

Hermenêutica de elite: apontamentos sobre o *colonialismo interno* no Brasil

Maurício Hashizume¹

Resumo

No Brasil, a *colonialidade* (do poder, do saber e do ser) apresenta contornos particularmente acentuados por meio da atuação de um segmento intelectualizado influente que impõe seus pontos de vista sobre a experiência (pós-)colonial. Por meio de uma "hermenêutica de elite", essas forças sociais contribuem por sacramentar interpretações sociais que preservam, em geral, um forte traço de discriminação étnica e racial. Crucial para a formação da ideia da *brasilidade*, o movimento modernista "antropófago" da Semana da Arte de 1922 foi seguido por um conjunto de "ensaios de interpretação" publicados nas décadas seguintes. Reconhecidos "autores de formação" como Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. sustentam um "pensamento brasileiro" a partir de uma condição privilegiada, combinada, ainda que de forma distinta, com a prevalência da epistemologia (e ontologia) moderno-ocidental. Tal postura, marcada pela notória invisibilização de outras interpretações fora dessa matriz, dificulta e bloqueia consideravelmente o exercício de uma hermenêutica *diatópica* e *pluritópica*, através da *tradução intercultural*.

Palavras-chave: Brasilidade, colonialismo interno, formação nacional, elite intelectual, discriminação étnico-racial

Abstract

In Brazil, the intensity and deepness of *coloniality* (of power, of knowledge and of being) have been particularly shaped by the action of an influential and intellectualized segment which imposes their points of view about the nation (post)colonial experience. Through an "elite's hermeneutics", these "social forces" contribute to preserve, by enshrining some social interpretations, a strong dash of ethnic and racial discrimination. Crucial for the formation of the idea of *Brazilianness*, the "Cannibal" artists movement of the Week of Modern Art in 1922 was followed by a set of "interpretative essays" published in the following decades. Recognized "national formation authors" as Sérgio Buarque de Holanda and Caio Prado Jr. hold a "Brazilian thought" from a privileged position, combined, albeit differently, with the prevalence of modern-western epistemology (and ontology). Marked by notorious invisibility

¹ Investigador júnior do Projeto ALICE - Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas (alice.ces.uc.pt), coordenado pelo professor Boaventura de Sousa Santos. Doutorando do Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global no CES (desde 2011/2012) e Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (2010), concluiu tese sobre a formação do movimento katarista, especialmente em seu período inicial (1969-1985), que tem papel relevante na consolidação dos movimentos indígenas, originários e camponeses na Bolívia. É graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela mesma universidade (2001). Vem atuando há mais de uma década como jornalista (com diversos trabalhos de investigação, reportagem e cobertura, especialmente na área social). No campo acadêmico, trabalha com os temas: interculturalidade e Estado; colonialidade do poder; colonialismo interno; classes sociais e mobilizações étnico-culturais; América Latina. Integra, junto com colegas, o Grupo Autônomo de Investigação em Estudos Pós-Coloniais, GAIEPC (www.gaiepc.wordpress.com).

of other interpretations, this attitude greatly hinders the exercise of *diatopical and pluritopical hermeneutics* through *intercultural translation*.

Keywords: Brazilianness, internal colonialism, national formation, intellectual elite, ethnic and racial discrimination

Introdução

Desde o “encontro oficial” com os navegantes europeus, há mais de cinco séculos, os povos nativos do Brasil têm sido concebidos como parte inerente e inerte da natureza – seres inferiores e incompreensíveis (alheios à razão científica iluminista), desprovidos tanto de princípios fundamentais da ética e da moral, assim como de valores “universais” e aspirações “civilizatórias”, prontos a cumprir ordens de outrem por não dispor da consciência e de atitudes próprias de protagonistas de suas próprias histórias.

A população local, como se nota na famosa Carta de Pero Vaz de Caminha - em que o integrante da expedição marítima comandada pelo capitão Pedro Álvares Cabral faz um relato do “achamento da terra nova” à coroa portuguesa -, é descrita como se fosse um curso d’água ou uma floresta, como recurso natural em seu estado puro, passível de ser usado e aproveitado em benefício do colonizador. Não por acaso, o primeiro registro de Caminha constitui a materialização considerada “óbvia” de uma superioridade dos vindos da Europa em relação aos ditos “selvagens”, a consumação de uma hierarquia de relações de poder, em que os índios (como passaram a ser chamados todos aqueles que viviam no continente antes da vinda dos europeus, de acordo com os marcadores de *raça*²) obedecem passivamente a uma ordem de um alguém “civilizado”:

“E tanto que ele [o Lusitano Nicolau Coelho, mandado em um batel das naus portuguesas ao continente pelo capitão Pedro Álvares Cabral] começou a ir para lá acudiram pela praia homens,

²Para mais detalhes acerca da conexão entre a “invenção” da raça e a dinâmica de expansão do capitalismo, isto é, a conformação de um padrão hegemônico que vincula modernidade e colonialidade, no sentido da reprodução de padrões discriminatórios e violentos de ordem colonial, a partir da chegada oficial dos europeus nas Américas, com o empreendimento espanhol de Cristóvão Colombo em 1492, ver Quijano (2000), entre outros artigos da rede de intelectuais reunidos a partir do final dos anos 1990 em torno do que se denominou como Modernidade/Colonialidade (M/C).

quando aos dois, quando aos três, de maneira que quando o batel chegou à boca do rio eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem coisa que lhes cobrisse as suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos e suas setas. Vinham todos rijos³ para o batel. Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos e eles pousaram”.

Evidentemente que não se pretende aqui colocar em questão a “veracidade” da narrativa de Caminha em relação ao ocorrido nos idos de 1500. O que se busca salientar é a simbologia do registro do missivista, empenhado em demonstrar, reforçar e galvanizar a “natural” supremacia europeia – e de tudo o que ela representa - frente aos nativos. Até aí, o que se identifica é a disseminada ativação da lógica colonial de dominação e relações de poder dos sujeitos do processo de colonização que vêm de “fora” (Europa) em relação ao vasto e heterogêneo contingente de povos, comunidades, coletivos e indivíduos de “dentro” (territórios explorados), com seus distintos tempos-espacos, tratados como objetos.

A “engenhosidade” do caso brasileiro não reside na chegada dos “conquistadores” e do hiato estabelecido entre as gentes dos “distintos” mundos separados pelo Atlântico. Não resta dúvida de que a forma como os portugueses conceberam, lidaram e geriram (inclusive muito além da “independência” de 1822) a vasta terra do Pau-Brasil teve (e continua tendo) grande influência na conformação social do país. E poucas são as dúvidas que restam a respeito da excepcionalidade da formação do nacionalismo tupiniquim. Sobre essas e outras questões correlatas, há uma série de trabalhos relevantes – inclusive aqueles que serão aqui referidos, como alguns totens do modernismo paulista de 1922 e da literatura da “formação nacional” a partir da década de 1930.

O que fica menos evidente nas interpretações que constam das obras que serão citadas (e não só nelas) é outro aspecto que constitui o cerne desta mal acabada recolha de apontamentos, ainda um mero esboço de reflexões críticas⁴, sobre a

³ “Vir rijo”, no referido contexto, significa vir rapidamente – observação que consta na edição: *A Carta de Pero Vaz de Caminha* (1999), Ericeira, Mar de Letras Editora, Coleção Traços da História.

⁴ Como parte da elaboração de Tese de Doutoramento no Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais (CES), laboratório-associado à Faculdade de Economia (FEUC) da Universidade de Coimbra (UC) - Portugal, que busca compreender, em diálogo com epistemologias de coletivos indígenas do Brasil e da Bolívia, a complexa relação entre as nações,

longeva e plástica *colonialidade* brasileira e o central papel exercido pelo *colonialismo interno* para tanto. Mais precisamente, busca-se problematizar como a classificação étnico-racial fundada no estabelecimento das colônias políticas por parte dos “forasteiros da metrópole”, foi – de forma particularmente mais “engenhosa” e, em grande medida, “singular” -, ao mesmo tempo, negada e incorporada, pela própria elite branca, rica, masculina e intelectual “interna”. Para além dos processos de “independência” (1822) e de proclamação da República (1898), dois momentos relevantes para a “formação nacional” serão abordadas: a Semana de Arte Moderna de 1922, com Mário de Andrade e Oswald de Andrade à frente, e a publicação de grandes “ensaios de interpretação” da identidade brasileira, na década de 1930.

*Nacionalismo crioulo*⁵ “*tupiniquim*”⁶

Antes, porém, do enfoque mais específico aos movimentos de consolidação da “brasilidade” no século XX, vale retomar algumas importantes leituras sobre a formação dos Estados nacionais na América. Uma das principais referências na literatura para a caracterização desse processo, em especial, está presente no capítulo sobre os “pioneiros *criollos*” na conhecida e praticamente incontornável obra de Anderson (2006). Segundo o cientista político, as comunidades *criollas* desenvolveram precocemente conceitos do que ele chama de sua “nation-ness”, que pode ser traduzido livremente como “sentimento nacional” – bem antes da maioria da Europa.

