vinha fazendo um acerto de contas consigo e seus amigos francófilos, encetando ao mesmo tempo a reavaliação da tradição rural lusitana. Nesse sentido a incongruência tem sua razão de ser na própria trajetória de Eça.

Mas o que está em tela não é propriamente Eça e sim Fradique Mendes. No caso deste, a incongruência desaparece se o ideal de um Brasil “brasileiro” é relacionado à fantasia européia de um “novo mundo” – com suas feições herdadas de lugares-comuns literários, especialmente os motivos da “idade de ouro” e do éden bíblico – que culmina na “visão do paraíso” dos europeus ao chegarem ao “Novo

Mundo”. Portanto, não seria difícil ao espírito cosmopolita de Fradique Mendes tecer o elogio de uma originalidade conhecida e reconhecida segundo modelos literários familiares, disponíveis no estoque cultural que remontava a Antigüidade, como ele o reconhece: “Mas, justos céus! Estou refazendo o livro II das *Geórgicas*! *Hanc olim veteres vitam coluere Sabini...*” [Queiroz, s. d., p. 247].

A carta a Eduardo Prado também permite lançar um olhar renovado à trajetória literária de Eça. Seu interesse alienado por tudo que fosse francês – a França era idealizada como supra-sumo da “civilização” – foi objeto de severa autocrítica em “O francesismo”. Desde então Eça vivencia uma revisão de valores cujo resultado tangível, destoante de sua produção literária anterior, são o conto “Civilização” e o romance *A Cidade e as Serras*, por exemplo. Neste faz um contrapondo entre o mundo rural “atrasado” de Portugal e a civilização urbana, representada por Paris, que produz refinamento e tédio, sofisticação tecnológica e alienação das pessoas. Isso significa que as idéias de Fradique Mendes trazem a marca de lugares-comuns consagrados na tradição e, ao mesmo tempo, sinalizam para mutações no espírito de Eça, cujo sentido é a valorização da tradição e autenticidade portuguesa, de matriz rural, e um olhar crítico em face da “civilização” e seus artifícios, vista de forma pouco benevolente por um entusiasta de primeira hora.

O despontar do Brasil como uma “realidade singular” na pena de Eça se explica *como artifício retórico*, com a retomada de lugares-comuns disponíveis no estoque cultural, mas também como a expressão de *uma inflexão nos valores* do escritor, que o conduz ao reconhecimento do mundo rural como fonte da vida autêntica.

O tema da singularidade nacional, de bases rurais, estrutura o debate sobre o Brasil, que sempre é relacionado a um desses polos: a exigência de *autenticidade* (que critica a *imitação cultural*) ou a necessidade de *modernização* (que critica o *atraso*). Mas as duas formas de pensar remetem à mesma questão: o que fazer com a peculiaridade brasileira? As respostas, porém, trazem sinais trocados e até opostos. *Ser autêntico* ou *ser moderno*? *Combater a imitação* ou *o atraso*? Trata-se de positivar características próprias ou, ao contrário, de propor a adequação da sociedade a padrões externos.

O grande tema da singularidade brasileira desdobra-se em temas menores, muito freqüentes, como a contraposição *litoral—sertão*, ligada ao par civilização-

barbárie, a oposição *pujança dos domínios rurais—mesquinhez dos centros urbanos*, e os temas da *colonização portuguesa “plástica”* e da *ausência de preconceito étnico*, entre outros, visíveis na obra de Eduardo Prado, interlocutor e amigo de Eça, Paulo Prado, Manoel Bonfim, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros. Nem sempre ocorrem todos esses temas na obra de um autor.

Todos esses tópicos apontam para a mesma direção: a constatação de que o Brasil é *uma região de fronteira*. Fronteira da Europa, fronteira ibérica, fronteira portuguesa, fronteira multirracial e região de “fronteiras internas” (sertão/litoral) que duplicam a questão dos modos da “civilização” e da “barbárie”, sendo necessário descobrir *o que é civilização e o que é barbárie numa zona fronteira*, e, no caso de aceitar os conceitos tradicionais, resta saber se nela é possível ou desejável realizar a civilização de feitio “atlântico”. José Murilo de Carvalho [2000, p. 111] afirma que “é óbvio para qualquer historiador que não seguimos os percursos políticos dos países hoje considerados democráticos, assim como é óbvio para qualquer cientista político ou sociólogo que nossa prática democrática de hoje está longe de corresponder aos padrões daqueles países”. O que é ou deve ser a “civilização” numa zona fronteira como o Brasil? Ainda se hesita na resposta a esta questão, ora a reconhecer um modelo ideal a ser encarnado, ora negando a validade de um modelo único e afirmando a singularidade como a regra – ao menos para o Brasil.*

Não há como negar que esse senso de diferença, permanente e presente em toda a largura do espectro político, é uma *invenção motivada*. Corresponde a um problema de fundo, relacionado ao processo de colonização e seu legado, à questão do desenvolvimento das ex-colônias ibero-americanas e sua integração paritária no concerto das nações. Isso explica, ao menos em parte, o vicejar das interpretações do Brasil, afinal poucos países podem ostentar uma tão vasta, fecunda e repetitiva literatura de introspecção social.

* Para ilustrar o mal-estar e a diversidade de opinião dos intelectuais, ver as entrevistas de José Murilo de Carvalho e Renato Janine Ribeiro em *Quatro autores em busca do Brasil* [Rocco, 2000]. E essa é uma questão espinhosa, não apenas para os brasileiros, desde que Montaigne tornou mais difícil falar de “civilização” como ideal normativo ao afirmar, com relação aos naturais da França Antártica, que o modo de vida deles sobrepujava “todas as descrições com que a poesia embelezou a idade de ouro, e todas as suas invenções para imaginar uma condição humana feliz” [Montaigne, 2000, p. 309]. O canibalismo não foi obstáculo sério para sua argumentação: “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto [...] Portanto, bem podemos chamá-los de bárbaros com relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie” [Montaigne, 2000, p. 313, 314].

Por mais diversas que sejam suas análises e propostas, os intelectuais não escapam dessa *retórica da diferença* nacional que, é claro, possui modulações variadas, ao longo do tempo e no discurso de cada um, ora execrando o passado, ora fazendo do passado a fonte da juventude da nação. Seja como for, há um solo retórico comum em que se verifica múltipla orientação ideológica. De fato, a tópica da “diferença” brasileira surge na obra de um sem-número de escritores, fazendo voltas e cabriolés. Distintos entre si pela origem e posição social, pela escolha política e recursos materiais, esses intelectuais trabalham um punhado de temas recorrentes, com as justaposições e os inevitáveis deslizamentos devidos à dinâmica da história e à variedade de perspectivas individuais. Como não notar que estabelecem um diálogo obsessivo e quase circular?

Esse diálogo abrangente e renitente, marcado pela ocorrência iterativa dos mesmos *topoi* – que torna a introspecção social uma espécie de *gênero de discurso* –, constitui uma *retórica da diferença*. Retórica porque visa a convencer, porque é o campo comum de um conjunto de discursos empenhados e concorrentes, entre os quais deve-se escolher.³ E também porque se faz a partir de *topoi* recorrentes, um estoque de convenções cujo uso traz as marcas de um litígio. Por isso, compreende-se que a presença dos mesmos motivos básicos no conjunto de discursos há de significar que cada um destes resultaria da combinação peculiar de convenção e imaginação.

