



Desigualdade, diferença e identidade.

Rubem Barboza Filho

A gênese e o desenvolvimento das grandes famílias morais do Ocidente podem ser apropriados para uma elaboração esquemática do modo como estas configurações operaram ao longo da história brasileira, consolidando uma tradição expressivista pela adoção de três conjuntos específicos de valores. Sem negar a importância do liberalismo, das idéias socialistas e social-democratas, a imagem que construímos sobre nós mesmos, e vivenciada pela sociedade, não derivou primordialmente destas fontes teóricas e práticas. Ao contrário, parece bastante plausível a hipótese de que nossa identidade tenha sido modelada pela sucessão e superposição de três grandes famílias expressivistas: o barroco, o romantismo e o modernismo. Os pressupostos teóricos, estéticos e práticos destas três grandes configurações, adaptados e filtrados, determinaram o nosso modo de recepção do liberalismo, do positivismo, do socialismo, orientando a criação de uma “narrativa” particular do Brasil.

Esta ordem – barroco, romantismo e modernismo – já deixa patente a particularidade de nosso caminho de elaboração de uma identidade histórica e de vivência de valores, por comparação com os EUA – onde o barroco sequer existiu, anulado por uma tradição gótica¹ – e com a Europa. O barroco ibérico europeu, sobretudo o espanhol, é uma complexa operação de refundação moderna da tradição peninsular, transformada em objeto de eleição por subjetividades imantadas pelo anelo de preservação de uma ordem arquitetônica e tradicional, num momento de profunda crise. Operação que reconhece o afastamento do sagrado e do transcendente, a corrosão do antigo princípio totalizante da teologia, e que sobrecarrega o rei e sua vontade – a coroa e sua lei - como os eixos de manutenção da concepção arquitetônica da tradição. O Barroco consistiu, neste sentido, na

reafirmação moderna, subjetiva e gnóstica da tradição, contraditório artifício magnificamente gravado por Cervantes na figura de Dom Quixote, e que encontra no teatro e na teatralização da vida – na sua artificialização - o modo de viver um sentido secular arrancado de sua naturalidade e espontaneidade. Mais do que estilo de arte, o Barroco ibérico torna-se uma forma de vida, como salienta Braudel.²

Nesta perspectiva, a modernidade do barroco ibérico repousa no investimento em uma interioridade – numa subjetividade – construída do ponto de vista do rei, da coroa ou do Estado, e não contra o Estado, como na Inglaterra. Os ibéricos não vestem de indivíduos e nem se presenteiam com as liberdades negativas, com direitos civis, base do contratualismo e do pensamento liberal anglo-saxão. Desfrutam de uma subjetividade ainda espacialmente localizada na hierarquia de corporações, identificando-se como “pessoas” que recebem do poder – da coroa – a sua distintividade e expressividade. Ao invés da díade hobbesiana indivíduo/estado, os ibéricos se distribuem por corporações e comunidades, hierarquicamente dispostas e sustentadas no poder absoluto do soberano. É ele que reanima a tradição e os seus personagens, proibindo-lhes a imobilidade de museu e atribuindo-lhes uma subjetividade trágica, inventada para ser a memória ativa do que feneceu, fonte de um teatro voluntarista e realista do passado.

Transplantado para a América, o barroco ganha um conteúdo próprio, e não pode ser visto como mera continuidade em relação àquele ibérico e europeu, como parece entender Claudio Véliz.³ Nenhuma das tradições em jogo e em conflito – a dos europeus, a dos ameríndios ou dos africanos, e menos ainda a dos cristãos-novos – podia reclamar a condição de fundo histórico comum a ser reafirmado pela gnose barroca no continente *recenter inventis*. O barroco americano ergue-se das ruínas destas várias tradições culturais, todas despedaçadas em meio a uma natureza arrogante, desconhecida e indomada do ponto de vista humano. Mas logo capturada pela perspectiva do maravilhoso e batizada pela visão do paraíso, mágico jardim de riquezas escondidas e amplo cenário para a construção de um novo mundo. A força deste barroco tropical alimenta-se de um poderoso *pathos* construtivista, que desconhece e suspende a percepção trágica da vida, própria do barroco ibérico e fundamento da larga operação de preservação da tradição como antídoto contra os terrores do tempo e da história. A gnose barroca americana se reorienta decididamente para imaginar as possibilidades de construção de uma sociedade específica e nova em relação às antigas. As premissas mobilizadas não são aquelas que deram forma à religião civil norte-americana, base de um igualitarismo que irá mais tarde despertar as preocupações do liberalismo aristocrático de Tocqueville. Nem aquelas aparentadas, e anteriores, do *self* pontual lockeano, que consagra os direitos civis na tradição anglo-saxã. Numa direção oposta, o barroco reanima pressupostos comunitaristas saqueados dos restos das tradições, acolhidos por um catolicismo abertamente

sincrético e sancionados pela vontade do rei, o substituto do *Deus Absconditus* e de todos os deuses em fuga. Pressupostos comunitaristas que podiam acolher, não sem contradição, um intenso privatismo. Do mesmo modo que na Ibéria barroca e européia, o responsável pelo todo e pela comunidade nunca é o indivíduo apetitivo e racional lockeano, ou o protestante que encontra na América uma Terra Prometida por Deus, mas o rei, com sua capacidade de fazer da sociedade uma totalidade comandada por uma grande idéia moral e intelectual, pertencente unicamente a ele e presente de modo especial no seu Direito. O que sustenta este artifício é a teoria da soberania criada no período absolutista, que confere à coroa um poder integral sobre espaços e um domínio absoluto - embora descontínuo - sobre os homens e as riquezas, de acordo com Foucault.⁴ Apesar desta posição incontestada do monarca barroco, para a América Espanhola e para o Brasil, o rei é ainda um rei longínquo e relativamente *absconditus*, e precária a atualização de sua essência redentora no tecido da sociedade que se organizava.

Distância que repercute na polissemia característica do barroco no novo mundo. O barroco americano dissolve a metafísica neotomista escondida no barroco ibérico, libertando-se ao mesmo tempo de qualquer metafísica ou de uma ordenada configuração de valores.⁵ É ele o registro de uma sociedade sem transparência, que contamina um paraíso natural com o pecado original da ausência de uma noção completa e coerente de comunidade. Por isso é expressão torturada da impossibilidade de comunicação direta entre uma configuração moral – qualquer uma - e a vida. Sua matéria são as ruínas sem passado, ruínas do presente e do futuro, ao contrário do barroco europeu. Sua experiência se faz sobre o provisório, a provisoriedade da vida, sem engendrar nenhum processo de autoclarificação da sociedade, assumindo e multiplicando seus labirintos, suas máscaras e sua fragmentação. Mas não se esgota nisto. As suas ruínas são destroços paradóxicos, recriações do provisório e do inacabado como celebração da vida, da infundável energia que alimentava a criatividade humana em luta contra a imensidão e a solidão da natureza. O provisório deixa de ser a manifestação da ausência, da falta, da imperfeição ou do excesso, medidos por padrões teoricamente estabilizados, para erigir-se no modo próprio da vida e na forma apropriada de sua reprodução. E transfigura-se em alegoria ou metáfora, para fazer do excesso e da imperfeição os modos possíveis de conter a cornucópia de significados e de surpresas da vida, entregue à aventura de construir um novo mundo.⁶ Neste barroco, as ruínas não estão envoltas na penumbra do passado, multiplicando-se enquanto forma de um presente inacabado, nostalgia e anelo de uma ordem que devia ainda ser plenamente construída e estabilizada.