O autor lança uma série de explicações para esse “pioneirismo” na criação das nações no continente americano a partir da independência norte-americana de 1776. A fim de dar contornos mais salientes à contextualização, Anderson recorda que

comunidades e povos e as instituições do Estado nesses contextos latino-americanos. A investigação em curso faz parte do projeto de investigação “ALICE: Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt). O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

⁵ Como frisa Anderson (2006: 47), em nota de rodapé, *criollo* (ou creole, em Inglês) constitui “pessoa que (pelo menos teoricamente) vem a ser um descendente puro de europeus, mas nascido nas Américas (e, por extensões posteriores, em qualquer lugar fora da Europa).

⁶ “Tupiniquim”, em sua versão digamos “original”, é a identificação de um povo indígena que viveu no litoral entre os hoje Estados da Bahia e Espírito Santo. Curiosamente, o termo passou a ser utilizado como sinônimo de brasileiro e/ou brasileira, assumindo o significado de tudo o que provém do país.

evidências demonstram que a liderança *criolla* - que passou a se organizar para além dos Estados Unidos a partir, entre outros elementos, de obras literárias do início do século XIX - era formada por grandes proprietários de terra, aliados a um número bem menor de comerciantes e vários tipos de profissionais (advogados, militares, funcionários públicos locais e provinciais).

Em vez de “introduzir as classes mais baixas na vida política”⁷, um fator chave para estimular o impulso pela independência entre algumas das então colônias espanholas na América (nomeadamente os casos da Venezuela, do México e do Peru) foi, segundo Anderson, o *medo* (grifo do autor) das mobilizações políticas das classes mais baixas: isto é, das revoltas indígenas ou de escravos negros. A insurreição de escravos no Haiti, iniciada em 1791 e liderada por Toussaint L’Ouverture até a promulgação da segunda República independente do “Novo Mundo” em 1804, consiste provavelmente no símbolo maior no bojo desse tal *medo* alastrado entre a classe *criolla*, que passou inclusive a contestar diretrizes e determinações sobre a organização social nas colônias vindas de Madri.

Recorde-se ainda que também outras duas grandes rebeliões indígenas ocorridas nos países andinos (no território que conforma atualmente o Peru, sob a liderança de Tupac Amaru; e na Bolívia, com a dupla Tupac Katari e Bartolina Sisa) contestaram o domínio espanhol, mas acabaram dizimadas no mesmo ano de 1781.

Além da pressão por maior controle das metrópoles (que incluía a intensificação e o aperto quanto ao pagamento de impostos que, por óbvio, contrariavam as elites locais), o espalhamento de ideias liberalizantes oriundas do Iluminismo europeu a partir de meados do século XVIII é comumente apontado como fator que teria influenciado o afloramento particular do “sentimento nacional” entre os *criollos*. Anderson, contudo, busca adicionar elementos explicativos ao referido pioneirismo.

⁷ Com essa citação (Anderson, 2006: 48), o autor enfatiza o contraste de sua própria argumentação com algumas considerações apresentadas por Tom Nairn, em *The Break-Up of Britain (1977)*, quando de sua abordagem mais centrada no panorama europeu: “A chegada do nacionalismo em um senso distintivamente moderno esteve atada ao batismo político das classes mais baixas... Embora, por vezes, hostis à democracia, os movimentos nacionalistas tem sido invariavelmente populistas em vislumbrar e procurar introduzir as classes mais baixas na vida política. Em sua versão mais típica, isso assume a forma de uma classe média inquieta e liderança intelectual tentando assentar e canalizar as energias da classe popular em suporte aos poucos novos Estados”.

Parte da constatação da pré-existência de unidades administrativas coloniais que antecederam as repúblicas sul-americanas, passa pelo critério de demarcação pelo contingenciamento da força de trabalho, e chega até a concepção, esta sim de sua lavra, das “jornadas da imaginação” através de funcionários “peregrinos” (por analogia às peregrinações religiosas, que propiciam encontros e circulações entre pessoas que vivem em variados tempos, lugares e pertenças sociais – pretensamente fundamentada por estudos do antropólogo Victor Turner sobre “jornadas” interpessoais geradoras de significados) da Coroa espanhola, agentes associados à “permutabilidade interna de homens e documentos”.

Seguindo o raciocínio do autor, as “jornadas da imaginação” só passaram, contudo, a ter “consequências decisivas até que sua extensão territorial pudesse ser imaginada como nação” após o estabelecimento nas então colônias do “capitalismo-impresso” (Anderson, 2006: 61). Inicialmente lançados na América do Norte onde passaram a exercer um papel chave para a comunicação e para a vida intelectual das comunidades, os jornais locais passaram, “embora mais lenta e intermitentemente”, a exercer um papel semelhante na América espanhola, segundo o cientista político, a partir de meados do século XVIII. Por meio da aglutinação de variadas notícias (de início, essencialmente de cunho comercial, mas, depois, também acerca de temas genéricos) em um único produto, as gazetas foram, por conseguinte, cruciais para fortalecer entre os leitores uma “imaginação compartilhada”; esta última, por sua vez, profundamente vinculada, a “uma ideia de estável e sólida simultaneidade ao longo do tempo” (Anderson, 2006: 63).

Curiosamente, as passagens em que Anderson se dedica ao caso brasileiro aparecem – a despeito do esforço do autor em tentar construir uma espécie de narrativa compartilhada que possa, com suas devidas particularidades, ser estendida por toda América - mais como exceções do que como parte da “regra” que destaca a atuação decisiva e histórica dos funcionários peregrinos *criollos*, assim como de quem se dedicou às imprensas provinciais.

Chama atenção, por exemplo, a observação clássica e recorrente, que destoa significativamente do paradigma da “revolução cultural” simbolizada pelo penetrante

republicanismo (grifo do autor) das novas comunidades independentes nas Américas:

“Em nenhum lugar houve tentativa séria alguma no sentido de recriar o princípio dinástico nas Américas, exceto no Brasil; mesmo lá, isso provavelmente não teria sido possível sem a imigração em 1808 da própria dinastia portuguesa, em conflito com Napoleão. (O monarca real de Portugal permaneceu na colônia por 13 anos, e, quando estava retornando a Europa, teve o seu filho coroado como Pedro I)” (Anderson, 2006: 51).

Para explicar tal excepcionalidade, Anderson recorre ao reconhecido trabalho do brasileiro José Murilo de Carvalho sobre as elites políticas a formação do Estado nacional no século XIX e reitera dois fatores complementares, que extrapolam (e muito) o desgastado tema da fragmentação/unidade, associados à distinção do Brasil com relação à América Espanhola. São elas: a diferença educacional (representada pelas dezenas de universidades instaladas em regiões de domínio espanhol em contraste com a inexistência das mesmas no lado português, o que implicava na conhecida migração dos filhos das camadas coloniais mais abastadas para estudar na Universidade de Coimbra) e a possibilidade de diferentes carreiras para a elite *criolla* (isto é, a facilidade maior dos mesmos filhos das camadas coloniais mais abastadas do lado português em ocupar cargos mais altos na hierarquia de poder em relação ao quadro verificado nas distintas localidades sob jugo espanhol).

Outra citação que Anderson faz sobre o processo de formação da nação brasileira está vinculada ao que ele considera como influência do Iluminismo para a cristalização da distinção fatal entre os nascidos na metrópole e o segmento *criollo*. As medidas tomadas pelo “autocrata iluminado” Marques de Pombal, durante os 22 anos (1755-1777) que esteve no poder, de não apenas expulsar os missionários jesuítas dos domínios portugueses, mas de qualificar como ofensa criminal o uso de expressões como “negro” e “mestiço” para se referir a pessoas “de cor”. Mas, como realça o próprio Anderson, Pombal justificara o referido decreto com base em conceitos de “cidadania” empregados pelo Império Romano.

Nesse quesito, a contribuição do historiador britânico Charles Ralph Boxer, fonte utilizada pelo próprio formulador da abrangente e influente tese da formação das nações como “comunidades imaginadas”, é bastante mais enfática:

“Mesmo a legislação socialmente iluminista inspirada por Pombal continuou a refletir, durante algum tempo, o velho preconceito contra o sangue negro. (...) Nem Pombal nem os seus sucessores tinham qualquer intenção de abolir a escravatura nas possessões ultramarinas, onde tanto a legislação como o costume social continuavam a praticar a discriminação contra indivíduos de sangue negro, quer se tratasse de indivíduos livres quer se tratasse de escravos” (Boxer, 1981: 257).

O conjunto de observações apresentadas por Anderson sobre a América portuguesa e a posterior independência do Brasil parece denotar, desse modo, uma considerável dissonância com o processo verificado na América espanhola frisado pelo próprio autor, que coloca em posição de destaque os funcionários “peregrinos” e a ativação das imprensas locais. Nesse sentido, concorre salientar que nem a classificação social categórica de um segmento *criollo*, da forma empregada nas ex-colônias da Espanha, se repete na porção da América banhada pelo Atlântico Sul. Ou seja, o nacionalismo *criollo* “tupiniquim” adquiriu características bastante singulares que, em certa medida, desafiam o enquadramento proposto por Anderson. Como se sabe, este último atribui uma ênfase ao papel dos intelectuais como artífices da manufatura e criação da nação através da construção de imaginários coletivos – por meio da imprensa (aspecto sempre muito criticado na América Latina, dado o diminuto e restrito clube de letrados) e da peregrinação de funcionários ligados às metrópoles.

