



Carneiro Leão e Einstein

Acervo do Arquivo da ABL

No verso: “*Ilustração* n.º 161

Eis a última fotografia de

Einstein, tirada no campus da

Universidade de Princeton,

onde professa e reside aquele

sábio. Ao seu lado, o nosso

patrício Prof. A. Carneiro Leão,

a quem Einstein homenageou

em sua residência, por ocasião

da recente estadia nos Estados

Unidos. Esse encontro

constituiu um dos aspectos mais

cordiais, dentre as grandes

demonstrações de simpatia,

recebidas pelo Prof. Carneiro

Leão naquela Nação amiga.”

O educador Carneiro Leão

ARNALDO NISKIER

“Ele foi um inovador no Brasil.”

Austregésilo de Athayde

Eis-me aqui, cheio de orgulho, para tomar posse no respeitável Instituto Histórico e Geográfico do Estado de São Paulo. Se já por ele nutria enorme admiração, tive a ampliar este sentimento as palavras com que o professor Samuel Pfromm Neto – figura notável da educação brasileira – dobrou a minha perplexidade. Foram argumentos convincentes e definitivos. A ele serei eternamente reconhecido.

Minhas maiores ligações com a história do Brasil procedem do concurso público de provas e títulos que fiz na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), da qual fui titular de 1968 a 1998, quando me aposentei. Tive o privilégio de lecionar História e Filosofia da Educação, no curso de Pedagogia, freqüentando as mesmas salas e corredores de ilustres mestres da vida brasileira, como La-Fayette Cortes, Afrânio Coutinho, Figueira Machado, Carneiro

Discurso de posse no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, em 31 de outubro de 2001. Arnaldo Niskier é professor, educador, conferencista. Sua obra chega a uma centena de títulos, sobre educação brasileira, filosofia e história da educação, administração escolar, tecnologias de ensino, obras didáticas e de literatura infanto-juvenil.

Leão, Lourenço Filho — e tantos outros cujos nomes jamais se apagarão da memória da nossa educação.

Resolvi me deter com mais vagar, sem pressa e sem pausa, como queria Goethe, na figura iluminada de Antônio Carneiro Leão, escritor e advogado brasileiro, que em 30 de novembro de 1944 entrou para a Academia Brasileira de Letras, o que viria a ocorrer com o seu admirador aqui presente cerca de 40 anos depois. Temos essa afinidade.

Nascido em 2 de julho de 1887, em Recife, filho de Antônio Carlos Carneiro Leão e Elvira Cavalcanti de Arruda Câmara Carneiro Leão, bacharelou-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito do Recife, em 15 de dezembro de 1911, com distinção em todas as matérias e doutorou-se em Filosofia. Além do magistério exerceu, também, o jornalismo. No Rio de Janeiro, trabalhou no *Jornal do Brasil* convidado pelo diretor-presidente, o Conde Pereira Carneiro. Casou com uma professora catedrática de Língua e Literatura Francesa da Faculdade Nacional de Filosofia — Madeleine Sathie Augustine Manuelle — respeitada pela grande erudição. Carneiro Leão nutriu pela mulher enorme afinidade cultural.

Foi diretor (decano) da famosa Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, no período de 1945 a 1957, tendo pertencido a diversas instituições, como o Instituto de França, onde substituiu John Dewey (o célebre educador do “*learning by doing*”), Real Academia Espanhola, Academia das Ciências de Lisboa, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Sociedade de Geografia de Lisboa, Academia Pernambucana de Letras, etc.

É interessante acompanhar as múltiplas atividades do nosso homenageado, até para se compreender melhor a variedade dos seus conhecimentos.

Muito jovem, durante o período de 1912 a 1919, Carneiro Leão viajou pelo Brasil, do Amazonas ao Paraná, fazendo conferências, publicando artigos nos mais diversos jornais do país, alertando a todos sobre a necessidade urgente da difusão da Educação.

Foi diretor-geral de Instrução Pública, no Rio de Janeiro que tinha como prefeito Alaor Prata, de novembro de 1922 a novembro de 1926, no Governo

Artur Bernardes, e fundador da Escola Portugal, em setembro de 1924, e das 20 escolas com os nomes das 20 repúblicas americanas, entre 1923 e 1926, no Rio de Janeiro. Autor da Reforma da Educação no Estado de Pernambuco, em 1928. Ocupou diversos cargos públicos no mundo político brasileiro. Grande Oficial da Ordem do Mérito da República do Peru, Grande Oficial da Ordem do Libertador da Venezuela, Oficial da Legião de Honra da França, Oficial da Ordem do Leão Branco da Tchecoslováquia, Oficial da Ordem do Mérito do Chile, Cruz de Distinção da Cruz Vermelha Brasileira.