Convenção porque um conjunto de motivos, finito e recorrente, estrutura essa retórica e a torna identificável, como é o caso da contraposição *autêntico–imitado*. “Brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter postigo, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos” [Schwarz, 1987, p. 29]. *Imaginação* porque sobre esse estoque de convenções ocorre uma série de deslizamentos semânticos, responsável pelas distinções internas da *retórica da diferença*. Para voltar à questão da autenticidade cultural, vista pelo seu avesso, Schwarz [1987, p. 29] constata que “ela pode ser, e foi, interpretada de muitas maneiras, por românticos, naturalistas, modernistas, esquerda, direita, cosmopolitas, nacionalistas etc., o que faz supor que corresponda a um problema durável e de fundo”.

Vários intelectuais perceberam um traço de união, ou ao menos de aproximação, entre discursos singulares aparentemente inconciliáveis. Em meio às disputas internas ao movimento modernista, Bandeira escreve a Drummond:

“Pensando bem, creio que no fundo estão todos [os modernistas] de acordo, e o problema é enquadrar, situar a vida nacional no ambiente universal, procurando o equilíbrio entre os dois elementos” [citado por Moraes, 1978, p. 118]. Neste sentido, Moraes observa – em sua análise do Modernismo brasileiro – que tanto para o grupo da Anta quanto para o da Antropofagia “vale o que é genuíno. Aquilo que está ligado a terra. O que constitui o verdadeiro substrato da brasilidade [...] A mesma idéia é proferida por vozes diferentes que, no entanto, não se percebiam como emergentes de um solo comum” [Moraes, 1978, p. 163].

Ângela de Castro Gomes [1987], por sua vez, demonstra haver afinidades entre os conceitos de “cordialidade” e “espírito do pré-capitalismo”, usado, o primeiro, por Sérgio Buarque de Holanda, e o segundo por Oliveira Vianna, não obstante os aportes teóricos e as escolhas políticas diversas. Longe de apenas etiquetá-los, como “liberal” um, e “autoritário” o outro, analisa com argúcia uma insuspeitada proximidade entre ambos, centrada na idéia da singularidade brasileira. Indo além, Luiz Guilherme Piva [2000] realiza o feito de inventariar similitudes e diferenças entre Oliveira Vianna, Sérgio Buarque, Azevedo Amaral e Nestor Duarte, no que toca à atitude deles para com a modernização do país – similitudes e diferenças que ele explica a partir das noções (retomadas de Sérgio Buarque) de “ladrilhadores” e “semeadores”.

Também é difícil exagerar a importância do trabalho de Pécaut [1990], onde consta que os intelectuais brasileiros comungam, entre os anos 20 e 40, de um conjunto de idéias e atitudes que resume em poucas palavras: vocação para elite dirigente, antiliberalismo, “realismo” e ambivalência ante o fenômeno político. Por sua vez, ao analisar as matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica, que foram elaboradas por Armitage, Timandro, Ottoni, Justiniano José da Rocha e Joaquim Nabuco, conclui Izabel Marson [1998, p. 100] que “apesar das leituras divergentes sobre a nação e a revolução, uma tese comum permeia todos os textos: a da singularidade do Brasil ante as nações americanas e européias”, acrescentando que essa tese assumiu em cada autor conteúdos específicos.

Como se vê, há um pequeno, porém significativo, conjunto de trabalhos que tangencia e ajuda a desvelar a *retórica da diferença* no cenário intelectual brasileiro. Certamente outros exemplos poderiam ser apresentados, mas mencionarei apenas os sugestivos trabalhos de Foot Hardman [2000] e Stella Bresciani [2001], bem como as palavras de Milton Ohata [2001, p. 216], cuja resenha d’O *Trato dos*

viventes, de Luis Filipe de Alencastro, alude a intelectuais que “fizeram da explicação do país, travejado por heranças coloniais, *um verdadeiro gênero*”.

Os exemplos citados são importantes porque parecem indicar uma tendência da análise nesta área. Todavia, é preciso convir que apesar dos avanços no saber obtidos por tais abordagens, falta muito para que a *retórica da diferença* deixe de ser uma generalidade e possa oferecer uma visão qualificada das semelhanças e diferenças que marcam os discursos sobre o Brasil. É preciso nuançá-la, qualificar as diferenças entre discursos articulados por um mesmo campo retórico, tornando-a algo mais que uma idéia difusa. Nesse sentido, apresento uma proposta que tem como objetivo delinear os contornos da *retórica da diferença*, advertindo, contudo, do seu caráter exploratório.

DUAS TRADIÇÕES: IBERISMO E AMERICANISMO

Após visualizar o campo retórico balizado pela noção de “diferença”, é preciso qualificá-lo, inventariando os lineamentos que o recortam de cima a baixo. A meu ver, a *retórica da diferença* é cindida por duas tradições antagônicas: o *iberismo* e o *americanismo*. Os termos já se encontram em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda e, em nossos dias, foram retomados por Werneck Vianna, passando a revestir conceitos que, ainda carentes de polimento, mostram-se desde já fecundos instrumentos de análise da sociedade brasileira.

Sem retomar a discussão por ele travada, cabe notar que os conceitos de “americanismo” e “iberismo”, manejados por Vianna [1997], aplicam-se bem a pensadores interessados no Estado e em suas ações na sociedade, mas dificilmente abrangeriam o amplo espectro dos envolvidos no debate sobre os rumos do Brasil. De fato, em seu artigo sobre Tavares Bastos e Oliveira Vianna, aqueles conceitos prendem-se, talvez excessivamente, à problemática do Estado, deixando de fora intelectuais que não teorizaram sobre esse tópico ou só o fizeram pontualmente, a exemplo de Paulo Prado, Manoel Bonfim, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Monteiro Lobato etc.

O ponto ao redor do qual se arma o debate é o da diferença do Brasil, seja esta avaliada de forma positiva ou não. Daí que nada impede sejam as duas tradições definidas em relação a esse ponto. Já se disse, aliás, que a idéia de

identidade possui duas dimensões, sendo uma externa e outra interna. “Autores e concepções diversas e antagônicas estariam de acordo quanto à primeira dimensão, a de que somos diferentes dos estrangeiros. É na hora da definição interna, quando se trata de dizer o que é nacional, que as divergências surgem” [Souza, 1994, p. 19]. Na verdade, ainda quando alguns desses intelectuais se põem de acordo sobre o que é nacional, vale dizer, sobre o que constitui a “identidade” brasileira, não raro discordam ao avaliá-la.