Curiosamente, Costa (2008: 302) utiliza a *peregrinação* no caso brasileiro, de forma “ampliada e deturpada”, como “metáfora para avaliar o papel desempenhado pelos acadêmicos viajantes e pelos longos textos que escreveram sobre a paisagem, a sociedade e as instituições do Novo Mundo”. De acordo com a autora, a conexão entre esses viajantes europeus e uma fração das elites brasileiras foi relevante para “esculpir um sentido de identidade nacional que sobrepujasse tanto as forças centrífugas das identidades regionais díspares quanto as oriundas da profunda heterogeneidade social e racial” (Costa, 2008: 300), o que teria propiciado “reunir forças em torno da união, da monarquia e do centro político no Rio de Janeiro”.

“Os relatos de viagens funcionavam como um ‘espelho de dupla face’ no jogo de identidade-alteridade entre nações dos dois mundos, como outros autores ressaltaram. Veremos também que imagens do país vieram a influenciar não só como o país era julgado segundo padrões europeus, mas também como as elites brasileiras viam a si mesmas. Esse intercâmbio moldou um dos traços mais

característicos da cultura brasileira no século XIX: a necessidade de ser refletido pela Europa e a vulnerabilidade que os brasileiros sentiam diante dessa avaliação externa” (Costa, 2008: 301).

Por meio do exemplo da influência exercida pela obra e intervenção do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire⁸ ao longo do século XIX, a autora deixa patente como a *manufatura* da “nação imaginada”, no caso brasileiro, exigiu uma manobra bastante *sui generis* e sofisticada da intelectualidade brasileira: uma espécie de *formação internacional da identidade nacional*, que garantiu alianças profundas e estáveis para além das (disputas por) fronteiras, essenciais para a legitimação de uma elite regional “talhada”, inclusive pelo olhar estrangeiro, a monopolizar e levar adiante a bandeira de “ordem e progresso” do novo país que surgia.

Em outras palavras: se a criação da nação é, segundo Anderson, resultado do engendrar de um imaginário coletivo nacionalista por parte de uma *intelligentsia* apoiada em vetores teoricamente mais horizontais como a circulação de “peregrinos” e a disseminação da imprensa; exhibe, no caso brasileiro, uma forma de *horizontalidade pelo topo*, ou seja, de imaginação da nação ainda mais restrita à perspectiva da camadas privilegiadas, sejam elas de dentro ou de fora do país. Em alguma medida, as trajetórias dos “pioneiros *criollos*” na formação dos Estados nacionais nas ex-colônias das Américas constituíram massivos processos de *colonialismo interno*⁹, mas a fórmula empregada no Brasil deixa transparecer um reforço extra no sentido do domínio de uma classe específica (“branca”, do Centro-Sul e educada segundo os padrões europeus) sobre as outras. Nesse sentido, a “nation-ness” que sustenta a “imaginação”

⁸ “Evitando o tema da escravidão, salientando a mistura de raças, destacando o efeito centrípeto do regime monárquico, centralizando o território: com o crédito por todas essas realizações, é impossível exagerar a importância de Auguste de Saint-Hilaire como um dos mais importantes interlocutores do nacionalismo original brasileiro” (Costa, 2008: 324)

⁹ Como ponto de partida, as reflexões apresentadas pelo sociólogo mexicano Pablo González-Casanova (2009) são consignadas. Os Estados de origem colonial e imperialista e suas classes dominantes, argumenta o autor, refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras políticas. O fenômeno, que segundo ele se repete uma ou outra vez depois da queda dos impérios e da independência política dos Estados-nação, tem a ver com “variantes que dependem da correlação de forças dos antigos habitantes colonizados e colonizadores que conseguiram a independência” (Casanova, 2009). Contudo, busca-se aqui também expandi-las no sentido da caracterização de relações hierárquicas de poder que se articulam não apenas com o “sistema-mundo”, mas também com as diferentes instâncias internas dentro e fora do Estado.

do Brasil como nação própria é um exercício intelectual de *hermenêutica de elite*¹⁰ desprovida de quaisquer ideais minimamente republicanos, como Anderson dá a entender no exame de outras paragens do continente.

A “solução pelo alto” no Brasil foi (e vem continuamente sendo) de tal forma construída que, mesmo ativando lógicas coloniais de exclusão e preconceito, está envolta em um discurso e um intrincado verniz pós-colonial. A *brasilidade*, nesse sentido, tem sido forjada sob uma noção vaga e ao mesmo tempo abrangente de nacionalismo, que se molda com perfeição aos interesses de uma classe dominante há muito “globalizada”, exímia em “tudo mudar para que tudo fique como está”¹¹.

Literatura e nação; romantismo e modernismo “antropofágico”

Como se viu, a “solução pelo alto” adotada pelo nacionalismo *criollo* “tupiniquim” não seguiu propriamente o “padrão” - de que tanto fala Anderson - verificado em outras paragens da América. Em vez da busca de elementos de contraste e diferenciação com “tudo o que vinha de fora”, a elite brasileira preferiu manter a estrutura colonial, em clara manifestação de prorrogação de ordens coloniais. A manutenção do sistema de exploração de mão-de-obra escrava até o final do século XX é provavelmente o símbolo mais eloquente da preocupação e capacidade da elite em garantir e ampliar regalias particulares, sempre com um ar de “renovação”. Daí a recusa em olhar para o espelho para ver a sua própria imagem refletida – ou seja, buscar conhecer e reconhecer de uma forma mais profunda, horizontal e complexa as populações negras e povos indígenas e “tradicionais” do país, não apenas como grupos subjugados que fazem parte dos resquícios do passado, mas como sujeitos e coletivos que constroem e disputam os significados e os limites da nacionalidade, dia após dia. Essa lacuna, aliás, acaba sendo suprida pelos distintos modos de “aval” incentivados,

¹⁰ Utiliza-se aqui a expressão “hermenêutica de elite”, com a conjunção “de”, com o intuito de sublinhar que não se trata de um modo de interpretação que se restringe às classes mais altas na divisão político-econômica, mas que também é transferida e adotada por pertencentes a outras classes.

¹¹ Em referência ao postulado do príncipe de Falconeri em *Il Gattopardo, de Giuseppe di Lampedusa*.

negociados e moldados junto com “ilustres estudiosos de fora”¹², mais precisamente aos doutos do Velho Continente, eternos “exemplos a serem seguidos” nos Trópicos.

Diante da dificuldade quanto aos peregrinos e ao “capitalismo-impresso”, alguns analistas, como Antunes (2006), pendem, em se tratando do Brasil, para a ênfase na literatura como vértice de construção de uma “imaginação nacional”¹³. “A nação”, insiste este último, “é uma comunidade política imaginada porque, na mente de cada um dos compatriotas desconhecidos, reverbera a imagem de uma liga filistina”.

No rastro do pensamento do mesmo analista, essa “imagem de uma liga filistina” guarda vínculos com o romance, o qual teria propiciado a “possibilidade de representação daquela comunidade especial que justamente carece de tal forma para se construir e se ver como realidade” (Antunes, 2006: 35-36). O autor atribui, pois, um papel de destaque para o surgimento do romance “como um instrumento privilegiado de descoberta do país e de interpretação social, como Antonio Candido caracterizou o aparecimento da ficção entre nós¹⁴, quando a ex-colônia recentemente emancipada também estava carecida não só de se tornar politicamente viável, mas igualmente ‘emocionalmente plausível’” (Antunes, 2006:35).

No tocante à obra de Candido, Abdala Jr. (2006) se debruça sobre a já clássica *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (1959) no sentido de esmiuçar

¹²No artigo sobre a participação de Saint-Hilaire como interlocutor do nacionalismo brasileiro, Wilma Peres Costa pontua que esse tipo de intercâmbio com visões europeias sobre a paisagem, as instituições e os costumes do “Novo Mundo” não era exclusividade do Brasil, mas ressalta que, no caso do referido país, “o diálogo com visões estrangeiras não só foi mais intenso como também mais duradouro em seus efeitos sobre a literatura, a historiografia e o pensamento social brasileiro” (Costa, 2008: 304).