A América assume este anseio por uma ordem expressiva e comunitária ao levar ao limite o verismo próprio do barroco: a vida social e política existe e se reproduz tão somente pela gestualidade voluntarista e exagerada das cerimônias teatrais, que reúnem e interpelam

periodicamente os homens. É nesta teatralização que os ibero-americanos fazem aparecer os precários fundamentos da ordem social. A sociedade adquire realidade através desta movimentação verista de subjetividades, e só através dela, dispensado o trabalho sistemático do *lógos* em favor da força aglutinadora e oscilante do *éros*. Razão da importância, entre nós, do extenso e intenso calendário de liturgias religiosas, políticas e civis, substitutivas do corpo do rei e destinadas a certificar algo que não existia natural ou espontaneamente – a própria sociedade –, artifício que reclamava esta constante e voluntariosa reiteração.

O Brasil autônomo nasce desta e nesta tradição, repentinamente descerrada e arrebatada pelo rei para o milagre da transubstanciação da colônia em totalidade histórica autônoma. A independência brasileira não é o fruto de uma sociedade entregue a valores revolucionários ou originais em relação ao seu passado. Nem a obra de ex-súditos lusitanos subitamente convertidos em morada do *self* pontual, com seus direitos civis e motivos de autoreforma traduzidos em liberalismo político. Bem ao contrário. É a vontade do rei que interrompe a inércia da vida e cumpre o anelo do barroco, criando uma nova nação como atualização de uma idéia pertencente à sua natureza. É o rei quem despede a colônia e a provisoriedade da vida, inventando um país, garantindo a sua unidade e instaurando a sua eternidade. Ele é, simultaneamente, a origem de uma nova criatura política, que ganha vida sem os adereços contratualistas, e a sua certeza existencial. Os seus três corpos – o físico, o jurídico-político e o semiótico – teatralizam o Brasil para o Brasil, atestando a existência de algo inteiramente novo – um país, uma nação – sem a necessidade de revolucionar a sociedade.⁷ A tradição barroca e o rei barroco e ibérico se encontram para fazer nascer “de cima” um artifício, cuja realidade é assegurada pela própria figura real e por todas as liturgias de autocertificação que a monarquia mobiliza, disciplina ou inventa.⁸ Destino diferente das colônias espanholas, que se convertem em nações ao lutar precisamente contra o rei. Perdido o rei, perdida a unidade territorial do antigo espaço colonial, estilhaçada em repúblicas desabitadas por uma cidadania real e generalizada.

Enquanto o barroco ibérico é a reafirmação subjetivista da tradição e do passado, é um giro voluntarista de uma sociedade em busca de seus fundamentos tradicionais, o barroco brasileiro vive uma dinâmica oposta, completando-se apenas ao criar expressivamente o novo: uma nação, uma nova totalidade histórica. Mas nação ainda agarrada à grande tradição monárquica, e cujo autoreconhecimento depende da presença criadora do rei, com seus corpos. Contudo, se o rei barroco cumpre o seu papel ao instituir a nação, o seu corpo dúplice ou tríplice – substituto funcional da utopia, inexistente no barroco – já não abriga, num Ocidente pós-barroco, a capacidade de rasgar os véus do futuro e da história para uma sociedade em movimento, progressivamente seduzida pela idéia de civilização e modernidade.⁹ O Brasil nasce pelo grito milagroso do rei

barroco, mas sua plenitude e maturidade só podiam ser descortinadas através das lentes telescópicas do Liberalismo.

Liberalismo descarnado de sua “metafísica”, maquiavelianamente apropriado como gramática suscetível ao saque. O ardor revolucionário e liberal que Faoro celebra na Revolução Pernambucana, caminho alternativo de autonomia e organização da nação, é militar e politicamente derrotado.¹⁰ Apesar disto, o pensamento liberal exercerá uma função progressiva inegável na formação do Brasil independente. Florestan Fernandes e Werneck Vianna não deixarão escapar este papel sociodinâmico fundamental do Liberalismo, que se instala em nossa formação social adquirindo a figura de horizonte de modernização, com repercussões diretas na organização constitucional e institucional do novo país e no campo do Direito.¹¹ Para estes dois autores, o liberalismo transforma-se no eixo de uma revolução “encapuzada”, no dizer de Florestan,¹² ou de uma revolução passiva, de acordo com Werneck Vianna.¹³ Liberalismo de Estado, assinala ainda Vicente Barreto,¹⁴ que oferece a substância a um projeto transformista de longo curso, insinuando em uma tradição espacial e territorialista a idéia de tempo como recurso para a gradativa sincronização do país com o mundo moderno e ocidental.¹⁵

Mas Liberalismo de Estado que não se estende com rapidez à nação e à sociedade, abdicando da afirmação peremptória e universal dos direitos civis e políticos, cuja presença recriaria “de baixo” o que havia sido inaugurado “de cima”. E que se abre, assim, à invasão da figura real, o corpo do Estado e fundamento da dimensão pública, instaurada por fora de contratos e pactos societários. Deste modo, rei barroco e Liberalismo de Estado se confraternizam e se instrumentalizam, combinando tempos distintos e configurações diferenciadas de valores, sem que nenhuma possa se derramar sobre a sociedade como cascata coerente e transparente de sentido para a vida social. Ferida a sua condição de conjunto coerente de valores, este liberalismo tropicalizado e autocontido, para usar outra expressão de Werneck Vianna,¹⁶ não poderá atender à fome imediata de identidade da jovem nação e de significado para a sua sociedade e seus indivíduos. O romantismo é quem se propõe saciar esta fome.