Os iberistas são tanto os que enaltecem a diferença do país quanto quem apenas constata – com “realismo” e sem entusiasmo – a singularidade brasileira. Todavia, em ambos os casos essa constatação, eufórica ou aflita, deságua na exigência de adequação das instituições à realidade brasileira, sejam esses iberistas modernizadores ou não, autoritários ou não. Céticos ante a transplantação de “boas leis” advindas de contexto histórico e cultural estranho à tradição lusitana – como no caso de leis e instituições de matriz anglo-saxônica –, eles ressaltam a necessidade de enraizamento das instituições no chão cultural da nação. É possível agrupar nessa tradição Eduardo Prado, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, os integralistas, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

Todos são críticos do liberalismo no Brasil – o “antiliberalismo” apontado por Pécaut lhes cai bem –, embora nem todos possam ser incluídos entre os “autoritários”. Seu antiliberalismo é o corolário da compreensão de que “não há democracia sem cultura democrática” – palavras com que Avelino Filho [1987] explica a reserva de Sérgio Buarque ao liberalismo, porém, elas se aplicam igualmente a Oliveira Vianna, por exemplo. Para todos eles, sem exceção, “a democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal-entendido” [Holanda, 1996, p. 160], pois os valores políticos forjados no decurso da colonização portuguesa nada tinham em comum com o autogoverno anglo-saxônico nem com a oposição *campo-cidade*, que contrapôs os interesses da burguesia aos dos senhores de terra em parte da Europa. O Brasil seria um “outro Ocidente”, que avaliam diversamente, uns, a exemplo de Martius [1845], o naturalista bávaro que redigiu o notável *Como se deve escrever a história do Brasil*, a manifestar apreço pela cultura original, de raízes rurais, cadinho de uma nova civilização, outros a considerar que, única pela história e cultura política, a sociedade brasileira assemelhava-se a um edifício precário que urgia reformar. Trocando em miúdos: nem todos dão o mesmo valor à sociedade

que reputam original mas carente de instituições adequadas à sua formação. Daí pode dizer-se, ainda, que os iberistas dividem-se em *reformadores* e *idealistas*.

Os *iberistas reformadores* rejeitam sem remorso as soluções políticas liberais clássicas, por impertinentes à realidade brasileira: suas propostas desembocam em um Estado não-liberal, acorde com a matriz ibérica e seus programas expressam um decidido “construtivismo político” – objeto da ojeriza de Sérgio Buarque de Holanda, pouco afeito a qualquer tipo de engenharia política. Para esses *reformadores* o ideário liberal no Brasil serviria apenas como garantia dos interesses de uma oligarquia retrógrada, adepta da “teoria do medalhão”, delineada por Machado de Assis. Tais reformadores voluntaristas e expeditos são bem representados por Alberto Torres, Azevedo Amaral e Oliveira Vianna. Também os integralistas pretendem “corrigir” a “anarquia” da sociedade brasileira por meio de expedientes autoritários.

E os *iberistas idealistas*? Esse grupo, à diferença do anterior, valora positivamente a formação ibérica da nação e, por isso, não apresenta qualquer proposta de reforma social ou política. Eduardo Prado critica a república justamente por julgá-la artificial, uma caprichosa importação de novidades estranhas à tradição brasileira; esta, se fora liberal sob Pedro II, o foi inscrevendo o liberalismo nas circunstâncias da sociedade latifundiária e escravista. Já Sérgio Buarque de Holanda encerra *Raízes do Brasil* postulando uma necessária adequação orgânica do Estado à sociedade, organicismo esse que, uma vez postulado, o impede de dar corpo a alguma proposta concreta de reforma social ou política, pois, nesse caso, nenhuma engenharia política seria adequada ou eficaz. Esses iberistas são *idealistas* porque defendem os traços culturais da sociedade brasileira, a qual, orgânica, não precisaria de reformas liberais nem autoritárias, sempre racionalistas e artificiais. A mudança de uma dada cultura não poderia advir do exterior, nem do cálculo racional, antes, seria o resultado de uma mutação conforme o seu próprio “ritmo espontâneo”. Nesse grupo estão Eduardo Prado, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, cujos escritos ressaltam o inconformismo com os novos tempos republicanos e o horizonte, que avistam, de mimetismo cultural e crescente racionalização da vida social.

Os americanistas seriam tanto os que conhecem o legado ibérico da sociedade e o deploram quanto quem enfatiza a política parlamentar – apregoando federalismo e governo constitucional –, “modernização” combinada com a

manutenção da estrutura excludente da sociedade brasileira. Em ambos os casos, o que importa não é resguardar a “preciosa” cultura ibérica, mas submetê-la à importação maciça de leis, técnicas e instrumentos que, signos do progresso, são forjados no âmbito da rival tradição anglo-saxônica (Inglaterra e Estados Unidos). Se é assim, talvez não seja de todo inexato considerar que o protagonista de *Triste fim de Policarpo Quaresma* vivencia o iberismo, na primeira parte do livro, tornando-se, daí em diante, americanista – primeiramente, um americanista reformista, que intenta modernizar as técnicas de produção agrícola e, logo após, um americanista conservador, preocupado com a *governabilidade* do país no contexto da Revolta da Armada e que vai engrossar as fileiras do governo republicano, autoritário e militar de Floriano Peixoto.

É necessário precisar esses conceitos, pois apontam para uma cisão no campo do americanismo. De fato, há *americanistas reformistas* e *americanistas conservadores*. No primeiro caso, estão reformadores sociais como Manoel Bonfim, Paulo Prado, Monteiro Lobato e Anísio Teixeira, que “avaliam o atraso [...] como função da persistência da herança ibérica na nossa formação histórica” [Vianna, 1997, p. 127], que deveria ser superado com educação e industrialização, ou seja, a modernização do Brasil. Eles consideram necessário “refazer” o Brasil, Paulo Prado acredita ser isso possível apenas pela guerra ou pela revolução. Sem a mínima simpatia pela sociedade tradicional, juntem-se a eles, apesar das diferenças, os nomes de Martins de Almeida e Virgínio Santa Rosa – este, como é sabido, encareceu a necessidade da reforma agrária para o desenvolvimento do país. Eles representam o reformismo ilustrado, mais ou menos liberal, que visava à modernização socioeconômica através do desenvolvimento industrial, reforma agrária e acesso generalizado à educação. Seus escritos e sua luta pessoal prestam eloqüente testemunho de inconformismo.

Neste grupo heterogêneo, criado pelo artifício do método, há porém quem ainda prefira discutir reformas constitucionais e eleja as negociações políticas convencionais como meio de manter tudo como está – até onde isso for possível –, sem reforma agrária e sem cidadania, fazendo da questão social um “caso de polícia”, na expressão célebre. São aqueles que reivindicam o ideário liberal, acasalando-o com a escravidão e o latifúndio. De todo modo, eles se acham enredados na conspiração para perpetuar o *status quo*, evitando, o mais das vezes, simples reformas mínimas e, assim, acirrando o atrito social.

Os “americanistas” são ou liberais conservadores, que enfatizam a política, ou liberais reformistas que ressaltam a economia e a instrução. Ambos os grupos se voltam para os Estados Unidos ou Inglaterra, neles buscando os primeiros, o seu modelo de política, e o seu modelo de sociedade, os demais. Os *americanistas reformistas* não raro acabam convergindo com os *iberistas reformadores*, afastando-se dos *americanistas conservadores*, com sua típica falta de entusiasmo por quaisquer reformas profundas na sociedade. Já estes se aproximam dos *iberistas idealistas*, que, neste ponto, afastam-se dos *iberistas reformadores* por divergências na apreciação do valor da singularidade brasileira.

Ambas tradições têm cultivado preocupações que extrapolam as fronteiras do Brasil. A ênfase da tradição iberista na singularidade nacional tem afinidades com a *common law* e a adequação das instituições aos costumes, como no caso inglês, e com a mentalidade historicista e sua valorização do papel do Estado, como no caso alemão. A tradição americanista, por sua vez, afina-se ao liberalismo e ao direito positivo, enfim, à engenharia política que Burke criticou nas *Reflexões sobre a Revolução em França*, e se acha articulada n’*O Espírito das Leis*, bem como nos *Artigos Federalistas*.