¹³ Um dos modos utilizados por Antunes (2006), sob a referência de Anderson, para definir essa “imaginação”, é a seguinte: “ao contrário das aristocracias tradicionais, cuja solidariedade de classe era produto do parentesco, da dependência e lealdade pessoais (...), a coesão de classe da burguesia, estando fundada numa abstração como o processo de valorização do capital, precisou ser tanto mais imaginada – nos termos em que se viu – quanto não era nem um pouco concreta, levando em conta o parâmetro anterior” (Antunes, 2006:41). O mesmo autor reflete da seguinte forma sobre os roteiros que envolvem a “comunidade imaginada” brasileira: “Talvez seja desnecessário antecipar que foi precisamente tal imaginação nacional que nos permitiu começar a pensar – e, quando ela se apagar, é possível que a extinção do pensamento a siga de perto, a menos de uma nova invenção de uma e outra, ou coisa que os valha enquanto impulso liberador de reflexão” (Antunes, 2006: 29)

¹⁴ Antunes faz referência à obra do sociólogo e literato brasileiro Antonio Candido. O primeiro afirma desconhecer “ilustração mais viva e precisa da ideia de sistema literário” do que a cunhada por Candido, “com o acréscimo mais do que natural dos ‘personagens’ ao circuito cumulativo, evoluindo no tempo, de obras, autores e público leitor. Numa palavra a *referente* do sistema literário – no interior do qual os autores não cessam de ‘situar’ seus protagonistas na sociedade e discuti-los com “seu” público – só pode ser uma comunidade política imaginada [...]” (Antunes, 2006, 38-39).

as relações entre a interpretação da formação específica da literatura brasileira traçada pelo primeiro e a própria construção da identidade nacional. Para este, *Formação* é, sobretudo e justamente, “uma definição, através da literatura, dos traços marcantes de como nos imaginávamos no momento da nossa afirmação como nação politicamente independente”¹⁵ (Abdala Jr. 2006: 214).

Nessa empreitada, *Formação* parte do indianismo – que teve seus primeiros lampejos com o Arcadismo, introduzido no Brasil por Cláudio Manuel da Costa, um dos participantes da chamada Inconfidência Mineira (1789), que pregava a independência e teve como mártir João José da Silva Xavier, o Tiradentes, enforcado e esquartejado em praça pública. O poema épico “Caramuru” (1781), assinado por José de Santa Rita Durão, revê o processo colonizador partir de um “estrangeiro desbravador” (Caramuru) que impõe sua ordem (católica europeia) aos “indisciplinados índios”, inferiorizados em sua “desordem” socioeconômica e cultural a ser evitada.

Já o poema “Uruguai” (1769), de Basílio da Gama, assume, conforme Candido, traços mais “modernos” e “ilustrados” e se configura como um prenúncio do Romantismo, a escola artística “nacionalista” por excelência. Na obra, o poeta adere afetivamente aos índios, cujas culturas são dizimadas em contato com o europeu. É apontado como peça inaugural do Indianismo romântico, vez que o índio é alçado como símbolo (ainda que triste, sob forte influência europeia) da pátria.

Mas é a obra de Gonçalves Dias, autor do poema “I-Juca Pirama” (1851)¹⁶, que marca definitivamente o estabelecimento do indianismo romântico no panorama cultural. Segundo Candido, Dias foi um “acontecimento decisivo da poesia romântica” e era considerado pela maioria dos poetas e jornalistas da época como o “‘verdadeiro criador da literatura’ nacional”. Prossegue o autor que esse projeto nacionalista:

¹⁵ “Essa afirmação poderia ser entendida como correlata a uma outra, vivida por Antonio Candido, advinda da situação pós-Segunda Grande Guerra, em que se proclamava o princípio de autodeterminação dos povos, conforme a Carta das Nações Unidas. Era esse também o momento da luta por uma descolonização mais ampla, que se alargava para as formas de dominação neocoloniais ou imperiais, não restritas apenas a suas implicações políticas, mas também sociais, econômicas e culturais” (Abdala Jr. 2006: 214).

¹⁶ Na descrição reproduzida por Abdala Jr. (2006: 223): a saga do “herói que vai ser sacrificado por uma tribo inimiga” e “que segue o rito dos índios (e os valores a ele subjacentes)”.

“fez do romance verdadeira forma de pesquisa e descoberta do país. A nossa cultura intelectual encontrou nisso um elemento dinamizador de primeira ordem, que contribuiu para fixar uma consciência mais viva da literatura como estilização de determinadas condições locais. O ideal romântico-nacionalista de criar a expressão nova de um país novo encontrava no romance a linguagem mais eficiente”. (Candido, 1975, V. 2: 112 *apud* Abdala Jr., 2006: 224)

Com José de Alencar, o “índio ideal”, um dos mais caros modelos legados pelo romance indianista à “sensibilidade brasileira”, é transportado para a vida cotidiana.

“As Iracemas, Jacis, Ubiratãs, Aracis, Peris, que todos os anos, há quase um século, vão semeando em batistérios a ‘mentirada gentil’ do indianismo, traduzem a vontade profunda do brasileiro de perpetuar a convenção, que dá aum país de mestiços o álibi duma raça heróica, e a uma nação de história curta, a profundidade do tempo lendário” (Candido, 1975, V. 2: 224 *apud* Abdala Jr., 2006: 224).

O próprio Alencar, que era também um político de linha conservadora, teceu ainda não só narrativas de mocinhas e mocinhos bem-comportados, que seguiam estruturas discursivas de gosto urbano, de caráter burguês – do qual *A moreninha* (1844), de Joaquim Manuel de Macedo, parece ser a expressão maior -, mas também lançou personagens mais ambíguas e “de maior densidade humana” – em linha com a obra *Memórias de um Sargento de Milícias* (1852 e 1853), de Manuel Antônio de Almeida, publicado em folhetins da imprensa, que revelou características, igualmente mais ambíguas e densas, da vida social no Rio de Janeiro.

Até por conta da inauguração de faculdades de Direito em São Paulo e Pernambuco e da formação de círculos acadêmicos/intelectuais/culturais, uma segunda geração romântica de jovens se formou paralelamente. São eminentemente poetas que morreram cedo, “após curta vida dilacerada” (Abdala Jr., 2006). De acordo com a *Formação*, esses escritores, entre os quais se destaca Álvares de Azevedo, devem ser entendidos dentro de um “jogo de máscaras” - que traduz uma sociabilidade de “faz-de-conta”, própria de uma ambivalência urbana mais abstrata.

É dessa mesma época o romantismo regionalista de Franklin Távora que, por exemplo, como autor nordestino, considerava que a literatura de sua região tinha identidade própria, diferente da do Sul do país. *A Escrava Isaura* (1875), de Bernardo

Guimarães, já se aproxima de correntes europeias anti-românticas e socialistas (1870 e 1880). Ambos trabalhos se relacionavam com o debate sobre a construção da nação.

Fagundes Varela, com o seu “lirismo social”, abre espaço para uma última tendência romântica do século XIX, engajada nas perspectivas libertárias do abolicionismo. Uma das figuras paradigmáticas dessa fase é Castro Alves, poeta eloquente que misturava “poesia e oratória” para mobilizar as massas estudantis e intelectuais na campanha contra a escravidão. Cada uma das três fases do romantismo brasileiro refletiu, conforme interpretação consagrada de Candido, tendências representadas por autores correlatos europeus. Essas interferências vindas de fora, segundo o mesmo autor, foi dinamizadora da continuidade literária brasileira.

Com a influência do positivismo e evolucionismo, a partir do final do século XIX, tanto a forma de consciência do Brasil como a de seu sistema literário já se processam de modo mais regular, ainda que restrita à intelectualidade. É nesse momento que desponta a obra de Machado de Assis – autor do ensaio “Instinto da nacionalidade” (1873), em que considera superados o indianismo e o localismo. O escritor defende, então, uma literatura que vá além dos “modismos”, para formar um *sentimento íntimo* que, em sendo atual e do país, seja também universal; assim, dá um “desfecho” à estratégia discursiva da *Formação*, “configurando-se com ele plenamente a literatura brasileira enquanto sistema amadurecido” (Abdala Jr., 2006: 226).

A hermenêutica aplicada por Candido na leitura tanto da constituição da nacionalidade como do sistema de literatura nacional segue o caminho aberto pelos célebres “ensaios de formação” da década de 1930 e 1940. Convertidas em clássicos, as interpretações de Gilberto Freyre, Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda sobre o país acenavam para uma reconfiguração construída à esquerda, a partir do diagnóstico de carências históricas da nação ou, como definiu o próprio Candido em outro artigo¹⁷, a partir da “consciência do nosso subdesenvolvimento”. Faz parte, portanto, de um esforço de um segmento intelectual avesso ao liberalismo burguês nortecêntrico e ao ufanismo nacionalista, “dominante na atmosfera do Estado Novo”

¹⁷ Candido, Antonio (1970), “Literatura e subdesenvolvimento”, *Cahiers d’Histoire Mondiale*, v. 12, n. 4, ensaio que faz parte da obra Candido, Antonio (1987), *A educação pela noite e outros ensaios* (1987), São Paulo: Ática *apud* Abdala Jr. (2006).

comandado pelo então presidente Getúlio Vargas e que “persistia, com seus efeitos imobilistas, no pensamento conservador dos anos 1950” (Abdala Jr., 2006: 215).

Para Antonio Candido, ao contrário do que imaginavam os românticos, nossa literatura – como toda cultura dominante no Brasil – foi-nos imposta, constituindo um produto da colonização. Não era um reflexo das culturas locais, como sonhavam os “imaginadores” do período, mas um transplante da literatura portuguesa¹⁸. A *tomada de consciência* da nação, segue o autor, se dá por meio da dialética (sempre ela, marcando fortemente a inspiração e o referencial europeu no pensamento nacional) entre o local e o universal, tensão essa que segue moldando o panorama cultural e a “comunidade imaginada” brasileira.