As exigências naturais de autoreconhecimento do novo país alcançam um patamar superior nesta combinação surpreendente de barroquismo, liberalismo e romantismo. Favorecido pelo historicismo inerente ao seu congênere europeu,¹⁷ o nosso romantismo elegerá como programa a gnose estética de nossa realidade, criando um complexo mitológico capaz de afirmar a nossa originalidade diante da Europa e da ex-metrópole, sem negar a filiação do Brasil ao Ocidente. Na sua ânsia topográfica de apalpar todo o Brasil, fará de seu desenvolvimento o primeiro grande projeto de pesquisa e autodescoberta do país. Ao contrário do olhar romântico de Balzac, que tudo via em Paris, ressalta Antônio Cândido, o romantismo brasileiro se entrega ao deslocamento

histórico e espacial da imaginação, integrando o índio, o negro, o gaúcho, o nordestino, o carioca urbano, o mineiro desconfiado, a floresta, os pampas, as montanhas e rios num todo orgânico, colorido e multiforme, substrato real da nação. Sob o olhar vivificador do romantismo, cada elemento do imenso e novo país adquire personalidade própria e significado original, de tal modo que o romantismo brasileiro torna-se não apenas o modo de revelação de algo já inscrito na natureza, mas ato de criação desta totalidade que emerge pela arte e como arte, nos termos de Taylor.

Machado de Assis não deixará de reconhecer o que ele chama de “instinto de nacionalidade” da produção romântica brasileira.¹⁸ Nos nossos termos, o romantismo seria a simultânea expressão e criação de um “sentimento de nacionalidade”. Por obra do romantismo, a Nação converte-se numa totalidade destinada à plenitude estética, movida por um destino de grandeza tecido pela junção das qualidades de seu povo e de suas riquezas naturais, elementos básicos dos nossos mitos de fundação. A mitologia romântica brasileira valoriza a natureza generosa e arrogante dos trópicos, transfigurando-a em jardim edênico e espaço privilegiado da nação, preservando a atitude não utilitária, de espanto e admiração, já presente no barroco.¹⁹ Mas, ao contrário deste, faz da natureza a origem e a fonte da narrativa do novo país, ao cantar a sua beleza, a sua inesgotável riqueza e a sua generosidade. E encontra no ser mais próximo dela, o índio – personagem radicalmente distinto do bárbaro e dono de uma “superabundância de liberdade”²⁰ –, o nosso ancestral. O branco europeu perde a sua condição de começo, integrando-se a uma aventura deflagrada pelos primitivos habitantes americanos com suas virtudes naturais, ao mesmo tempo doces e heróicas.²¹ O romantismo cultua a natureza, o povo formado pela mistura de índios e brancos, descobre os seus costumes e suas virtudes, fixando-as como o fundamento de uma nação voltada para o futuro e para a expressão completa de sua identidade. Ele é “consciência amena” do atraso, dirá Antônio Cândido²², e já não se vale da alegoria, buscando no símbolo – que supõe uma harmonia entre forma e conteúdo, – esta possibilidade de imaginar uma nacionalidade que se desprende do natural para adquirir sua maturidade e transparência, afastando-se do passado e projetando-se para o futuro.

O romantismo consiste na primeira tentativa de criação do que Eduardo Lourenço chama de “tempo brasileiro”²³, consciência de autonomia que se derrama sobre o passado, roubando-o dos portugueses e do estatuto de mera colônia, e avança sobre o futuro, preenchendo a sede de história comum ao século XIX e à infância das nações ibero-americanas. Ele prolonga, em nossa formação social, a perspectiva comunitarista e expressiva do barroco, elaborando com maior riqueza a noção de uma comunidade compartilhada pelo sentimento, embora em uma nova chave e com novas aberturas aos temas da razão e da ciência, lastro de uma concepção anti-trágica da história. Dele, no

entanto, não será a disposição de replicar o confronto ostensivo com o liberalismo, característico da Europa. Ao contrário, o seu adversário político, ainda que subterrâneo e não nomeado, será precisamente o rei e a sua tradição barroca. O romantismo “democratiza” o Brasil para os brasileiros, cancelando-o enquanto totalidade emanada da vontade real e por ela determinada, instituindo a idéia de povo-artista, de um povo-autor que se realiza e plenifica ao produzir a narrativa coletiva do país e a epifania da nação. O romantismo rouba a nação do rei e a entrega aos brasileiros, libertando-a de seu passado e reorientando-a para o futuro, operação que o liberalismo não conseguia realizar, mas via com bons olhos.

Excetuando o abolicionismo, o nosso romantismo não abrigava intenções e possibilidades de embriagar e mobilizar a sociedade, ao modo do *Sturm und Drang* germânico, fonte de uma cultura grávida de conseqüências irracionalistas, ou do romantismo francês, que patrocina a idéia de *peuple* democrático e da *Humanité* do futuro.²⁴ E mesmo o *pathos* anti-escravista do romantismo, típico do condoreirismo de Castro Alves ou da palavra sempre dolorosa de Fagundes Varela, não se traduzirá em estratégias que poderiam ganhar tonalidades radicais. De um lado, ele nunca é defesa de uma raça, com suas possíveis identidade e cultura próprias, mas sentimento de rejeição do escravismo. De outro, não é afirmação decidida de direitos humanos, civis e individuais. Estes direitos estariam ainda acoplados ao povo-totalidade, e somente a integração completa a esta entidade una e plural, marcada por uma origem comum e mítica, distante do passado pedestre de todos que nela mergulhavam, poderia redimir os escravos. É a razão nacional que orienta o abolicionismo, ressalta José Murilo.²⁵ Perspectiva semelhante à de Nabuco, dono de um registro certamente mais sofisticado,²⁶ que passa a presidir o modo peculiar da sociedade brasileira viver as suas diferenças étnicas, numa direção distinta da que seguirá os Estados Unidos.

Dadas as dificuldades de mobilização popular,²⁷ o sentido progressivo e otimista do romantismo brasileiro estará ainda determinado pela necessidade de fabulação a respeito das origens da nação e de desvelamento das possibilidades de sua plena realização. Por isso ele é mais recusa de um passado tal como foi, e invenção romanesca de uma narrativa de justificação, do que inspiração para uma reforma ético-política ou para a denúncia radical das formas de vida existentes. Mas é sempre necessário salientar um aspecto crucial. A plasticidade da imagem de povo, produzida pelo romantismo e resistente durante todo o século vinte, se deve precisamente a este afastamento do concreto, do mundo real dos interesses, e a este mergulho no mito. O romantismo não é sociologia do brasileiro, projeto que a literatura cuidará de realizar no modernismo, mas reinvenção autônoma dos brasileiros por eles próprios. Abusando um pouco nas tintas, o romantismo não é a imaginação de cidadania, mas a transformação do brasileiro em súdito de um mito: do próprio povo brasileiro, sujeito que nasce pela fabulação, mas dela deve se desprender ao

construir a sua narrativa e a sua história, atualizando a herança comunitarista e expressivista do barroco. Se o rei funda a nação, o romantismo inventa o povo, confiscando do rei o programa da nação. Transferência que se vê reforçada pela Guerra do Paraguai, momento em que a idéia de pátria ganha realidade mais clara e incisiva, confirmando o Brasil.