Na contraposição entre “americanistas” e “iberistas”, não são estes unicamente os proponentes da centralização política, e sim todos os que reconhecem a necessidade de adequar as instituições e práticas políticas às características da nação – incluindo até quem não fazia a defesa programática do Estado autoritário, como Sérgio Buarque. Dos “americanistas” diga-se que não são apenas liberais defensores do *status quo* e da retórica constitucional, cujo maior interesse era passar ao largo de reformas substantivas na sociedade (é o caso dos *americanistas conservadores*), uma vez que entre eles há, também, quem esteja às turras com a tradição ibérica formadora do Brasil, caso dos *americanistas reformistas*. Estes são menos dados à engenharia política, ao constitucionalismo, e mais voltados para a “modernização” da sociedade – que seria ensejada por meio da ação do Estado e do incremento da iniciativa privada, ressaltando-se a necessidade de educação para todos.

LINHAGENS DISCURSIVAS DA RETÓRICA DA DIFERENÇA

A *retórica da diferença* desdobra-se, portanto, nas tradições contrapostas do *iberismo* e do *americanismo*, como anteriormente conceituados. Essas tradições, por sua vez, se cindem em duas cada uma, com notável particularidade: em ambas há um grupo de *reformadores da sociedade* (que difere internamente em referências normativas, critérios políticos e meios de atuação) e um grupo de *conservadores da sociedade* (que difere internamente em motivação, densidade intelectual e formas de atuação). Das *tradições*, pode-se afirmar que *entre si contrastam basicamente a partir do reconhecimento, ou não, de uma necessária adequação de instituições e idéias, oriundas de países estrangeiros, à realidade brasileira* – quer se queira reformá-la ou não. Quanto às *subtradições*, pode-se afirmar que *entre si contrastam devido a uma divergente apreciação do valor da singularidade brasileira, que se apresenta com sinal trocado de uma para outra* (no interior de uma mesma tradição): uns querem reformá-la, pois a julgam deficiente ou um estorvo; outros não o querem fazer, mantendo-a intocada por razões de conveniência ou por considerá-la uma dádiva imerecida.

Nos marcos da *retórica da diferença* e no interior daquelas tradições e subtradições, existem *linhagens discursivas* diversas, constituídas por discursos que se aglutinam por simetria semântica e estilo de argumentação. Estas linhagens indicam os eixos de contrastes que articulam os discursos singulares em uma teia de oposições e correspondências. Dentre elas sobressai, pelo vigor e longevidade, o *ufanismo*.

Tal linhagem discursiva, que remete de forma recorrente à natureza exuberante, é utilizada por *americanistas conservadores* e *iberistas idealistas* para elidir ou mistificar os problemas sociais por meio de uma visão idílica, exaltada e compensatória, em que a diferença brasileira é afirmada de forma positiva e grandiloqüente. *Por que me ufano de meu país* [1900], do conde Afonso Celso, é o paradigma do ufanismo, cujos motivos clássicos encontram-se presentes na Carta de Pero Vaz de Caminha e, ao menos residualmente, na letra do *Hino Nacional*. Essa linhagem retoma motivos clássicos, tais como o da “terra sem mal”, associados à natureza exuberante e ao anseio de gozo sem limite, que marca o imaginário social. Não admira que a mobilização de signos “edênicos” tenha se revelado meio

eficaz de obliterar a *história* e seus conflitos no *paraíso* americano – reino da Natureza.*

Uma segunda linhagem discursiva é o *mito de fundação*. À diferença do ufanismo, que recobre a história com a natureza (e, quando não, a dirige para as glórias militares ou esportivas) e se furta a encarar as contradições sociais, o *mito de fundação* articula uma interpretação global dos problemas sociais no Brasil, para os quais oferece uma resposta integrada, calcada no debate acerca das “origens”, ou seja, do processo de colonização, da construção do Estado nacional e das características centrais da sociedade brasileira. Na literatura de ficção, acham-se ao menos dois exemplares dessa linhagem: *Iracema*, de José de Alencar, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade – que, narrados em registro mitopoético, mostram-se, ambos, dilemáticos.**

A capacidade dessa linhagem discursiva de representar dilemas (e de transfigurá-los) resulta de uma aguda consciência dos problemas sociais e da dificuldade de superá-los, que a distancia fortemente do *ufanismo*, como se pode ver em Gilberto Freyre e Paulo Prado, que a representam com sobrançeria. *Retrato do Brasil* [1929] é índice do sentimento agônico de quem vê que o Brasil fracassou como sociedade, sendo o avesso de uma civilização (cujo padrão é a Europa desenvolvida) e um falso paraíso, um paraíso degradado, onde tudo se dissipa e a proximidade não garante o respeito entre as pessoas. A essa visão se contrapõe *Casa-Grande e Senzala* [1933], o clássico de Freyre, que constitui uma versão solar da mesma realidade social descrita por Paulo Prado. Justamente o tipo de colonização portuguesa, a mestiçagem, a divisão da sociedade entre senhores e escravos, sadistas e masoquistas, doutores e analfabetos, constitui, para Gilberto, uma preciosa característica dessa “sociedade de excessos”, antipuritana e festiva que, com seus antagonismos em equilíbrio, estaria edificando um mundo novo, democrático e mais humano.

Tanto Freyre quanto Prado se movem no mesmo marco, apenas invertendo o sinal com que avaliam a sociedade, a que oferecem dois influentes mitos de

* Deve-se a José Murilo de Carvalho [1999] uma análise estimulante acerca do motivo edênico no imaginário social e de suas implicações políticas.

** Sobre *Iracema*, ver Ribeiro [2000]; sobre *Macunaíma*, ver Merquior [1981] e Bosi [1988].

fundação. Seus mitos de fundação estão calcados no imaginário que veio sendo forjado desde o início da colonização; nele, o Brasil surge seja como o “paraíso terrestre” seja como o “quinto dos infernos”, em uma polarização que ainda hoje é motivo de espanto. Prado é um *americanista reformista* e Freyre um *iberista idealista*. Em ambos os casos, o mito é uma simplificação, visada unilateral da realidade que cumpre um papel político e pretende responder às angústias de quem se pergunta: “Que país é este?”

As linhagens discursivas que apresentarei em seguida parecerão simples casos de correspondências com as subtradições tratadas anteriormente ou novos rótulos para ideologias conhecidas: liberalismo político, pensamento autoritário, liberalismo social ou desenvolvimentista e positivismo. Não é assim. A nova nomenclatura não é luxo nem ornamento. Por meio dela, afasta-se a discussão da senda batida e das cristalizações de parte dos estudos consagrados ao assunto, e as linhagens, agora integradas em um campo retórico unificado, tornam-se mais sinuosas e também mais legíveis, pois distanciadas de um empirismo escolar.

Essa nova abordagem permite reconhecer, por exemplo, o traço de união entre Fernando Henrique e Campos Sales, restabelecendo a velhice da “novidade” do americanismo conservador de todos os tempos no Brasil. De modo menos óbvio – porque óbvia deve ser a afinidade entre quaisquer americanistas conservadores –, essa nova abordagem torna visível a proximidade de empenho reformador (mas não de meios, nem teórica) entre os assim chamados “pensadores autoritários” e Celso Furtado. As circunstâncias históricas que envolvem, ao longo do tempo, cada linhagem discursiva e seus representantes, assim como as divergências teóricas entre eles, devem ser examinadas em outro momento.