Ao longo desse processo de constituição, aquele indianismo inicial dos românticos, que se preocupou “sobremaneira em equipará-lo qualitativamente ao conquistador, realçando ou inventando aspectos do seu comportamento que pudessem fazê-lo ombrear com este – no cavalheirismo, na generosidade, na poesia” (Candido, 1959 v. 2: 20) foi “contrastado” posteriormente pelo que o autor denominou como “neo-indianismo dos modernos de 1922 (precedido por meio século de etnografia sistemática)”, que veio a acentuar “aspectos autênticos da vida do índio, encarando-o, não como gentil-homem embrionário, mas como primitivo, cujo interesse residia precisamente no que trouxesse de diferente, contradição em relação à nossa cultura europeia” (Candido, 1959 v. 2: 20).

Esse permanente “jogo de espelhos” de emulação e diferenciação de diferentes correntes do pensamento brasileiro para com o referencial externo europeu vem se dando historicamente com base em um denominador comum: a *hermética de elite*. Tanto a cópia das “tendências ideológicas predominantes do Ocidente moderno” como o seu questionamento por meio de grupos de artistas dispostos a praticar a

¹⁸ Em trecho já convertido em clássico de *Formação (1959)*, Candido faz as seguintes reflexões: “Há literaturas de que um homem não precisa sair para receber cultura e enriquecer a sensibilidade; outras, que só podem ocupar uma parte de sua vida de leitor, sob pena de lhe restringirem irremediavelmente o horizonte. [...] A nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem do jardim das Musas... Os que se nutrem apenas delas são reconhecíveis à primeira vista, mesmo quando eruditos e inteligentes, pelo gosto provinciano e falta de senso de proporções. [...] Comparada às grandes, a nossa literatura é pobre e fraca. Mas é ela e não outra, que nos exprime”. (v. 1, 9-10)

“antropofagia cultural”, como os modernistas de 1922, surgiram a partir de um referencial de uma classe abastada e privilegiada que se empenhou em generalizar o seu ponto de vista bastante específico acerca da formação da *brasilidade*.

Inaugurado por um núcleo de artistas modernistas de São Paulo (pólo economicamente pujante na virada do século XIX para o XX), o “movimento antropófago” se aglutinou em torno do desafio de “deglutir” e “digerir” as acentuadas influências europeias não somente no campo das artes, mas também do ponto de vista político¹⁹ – visto que, como salientaram diversos analistas ao longo da história, a República no Brasil foi proclamada em 1889, no Rio de Janeiro, sem participação popular²⁰. De acordo com os parâmetros dessa parcela da intelectualidade provida, culta e viajada de “Pindorama”²¹, a consagração de uma identidade própria que pudesse dar conta do processo encenado e inconcluso de “libertação nacional”²², para além do romantismo copiado, se apresentava como desafio central para o país.

Macunaíma e Makunaimê

Trechos de *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade, considerada uma das principais produções literárias do grupo, permitem salientar, contudo, o paradoxo da “vanguarda” modernista. Se, por um lado, contribuiu para abrir espaços de contestação a normas e padrões hegemônicos de arte e de vida, instalou, por outro,

19 O Manifesto da Poesia Pau-Brasil (publicado no diário “Correio da Manhã”, em março de 1924) e o Manifesto Antropófago (Revista de Antropologia, Ano I, N. I, maio de 1928) são dois textos de Oswald de Andrade considerados como fundadores do movimento em questão.

20 Na célebre caracterização do episódio de fim do Império que teve como um de seus protagonistas o Marechal Deodoro da Fonseca, ocorrido no Rio de Janeiro, feita à época pelo republicano Aristides Lobo: “O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava. Muitos acreditaram seriamente estar vendo uma parada” (Carta publicada com o título de “Acontecimento Único”, no “Diário Popular”, três dias após a Proclamação da República). Veja-se que essa leitura da passagem histórica para a “República sem povo” ou ainda da “nação que veio antes do povo” parte de um ponto de vista aristocrático, visto que o “povo” sempre esteve no país, muito antes dos portugueses e de toda classe burguesa.

21 Expressão em língua indígena Tupi que significa “terra das palmeiras”, que se converteu em sinônimo de Brasil, cujo uso por parte dos modernistas está associado com a contraposição diante da vertente anterior do romantismo do século XIX, que tem na “Canção do Exílio” (1843), de Gonçalves Dias (“Minha terra rem palmeiras / Onde canta o sabiá / As aves que aqui gorjeia / Não gorjeiam como lá...”) um de seus ícones.

22 Também é exaustiva a abordagem sobre as singularidades da independência do Brasil da coroa portuguesa, visto que a “emancipação” foi engendrada no seio, para e pela própria família real.

um “aprisionamento epistemológico” fundado em uma *hermenêutica de elite* acerca da formação nacional, que apaga e anula a pluralidade de saberes, existências e cosmologias das camadas menos afiançadas. Trata-se de uma interpretação do “problema nacional” que, por mais satírica que fosse no sentido de questionar a inferiorização e a discriminação para com povos indígenas e a população negra, acaba por se configurar como mais uma “solução pelo alto”. Ao tentar fugir de um paradigma paralisante e totalizante, o movimento antropófago desconstrói o que vê a sua frente à sua própria maneira, tentando enfatizar a sua condição de “farol que ilumina”, com suas ideias, uma multidão perdida no “mar da ignorância”.

A despeito das proveitosas e inspiradoras leituras da obra – com citação especial ao ensaio *O tupi e o alaúde* (1979), da crítica Gilda de Mello e Souza²³ –, vale registrar a indiferença (que, em alguns casos, se converte até em rejeição) dos indígenas de Roraima²⁴ à interpretação livre andradiana dada ao mito fundador de Makunaima (com “k” e sem acento tônico no primeiro “i”; ou Makunâimî, com acento circunflexo no último “i”). O comportamento dos povos da região, que tem no protagonista uma referência central - figura mítica considerada como pajé ancestral - dá pistas da colisão entre a episteme elitista do modernista e a constelação de saberes indígenas.

Conforme um dos antropólogos²⁵ que vem trabalhando mais intensamente ao longo das últimas décadas com os Macuxi, Wapichana, Taurepang, Patamona e

²³ Fonseca (2006) apresenta um alentado panorama sobre a relação da rapsódia Macunaíma com aspectos da formação nacional, em que a citada interpretação de Gilda e Mello e Souza (a qual enfatiza a contradição entre erudito e popular que permeia a narrativa) ocupa espaço de destaque. A partir dos afamados refrões da obra modernista (“Ai! que preguiça!...” e “Pouca saúde e muita saúva / Os males do Brasil são”), a analista referenda a perspectiva de Telê Ancona Lopez, especialista andradiana, que a saga do herói sem caráter pode ser entendida muito além do movimento modernista brasileiro, mas como “representação dos povos do terceiro mundo ou dos donos do pensamento selvagem e do próprio homem do século XX (...)”. Reforça ainda que, com Macunaíma, Andrade “nos traz o desenho de um país de contrastes e paradoxos, de extrema pobreza e atraso, de riqueza nas mãos de poucos, apresentando-o como um vasto território de desigualdades econômicas e sociais, de convívio ambíguo e cheio de arestas e, na esteira do ‘herói da nossa gente’, culturalmente (mas não apenas) marcado pela ausência de caráter” (Fonseca, 2006: 104). Ao final, esbanja elogios: “Pelo poder transformador de sua palavra poética, [Macunaíma] preserva o frescor de obra-prima, ou seja, é terra feraz que a inteligência e a sensibilidade de um grande artista deixaram como legado ao povo brasileiro” (Fonseca, 2006: 117).

²⁴ Consultados durante trabalho de campo para a tese de doutoramento em curso realizado pelo autor entre os meses de setembro e novembro de 2013.

²⁵ Para mais detalhes, consultar Santilli (2009). Há relatos colhidos no trabalho de campo inclusive de resistência por parte dos indígenas de Roraima perante ao Macunaíma “criado” por Mário de

Ingarikó que vivem nos referidos territórios, o escritor Mário de Andrade se “valeu amplamente” da transcrição de várias narrativas orais – contos míticos, récitas mágicas etc. – desses povos de filiação linguística *Carib*, compilada em trabalho assinado pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg em expedições realizadas pela região entre 1911 e 1913²⁶. As discrepâncias entre os imaginários indígenas, a “tradução científica” de um pesquisador europeu do início do século XX e a rapsódia vertebral do movimento antropófago, notadas e analisadas previamente por outrem²⁷, não parecem ainda ter sido, porém, revisitadas em termos das diferenças não apenas quanto às epistemologias dissidentes, como no que diz respeito às possíveis formas distintas de interpretação (pluralidade de hermêuticas) conferidas às mesmas.