O desenvolvimento do período pós-romântico coincide com o ocaso do Império, tomando emprestado um título de Oliveira Vianna. Ao longo do século XIX, observa Gilberto Freyre, o país litorâneo vivera sob a férula ocidentalizante da Europa, temendo permanecer um oriente de palanquins, quitandas, chafarizes, xales, turbantes de mulheres, casas em forma de pagode e louça da China.²⁸ Em *Sobrados e Mucambos* e *Ordem e Progresso*, Freyre revela, ao final do século XIX e início do século XX, a aceleração deste continuado e cada vez mais amplo processo de europeização e ocidentalização da sociedade brasileira, deixando para trás a sua origem patriarcal.²⁹ A partir dos anos 70, aumenta a tensão entre a arte, a cultura e a realidade, ressalta Merquior ao flagrar um incremento da função problematizadora das artes no período – destaque para o fenômeno Machado de Assis - com óbvio impacto na qualidade ensaística das letras pós-românticas.³⁰ Roque Spencer identifica no último quartel do século XIX a emergência do que ele chama de “ilustração brasileira”, composta por autores inteiramente envolvidos pela crença no papel redentor e modernizador das idéias, característica de pensadores contemporâneos como Stuart Mill, Comte e Spencer, e pela consciência do Brasil como um país ocidental, e não meramente português, indígena ou africano.³¹ “*Ao invés de se entregarem a uma suposta realidade brasileira, procuravam criá-la pela ação educativa da lei, da escola, da imprensa, do livro*”, assinala Roque, enfatizando o esforço destes intelectuais para integrar o Brasil à comunidade euro-americana e a um horizonte universalista e ocidental. Joaquim Nabuco, Ruy Barbosa, Tobias Barreto, Sílvio Romero, Teixeira Mendes, Saldanha Marinho, um Tavares Bastos já maduro, entre outros, reencontram no Liberalismo a referência para o diagnóstico de nossos males e a para a condução da modernização brasileira, agitando um vasto conjunto de temas como a abolição, a garantia dos direitos universais, a democracia representativa, a separação Igreja-Estado, a reforma da educação, a industrialização, a imigração, a liberdade de imprensa. O Liberalismo retoma sua condição de norte da ocidentalização brasileira, tornando-se mais presente na sociedade, terreno de competição e aliança com o Positivismo.

A perspectiva positivista nacional persegue um outro caminho. Floresce ao associar as concepções básicas do comtismo a uma percepção do comunitarismo de nossa tradição, herança que autorizaria a implantação de uma ditadura republicana destinada a fazer o Brasil ingressar no último dos três estágios da história. Para isto, revigora as idéias de Pátria, de comunidade, de precedência do todo em relação às partes, da organicidade necessária da sociedade, numa chave teoricamente mais ambiciosa do que aquela do romantismo. Mas pátria abraçada pelo Estado, que com ela se confunde e age em seu nome, recusando-se como instrumento das partes e dos seus interesses. Vinculação que, a exemplo da coroa barroca, deveria recriar uma dimensão pública fundada unicamente na vontade geral da nação, capaz de exercer um intento disciplinador e aglutinador sobre os interesses. Mais ainda: ao Estado assim concebido estaria reservada a responsabilidade de acelerar as leis da história, impulsionando o Brasil para a sua plenitude de todo orgânico, axiologicamente denso, em um mundo cada vez mais entregue ao politeísmo de valores.

Deste modo, a sociedade brasileira, ao final do Império, vê-se disputada por tendências intelectuais e morais mais claramente definidas, por comparação com o período anterior. Exeção feita ao pensamento conservador católico, e em que pese as distinções existentes no interior de cada perspectiva, uma premissa parece dominar todas elas: a anterioridade das idéias sobre o real. Os liberais não se iludem sobre a missão do liberalismo no Brasil: a de orientar a modernização do país, criando-o “de cima” para expressar e materializar, no tempo, o horizonte do próprio liberalismo. Na mesma linha, o positivismo brasileiro vive da certeza de que seríamos capazes de acelerar o tempo histórico, razão pela qual José Murilo de Carvalho fará a analogia dos nossos apóstolos positivistas com os “populistas” russos, associando ainda o nosso positivismo a uma espécie de jacobinismo de classe média.³² A intenção é sempre a de construir e criar, dando corpo a uma forma particular, e irônica, de expressivismo. Dinâmica comum que permitirá a aliança do Liberalismo e do Positivismo para a implantação da República.

Conhecemos os pífios resultados desta república sem cidadãos.³³ O espírito da Carta Constitucional não se comunica à sociedade, e o Liberalismo se vê progressivamente esterilizado, reduzido a ideologia excludente das elites. O positivismo não se mostra capaz de ordenar os primeiros governos militares, e seus adeptos se enredam num jogo político intransitivo, perdendo a capacidade de galvanizar um amplo apoio na sociedade, mantendo sua relevância restrita à política gaúcha. A República não tarda a revelar-se uma enorme decepção para grande parte dos que haviam por ela lutado, ou esperado, e para a maioria dos intelectuais e artistas, tanto aqueles com raízes no Império quanto os que se formaram já em plena era republicana.

É neste período, entretanto, que começa a nascer entre nós um ensaísmo com dicção própria e de profundo impacto em nossa história. O ponto de partida é dado por Euclides da Cunha, com a

publicação de *Os Sertões*. Não é apenas o sertão, com suas misérias, que Euclides revela: o que ele mostra ao país é a irrupção violenta e trágica do espectro barroco de Antônio Conselheiro, de um sedimento calcificado da tradição que o mundo urbano julgava destruído e superado, e que se mantivera imune à sedução tanto do liberalismo quanto do romantismo. A força terrível e cega deste mundo esquecido irrompe no próprio livro de Euclides, puro barroquismo e registro de uma realidade plural, contraditória, destituída de uma linguagem única capaz de fazer o Brasil se entender plenamente. A perspectiva euclidiana dá corpo ao que se eriçou em obsessão dos nossos intelectuais: o reencontro da realidade brasileira, encoberta pelas mistificações românticas, por uma legalidade intransitiva ou pela pura e simples ignorância. Ela inaugura, com um instrumental específico, o fértil paradigma dos “dois Brasis” que se desconhecem, promovendo um verdadeiro *turning point* em nossa produção intelectual. É este paradigma que orienta Alberto Torres, já interessado na inquirição da realidade nacional, de sua complexidade, exercendo uma forte influência em vários e importantes pensadores, a exemplo de Oliveira Vianna e de outros que atuarão ao final da Primeira República.³⁴

A insatisfação com a República oligárquica torna-se crescente na década de vinte. Década conturbada, ainda não totalmente desvendada, mas certamente definitiva para a elaboração das premissas políticas, econômicas e culturais que comandarão a vida brasileira durante a era Vargas, e que só entrarão em declínio nos anos oitenta. Nesta inflexão, o Modernismo jogará um papel protagônico, abrindo perspectivas de reaproximação da arte com a política e para um estágio especial de formação da “cultura brasileira”, condensado nas propostas mais gerais que darão significado à era Vargas.³⁵ Como sempre, o Modernismo sofrerá entre nós profundas adaptações. Sem levar em consideração as suas distinções internas, o que parece ter conferido ao modernismo brasileiro a capacidade de orientar a nossa “configuração moral” até os anos oitenta do século passado foi a sua vinculação a um elemento pré-moderno, ou pelo menos estranho ao modernismo europeu: o nacionalismo.