O *constitucionalismo* marcou, e ainda marca, o debate político no Brasil e a tradicional retórica bacharelesca (e suas associadas) encontra nessa linhagem seu coroamento. Algo previsível. Seu eixo é a *engenharia política* liberal, de matriz francesa ou norte-americana, despida da retórica igualitária, e cuja atenção se dirige à restrição eleitoral – própria a uma democracia “de colarinho branco” –, para o federalismo, que reforça o poder das províncias/Estados de economia mais dinâmica, e para a defesa do sacrossanto latifúndio. É uma *retórica da ordem* que convivia bem com a escravidão e ainda hoje continua negociando a exclusão. Se, neste caso, se pode falar de “idéias fora do lugar”, é mister reconhecer que se

revelam funcionais para seus usuários/divulgadores. Tal linhagem é ilustrada por Tavares Bastos, Alberto Sales, Rui Barbosa, os constitucionalistas de 1932 etc.

A essa se opõe, com todas as letras, a linhagem da *construção nacional*, que acentua a necessidade de instituições acordes com a “realidade brasileira”, a qual, todavia, julga necessário transformar. Seus representantes são teóricos “realistas”, inconformados com o legado colonial e decididos opositores dos liberais conservadores (*constitucionalismo*). Não se cansam, por isso, de invectivar o liberalismo, que têm por fruto exótico em terras brasileiras, desprovidas da cultura política e da história de lutas abertas que, especialmente na Europa, deram-lhe um caráter progressista. É que no Brasil de raízes ibéricas, a que serviria o liberalismo, senão para entrincheirar os privilégios e defender a ordem calcada no latifúndio? A seu ver, estruturada sobre o latifúndio e a escravidão, a sociedade brasileira não possuía a diversidade de interesses nem grupos de pressão que justificassem a democracia liberal. Para incrementar essa diversidade social e favorecer a emergência de grupos de interesses, era indispensável a presença do Estado, que também deveria concentrar o poder e desarticular a política de clientela. Ou seja, o Estado deveria ser o demiurgo da nação. O objetivo desses intelectuais era sintonizar o Estado brasileiro à ordem internacional e às conquistas do mundo contemporâneo, e *dar forma* à sociedade inarticulada que existiria no Brasil. Dessa linhagem participam Alberto Torres, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e – exceto pela preocupação com “formar” a sociedade e pelos expedientes autoritários, que não aceita – Celso Furtado.⁴

Próxima dessa linhagem discursiva na preocupação com a reforma da sociedade e da economia do Brasil está o *reformismo ilustrado*. É notável, neste, o inconformismo com a herança ibérica que se abate sobre a sociedade brasileira. A Igreja católica, o latifúndio, o analfabetismo e as condições sanitárias da população – signos de atraso – são denunciados e vistos como corolários da colonização portuguesa. Antiufanista por excelência proclama a descoberta do “Brasil real” e a necessidade de mudá-lo, considerando a sociedade perfectível e envidando esforços no sentido de modernizá-la e dinamizar a economia, melhoramentos sociais adviriam da instrução generalizada, da progressiva industrialização e da reforma agrária. Os representantes dessa linhagem discursiva são teóricos liberais intervencionistas – primos dos liberais sociais ingleses –, despreocupados em relação à centralização política ou administrativa: é o caso de Manoel Bomfim,

Monteiro Lobato, Anísio Teixeira, Paulo Prado, Virgínio Santa Rosa. À exceção deste, têm análises menos agudas que a linhagem da *construção nacional*, pois discernem menos os atores sociais interessados seja na manutenção do *status quo* seja na sua transformação.

O *organicismo cientificista* é, por sua vez, uma linhagem discursiva que não disfarça ser agrupamento de positivistas, tendo exercido influência sobre intelectuais brasileiros na passagem do século XIX para o XX, caracterizando-se pela valorização das tradições da pátria e pela veneração à humanidade, o valor supremo. Preconizou reformas sociais diversas – a exemplo da libertação dos escravos – e se fez presente na proclamação da república, com expressiva atuação na política republicana das primeiras décadas, através da Igreja positivista, ou de simpatizantes não ortodoxos – Aníbal Falcão, Vicente Licínio Cardoso, Cândido Rondon e o positivismo gaúcho. Valorizava o legado ibérico (exceto a escravidão e a monarquia), almejando, porém, inserir o Brasil no curso da “evolução histórica” da humanidade, de que seria emblema ideal o governo republicano; ora, era justamente essa abstrata teoria – com seu ordenamento geral da História, tributária do Ideal –, que presumia ser a república necessária à atualização do país, o motivo do desacordo com a linhagem da *construção nacional* que, de certo modo, influenciou. Esta, à diferença daquela, desejava superar o legado ibérico e não via como inserir a sociedade brasileira, de pronto, na “evolução da humanidade” pretendida pelos positivistas; antes, a linhagem da *construção nacional* acentuava a singularidade brasileira, fora de qualquer moldura de tipo “universal”. Machado de Assis criticou os representantes do organicismo cientificista em *Quincas Borba*, a seu ver, seriam exemplares consumados da alienação dos intelectuais em face da realidade.

Finalmente, há o *historicismo romântico*, linhagem discursiva representada, à perfeição, por Sérgio Buarque de Holanda. Apresenta-se como uma mística da nação que não cede ao ufanismo, com seu discurso de exaltação patriótica, nem desconhece os problemas do país e as tentativas (de “construtores da nação”, “reformadores ilustrados” e “organicistas cientificistas”) para superá-los. Não obstante, recusa experimentos de reforma social ou engenharia política, considerados expedientes mecânicos e artificiais. Afinal, afirma Holanda [1995, p. 40] que “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontrem uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”. Em Sérgio Buarque, apresenta-

se como que uma mística apofática que não desvela o que velado e resguardado deve permanecer: a “espontânea” tradição ibérica. Em Oswald de Andrade, mostra-se como uma mística catafática da “terra sem mal”, em que se integram primitivismo e técnica. Há afinidades entre essa linhagem e a do *mito de origem*.

Esse passeio por algumas das *linhagens discursivas* da retórica da diferença brasileira (existirão outras) demonstra a oportunidade de se superar divisões estanques, que desconsideram o fluxo incessante de influências recíprocas, bem como o caráter posicional dos discursos. No interior de um campo intelectual alimentado por uma problemática comum, verifica-se o movimento das posições variáveis, expressas nos discursos particulares dos atores em cena. Como observou Elias [1997, p. 122], “é sempre motivo de espanto ver a persistência com que padrões específicos de pensamento, ação e sentimentos se repetem, com adaptações características a novos desenvolvimentos, numa mesma sociedade e ao longo de muitas gerações”. Não se trata de diluir diferenças, às vezes profundas, mas de mostrar, para além delas, o que aproxima esses discursos, tornando-os companheiros involuntários de uma mesma jornada em demanda do Graal da autenticidade brasileira ou na luta para reformar o Brasil, conforme se avalie de forma positiva ou negativa a singularidade brasileira, e segundo os interesses de cada grupo.