Seu primeiro livro publicado, que recebeu o título *Educação* (1909), relatava a conferência feita no I Congresso Brasileiro de Estudantes, em São Paulo, no qual atuou como Vice-Presidente. No texto de Carneiro Leão ficavam evidenciadas as influências do positivismo, do evolucionismo e das teorias raciais correntes, à época, na Europa e também aqui no Brasil.

Suas principais obras publicadas em português: *O Brasil e a educação popular* (1917-1918); *Problemas de educação* (1919); *São Paulo em 1920* (1920); *A Constituição Brasileira e a nossa evolução política* (1922); *Os deveres das novas gerações brasileiras* (1923); *Programas* (1925); *O ensino na capital do Brasil* (1926); *Palavras de fé* (Ensaio de História das Américas), (1928); *A organização da educação em Pernambuco* (1929); *Discursos e conferências* (1933); *O ensino das línguas vivas* (Seu valor, sua orientação científica), (1935); *Tendências e diretrizes da Escola Secundária* (1936); *Introdução à Administração Escolar* (1939); *A sociedade rural, seus problemas e sua educação* (1940); *Fundamentos de Sociologia* (1940); *Ideais e preocupações de uma época* (1941); *Meus heróis* (1942); *Planejar e agir* (Prefácio de Gilberto Freyre), (1942); *Estudos* (1944); *O sentido da evolução cultural do Brasil* (1946); *Adolescência, seus problemas e sua educação* (Prefácio de H. Pléron, do Collège de France), (1950); *Visão panorâmica dos Estados Unidos* (1951); *Introdução à Administração Escolar* (1953); *Fundamentos de Sociologia* (1954), etc. Publicou ainda obras em francês, inglês e espanhol: *Evolution of Education in Brazil* – The Journal of the National Education Association – Washington, D.C. 1921. *La educación física y la adaptación social* – Separata de la Revista Argentina *Viva Cien Años*, Buenos Aires, 1942. *El Sentido de la Sociología en las Americas* – Sobretiro de la Revista Mexicana de Sociología, Ano V, Vol. V, nº I – México D.F., 1943.

Faleceu em 30 de outubro de 1966. Durante a sessão de saudade dedicada à memória do acadêmico, o presidente Austregésilo de Athayde pronunciou um Discurso de Adeus, por ocasião da saída do féretro da sede da Academia Brasileira de Letras, no dia 3 de novembro. O texto da homenagem póstuma é uma peça histórica de primeira linha:

“Srs. Acadêmicos, Antônio Carneiro Leão foi o sucessor do homem que é, universalmente, considerado como o maior filósofo da educação do século XX: John Dewey. De fato, tem despertado, não só aqui no Brasil como mesmo fora, certa curiosidade em torno de quem era Carneiro Leão, para merecer tão alta honra, de suceder no Instituto de França, que é, sem, dúvida, um dos órgãos culturais de maior prestígio do mundo inteiro, àquele que tinha afinal conseguido apresentar-se aos seus contemporâneos como o maior intérprete do pragmatismo, aplicado aos problemas da educação do nosso século. Digo do nosso século, porque foi justamente depois do início deste século que ele começou a ver todas as suas idéias aplicadas nos Estados Unidos e difundidas pelo resto do mundo.

Em 1926, quando esteve aqui o professor George Dumas e ficou hospedado na casa de Assis Chateaubriand, na Avenida Atlântica, o que me deu muitas oportunidades de ter contato com este grande mestre, que era também um grande amigo do Brasil e um psicólogo de fama mundial, lá numerosas vezes o professor Dumas falou em Carneiro Leão com apreço. Ele acabara de ser o Diretor de Instrução Pública no Rio de Janeiro e fora posteriormente convidado por Estácio Coimbra para exercer o Secretariado da Educação em Pernambuco. Então, o Professor Dumas chamou diversas vezes a minha atenção para a obra de Carneiro Leão, como inovador no Brasil. Não eram idéias originais, mas ele foi o primeiro brasileiro, talvez junto com Anísio Teixeira, a transplantar para a nossa vida, para a nossa mentalidade, todos aqueles ensinamentos e experiências que comprovadamente são chamados “A Escola Nova”.