O enxofre da guerra espantara os pacíficos sessenta anos iniciados nos anos 70 do século XIX. Terminado o conflito, a paz não consegue esconder uma intensa instabilidade internacional e dissipar a atmosfera de inquietação política, que logo se descontrola em crise profunda do liberalismo e do pensamento liberal. Ingredientes, aponta Lucia Lippi, que estimularam o renascimento do nacionalismo brasileiro, orientando-o para a redescoberta e o desenvolvimento dos nossos valores originais, ao estilo do romantismo.³⁶ Amalgamando nacionalismo e modernismo, Mário de Andrade não hesitará em fixar os eixos da produção modernista: a atualização da inteligência artística brasileira e a estabilização de uma consciência criadora nacional.³⁷ Partidário de uma poesia militante, Mário subordinava os temas da experimentação e do ludismo quanto à

forma, característicos do modernismo ocidental, à necessidade de construção desta consciência criadora nacional, definindo a arte como “força interessada na vida” e a nossa atualização estética como abertura à realidade nacional. A posição marioandradina será compartilhada por grande parte de nossos intelectuais e artistas, que se lançam a uma frenética pesquisa estética e ensaística da “entidade coletiva nacional”, buscando sua definitiva “radicação na terra”. O modernismo brasileiro nasce antropofágico em relação ao seu congêneres europeu: a busca do primitivo, do arquetípico, do mítico é redimensionada em perseguição de nossas raízes, das estruturas inconscientes do coletivo nacional, dos elementos submersos e esquecidos de nossa identidade, lúdico exercício de autoreconhecimento através da alegoria, que pavimenta novamente esta viagem de aproximação estética, gnóstica e expressivista de nossa realidade e de suas profundidades.³⁸

Ao assimilar o nacionalismo, o nosso modernismo ajusta-se para preservar o expressivismo barroco e aquele próprio do romantismo, aprofundando a natureza epifânica e produtiva da ação eticamente orientada, enfraquecendo o sentido anti-subjetivista do modernismo ocidental. A arte ainda é escavação e simultânea criação de uma subjetividade – a nação brasileira -, límpida certeza que se derrama em todas as formas de arte, da poesia à arquitetura. No dizer de Eduardo Lourenço, o modernismo brasileiro é uma consciência “eufórica” do Brasil, que renova a rasura do trágico em nosso pensamento e nossa arte, “... *embora, descritivamente, integre a tragédia objetiva, o escândalo humano e social da miséria sem nome do nordestino, do sertanejo ou do cidadão pobre*”.³⁹ É a permanência do subjetivismo que confere ao nosso modernismo esta capacidade de reinvenção otimista da nossa trajetória, apesar de tudo, preservando-a como narrativa expressiva e autocriativa de um povo, generosa a ponto de abrir a cada indivíduo um modo próprio de modelação do próprio *self*.

Esta premissa modernista não permanece restrita ao campo da arte, invadindo o território da formulação ensaística e programática que cerca a Revolução de 30. A busca da realidade brasileira “original” e escondida, na linha de Euclides e Alberto Torres, é a marca do ensaísmo sociológico de Oliveira Vianna, Gilberto Amado, Francisco Campos, Azevedo Amaral, Alceu de Amoroso Lima, para citar alguns dos mais importantes da época, os primeiros conhecidos na literatura como “pensadores autoritários”⁴⁰ e o último representando o esforço de renovação do pensamento católico brasileiro. Do mesmo modo, é ainda esta concepção que se imprime na elaboração de trabalhos essenciais, e de cunho mais exigente do ponto de vista científico, como o de Gilberto Freyre em Pernambuco e o de Sérgio Buarque de Hollanda em São Paulo.

Analogamente ao que ocorria no campo da estética, tratava-se aqui de capturar criticamente o tecido do real, reencontrando um caráter nacional construído pelas nossas vicissitudes históricas e mil acomodações ecológicas vividas nos quatro séculos de Brasil.⁴¹ O conhecimento desta entidade

nacional, de seu caráter, tornava-se o pressuposto necessário para aproximar a *pólis* – as instituições políticas e legais – ao *demós*, o povo, e ao mesmo tempo para modernizar o país. A distância entre o “país legal” e o “país real” deveria ser superada através de um “realismo institucional” que recolhesse e valorizasse os nossos valores e nosso *ethos* comunitário, distintos e distantes tanto da matriz utilitarista do liberalismo quanto das formas teratológicas do fascismo. A estratégia de construção “de cima” do país adquire uma nova complexidade nesta renovação do nosso expressivismo. Já não se trata de geometrizar o país através de uma configuração estranha à vida e ao cotidiano dos brasileiros, lição aprendida com a República que se despedia. O desafio agora seria o de esquadrihar a medula do povo e da nação, erguendo instituições que pudessem, ao mesmo tempo, expressar e criar, a sua plena identidade. A constituição da nação confunde-se com a organização do povo, premissa aceita pela Revolução de 30 e materializada na montagem do modo orgânico-corporativo de criação da uma sociedade industrial e urbana no Brasil.

Visão que orienta o papel do direito, da norma legal. Em Oliveira Vianna, Francisco Campos e outros, a crítica ao “jurisdicismo” da República é a denúncia contundente do caráter meramente dedutivo, abstrato e geométrico do direito de corte liberal. Para eles, o direito deveria esquecer esta rigidez de pedra, fabricando-se como consciência em ato deste processo de autoconstrução de um complexo cultural e material suscetível de oferecer identidade e prosperidade ao povo e à nação. Ao direito caberia o estudo do “povo-massa”, do seu comportamento e de suas possibilidades de evolução, expressando o seu espírito e sua organicidade.⁴² O desenvolvimento das ciências sociais garantiria este papel redentor da norma legal, anulando o mero arbítrio na sua elaboração e superando a cegueira sociológica da norma. Deste modo, o movimento de juridificação da nação equivaleria ao movimento de sua construção e de autoconsciência do povo, ordenando uma vontade geral em atividade, insubmissa aos limites de uma articulação procedimental dos interesses e às exigências dos direitos negativos do individualismo.