OS LUGARES-COMUNS DA RETÓRICA DA DIFERENÇA

Após esse passeio pela *retórica da diferença*, através das tradições, subtradições e linhagens discursivas que a integram, cabe assinalar a necessidade de novos estudos sobre o assunto, investigando-se inclusive os *topoi* recorrentes no pensamento social brasileiro ou, por assim dizer, sua grade temática. Descortinar esses núcleos temáticos será relevante para explicitar sua variedade e unidade na micro-escala, apreendendo os vínculos que unem os diferentes discursos em termos de contigüidade temática e deslizamentos semânticos, evidenciando o seu caráter dinâmico e relacional: eles compartilham problemas básicos que apenas a particularidade de cada qual e o vezo polêmico levam a esquecer. Afinal, todo conceito encontra seu devido lugar apenas em um enunciado, cada discurso particular sendo, sempre, uma rede de interlocuções.

Apenas um exemplo, para ilustrar. O lugar-comum acerca da necessidade de adequar as instituições à realidade brasileira (e a correlata crítica ao mimetismo cultural) reboa em muitos intelectuais. Manoel Bomfim [1993, p. 170] critica os que “pensam que os males sociais se reformam pelo simples efeito de palavras escritas; decretam reformas e deixam de lado os costumes”, assertiva que poderia ser subscrita por Oliveira Vianna [1990, p. 123], crítico contumaz da crença no poder das fórmulas escritas entre os intelectuais brasileiros: “Para esses sonhadores, pôr em letra de forma uma idéia era, de si mesma, realizá-la”. Tal motivo mostra-se também em Sérgio Buarque de Holanda – a quem repugna a atitude dos que acreditam que da sabedoria das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos – e em Menotti del Picchia [1935], o qual assevera que “o direito não é uma utopia, uma coisa alheia à realidade. É uma força de coesão social e, para sê-lo, necessita ser uma energia normativa viva, decorrente das íntimas condições de vida do grupo social que ele disciplina”. Estas palavras, aliás, ecoam na página final de *Raízes do Brasil*, onde consta que “o espírito não é força normativa, salvo onde pode servir à vida social e onde lhe corresponde. As formas superiores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável; emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas” [Holanda, 1995, p. 188]. Recorrente, esse motivo pode ser visto como uma amostra do “realismo” analisado por Pécaut [1990].

Tal lugar-comum faz parte do estoque de convenções da *retórica da diferença* e é manejado como arma no debate político, sendo apropriado tanto por quem anseia por mudanças sociais quanto por quem critica as mutações em curso. Os dois grupos em conflito, curiosamente, apelam para o mesmo argumento: as instituições devem estar de acordo com a realidade, a cultura de um povo. Reformas sociais são o que pleiteiam Bomfim e Vianna, menoscabando quem deseja apenas reformas superficiais – o tipo de reforma levada a cabo pelos americanistas conservadores. O caso de Oliveira Vianna é interessante: o racismo e o elitismo não o impedem de reconhecer no latifúndio o obstáculo maior à “modernização” da sociedade; além disto, a sua proposta de um estado corporativo sempre se fundamentou na necessidade de mobilizar interesses no sentido da “ocidentalização” da sociedade brasileira, configurando assim um “autoritarismo instrumental”.

Sérgio Buarque e Menotti pleiteiam não-reformas. O primeiro critica as iniciativas concretas de reforma, a seu ver, “mecânicas” e distantes do ritmo

espontâneo da tradição formadora do Brasil. Assim, aludindo a teóricos brasileiros, Sérgio Buarque de Holanda [1936, p. 128] afirma que eles “visariam criar, ao termo de nossa evolução, um quadro social milagrosamente destacado *de nossas tradições portuguesas e mestiças*. O prestígio moderno e provavelmente efêmero das superstições liberais e protestantes parece-lhes definitivo [...]; elas valem como paradigma para julgarem do nosso atraso ou de nosso progresso”. Ele completa: “Assim, vão os nossos homens apegando-se a *ficções e vaticínios enganosos*, que servem para disfarçar um invencível desencanto *de nossa realidade e de nossa tradição*” [Holanda, 1936, p. 130]. Já Menotti del Picchia ataca o unitarismo jurídico getulista que afronta os interesses da elite paulista e a relega a plano secundário na tomada de decisões.

Não é só. Nos quatro casos, o mesmo motivo ou lugar-comum serve a razões diferentes e indica a persistência, no nível micro, das afinidades políticas já assinaladas entre as subtradições: *americanista reformista e iberista reformador versus iberista idealista e americanista conservador*. Todavia, a presença do *topos* da adaptação das instituições à realidade brasileira em representantes das duas tradições da *retórica da diferença* põe em questão justamente o critério que serviu para distingui-las. Eventualmente, americanistas podem propor aquela adaptação das leis aos costumes, típica dos iberistas. Nesse caso, restará o critério político para distinguir entre eles, como nas subtradições: há quem deseje mudar as bases da sociedade e há quem pleiteie mudanças apenas cosméticas ou nenhuma.

A análise dos motivos ou núcleos temáticos pode tornar mais nuançado o quadro do debate sobre os rumos do Brasil. Por isso, merece atenção.

ENCRUZILHADAS DO PENSAMENTO: RÚSSIA, ALEMANHA, BRASIL.

A *retórica da diferença* pode ser rastreada até a oposição entre as idéias de Tavares Bastos e o Visconde de Uruguai, no século XIX. Na verdade, ela extrapola os limites do Brasil e acha-se difundida na América Latina – nas obras de Sarmiento e Alberdi (Argentina), de Rodó e Batlle (Uruguai), de Octavio Paz (México), dentre outros –, podendo ser vista como expressão de uma *razão dualista* que se caracteriza pela acentuação do contraponto entre *nós* e *os outros*, quando o Brasil e a América Latina são percebidos como *realidades peculiares*,

situados à margem do capitalismo e da “modernidade”, como se desenvolveram na Europa e nos Estados Unidos. Entretanto, a pecha de “dualismo”⁵ não faz justiça ao senso de alteridade que funda a *retórica da diferença*; antes de ser uma percepção de brasileiros e latino-americanos, tal senso de alteridade e os fundamentos da retórica que lhe é correlata devem-se aos europeus, inventores há séculos de um “novo mundo”. De acordo com Octávio Paz [1990, p. 127], “na Europa a realidade precedeu o nome. A América, pelo contrário, começou por ser uma idéia. [...] Terra de eleição do futuro: antes de ser, a América já sabia como iria ser. Mal se transplantou para nossas terras o emigrante europeu já perdia sua realidade histórica: deixava de ter passado e convertia-se num projétil do futuro”.

A América nasceu sob o imperativo de exprimir uma diferença real e insuperável em relação à Europa, de estabelecer um limite e uma fronteira que se possa talvez transgredir, mas que para isso precisa estar lá, existir, e nasceu antes mesmo de ser achada, dos delírios de gozo e alumbramento, no desejo alucinado por um “outro” cuja imagem estranha, esboçada de antemão na tradição literária, afinal correspondia a um conjunto de clichês. Para Lévi-Strauss [1993, p. 198], “os costumes dos habitantes do Novo Mundo não ofereciam nada que devesse emocionar especialmente. Tudo era, se não *dejà-vu*, pelo menos *dejà-su*”. O Novo Mundo mostrou-se um sítio familiar, quase doméstico, revelando uma realidade situada na zona limítrofe do sonho e do pesadelo. Sonho de quem? Pesadelo de quem?