Antônio Carneiro Leão foi talvez, dos brasileiros do nosso tempo, aquele que viu os seus livros, as suas obras, traduzidas em inglês e isso teria determinado que chamasse a atenção não só do Brasil; mas, sobretudo, ele passou a ser

conhecido nos meios universitários norte-americanos e agora, traduzido em francês, tem também certo prestígio nos meios universitários franceses. Com os cargos que exerceu, teve oportunidade de trazer para o Brasil muitos mestres, e nesse intercâmbio foi realmente exemplar; procurava que viessem visitar-nos os maiores nomes das universidades francesas, americanas e argentinas. Poucos brasileiros terão feito tanto para promover o entendimento internacional que se processa, sobretudo no campo universitário. A verdade é que ele tinha um grande nome na Argentina, nos meios culturais franceses e norte-americanos. É, assim, compreensível que, com o falecimento de Dewey, tendo então o presidente do Instituto de França pensado em dar-lhe um substituto na área da América, o nome de Carneiro Leão se impusesse a esta escolha. Ele, aliás, tinha desse fato um envaidecimento muito natural e compreensível, porque é uma honra extraordinária que alguém, num instituto como aquele, veja o seu nome colocado no mesmo nível de John Dewey. É, portanto, uma honra para a Academia Brasileira de Letras que ela tenha tido como um dos seus membros um homem que recebeu no mundo intelectual essa exaltação de ser, no Instituto de França, o substituto de John Dewey.”

Sob a inspiração, pois, do grande educador Carneiro Leão, marco a minha entrada, com muita honra, no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Espero servir à Instituição, com todo entusiasmo e toda dedicação, como tenho feito em outros centros culturais de que faço parte. O que me anima é o desejo de colaborar para que o Instituto cumpra as suas belíssimas finalidades. O empenho do seu novo integrante jamais lhe faltará — é a promessa com que, mais uma vez agradecido, encerro aqui as minhas palavras.



Moisés diante da sarça ardente, de Rafael, Academia de Veneza

“Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó. E Moisés encobriu o seu rosto, porque temeu olhar para Deus.” (Êx. 3 : 6)

A volta de Deus

SERGIO PAULO ROUANET

Não chega a ser uma novidade que estamos assistindo desde algum tempo a um certo “reencantamento do mundo”, isto é, a uma inversão daquele processo que Max Weber considerava típico da modernidade e que tínhamos nos habituado a ver como definitivo: a secularização. Essa tendência era exemplificada com a voga do *new age*, com o esoterismo, com o culto das pirâmides de cristal, com o I-Ching, com o tarô, com o retorno dos anjos e dos duendes e até, mais recentemente, com best-sellers, convertidos em sucessos de bilheteria, sobre meninos bruxos e anéis mágicos. Os atentados de 11 de setembro de 2001 em parte trouxeram novos e terríveis exemplos para engrossarem essa lista. O fanatismo fundamentalista em todos os campos, e não somente no islâmico, foi visto com razão como uma nova prova dos perigos do novo clima ideológico. Mas em parte, também, os atentados trouxeram uma mudança de perspectiva. Até agora a reespiritualização se concentrava na faixa mais excêntrica da mentalidade moderna, nas seitas orientais, nos

Sergio Paulo Rouanet é ensaísta e professor visitante na pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. É autor de, entre outros, *As razões do Iluminismo e Mal-estar na modernidade* (Cia. das Letras). Escreve regularmente na seção “Brasil 503 d.C.”, da *Folha de S. Paulo*.

grupos pentecostais, nos rituais satânicos. As religiões oficiais continuavam em queda livre. Quanto mais moderna a igreja, quanto mais racionais as suas doutrinas, menos entusiasmo ela parecia despertar no grande público. Quanto aos intelectuais, não havia hostilidade, como na época áurea do anticlericalismo do século XIX: era pior que hostilidade, era indiferença. Sim, o ateísmo parecia a última palavra da maturidade intelectual, e a alternativa a isso era a religiosidade lunática. Um tema atual.

Pois bem, se os atentados de setembro de 2001 acentuaram a aversão da opinião pública ocidental ao fundamentalismo, tem-se a impressão de que, em compensação, aumentaram a receptividade para a atitude religiosa como tal. Não se pode mais dizer o que um famoso jornalista do século XIX alegou ao recusar a publicação de um artigo sobre a religião: “Deus não é um tema atual”. Surgiu um novo estado de espírito, que não é nem anti-religioso, como no Iluminismo e no século XIX, nem apologético, como na vaga neotomista do período de entreguerras (Maritain) ou na trilha de Jean Guittou ou Teilhard de Chardin, com suas tentativas de reconciliar a ciência e a fé. Em nenhum momento o secularismo moderno é posto em xeque, mas a idéia de sua incompatibilidade de princípio com a religião entra em declínio. Os primeiros sintomas do que poderíamos chamar, com algum sensacionalismo, a volta de Deus, antecederam de pouco os atentados e talvez tenham servido de sismógrafos dos novos tempos. Entre os textos mais interessantes que se publicaram a respeito há alguns anos está um livro – *A religião* (no Brasil, pela ed. Estação Liberdade) –, contendo as contribuições apresentadas em Capri, em 1994, por um grupo de filósofos, entre os quais Jacques Derrida e Gianni Vattimo. O primeiro contribuiu com um texto em que mostra a relação entre a fé e o saber, e o segundo, com um ensaio em que escreve que o chamado “retorno do religioso” é um aspecto essencial de toda experiência religiosa. Em 1996, apareceu um livro particularmente representativo do novo horizonte intelectual, *O Homem-Deus ou o sentido da vida* (ed. Grasset et Fasquelle, França), de Luc Ferry. É certo, diz o autor, que a modernidade acarretou uma “perda de sentido”, mas ela pode ser compensada graças aos recursos fornecidos pela própria