Uma jovem índia de Roraima registra, por exemplo, que os povos que vivem no entorno do Monte Roraima concebem Makunaimî como um “pajé muito forte, homem extraordinário, que ensinou os filhos a viver e tinha o poder de cura, ou seja, da medicina tradicional”. Além disso, a mesma entidade lendária superior teria deixado “registros nos lugares onde se viveu muito bem, que hoje são sagrados, como, por exemplo, a Pedra Pintada²⁸”. A mesma realça que o mito de Makunaimî não se limita ao povo Macuxi, mas se estende a outras etnias. “Podemos dizer que seja o nosso Deus. Busca-se muito preservar a espiritualidade dele”, complementa a jovem local, que destaca que toda essa perspectiva está registrada em obra coletiva organizada pelos próprios professores indígenas da Região das Serras da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, *Filhos de Makunaimî: Vida, História, Luta – Ou Vai ou Racha: A luta continua...*²⁹, editado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) em 2004.

Andrade. Não raro, contudo, os próprios utilizam o alcance da obra literária para também reforçar sua “legitimidade” e alcance para disseminar ainda mais suas demandas.

²⁶ A primeira parte está reunida em Koch-Grünberg (2006), *Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*; São Paulo: Ed.UNESP

²⁷ Consultar Faria (2006), que tende a se concentrar mais na comparação entre os trabalhos de Koch-Grünberg e o empenho intelectual de Mário de Andrade; e também López (1998).

²⁸ Formação rochosa que abriga sítio arqueológico que se situa dentro da Terra Indígena São Marcos. Dentro da pedra, como descreve o Wikipedia, há uma caverna na qual foram encontradas pinturas rupestres, pedaços de cerâmica, machadinhas, contas de colar etc.

²⁹ Na mesma obra, compartilha-se o seguinte ensinamento: “os índios devem redescobrir, valorizar e transmitir aos filhos de Makunaimî sua identidade com toda riqueza cultural que foi transmitida pelos antepassados. Deles receberam a língua, a história, os valores mais profundos, a visão do mundo, o amor e o respeito pela vida, leis e normas, espírito comunitário e acolhedor, amor à mãe terra, aos

Em carta dirigida a Camargo Guarnieri, o autor de *Macunaíma* faz uma interessante reflexão a respeito da relação entre a arte e o imaginário nacional. Nas palavras dele, o papel do artista “não é figurar uma nacionalidade, mas transfigurá-la, de maneira a sintetizar na obra dele o que na pátria está disperso”. Tal raciocínio parece resumir o esforço empreendido por ele próprio, que também tratou do tema em missiva dirigida ao poeta Manuel Bandeira³⁰:

“Macunaíma não é símbolo do brasileiro (...). Se escrevi isso, escrevi afobado. Macunaíma vive por si, porém possui um caráter que é justamente o de não ter caráter. Foi mesmo a observação disso, diante das conclusões a que chegara, no momento em que lia Koch-Grunberg, a respeito do brasileiro, do qual eu procurava tirar todos os valores nacionais, que me entusiasmou pelo herói”.

Em outra passagem do intercâmbio de cartas com o mesmo Bandeira, que teve participação apenas indireta na Semana de Arte Moderna de 1922, segue Andrade:

“Macunaíma não é símbolo do brasileiro assim como Piaimã³¹ não é símbolo do italiano. Eles evocam ‘sem continuidade’ valores étnicos ou puramente circunstanciais de raça. Se Macunaíma mata Piaimã [...] é porque de fato mata na lenda arecuná”

Ainda que tenha refletido sobre e repellido qualquer ligação direta com a formação nacional, Andrade e seus colegas da Semana da Arte Moderna de 1922 exalavam uma inegável forma de interpretação do país. Na realidade, a tal “transfiguração da nacionalidade” defendida pelo autor, por conter um exercício de hermenêutica muito particular e localizado da realidade nacional, acaba por “figurar um país”, como exposto abertamente em textos andradianos como *A gramatiquinha da fala brasileira*:

“Brasil, corpo espondgado, mal costurado, que não tem direito de se apresentar como pátria porque não representando nenhuma entidade real de qualquer caráter que seja nem racial, nem nacional, nem siquer [sic] sociológica é um aborto desumano e anti-humano”

antepassados e a Deus pai criador de todos, o trabalho, os rituais e as festas, as instituições e demais expressões culturais (Professores Indígenas da Região das Serras da TI Raposa Serra do Sol, 2004: 9).

³⁰ Moraes, Marco Antonio de Moraes (org.) (2000), *Correspondência Mário de Andrade & Manuel Bandeira*, São Paulo: Edusp/IEB.

³¹ Piaimã, gigante comedor de gente, é o “antagonista” da epopeia protagonizada por Macunaíma. Também conhecido pelo nome de Venceslau Pietro Pietra, o “regatão peruano” da cidade grande, morador de Higienópolis, enriquecera e era “coleccionador pedras preciosas, personagem ávida por dinheiro e de índole maléfica, figurado em seu caráter pelo traço da perversidade (Fonseca, 2006: 105).

Sem deixar de reconhecer o valor literário e a importância central da obra modernista em termos artísticos, é possível apontar que *Macunaíma (O herói sem nenhum caráter)* ajuda a firmar uma noção ambígua e conflituosa, porém alargada e “vista a partir do andar de cima”, de *brasilidade*, isto é, da “nation-ness” dotada de traços universais encarnada de coloração “tupiniquim”. Mário de Andrade cita noções relevantes como a “simultaneidade”, que dialogam diretamente com perspectivas pós-coloniais, mas o faz a partir de sua posição e formação epistemológica e ontológica. Tanto que, ainda no mesmo ano em que *Macunaíma* veio a público, o próprio autor confidenciara em carta a Augusto Meyer:

“Se foi escrito brincando, ou melhor, divertidamente, por causa da graça que eu achara no momento entre a coincidência dum herói ameríndio tão sem caráter e a convicção a que eu chegara de que o brasileiro não tinha caráter moral, além do incharacterístico físico de uma raça em formação, se foi escrito divertidamente, a releitura do livro me principiou doendo fundo em seguida. Hoje ele me parece uma sátira perversa. Tanto mais perversa que eu não acredito que se corrija os costumes por meio da sátira”.

O auto-julgamento de Andrade dá indícios da inquietação do artista diante dos “efeitos” produzidos pela obra. Ainda que repletas de significações implícitas e até potencialmente transgressoras, duas expressões do “herói sem caráter” que se tornaram clássicas (“Ai! que preguiça!...”³² e “Pouca saúde e muita saúva / Os males do Brasil são”) foram e continuam sendo utilizadas como construtos imaginários sobre o país bastante úteis não ao ufanismo verde-amarelo, mas ao *colonialismo interno*.

Explica-se: ao desconstruir um imaginário de projetos dedicados ao “todo nacional” erigidos pela vertente romântica (indianistas, regionalistas, abolicionistas etc.), o movimento antropófago inaugurou uma perspectiva hiperfragmentada da brasilidade. Se é possível identificar que esta última, por questionar modelos e paradigmas

³² Em seu artigo, Fonseca detalha o que estaria por trás do bordão, inclusive a origem etimológica do “Ai!”, que não se resume a uma mera interjeição inspirada no significado em tupi, que inclusive reproduz o som emitido pelo bicho preguiça tipicamente nacional. “Na expressão reelaborada na rapsódia empresta-se o som emitido por um animal totêmico e paradisíaco. Assim, de um lado, temos a preguiça emaranhada no Eldorado de Pindorama; de outro, associada a um vocábulo do repertório do colonizador, evocando o ócio improdutivo, parasitário, o ócio pecaminoso do pensamento cristão, ou mesmo o ócio patológico, todos em divergência com aquele ócio divinizado de priscas eras. Ao fundir os dois termos na voz de uma única personagem e torná-los passíveis de reconhecimento na estilização poética, Mário de Andrade estaria explorando zonas de sombra da fala brasileira” (Fonseca, 2006: 111)

(especialmente o eurocentrismo artístico e acadêmico), flerta com o que décadas depois veio a se constituir como segmento dos chamados estudos pós-coloniais³³; também sobressai a constatação de que a mesma não se arrisca no campo da crítica descolonial com questionamentos mais profundos acerca da desigualdade brasileira.

Assim sendo, o sarcasmo, a ironia e as alegorias linguísticas tão presentes em Macunaíma, por mais que tenham embutida uma forte carga contestatória a respeito das relações de poder na ex-colônia portuguesa, acabam por manter um sentido de *colonialidade do poder, do saber e do ser* ao conceber, por exemplo, povos indígenas (e suas visões de mundo, suas tradições, seus valores, seus saberes e suas práticas) como objetos³⁴. Ainda que, ao valorizar elementos da cultura popular brasileira, a intenção do artista fosse de algum modo balançar os alicerces de certos *colonialismos ideológicos externos* e também *internos* da época, a escolha deliberada por operações intelectuais ancoradas na *hermenêutica de elite*, sem radicalizar na afirmação dos próprios povos e comunidades “tradicionais” como sujeitos de conhecimentos e de suas próprias narrativas fundantes, abre espaço para a galvanização de hierarquias.

Com isso, aprofunda-se a distância entre o intelectual (que se apresentaria como porta-voz de críticas ao meio cultural e social, através de interpretações “iluminadas”) e os seus objetos de pesquisa, que servem só de base para as elucubrações de outrem. Daí a imobilização de certos setores da sociedade, como os próprios indígenas, que se apresentam como simples retratados, reforçando o sistema de *colonialismo interno*³⁵.