Longe de se reduzir a simplicíssimo dualismo, a *retórica da diferença* parece corresponder a um mecanismo de constituição de alteridades sonhadas, imaginárias e, por isso, reais e distorcidas. Tal mecanismo foi bem analisado (sob outro nome) por Octávio Souza [1994], embora o autor haja se restringido à modalidade brasileira, sem cuidar de vê-la como modulação no interior da *retórica da diferença* que configurou, e continua a configurar, díspares personalidades históricas, como sejam o “Oriente”, o “Novo Mundo”, o “Brasil”, o “Nordeste”, etc.⁶ Daí, essa *retórica da diferença* não pode ser relacionada simplesmente à busca de identidade por parte de nações jovens, posto que não vicejou nos Estados Unidos, apesar da juventude da nação – se por lá existiu, não foi para exprimir um problema. Além do mais, nações “velhas”, como Portugal e Espanha, cultivaram o gênero [cf. Mello, 1995, p. 191].

De modo mais prosaico, a presença vigorosa da *retórica da diferença* na Rússia e na Alemanha, por exemplo, sugere sua vinculação a países retardatários no processo de industrialização que mantiveram uma relação dúbia com o Ocidente. A “razão dualista” vai à caça de “origens” e afirma peculiaridades, constituindo uma *retórica da diferença* a legitimar a ação do Estado nacional e a favorecer o processo de individuação de sociedades tradicionais em transição ao mundo moderno industrial. Se, como parece, Alemanha e Itália estão se livrando dessa mania, o mesmo não pode ser dito do Brasil, onde ela persiste, robusta, ainda hoje – o que é sintomático da permanência de velhos problemas, como a concentração fundiária e de renda.

O século XIX é palco de debates intensos sobre o “caráter” da Rússia e os caminhos que deveria trilhar no novo mundo da ciência e da indústria. À época, três grupos se digladiavam. Os *eslavófilos* formavam um grupo de místicos da tradição russa, que repudiavam o materialismo do Ocidente e pregavam que a Rússia tinha um caminho próprio a seguir. A seu ver, esse caminho (irredutível à inserção na tradição ocidental) tinha base na unidade social básica da vida russa – o mir. A Rússia criaria uma civilização eslava original.

Os *populistas*, por seu turno, constituíam um movimento heterogêneo de idéias, mas a ala majoritária entendia que a Rússia poderia aproveitar as “vantagens do atraso” e, partindo da unidade produtiva camponesa, chegar direto a uma sociedade socialista sem pagar o alto custo humano inerente ao capitalismo. Nas palavras de Herzen [citado por Berlin, 1988, p. 229], “o desenvolvimento humano é uma forma de injustiça cronológica, já que os retardatários podem se beneficiar dos esforços de seus predecessores sem pagar o mesmo preço”. Essa idéia (e o voluntarismo político de uma vanguarda dedicada à Causa) fez furor entre os bolcheviques, animados pelos acenos de Marx à possibilidade de uma via própria para o socialismo.

Havia, ainda, os *ocidentalizantes*, tão diversos entre si quanto Bielinski, Herzen, Plekhanov e Struve, que pretendiam – Herzen à parte – nada haver de vantajoso na situação da sociedade russa tradicional, que devesse ser conservado. Exemplar nesse sentido é o caso do “marxismo legal”, ilustrado por Struve. Esse movimento efêmero (1894-1901), cujos representantes todos se foram ao liberalismo ou à religião, desperta interesse pelo uso original que fez do marxismo como instrumento de “ocidentalização” do país. Plekhanov, por sua vez,

atacou a idéia da impossibilidade do desenvolvimento capitalista na Rússia e demonstrou que isto já era um fato. Os *ocidentalizantes* viam na exaltação de um caminho singular à Rússia e no voluntarismo político dos populistas apenas a trilha que levava à ditadura de uma vanguarda messiânica.

O debate entre populistas e ocidentalizantes é central entre os intelectuais russos, abrangendo de Dostoievski a Lênin. No romance *Fumaça*, de Turguêniev, o eslavófilo Livitnov indaga a seu interlocutor: “Você diz que deveríamos emprestar dos nossos irmãos mais velhos. Mas como podemos fazer empréstimos sem atentar para as condições do clima e do solo, as peculiaridades locais e nacionais?” Potugin não titubeia e retruca: “Você só rouba algo que considera apropriado a você mesmo; isso por si só implica uma avaliação, uma seleção” [citado por Burke, 1997, p. 5].

O romantismo alemão foi importante para a reflexão acerca da singularidade da Rússia. Os românticos alemães apregoavam a idéia de decadência da civilização européia, fruto do racionalismo e do materialismo, regozijando-se por ter evitado tão triste destino. O debate sobre a singularidade das culturas tem seu marco em Johann G. Herder e na literatura romântica subsequente. Nas páginas de *Também uma Filosofia da História para a Educação da Humanidade* [1774], ele passa de um conceito normativo de cultura, indicativo do ideal perfectivo da *Bildung*, para um conceito expressivo que ressaltava, livre de hierarquização, a irreduzível singularidade das culturas e dos povos. Mais tarde, Herder corrigiria o acento polêmico de sua oposição ao Iluminismo. Nas *Cartas para o Avanço da Humanidade* [1793-1797], temos a síntese do seu pensamento: “Humanidade é o caráter da nossa estirpe; inato, não obstante, somente como disposição, e que deve, portanto, ser educado em nós. Ao vir ao mundo não o trazemos já formado [...] Humanidade é o tesouro e fruto de todos os esforços humanos, e, por assim dizer, a arte da nossa espécie” [citado por Merquior, 1983, p. 210].

Apenas no século XIX o historicismo se fecharia num nacionalismo exclusivista estranho ao humanismo de Herder. Norbert Elias, por sua vez, identifica a permanência destas duas correntes nos séculos XIX e XX, observando que a tradição humanista radica na classe média, enquanto o nacionalismo guerreiro tem origem na aristocracia. Posteriormente, as classes médias se dividem: uma parte se identifica com o ideal aristocrático, enquanto a *intelligentsia* humanista remanescente perde espaço e faz concessões ao nacionalismo, sem efetivamente

chegar a um compromisso com a democracia. A contradição entre cultura e civilização data desta época: durante o século XVIII, ambos os termos designavam processos semelhantes e não realidades estáticas. Além disso, em fins do século XIX, ocorre outra mutação: o termo *cultura* foi, segundo Elias [1997, p. 119-158] cada vez mais usado na acepção de “cultura nacional” e suas conotações humanistas e éticas iniciais passaram a plano secundário.

Da perspectiva dos países de raízes rurais robustas, a *retórica da diferença*, em si mesma, poderia ser vista como corolário de dilemas reais, não solucionados, que ela tangencia, explica, mistifica, e de que se faz uma saída compensatória em alguns casos. Expressaria, em parte, os impasses sociais de uma burguesia fraca e a situação subalterna de países capitalistas retardatários. Isso também explicaria a centralidade do Estado como agente de modernização e a modalidade de revolução burguesa destes países, celebrizada como “revolução pelo alto”. Todavia, cabe lembrar enfaticamente que a origem de tal retórica é europeia, antecedendo de alguns séculos o “dualismo” discursivo não-europeu.