modernidade. A modernidade, com efeito, significa uma humanização do divino, a ascensão irreversível do secularismo. Foi um extraordinário progresso para o espírito humano, porque permitiu ao homem, enfim, pensar por si mesmo. Mas a modernidade também comporta um movimento oposto, que Ferry chama de divinização do humano. A humanização do divino implica o fim das transcendências “verticais”, autoritárias, situadas fora e acima do sujeito. Nesse sentido, a modernidade é o reino da imanência. Mas é possível, também, nas entranhas da imanência, pensar algo que a transborda, um estar-fora-dela, um extravasamento em direção a transcendências “horizontais”, livremente consentidas, puramente humanas. É a divinização do humano. A força motriz da transcendência horizontal é o amor, que leva os sujeitos a ultrapassarem sua interioridade monádica para alcançarem o Outro. Ora, é a modernidade que permite o advento desse amor. Baseando-se nas análises de Philippe Ariès, Ferry afirma que o amor sentimental, conjugal e parental não existia em épocas pré-modernas, em que o desejo físico reinava sem partilha e a família era uma entidade predominantemente patrimonial. A modernidade engendrou uma forma específica de amor. O amor moderno não deve ser pensado como Eros, pois este pressupõe a falta do objeto amado e se extingue com a gratificação do desejo, e sim como *philia*, no sentido de Aristóteles, como uma afeição que exige, ao contrário, a presença viva e constante do ser amado. A *philia*, por sua vez, remete a outro tipo de amor, o ágape cristão, sentimento que nos liga mesmo aos que nos são indiferentes, mesmo aos nossos inimigos, e tem como horizonte virtual a humanidade inteira. Ferry chama de “humanismo transcendental” essa perspectiva que parte da imanência moderna para chegar a uma transcendência cujas condições de possibilidade são dadas pela própria modernidade. Humanismo, porque não é mais possível recuar para posições pré-modernas, em que o homem ocupava um lugar secundário com relação ao divino. Mas humanismo transcendental, porque instaurador de valores que excedem uma definição puramente imanentista do humano. O homem não é o produto cego de uma rede de causalidades que se dão à sua revelia, e é por isso que essa imanência se abre para a liberdade e para a esperança. Mas com isso se

põe a questão das relações entre o humanismo transcendental e a religião cristã. Esse homem divinizado que a reflexão imanente encontra no fim do seu percurso não é um Prometeu que roubou o fogo do Olimpo nem um Lúcifer que usurpou o trono de Deus, e sim, muito cristãmente, um ser capaz de amor e de caridade, que quer completar a *philia* com o ágape e estender a todo o gênero humano o amor que ele tem pelos seus próximos. Ferry não recua diante dessas implicações religiosas. Como o cristianismo, o novo humanismo sustenta a existência de valores transcendentais a partir do amor; acha que esses valores não podem sempre ser explicados pela razão; acredita que esses valores são religiosos no sentido etimológico de *religare*, de criarem um vínculo entre todos os homens; afirma que eles constituem um domínio que deve ser visto como sagrado; e pensa que eles fundam um vínculo com a eternidade e com a imortalidade, porque são valores pelos quais vale a pena lutar e morrer, e portanto se situam além da vida terrena.

~ Religião *a posteriori*

Somente, não se trata de uma religião *a priori*, que vem antes do humano para dar-lhe uma legitimidade, mas *a posteriori*, pois é descoberta pelo homem no interior da imanência. Ela não está na origem, mas no fim. Não está numa tradição, a montante da consciência, mas a jusante, como algo a ser construído e pensado. Não é mais possível aceitar a religião cristã em sua forma, que é a da heteronomia, baseada num magistério *ex cathedra*, inadmissível desde que a modernidade fundou a liberdade da razão.