³³ Particularmente da corrente que se aproxima do pós-modernismo, muito por conta da crítica ao estruturalismo e às grandes narrativas dominantes da modernidade ocidental. A própria insistência de Andrade no tema da *simultaneidade* vigente nos trópicos embasa essa aproximação.

³⁴ Não por acaso, Mário de Andrade nutria um elevadíssimo interesse em empreitadas etnográficas (com ênfase em elementos musicais, visto que também era músico), interesse esse que foi muito além do “encantamento” pela obra de Koch-Grünberg. Na condição de diretor do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo, ele fundou a Sociedade de Etnografia e Folclore, sob forte influência de Dina Lévi-Strauss (esposa e companheira do célebre e renomado antropólogo francês Claude Lévi-Strauss), no ano de 1936. Em 1938, chegou a idealizar e organizar a Missão de Pesquisas Folclóricas, que percorreu o Norte e Nordeste do país fazendo registros da música popular. Nas justificativas públicas para a organização da seleta comitiva, Andrade chegou a afirmar: “Nós não precisamos de teóricos (...). Precisamos de moços pesquisadores que vão à casa recolher com seriedade e de maneira completa o que esse povo guarda, e rapidamente esquece, desnordeado pelo progresso invasor (...)”.

³⁵ A sarcástica seleção de aspectos etnográficos empreendida por Mário de Andrade encobre as tremendas tensões em torno do etnonacionalismo ocorridas não só em Roraima, mas em diversas outras partes do país. “Embora [...] essas tensões tenham raramente se transformado em genuínos

A seleção de uma passagem de *Macunaíma* ajuda a sublinhar, de forma mais intensa e nítida, essa lógica de cristalização (e não de esmorecimento) do *colonialismo interno*. No capítulo V, intitulado “Piaimã”, Macunaíma e seus dois irmãos (Maanape e Jiguê) seguem para São Paulo pelo Rio Araguaia em busca do talismã (pedra muiraquitã) comprado por Venceslau Pietro Pietra. Levam consigo, para honrar custos, “tesouros herdados da icamiaba estrela” (posto que ele próprio “não ajuntara um vintém só”) que “estavam escondidos na grunhas de Rorãima lá” (Andrade, 1983: 47). No curso, o “herói sem caráter” lembra-se de que era preciso tomar banho, mas o medo do ataque de piranhas conteve-o de se lançar nas águas que o cercavam. Até que eles encontram uma “cova” encantada no caminho. Macunaíma se jogou nas águas e saiu branco dos olhos azuis; não parecia filho da tribo Tapanhumas - “‘pretume’ se foi”, como resume Andrade. Jiguê também se jogou no mesmo poço para ficar branco, mas o resultado obtido foi apenas intermediário por que “a água já estava muito suja da negrura do herói” (e “por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água pra todos os lados, só conseguiu ficar da cor de bronze novo”). Pinça-se o comentário de Macunaíma: “Olhe, mano Jiguê, branco você ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz” (Andrade, 1983: 49).

Maanape foi então se lavar. Mas como Jiguê tinha esborrifado toda água encantava para fora da cova, restou a ele apenas um bocado lá no fundo para molhar só a palma dos pés e das mãos³⁶. Em seguida, o autor descreve a imagem dos três manos (“um louro um vermelho outro negro”), de pé bem erguidos e nus, descendo o rio. “Todos os seres do mato espiavam assombrados”, inclusive os “quarenta macacos do Brasil, todos, espiavam babando de inveja” (Andrade, 1983: 49).

Muitas são as histórias que circulam entre os povos indígenas do Extremo Norte do país envolvendo a entidade mítica Makunaimi - que “pode assumir a forma de animais,

movimentos separatistas infranacionais, foi mais frequente que o modelo americano envolvesse alguma forma de subjugação ou exclusão de minorias étnicas não-europeias, que permanecem sendo *étnies* dentro da nação, mas que são excluídas de uma cidadania plena e igualitária. Foram os indígenas e os africanos que começaram como súditos involuntários da nação e de seu antecessor colonial; e continuaram a ser *étnies* subordinadas dentro das nações, nas quais todas as outras participavam de modo voluntário. Os Estados Unidos não foram os únicos a engendrar políticas formais para segregar ou eliminar totalmente essas *étnies* da comunidade nacional” (Pamplona e Doyle, 2008: 27)

³⁶ “Por isso ficou negro bem filho da tribo de Tapanhumas” (Andrade, 1983: 48)

de plantas e dos mais diversos seres, além de ser naturalmente cambiante quando, por exemplo, é capaz de mentir e de lograr os irmãos, bem como de assumir a forma ora de menino ora de homem feito, quando quer seduzir a mulher do irmão mais velho” (Carvalho, 2009)³⁷ -, seus “parentes” Insikiran e Anikê e elementos da natureza.

Em nenhuma, porém, há a explícita referência à diferença e à hierarquização de raças, conforme narrativa que consta na obra provocativa de Mário de Andrade. Por mais que o intuito do autor modernista tenha sido, como ele mesmo diz, “satirizar” comportamentos sociais reprováveis verificados no Brasil, a rapsódia acaba apenas por tocar superficialmente na *colonialidade*, sem a rigor enfrentá-la. O humor pretendido é ofuscado por uma certa perversidade imobilizadora, assumida *a posteriori* pelo próprio autor em correspondência citada acima. Enfim, a impressão que se tem é a de que Macunaíma tenha se consolidado menos como livre alegoria modernista, e mais como relato etnográfico, em alguma medida científico (para isso, a insistência nas variadas citações de elementos regionais/indígenas/“tradicionalistas” contribui sobremaneira), resultante de um esforço “antropofágico” promovido por notório intelectual “erudito interessado no popular” em busca da “essência” da nação brasileira. Ao público, em geral, apresenta-se, portanto, como uma síntese “pelo alto” de uma dialética histórica nacional (universal x local) em curso, em consonância com o elitismo transfronteiriço do nacionalismo *criollo* “tupiniquim” e com as reflexões de Candido que associam a formação da literatura com a construção da identidade nacional.

³⁷ O mesmo autor define em detalhes a “identidade flutuante” de Makunaimi/Makunaima, marcando a diferença da interpretação de Koch-Grünberg. “Como os heróis populares, Makunaima era portador de uma sagacidade própria dos seres espirituosos. Como se percebe, o herói não pode ser definido como portador de uma identidade delineada em contornos precisos. Nesse estágio, Makunaima já manifestava uma identidade plural, para a qual melhor talvez fosse falar em identificação flutuante, uma vez que o herói é ambíguo e que as narrativas se alteram de acordo com as situações e de uma cultura e de uma região para outra. Desse modo é que, se na versão de um determinado povo, habitante de certa região, ele era irmão de Insikiran e Anikê, para outro, habitante de outra região, era pai destes, dentre outras variações sensíveis que permanecem vivas na cultura dos pemon até os dias de hoje. Em comum, as diferentes versões ressaltam seus traços mais gerais, como ter introduzido o mal e ter sido o criador de muitas das coisas boas do mundo. Assim, se numa dimensão lhe eram reconhecidas as capacidades de cura de grande pajé e de criador de muitas das coisas do mundo, noutra, também o eram a artilosidade, a insolência e o caráter cambiante e pérfido. Eis as máscaras que moldavam as facetas do herói nos tempos primevos de circulação local” (Carvalho, 2009).

Conclusão

Mesmo que não tenha sido essa a sua intenção primordial (conforme sustenta Mário de Andrade), Macunaíma produz uma espécie de síntese da identidade nacional, que eleva a discussão para um nível bem mais complexo e contraditório daquele que forma as bases do romantismo nacionalista. Essa elevação, ao incorporar aspectos das culturas populares, indígenas e negras, produz uma nova ilusão de totalidade, ainda que não tenha sido esse, vale repetir, o propósito declarado do autor.

O insinuante caráter de ambiguidade injetado pelo “herói sem nenhum caráter” ao debate nacional abre espaço para futuras propostas de soluções ao “problema brasileiro” formulado sempre à luz dos “exemplos” da Europa, com destaque para a proeminência das noções da mestiçagem social diferenciada por excelência e da nação como “aborto desumano e anti-humano”. Como partem de uma *hermenêutica de elite*, tais polêmicas tendem a invisibilizar outras perspectivas do país formuladas a partir de outras vivências e epistemologias, o que acaba por se converter em terreno fértil para a manutenção das *colonialidades*, em linha com a expansão da ordem capitalista.

Influenciados pela Semana da Arte Moderna de 1922, os ensaios de formação nacional que emergiram principalmente a partir da década de 1930 perseguiram o desafio de revisitar o país em continuidade à ideia de desvio ou defasagem. A título de ilustração, basta recorrer a dois desses autores clássicos – Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr., para não repisar Gilberto Freyre e a sua polêmica e controversa “democracia racial” – a fim de atestar a obstinada busca de “sínteses” de alguma forma derivadas da “matriz expostas pela antropofagia cultural” que pudessem condensar o “sentido” de “evolução” do país ao longo dos tempos e, com isso, libertá-lo do incômodo subdesenvolvimento dentro do sistema-mundo (Wallerstein, 1999).