A idéia de nação e a promessa de um Brasil moderno, desenvolvido e autônomo, incidiram de modo determinante na concepção de revolução da própria esquerda, comunista ou não. Com uma boa dose de ousadia, teoricamente fundada no Lenin de 1905, os comunistas fizeram recuar a temática da luta de classes, fortalecendo o componente expressivista do marxismo e enfatizando a necessidade de uma aliança burguesia/proletariado para a aceleração da modernização brasileira e para a defesa da autonomia nacional num cenário dominado pelo imperialismo, sobretudo o norte-americano. Projeto autonomista que animava ainda a intelectualidade de centro-esquerda e seu engajamento no nacional-desenvolvimentismo do ISEB ou de Celso Furtado. E reverberava sobre o mundo da cultura, enovelado na procura de uma cultura nacional-popular, de um autodiagnóstico ético do próprio povo, registrando os seus sonhos mais generosos. Todas tentativas de exploração

das possibilidades de democratização e racionalização ética desta utopia – o Brasil – enraizada no sentimento.⁴³ E imagináveis exatamente pela onipresença e permutabilidade da noção de sujeito, que assegurava a esperança de que esta construção “de cima” fosse um dia, e definitivamente, tomada pelos “de baixo”, dando corpo a uma verdadeira república.

A arte, a política, o direito se enlaçam e se transformam em meios de expressão e epifania de um sujeito, o Brasil. Operação larga e ambiciosa, centrada em valores substantivos – a tolerância, a justiça, a autonomia, o progresso - e na busca do bem, através da qual o Brasil ganha a forma de uma subjetividade cada vez mais complexa, entidade que derrama sobre o povo um *charisma* capaz de distinguir e unir ao mesmo tempo. Em termos weberianos, o Brasil se transfigura no objeto de um tipo emocional de devoção e confiança por parte dos brasileiros, afastando-se de um modelo de sociedade estabelecido através de relações racionalizadas entre indivíduos ou grupos.⁴⁴ É dele agora a condição de utopia carismática, de corpo místico infalsificável pela miséria, pela desigualdade, pelas suas tragédias objetivas, valendo-me novamente de Eduardo Lourenço. E que apenas vislumbra as possibilidades de democratização,⁴⁵ para empobrecer-se na idéia de Brasil Potência da ditadura militar.

Os processos sociais recentes, analisados tanto por Habermas quanto por Taylor, suspenderam a validade desta autocompreensão modernista do Brasil. Por outro lado, e sob o influxo da Constituição de 1988, começamos a organizar uma verdadeira democracia de massas ao longo dos anos 90. Ultrapassada a fronteira do novo milênio, a questão democrática brasileira já não pode ser respondida, seja pelo recurso a configurações exauridas do modernismo, seja através de teorias de médio alcance, utilizadas sobretudo para a análise dos processos de transição pactuada do regime militar para a democracia.⁴⁶ A própria falência dos grandes quadros normativos e hegemônicos do mundo moderno reveste de dramaticidade e profundidade o movimento de mutação democrática e alquímica deste nosso “outro Ocidente”, sobrecarregado pelas mesmas e novíssimas exigências que atormentam o Ocidente. A complexa refundação de uma sociedade de massas em uma “democracia plebéia”, para usar os termos de Cícero Araújo,⁴⁷ demanda a criação de um novo horizonte, capaz de juntar a complexidade das sociedades pós-convencionais e uma nova concepção de democracia, como assinala Habermas. Em que pese esta necessidade criativa, quero sustentar, de forma desesperadamente breve, que a nossa tradição expressivista pode se constituir em uma rica possibilidade de consolidação da democracia entre nós.

Independente da perspectiva com que contemplamos o nosso passado, nele não podemos encontrar um momento fundador e único, iluminado por uma clara configuração de valores, capaz de cintilar no tempo como manancial de sentido e identidade, a exemplo das Revoluções Americana e Francesa. Configurações cujas ambições universalistas invadiram a vida cotidiana de suas

sociedades, ganhando a forma de culturas cívicas, de concepções éticas sustentadas nos direitos e que atribuem aos procedimentos a natureza de abstrações legítimas dos valores de fundação, consagrando-os enquanto modo normal de resolução de conflitos e problemas. É nestas circunstâncias que a imaginação procedimental de Habermas – um *nóstos*, um canto da origem – ganha toda a sua força renovadora e sintética. Perante um conjunto de tendências socialmente desintegradoras, a proposta habermasiana encontra na recuperação, ainda mais reflexiva e universalista de tradições racionalistas, o modo de reconstruir democraticamente a solidariedade social.

Se não temos um momento fundador, que brilha com a potência e a persistência do sol, certamente temos uma origem: um barroco destituído de metafísica,⁴⁸ mistura de indeterminação ética, divisão real e fome de sentido. É este fundo histórico que nos obriga ao movimento e à experimentação. Para usar uma figura hegeliana, o voluntarismo com que nos lançamos à construção do Brasil, a desesperada veemência com que afirmamos a sua unidade, apesar de todas as fraturas expostas, correspondiam à angústia de um espírito inquieto, torturando-se em experiências para encontrar uma modalidade superior de vida e expressão. Neste enredo dramático, a superposição e o entrelaçamento de configurações díspares nos impediram uma sedimentação reflexiva em torno de direitos e procedimentos, característica de uma cultura cívica. O Brasil não se constrói por cissiparidade, replicando uma matriz única e universalista. Ele se ergue e se dá uma identidade juntando o diferente e o diverso, o próprio e o Ocidental, através da vontade e de um permanente exercício de plasticidade, politicamente conduzido e expressivamente concebido. Tradição, portanto, que não se resolve e se pacifica pela origem, que procura o tempo para a decantação de uma vida ética, movendo-se pela política e pelo direito para a construção de formas de vida progressivas.