Mas convém meditá-la em seu conteúdo, enquanto mensagem de amor. As relações sociais da época não permitiram concretizar esse conteúdo, mas, emancipado de sua forma pelo advento dos novos tempos, ele pode finalmente se realizar, como consequência paradoxal daquela mesma modernidade que aparentemente deveria tê-lo esvaziado. Desse modo, torna-se de novo possível pensar a questão do sentido, porque o humanismo transcendental, lidando com princípios e valores últimos, pode responder a perguntas que não estão ao

alcance do mero saber empírico. O livro de Ferry foi um precursor importante do novo *Zeitgeist*, mas foi depois dos atentados que esse espírito adquiriu contornos mais nítidos.

Impossível mencionar todas as publicações pós-setembro de 2001 que têm se ocupado com a religião, mas três delas merecem destaque especial.

O discurso de Jürgen Habermas ao receber o Prêmio da Paz na Feira do Livro de Frankfurt, em outubro de 2001 (publicado no *Mais!* de 6/I/2002) foi dos mais significativos. Seu modelo remoto talvez seja *A religião dentro dos limites da simples razão*, de Kant, em que o filósofo tentara traduzir em termos morais, segundo categorias puramente seculares, os principais conceitos do cristianismo, como o mal, o pecado e a expiação. Habermas não faz pura e simplesmente o elogio do laicismo, como seria de esperar num sociólogo de origens marxistas, mas fala numa sociedade pós-secular, em que não há nenhum sinal do desaparecimento da religião, apesar de todas as pressões secularizadoras. Sem dúvida, a religião precisa aprender a conviver com outras igrejas, tem que aceitar a autoridade da ciência e deve aceitar as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado a seguir os ditames de uma moral profana. Além disso, os crentes devem “traduzir” suas convicções religiosas numa linguagem leiga, se quiserem que seus argumentos sejam debatidos no espaço público. É o que ocorre, por exemplo, quando católicos e protestantes articulam sua visão religiosa sobre a sacralidade do embrião na linguagem secular dos direitos humanos. Mas o processo de aprendizado não pode ser uma rua de mão única. Os não-crentes devem também fazer um esforço de aproximação, tornando-se sensíveis aos potenciais semânticos da tradição religiosa, que muitas vezes se perdem quando transpostos na linguagem profana.

~ O simbólico e o diabólico

É o que acontece quando o pecado se converte em culpa, e a transgressão dos mandamentos divinos é transformada em violação das leis humanas. Não há equivalente secular para o conceito de perdão, que envolve a anulação do sofri-

mento imposto aos outros, e não a mera reparação de uma injustiça. O fim da idéia de ressurreição torna irrealizável aquela esperança desesperada de Walter Benjamin, ele próprio profundamente influenciado pela religião, de salvar os mortos, corrigindo, pela lembrança, todos os massacres da História.

Por isso Habermas é a favor, sim, da secularização, mas de uma secularização que preserve os conteúdos da religião, em vez de aniquilá-los. Essa forma de secularização nos induz a distanciar-nos da fé, sem nos fecharmos às suas intuições. Uma sociedade civil pós-secular, conclui Habermas, pode haurir na religião, mesmo quando dela se afasta, os recursos de sentido que se tornam cada vez mais escassos numa sociedade dominada pelo mercado.

O segundo texto é o volumoso *Deus, um itinerário* (ed. Odile Jacob, França), de Régis Debray, publicado em novembro de 2001. Para Debray, a existência da religião é necessária para a fundação e a consolidação de qualquer comunidade. Para que haja um nós, é preciso sempre um outro transcendente. Desde os hebreus até os gregos e os contemporâneos, o entre si pressupõe um em cima. Cada vez que essa instância vertical desaparece, a comunidade se desagrega. O simbólico (etimologicamente, a junção de elementos separados) e o diabólico (em grego, o princípio da disjunção, da dissociação) se excluem. Sem o simbolismo religioso, que unifica, todos os agrupamentos humanos ficam entregues à dispersão, ao diabólico.

Ao contrário de Freud, que achava que a ilusão religiosa desapareceria com o progresso da razão, Debray afirma que a ilusão subjetiva é correlativa da coesão objetiva. Nada disso significa que o secularismo moderno precise ser posto em questão. Mas significa que toda sociedade deve ser bidimensional, estruturada por uma dimensão positiva e por uma dimensão transcendente. Nem significa uma regressão pré-moderna, em que o saber ceda lugar à crença. Significa que fé e ciência não estão em concorrência, que “não ocupam os mesmos hemisférios do cérebro”, que cada uma tem sua função própria.