Ao se debruçarem sobre as características do Brasil e do povo brasileiro, Holanda e Prado Jr., cada um a sua maneira, acabam por dar continuidade ao “programa de 1922” – naquilo que Candido (2000) definiu como “rotinização do modernismo”. Ambos, por exemplo, dedicam-se a esquadrihar as influências dos colonizadores em terras brasileiras, tentando “acertar as contas” com o passado para possibilitar o

avanço em direção ao futuro, em uma atitude paradigmática da modernidade ocidental. Outras “interpretações” acerca da formação nacional, formuladas a partir de perspectivas alheias aos círculos da elite, são deslegitimadas e excluídas³⁸, visto que os problemas da etapa colonial são tidos, em tese, como “resolvidos”.

Essa opção pela *hermenêutica de elite* consolida, pois, um *colonialismo interno* – que conta com o suporte prestativo da imprensa e de parte significativa da produção intelectual, acadêmica e literária. As diferenças étnico-raciais, sempre que trazidas à baila, passam a ser interpretadas invariavelmente como “coisa do passado”. Nesse sentido, a negação da fratura é o meio mais eficaz de se manter a “linha abissal” (Santos, 2007) que divide os pólos da obscena desigualdade brasileira.

Sob o manto de uma *brasilidade* ambígua, alegórica e, sobretudo, mestiça (marcada pelo caldeirão de influências universais e locais mescladas e em ebulição, em consonância com o que qualquer leitor/a médio/a extrai de *Macunaíma*, muito aquém da sutil riqueza de detalhes e de provocações meticulosamente pensadas pelo autor), o *colonialismo interno* foi, uma vez mais, negado. E, ao ser magistralmente desautorizado pela literatura e pela intelectualidade pensante do país, acabou, de forma paradoxal, por ser reforçado na prática, uma vez que ganha impulso e repercussão nas penumbras da sociedade iludida pela ficção do “país de todos”.

Essa mesma *brasilidade* favorece o estabelecimento de outra ficção: a do “espaço-tempo homogêneo vazio da modernidade”, que, como detalha Chatterjee (2004: 73) em revista às bases das “comunidades imaginadas” apresentadas por Anderson, vem a ser o “tempo utópico do capital”³⁹. “As pessoas”, segundo o autor, “podem apenas

³⁸Não se trata, portanto, apenas dos pressupostos para que o “subalterno fale” (Spivak, 2010), mas da própria concepção a respeito de quais construções hermenêuticas são ou não consideradas como válidas ou consistentes.

³⁹ O tempo utópico do capital, reflete Chatterjee (2004: 73) “conecta linearmente passado, presente e futuro, criando a possibilidade de todas aquelas imagens historicistas de identidade, nacionalidade, progresso, e assim por diante, que Anderson, entre muitos outros, tornou familiares a nós. (...) O espaço real da vida moderna consiste da heterotopia (...). O tempo aqui é heterogêneo, irregular e denso. Aqui, mesmo os operários industriais não internalizam todos a disciplina de trabalho do capitalismo, e, mais curiosamente, mesmo quando o fazem, eles não o fazem da mesma maneira. A política aqui não significa a mesma coisa para todas as pessoas. Ignorar isto, eu creio, é descartar o real em favor do utópico”. O autor avalia a concepção de seu colega e conterrâneo indiano Bhabha (2003), que também faz parte do grupo que se notabilizou em torno dos Estudos Subalternos. Para este último, “a narrativa da Nação tendeu a ser dividida por um tempo duplo, e por conseguinte lançada em uma inevitável

imaginar-se no tempo homogêneo vazio; elas não vivem nele”. Em outras palavras, na prática, vigoram distintas e heterogêneas imaginações das (pluri-)nações, no plural.

Essas sofisticadas manobras envolvendo tentativas de consolidação de um pretens o tempo homogêneo nacional – assentadas, repetimos, em uma *hermenêutica de elite* – não só reforçam o poderio e a continuidade do *colonialismo interno* como dificultam consideravelmente o exercício de *tradução intercultural*, proposta por Santos (2002).

Uma das alternativas para desatar o nó da desigualdade não apenas social, mas também cognitiva pode estar justamente na abertura e legitimação de outras hermenêuticas para além daquelas que moldaram o pensamento social até aqui.

Para tanto, proposições de “retaguarda” - e não de “vanguarda”, como se imaginavam os próprios modernistas de 1922 – apontam para possíveis formas de *hermenêutica diatópica e/ou pluritópica*, com vistas a enfrentar a “semiose e o *locus* de enunciação coloniais” (Mignolo, 2005), que consiste “no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas” (Santos, 2002: 263).

A abertura para “imaginações” outras, de povos e comunidades que não necessariamente se “formam” pela circulação e impacto do “capitalismo-impresso” e da literatura (seja ela de romances, rapsódias ou ensaios de interpretação nacional), pode permitir interpretações mais plurais das histórias e das realidades nacionais no sentido do enfrentamento da combinação de relações de poder coloniais e capitalistas.

Referências bibliográficas

- Abdala Jr., Benjamin (2006), “Formação da Literatura Brasileira, de Antonio Candido”, in Benjamin Abdala Jr. e Salete de Almeida Cara (orgs.), *Moderno de nascença: figurações do Brasil*, São Paulo, Boitempo: 213-228.
- Anderson, Benedict (2006) [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Andrade, Mário de (1983) [1928], *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Círculo do Livro.

ambivalência: em um dos tempos, o povo era objeto de uma pedagogia nacional porque esta va sempre em construção, em um processo de progresso histórico, ainda não desenvolvido ao nível da realização do destino nacional; mas no outro, a unidade do povo, sua identificação permanente com a Nação, tinha de ser continuamente significada, repetida e colocada em cena”. (Chatterjee, 2004: 73-74)

- Andrade, Oswald de (1990) [1925], *Pau-Brasil*, São Paulo: Editora Globo.
- Aranes, Paulo (2006), "Nação e reflexão", in Benjamin Abdala Jr. e Salete de Almeida Cara (orgs.) *Moderno de nasença: figuras críticas do Brasil*, São Paulo: Boitempo: 27-45.
- Bhabha, Homi (2003), "DissemiNação", in Homi Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte: UFMG.
- Boxer, Charles R. (1981) [1969], *O Império colonial português (1415-1825)*, Lisboa: Edições 70.
- Candido, Antonio (2000), *A educação pela noite e outros ensaios*, São Paulo: Ática.
- Carvalho, Fábio Almeida de (2009), "Makunaima/Makunaíma, antes de Macunaíma", *Revista Crioula*, São Paulo, USP, n. 5.
- Chatterjee, Partha (2004), "A Nação em Tempo Heterogêneo", in Partha Chatterjee, *Colonialismo, Modernidade e Política*, Salvador: EDUFBA, CEAO
- Costa, Wilma Peres (2008), "Viajantes europeus e o escrever da nação brasileira", in Marco A. Pamplona e Don H. Doyle (orgs.). *Nacionalismo no Novo Mundo – A Formação de Estados-nação no século XIX*, Rio de Janeiro: Record, 299: 327
- Faria, Daniel (2006), "Makunaima e Macunaíma: entre a natureza e a história", *Revista Brasileira de História*, 26 (51), 263-280.
- Fonseca, Maria Augusta (2006), "Ponteio da Violinha: O Rapsodo Moderno e o Herói Sem Nenhum Caráter", in Benjamin Abdala Jr. e Salete de Almeida Cara (orgs.), *Moderno de nasença: figuras do Brasil*, São Paulo, Boitempo: 103-119.
- González Casanova, Pablo (2006), "Colonialismo interno (uma redefinição)", in Atílio Borón et al. (orgs.), *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*, Buenos Aires: Clacso/Expressão Popular.
- Holanda, Sérgio Buarque de (1956) [1936], *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio.
- López, Kimberle S. (1998), "Modernismo and the Ambivalence of the Postcolonial Experience: Cannibalism, Primitivism, and Exoticism in Mário de Andrade's Macunaíma", *Luso-Brazilian Review* 35, 1: 25–38.
- Mignolo, Walter D. (2005), "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", *AdVersus*, Año II, 3.
- Pamplona, M. A. e Doyle, D. H. (orgs.). (2008) *Nacionalismo no Novo Mundo – A Formação de Estados-nação no século XIX*, tradução de Waldéa Barcellos, Rio de Janeiro: Record.
- Professores Indígenas da Região das Serras da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (2004), *Filhos de Makunaimê: Vida, História, Luta - Ou Vai ou Racha: A Luta Continua...*, Boa Vista: CIR
- Prado Jr., Caio (2000) [1942], *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo: Brasiliense/Publifolha.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires: 201-246.
- Santilli, Paulo (2009), "Povos do Roraima", in Julia Trujillo et al. (orgs.). *Makunaima grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue: 62-71.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63: 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78: 3-46.

Spivak, Gayatri C. (2010), *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG

Wallerstein, Immanuel (1999), "Análises dos sistemas mundiais", *in* Anthony Giddens e Jonathan Turner (orgs), *Teoria social hoje*, São Paulo: Editora Unesp.