É esta percepção que leva Werneck Vianna e O'Donnell ao deslocamento dos fundamentos possíveis de nossa democracia de uma “cidadania cívica” para o território de uma “cidadania jurídica”, reconhecendo a eficácia plasmadora e a densidade da norma legal em nossa história.⁴⁹ Em um passo adiante, Werneck Vianna e Maria Alice Rezende acoplam este reconhecimento do papel do direito à teoria civilizatória de Norbert Elias, retirando da *agency* individual – seja na chave puritana ou calculista – a condição de sustentáculo único da democracia. Embora estruturalmente simples, arquitetada pela idéia de um revezamento entre “distinção” (inovação) e “disseminação” de comportamentos, a teoria de Elias permite que vejamos a nossa democratização de forma substancialmente análoga aos processos democratizantes do Ocidente: como expansão gradual e processual da norma legal. Ou seja, como Estado de Direito que encontra seu fundamento em macroprocessos sociais, autolegitimados por uma cultura específica, e que acabam por moldar os

comportamentos individuais.⁵⁰ Em contextos de democratização tardia, prossegue Maria Alice, e cancelada a validade das formas de identidade essencializadas, próprias do subjetivismo ou do republicanismo, o processo democrático desenvolve-se precisamente pela dissolução das identidades tradicionais já existentes na sociedade, que passa a se experimentar enquanto indeterminação, “como formação permanente da vontade coletiva, apoiada na intersubjetividade e em pressupostos contrafactuais para o entendimento dos atores”, campo para a mobilização da concepção deliberativa habermasiana.⁵¹

Apenas mencionada, esta inflexão materializa uma abertura teórica decisiva, tanto para a compreensão do nosso processo de democratização quanto para a imaginação de estratégias destinadas a ampliá-lo e consolidá-lo. E pode acolher, sem dúvida, o tema dos valores, atualizando-o para que o Estado Democrático de Direito, com suas instituições e procedimentos, não padeça de excessiva formalização e abstração, risco percebido por Werneck Vianna.⁵² É precisamente a necessidade de “destranscendentalização” das normas, já discutida anteriormente, que faz aflorar a relevância de um *ethos* democrático para o estabelecimento de uma relação mais essencial entre democracia e sociedade, numa formação social que não viveu esta experiência no passado, construindo de modo particular a sua identidade. Razão pela qual não pode deixar de se apropriar de nossa tradição, reorientando-a para evitar este fosso entre a vida e as instituições ou a exigência, absolutamente improvável, de transformação do brasileiro num ser comandado por uma moralidade subjetiva de estilo kantiano.

É nesta perspectiva que o tema da identidade brasileira, característico de nossa trajetória, pode ser recuperado. Mesmo reconhecendo o peso das exigências sistêmicas, que condenam os antigos sonhos de autotransparência, e a legitimidade de formas pós-convencionais de vida, não há porque reduzir o Brasil a um arquipélago de diferenças, controlado apenas pelos procedimentos. A democracia deve também enfrentar a tarefa de reconstruir permanentemente o sentido de nossa vida em comum, e para homens comuns, superando as velhas idéias de um Brasil mítico e destinado a um futuro sempre evanescente. Para este desafio, e para evitar a recaída em utopias substancialistas, a invenção kantiana das idéias reguladoras” pode ser de extrema valia.⁵³ Um republicanismo autoconsciente pode dispensar a velha idéia de sujeito e se lançar à redefinição do Brasil como idéia reguladora, ou melhor, como uma configuração de valores reguladora, nascida de sua própria tradição e daquela do Ocidente, associando nossa originalidade e nosso cosmopolitismo. Possibilidade que pode encontrar a sua primeira tradução na Constituição e na sua renovação contínua.

De outro modo: uma configuração de valores que se afirme como modo de autocompreensão da sociedade brasileira, orientando os planos de vida individuais e grupais,

respondendo ao “porque” obedecer às normas democraticamente geradas, e recriando, num patamar superior e mais reflexivo, o sentido desta grande aventura chamada Brasil. Enfim, um conjunto de valores que transubstancie o velho nacionalismo brasileiro em um “nacionalismo democrático”,⁵⁴ preservando as idéias de nação e de Brasil como modos de compartilhar uma pátria metageográfica de valores universais e de procedimentos.

A renovação de nossa identidade não se completa sem a questão da justiça. Por astúcias da história, esta nossa velha e barroca capacidade de articular fragmentação e unidade pode nos fazer contemporâneos deste novo espírito do mundo, avesso às tentações de unidade substancial. Mas a nossa fragmentação não é filha da liberdade, e sim o rebento indesejado de uma acelerada e desequilibrada modernização autoritária. Neste sentido, a democracia – com seus procedimentos imprescindíveis e sua racionalidade comunicativa - não pode descansar como mecanismo reflexivo de um equilíbrio social pré-existente, com alta capacidade de adaptação a um novo ambiente sistêmico. Ao contrário, a possibilidade de sua consolidação dependerá precisamente de sua força disruptiva em relação às nossas tragédias objetivas, recriando a nossa diferenciação como determinação da liberdade. Em nosso caso, os procedimentos estão obrigados a uma eficácia prática que altere, com clareza, a face extremamente cruel da sociedade brasileira, instituindo padrões legítimos de diferenciação e desigualdade. Por isto mesmo devem estar revestidos de uma clara substância normativa, invadindo e plasmando o conteúdo mesmo dos interesses em disputa, conformando-os para a reprodução democrática da vida social. Eficácia prática inevitavelmente medida por valores – e pela sua harmonização permanente - tais como justiça, liberdade, igualdade, tolerância, ainda que sujeitos ao debate controlado. E capacidade normativa derivada desta eficácia exercida no tempo e da circularidade entre valores e procedimentos, entre uma idéia reguladora de Brasil e a vida social concreta, reiventando a nossa tradição expressivista como um “sentimento de democracia”, como *habitus* democrático, de certo modo equivalente ao “patriotismo constitucional” de Habermas.

Condição necessária para a reconstituição de um significado histórico para a nossa vida, fugindo da estreita armadilha do “fim da história”. É esta comunicação entre uma identidade renovada e a eficácia prática e normativa dos procedimentos que pode transformar o nosso presente em um tempo denso, em algo mais do que uma estação para o futuro, para usar uma expressão de Walter Benjamin.⁵⁵ Talvez nossa narrativa só possa se renovar nesta recusa do passado como catástrofe imobilizada e irreversível – o horror do *Angelus Novus* de Klee -, rememorando o sofrimento e a opressão das gerações de brasileiros, esquadrinhando as expectativas de futuro e os valores que, afinal, presidiram este nosso tortuoso processo de modernização, para realizá-los, em uma nova chave, no presente. Nem mera continuidade nem ruptura, mas apreensão do presente

como momento sobrecarregado por esta solidariedade para com o passado, sem a qual o futuro não chega. Contemporaneidade, portanto, que exige não a expulsão do passado e da tradição em nome do futuro, mas a despedida do mito – o Brasil - como acerto de contas com o sofrimento e as expectativas utópicas das gerações passadas e a do presente, renovando a nossa capacidade de viver além de uma ética do obrigatório.

¹ VÉLIZ, Claudio. *The New Ghotic Fox. Culture and Economy in English and Spanish America*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

² BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. Lisboa: Martins, 1984, vol. 2, pg. 194.

³ VÉLIZ, op. cit. Véliz parece entender o barroco americano como mera continuidade do espanhol.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pg. 43.

⁵ BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artíficio. Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. pg. 402 e ss.