O terceiro texto, de dezembro de 2001, foi o discurso que Richard Rorty pronunciou ao receber o prêmio Mestre Eckhart. Havia um certo humor surrealista na concessão de um prêmio com o nome do místico alemão a um pensador

declaradamente ateu. O agraciado não deixou de salientar esse paradoxo, mas isso não o impediu de consagrar a totalidade de sua conferência à religião. Sinal dos tempos? Talvez, porque, em vez de argumentar a favor do ateísmo, Rorty referiu-se com muita simpatia a um texto de Gianni Vattimo em que ele fazia uma profissão de fé católica. Para Vattimo, o cristianismo não tem nenhuma relação com a verdade, e por isso não pode ser refutado, mas tem uma relação com o amor, nos termos do capítulo 13 da primeira epístola de São Paulo aos coríntios. No momento de tornar-se homem, Deus abriu mão, por amor, em favor dos homens, de todo o seu poder e de toda a sua autoridade. O cristianismo consiste nessa auto-alienação de Deus, e por isso a secularização é a característica constitutiva da experiência religiosa autêntica. O divino está justamente nessa ausência de Deus. Rorty conclui dizendo que sua principal divergência com Vattimo está em que para o italiano o sagrado está no passado, no ato amoroso pelo qual Deus renuncia à sua dominação sobre os homens, enquanto para ele, Rorty, está numa esperança futura, num estado de coisas em que os homens fossem livres e tanto quanto possível iguais. Não sei se Rorty leu “A missa de um ateu”, de Balzac, mas a conclusão do seu discurso poderia ter como título “A profecia de um ateu”. Seu ateísmo soa estranhamente religioso. Sua utopia se parece nos mínimos pormenores com uma utopia messiânica, e, para não deixar dúvida, faz questão de usar, para descrevê-la, o adjetivo “sagrado”. Esse estado de espírito, que não é nem religioso nem laico, mas pós-secular, na terminologia de Habermas, traduz a convicção de que a secularização é irreversível. O Estado é necessariamente profano e seu papel é apenas o de garantir a coexistência das diferentes religiões. Mas traduz, por outro lado, a certeza de que nenhuma sociedade pode sobreviver sem a religião, de que a maioria dos homens considera insatisfatórias as respostas dadas pela ciência às perguntas existenciais sobre a vida e a morte.

~ Dar corpo ao ideal cristão

Essa visão pós-secular não pode deixar de refletir-se num dos temas mais debatidos atualmente, a questão da chamada “sociedade do conheci-

mento”. Até um ano atrás, talvez seus teóricos se recusassem a incluir a religião entre as formas de conhecimento admissíveis na nova sociedade. Quase todos partiam da tese iluminista da relação contraditória entre saber e religião, pela qual a ciência exige o recuo do universo mítico-religioso e vice-versa. Hoje essa exclusão não é assim tão automática. Não seria o caso de acolher na nova sociedade a religião racional, que aceita o princípio básico da modernidade político-cultural, o respeito aos princípios seculares? Afinal, a dar crédito a Ferry, não é a própria secularização que permite dar corpo a um ideal cristão que até então tinha ficado irrealizável, o ideal da fraternidade universal? Vattimo não chega a ponto de ver no secularismo a própria marca do divino?

Mas é preciso dar um passo além e perguntar se a religião está condenada apenas ao papel negativo de não interferir na sociedade do conhecimento ou se ela teria também um papel positivo nessa sociedade. Em outras palavras, além de não inibir o conhecimento secular, poderia ela também contribuir com um saber específico, que pudesse enriquecer a sociedade do conhecimento? Habermas nos permite entrever uma resposta afirmativa. Sim, a religião pode ser uma voz que vem do sagrado, de um mundo imemorial muito anterior à secularização, trazendo-nos uma mensagem de sabedoria que se perdeu em sua tradução moderna.

Afinal, foi uma filósofa totalmente insuspeita de adesão ao judaísmo religioso, Hannah Arendt, que usou categorias como promessa e perdão em seu pensamento político, e talvez até em sua vida particular, para justificar sua atitude com relação a Heidegger. Podemos compreender Eichmann sem usar a linguagem religiosa do mal, do satânico? Podemos levar a sério o presidente dos Estados Unidos quando ele pede desculpas, *apologizes*, pela escravidão, em vez de pedir perdão? Podemos abrir mão na política moderna das categorias de remorso e expiação? Se considerarmos que essas e outras categorias são importantes, temos que reconhecer à fé um papel na sociedade de conhecimento. A religião estaria contribuindo com um conhecimento próprio, com uma antiga

fronesis, diferente da mera episteme moderna, com uma *sagesse* que pode complementar a ciência sem deformá-la.