Voltemos ao caso brasileiro. Pode-se observar que os marcos da *retórica da diferença* balizam o argumento de *Raízes do Brasil*, livro geralmente associado às leituras que de Weber fez Sérgio, especialmente durante sua estada na Alemanha, de 1929 a 1930. Ora, o debate sobre a singularidade brasileira apresenta-se vigorosamente desde “Originalidade literária” (1920), o artigo de estréia de Sérgio Buarque de Holanda, que não dependeu das leituras alemãs para acordar para o assunto. Constituindo a retórica da diferença uma “marca” de países retardatários no processo de industrialização, com fortes vínculos com o setor agrário – caso da Alemanha, Rússia e Brasil –, é possível compreender como se dá o aparecimento de temas reputados como privativos do historicismo alemão nos escritos do jovem Sérgio *anteriores à sua permanência na Alemanha*. Compartilhando preocupações nascidas no debate brasileiro acerca da diferença do país, e com uma perspectiva romântica da cultura nacional, Sérgio Buarque de Holanda pôde, nas suas leituras alemãs, apropriar-se seletivamente de idéias e teorias que pudessem ajudá-lo a explicar o Brasil e a valorizar a tradição formativa da identidade nacional em face do “desencantamento do mundo” [Eugênio, 1999].

Tão poderosa se mostra tal *retórica da diferença* que atualmente ainda é possível identificá-la em estudos de afamados especialistas de várias áreas. Assim, no ensaio em que relembra a experiência do grupo que se reunia na Faculdade de

Filosofia da Rua Maria Antônia, para estudar *O Capital*, Schwarz [1999, p. 104-105] considera que se a qualidade dos trabalhos do grupo é patente, sua abrangência restou limitada, “já que em última análise estávamos – e estamos – engajados em encontrar a solução para o país, *pois o Brasil tem que ter saída*. Ora, alguém imagina Marx escrevendo o *Capital* para salvar a Alemanha? Assim, o nosso seminário em fim de contas permanecia pautado pela estreiteza da problemática nacional, ou seja, pela tarefa de superar nosso atraso relativo, sempre anteposta à atualidade”. O que se poderia acrescentar a tão lúcida observação? A questão da “diferença” brasileira, ao menos em parte, permanece atual.⁷ Com ela, o que fica e não quer passar é a pergunta formulada por Darcy Ribeiro [1995]: *por que o Brasil ainda não deu certo?* Outros nomes, muitos, poderiam ser adicionados à lista, entre outros o do psicanalista Contardo Calligaris, cujo *Hello Brasil!* [1991] tem o mérito de mostrar o equívoco da crítica de Oswald de Andrade ao *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado.

Espero haver evidenciado a existência de uma *retórica da diferença* brasileira, suas grandes linhas e orientações, articulada a um conjunto de retóricas similares, em diferentes países, sugerindo suas grandes linhas e articulações. A persistência dessa *invenção* retórica – que exprime o imperativo de o Brasil *encarnar a diferença* entre os diferentes países – tem suas bases na *vivência de um anelo* e na *experiência de um dilema*, que foi sintetizado de modo admirável: “O paradoxo do Brasil está em, sendo capaz de oferecer uma prefiguração da solução de alguns problemas que poucos países conseguem efetivamente resolver, não ter conseguido efetivamente enfrentar alguns problemas que muitos outros países já resolveram total ou parcialmente” [Cícero, 1995: 200].

Pesquisas ulteriores não de ampliar e precisar o quadro aqui exposto.

NOTAS

¹ Ver Paz [1990] e Lévi-Strauss [1993].

² Ver Holanda [1992] e Souza [1987], para os motivos “de paraíso” e “de inferno” no imaginário dos primeiros colonizadores do Brasil.

³ Os limites estritos que para a Retórica estabeleceu Aristóteles, vêm sendo revistos e alargados. Cf. Ricoeur [1994: 7-24], Hirschman [1992] e Arida [1996].

⁴ Ver o oportuno estudo de Oliveira [1997: 3-19], que pondera haver na obra de Furtado um tácito diálogo com os “pensadores autoritários”.

⁵ Sobre “dualismo” e dialética na experiência intelectual brasileira, ver Arantes [1992].

⁶ Sobre as invenções retóricas e políticas: a) do “Oriente”, ver Said [1990]; b) do “Novo Mundo”, ver Holanda [1992], O’Gorman [1992] e Gerbi [1996]; c) do “Brasil”, ver Skidmore [1994], Carvalho [1999] e Bresciani [2001]; d) do “Nordeste”, ver Albuquerque Jr. [1999]; e) da “Amazônia”, ver Gondim [1994].

⁷ Entre os livros produzidos nas últimas duas décadas sobre o tema, cabe destacar: DaMatta [1984], Morse [1988], Retamar [1988], Calligaris [1991], Souza [1994], Ribeiro [1995], Mainardi [1998], Sousa (org.) [1999], Chauí [2000], entre outros.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR., D. M. **A Invenção do Nordeste**. Recife, São Paulo; Massangana, Cortez, 1999.

ARANTES, P. E. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ARIDA, P. A História do pensamento econômico como teoria e retórica. In: REGO, J. M. (org.) **Retórica na Economia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

AVELINO FILHO, G. Cordialidade e civilidade em “Raízes do Brasil”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 5, fev. 1990, p. 5-14.

BERLIN, I. **Pensadores Russos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BOMFIM, M. **A América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BOSI, A. Situação de Macunaíma. **Céu, Inferno: ensaios de crítica literária e ideológica**. São Paulo: Ática, 1988.

BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XIX – fundamentos de um lugar-comum. In: BRECIANI, S. : NAXARA, M. (orgs.) **Memória e Ressentimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CÍCERO, A. **O Mundo desde o Fim**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

CALLIGARIS, C. **Hello Brasil**. São Paulo: Escuta, 1991.

CARVALHO, J. M. de. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. In: PANDOLFI, D. C. et. al. **Cidadania, Justiça e Violência**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

CARVALHO, J. M. ; COSTA, J. F. ; RIBEIRO, R. J. ; DAMATTA, R. **Quatro Autores em Busca do Brasil**. Entrevista a José Geraldo Costa. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ELIAS, N. **Os Alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

EUGÊNIO, J. K. Deslumbramento e cálculo. **Cadernos de Teresina**, n. 18, dez. 1994, p. 40-49.

_____. **O Outro Ocidente**: Sérgio Buarque de Holanda e a interpretação do Brasil. Rio de Janeiro: Departamento de História da UFF, 1999. (Dissertação de Mestrado)

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. (1933). 31 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

GERBI, A. **O Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, A. de C. A dialética da tradição. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 5, fev. 1990, p. 15-27.

GONDIM, N. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

HARDMAN, Francisco Foot. Algumas fantasias de Brasil: o modernismo paulista e a nova naturalidade da nação. In: DE DECCA, E. : LEMAIRE, R (orgs.) **Pelas Margens**. Campinas, Porto Alegre : Editora da Unicamp, Editora da Universidade-UFRGS, 2000.

João Kennedy Eugênio é professor da Universidade Federal do Piauí. Publicou recentemente o estudo *Ritmo espontâneo: organicismo em Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda* (EDUFPI, 2011).