⁶ BENJAMIN, Walter. *Alegoria e Drama Barroco*. In *Documentos de Cultura e Documentos de Barbárie*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

⁷ KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Ver ainda MARIN, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Les Éditions Minuit. 1981.

⁸ Desenvolvo mais extensamente esta perspectiva em BARBOZA FILHO, op. cit., cap. VIII.

⁹ MATTOS, Ilmar. *O tempo saquarema- a formação do estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 1990.

¹⁰ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo; São Paulo, Edusp, 1973. vol. I, pg. 253.

¹¹ FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1976. WERNECK VIANNA, Luiz. *Travessia: da abertura à Constituinte de 1986*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1986.

¹² FERNANDES, op. cit., cap. 2.

¹³ WERNECK VIANNA, Luiz. *A revolução passiva. Iberismo e Americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: REvan/IUPERJ, 1997.

¹⁴ BARRETO, Vicente. *Curso de introdução ao pensamento político brasileiro*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982, pg. 57.

¹⁵ Estabeleço com maior clareza esta distinção entre sociedades do espaço e sociedades do tempo em *Tradição e Artíficio*, op. cit., cap. II.

¹⁶ WERNECK VIANNA. *A revolução passiva.*, pg. 16.

¹⁷ MERQUIOR, José Guilherme. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, pg. 78.

¹⁸ ASSIS, Machado de. *Instinto de Nacionalidade*. Obras Completas. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1973, vol. III.

¹⁹ CARVALHO, José Murilo. *Dreams come Untrue*. Cambridge: DAEDALUS – Journal of the American Academy of Arts and Sciences – *Brazil: The Burden of the Past; The Promise of the Future*. Spring, vol. 129, number 2, pg. 57-82.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pg. 233.

²¹ BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. Ver o cap. 6 : Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar, pg. 176 e ss.

²² CÂNDIDO, Antonio. *Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1987, pg. 142.

²³ LOURENÇO, Eduardo. *A Nau de Ícaro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pg. 172..

²⁴ CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1962, vol. IV, pg. 2079.

²⁵ CARVALHO, José Murilo. *Pontos e Bordados*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, ver capítulo *Escravidão e Razão Nacional*. Vale lembrar que há também um autor romântico central que defende a escravidão, ou seja, José de Alencar. Mas é pouco provável que os seus argumentos tivessem uma origem romântica.

-
- ²⁶ CARVALHO, Maria Alice. *O quinto século. André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ-UCAM, 1998, pg. 40.
- ²⁷ José Murilo de Carvalho desenvolve este ponto no já citado *Dreams come untrue*.
- ²⁸ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. In SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000, vol. 2., pg. 1167 e ss.
- ²⁹ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. In SANTIAGO, op. cit., vol. 3.
- ³⁰ MERQUIOR, José Guilherme. *Situação do escritor*. In MORENO, César Fernández (coord.). *América Latina em sua Literatura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, pg. 389.
- ³¹ BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A Ilustração brasileira e a idéia de universidade*. São Paulo: Convívio: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- ³² CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. Companhia das Letras, 1990.
- ³³ LESSA, Renato. *A invenção da República no Brasil: da aventura à rotina*. In CARVALHO, Maria Alice Rezende de (org.) *República no Catete*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2001, pgs. 11-58.
- ³⁴ TORRES, Alberto. *A Organização Nacional*. São Paulo: Editora Nacional: Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982, pg. 37.
- ³⁵ Tal como fiz com o Barroco, estou aqui utilizando o conceito de Modernismo mais como uma weltanschauung do que como estilo de arte.
- ³⁶ OLIVEIRA, Lucia Lippi. *As raízes da ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado*. In *Revolução de 30 – Seminário Internacional*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983, pg. 509.
- ³⁷ MERQUIOR, José Guilherme. *Formalismo & Tradição moderna*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, pg. 79.
- ³⁸ Idem, pg. 99.
- ³⁹ LOURENÇO, op. cit., pg. 201.
- ⁴⁰ LAMOUNIER, Bolívar. *Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República. Uma interpretação*. In FAUSTO, Bóris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. III – O Brasil Republicano, 2, Sociedade e Instituições (1889-1930), pg. 343 e ss.
- ⁴¹ Idem, pg. 99.
- ⁴² VIANNA, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Record, 1974, 3^a ed., vol. I, pg. 27.
- ⁴³ A título de ilustração, veja-se PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1990, ou ainda RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro: Record, 2000 e SCHELING, Vivian. *A presença do povo na cultura brasileira*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. Importante ainda MICELI, Sérgio (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais: Edições Vértice, 1989.
- ⁴⁴ WEBER, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Parsons, Talcott (ed.). New York: The FreePress; London: Collier Macmillan Publishers, 1964. Ver especialmente o capítulo intitulado *The Transformation of Charisma in an anti-authoritarian direction*. Pg. 386 e ss.
- ⁴⁵ GUIMARÃES, César. *Vargas e Kubitschek: a longa distância entre a Petrobras e Brasília*. In CARVALHO, Maria Alice de. *República no Catete*, op. cit., pg. 155 e ss.
- ⁴⁶ MOISÉS, José Álvaro. *Os brasileiros e a democracia*. Bases sócio-políticas da legitimidade democrática. São Paulo: Editora Ática, 1995. Ver ainda CARVALHO, Maria Alice Rezende de. *Cultura política, capital social e a questão do déficit democrático no Brasil*. In WERNECK VIANNA, Luiz (org.). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ⁴⁷ ARAÚJO, Cícero. *Cidadania y civilización*. 2002 (mimeo).
- ⁴⁸ BARBOZA FILHO, op. cit., pgs. 407 e 440.
- ⁴⁹ O'DONNELL, Guillermo. Teoria democrática e política comparada. *Dados*. *Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 42, n. 4. WERNECK VIANNA, Luiz; CARVALHO, Maria Alice Rezende de; MELO, Manuel Palácios Cunha; BURGOS, Marcelo. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.
- ⁵⁰ CARVALHO, Maria Alice. *Cultura política, capital social e a questão do déficit democrático no Brasil*. In WERNECK VIANNA, Luiz. *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002, especialmente pg. 313 e ss.

⁵¹ idem, pg. 318

⁵² verificar esta citação do Werneck.

⁵³ KANT, Imanuel. *A crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pgs. 556-562. É bem verdade que na *Crítica da Razão Prática*, relativa ao mundo moral e posterior à sua teoria do conhecimento, Kant confere realidade substancial à alma imortal e a Deus.

⁵⁴ Álvaro de Vita discute o conceito semelhante de “nacionalidade cívica” de Brian Berry em VITA, Álvaro. *Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo*. ANPOCS, 2002 (mimeo), pgs. 23-25.

⁵⁵ BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la história*. In *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Ediciones Taurus, 1973, pg. 175 e ss. HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*, pg. 21.