O próprio conceito de sociedade do conhecimento talvez possa ser visto como a secularização de um dos atributos do divino, a onisciência. Essa idéia pode impelir sempre para a frente a sociedade do conhecimento, movida pela miragem de um saber absoluto. Mas o repertório simbólico da religião pode fornecer também um corretivo para o que essa noção tenha de desmedido. Há uma autolimitação que também vem do sagrado, de uma religiosidade pagã expressa no conceito de *hubris*, orgulho insensato que expõe o homem à punição dos deuses, e de uma religiosidade bíblica expressa na idéia do pecado original, castigo hereditário resultante da pretensão sacrílega de aceder a uma ciência reservada a Deus.

Como impulso utópico e como consciência dos limites, a religião tem um lugar assegurado na sociedade do conhecimento. “Com a passagem da nostalgia religiosa para a práxis social consciente”, escreveu Horkheimer em 1935, “sobrevive sempre uma ilusão, que pode ser refutada, mas não exorcizada... A humanidade perde a religião ao longo do seu caminho, mas ela não desaparece sem deixar vestígios. Em parte, os impulsos e desejos que a crença religiosa preservou se desprendem da fôrma que os tolhia e ingressam, como forças produtivas, na prática social.”

VOCABULARIO PORTUGUEZ, E LATINO.

AULICO, ANATOMICO, ARCHITECTONICO, BELLICO, BOTANICO,
Bellico, Comico, Critico, Chímico, Dogmatico, Dialéctico, Dendrológico, Ecclisástico,
Etymológico, Economico, Florifero, Fortisí, Fructífero, Geographico, Geometrico,
Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Historico, Ichthyologico, Indico,
Iliogico, Laconico, Laturgico, Lithologico, Medicin, Múlico, Meteorologico,
Nautico, Numcrico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Po-
etico, Philologico, Pharmaceutico, Quiddiatio, Qualitativo, Quan-
titativo, Rctharico, Rustico, Romano; Symbolico, Synonimi-
co, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico,
Uranologico, Xenophomco, Zoologico,

AUTORIZADO COM EXEMPLOS

DOS MELHORES ESCRITORES PORTUGUEZES, E LATINOS;

E OFFERECIDO

A EL REY DE PORTUGAL,

D. JOÃO V.

PELO PADRE

D. RAPHAEL BLUTEAU

CLERIGO REGULAR, DOUTOR NA SAGRADA

Theologia, Prêgador da Raynha de Inglaterra, Henriqueta

Maria de França, & Calificador no sagrado Tribunal

da Inquiçaõ de Lisboa.

COIMBRA

No Collegio das Artes da Companhia de JESU Anno de 1712.

Com todas as licenças necessarias.

Correção e exemplaridade de língua: suas repercussões no estudo e ensino da língua portuguesa

EVANILDO BECHARA

A correção de linguagem está no primeiro plano dos cuidados da educação lingüística e dela se ocuparam desde a Antiguidade gramáticos, retóricos, lógicos e pedagogos.

À medida que as ciências da linguagem foram preenchendo o estudo científico de línguas e aperfeiçoando métodos e procedimentos de investigação, o tema foi sendo considerado estranho às preocupações e atividades da lingüística e dos lingüistas.

O espaço vazio passou a ser preenchido, quase sempre, por pessoas menos preparadas para enquadrá-lo com competência e segurança, ainda que imbuídas do honesto desejo de enfrentar e resolver da melhor maneira a questão e os problemas dela decorrentes.

Como a correção de linguagem tradicionalmente estava ligada à educação lingüística desenvolvida pela escola, no afã de cumprir a tarefa de “ensinar a falar e escrever corretamente uma língua”, esse descompromisso da lingüística em relação ao tema era explicado e justificado pelo fato de que seu único objetivo de estudo e atuação é a chamada língua falada “primária”, espontânea e usual, por ser a na-

Professor de Filologia Românica do Instituto de Letras da UERJ, de Língua Portuguesa do Instituto de Letras da UFF e de outras universidades nacionais e estrangeiras. Palestra proferida em sessão do Congresso de Filosofia e Lingüística, organizado pela Universidade de Évora, em novembro de 1999, aqui estampada com pequenos retoques.

tural e livre manifestação do falar. Ficariam, assim, a outro gênero de pessoas o estudo e atuação da língua escrita, literária, que, pela sua realização mais elaborada, resultaria de uma ação coercitiva de grupo social, considerada, por isso mesmo, artificial e inapta à tarefa de cunho científico, qual seja a de que se incumbiria a gramática descritiva.

Esta visão redutora da realidade lingüística tem dado origem a posições aparentemente científicas que, sobre desnortarem o caminho para uma solução mais correta, têm criado sérias dificuldades à atuação quer do lingüista, quer do professor de língua. Sobre uma dessas conseqüências nefastas pela confusão das duas atividades, pronunciou-se o lingüista brasileiro Joaquim Câmara Jr. (1904-1970):

A gramática descritiva, tal como a vimos encarando, faz parte da lingüística pura. Ora, como toda ciência pura e desinteressada, a lingüística tem a seu lado uma disciplina normativa, que faz parte do que podemos chamar a lingüística aplicada a um fim de comportamento social. Há assim, por exemplo, os preceitos práticos da higiene, que é independente da biologia. Ao lado da sociologia, há o direito, que prescreve regras de conduta nas relações entre os membros de uma sociedade.

A língua tem de ser ensinada na escola, e, como anota o lingüista francês Ernest Tonnelat, o ensino escolar “tem de assentar necessariamente numa regulamentação imperativa”. Assim, a gramática normativa tem o seu lugar à parte, imposto por injunções de ordem prática dentro da sociedade. É um erro profundamente perturbador misturar as duas disciplinas e, pior ainda, fazer lingüística sincrônica com preocupações normativas. (*Estrutura da língua portuguesa*, p. 5.)

E indo mais a diante em suas lúcidas indicações, continua o mesmo Matoso Câmara:

Há a esse respeito algumas considerações, que se fazem aqui necessárias. Antes de tudo, a gramática normativa depende da lingüística sincrônica, ou gramática descritiva em suma, para não ser caprichosa e contraproducente. Regras de direito que não assentam na realidade social, depreendida pelo estudo sociológico puro, caem no vazio ou

são inoperantes ou negativas até. Só é altamente nociva uma higiene que não assenta em verdades biológicas. Não se compreende uma situação inversa. Depois, mesmo quando convém a correção de um procedimento lingüístico (porque marca desfavoravelmente o indivíduo do ponto de vista da sua posição social, ou porque prejudica a clareza e a eficiência da sua capacidade de comunicação, ou porque cria um cisma perturbador num uso mais geral adotado), é preciso saber a causa profunda desse procedimento, para poder combatê-lo na gramática normativa. Finalmente, a norma não pode ser uniforme e rígida. Ela é elástica e contingente, de acordo com cada situação social específica. O deputado não fala na rua, ao encontrar um amigo, como falaria numa sessão da Câmara. E assim por diante.

Outra conseqüência redutora, definida sob o signo de uma aparente democracia lingüística, é o privilegiamento de textos escritos não-literários (o jornal, a revista, as letras de música popular, a propaganda comercial, a da publicidade, entre outros), pelo fato de neles, segundo se supõe, não haver, primordialmente, um emprego de uma língua mais elaborada e artificial, inacessível a todo tipo de leitor.

Com este movimento de aproximação a uma modalidade lingüística mais espontânea, afasta-se a oportunidade de conhecer passiva e ativamente formas gramaticais, léxico e recursos estilísticos que se consideram como de presença predominante no texto literário. Esse tipo redutor de política de uso idiomático tem merecido a crítica de escritores, como a de João Ubaldo Ribeiro, estampada em crônica de *O Globo* (6 de fevereiro de 1994). Aí defende o nosso romancista o direito de utilização de certos recursos da língua portuguesa, repudiados, abusivamente, sob o estigma de “lusitanismos”, como é o caso da mesóclise, que ele assim comenta: “por que o brasileiro tem grilo de mesóclise e praticamente só vai de próclise [...]. E, no entanto, que há de intrinsecamente errado com a mesóclise, um recurso que enriquece a língua, dá-lhe agilidade e colorido e lhe ajuda a precisão?” No mesmo artigo, Ubaldo encarece o uso das combinações pronominais *mo, to, lho*, o uso do subjuntivo, do mais-que-perfeito, do *cujo*.

Neste particular, toca na importante e complexa questão do papel do escritor na garantia da permanência e da circulação dos tesouros expressivos do idi-

oma, de que fala Pedro Salinas em *La responsabilidad del escritor*, neste comentário precioso: “O que chamo educar lingüisticamente o homem é despertar-lhe a sensibilidade para seu idioma, abrir-lhe os olhos às potencialidades que traz consigo, persuadindo-o, pelo estudo exemplar, de que será mais homem e melhor homem se usar com maior exatidão e finura esse prodigioso instrumento para expressar seu ser e para conviver com seus próximos.” (pág. 57)



A problemática do que se costuma chamar *correção de linguagem*, embora não tenha merecido, através do tempo, a atenção da maioria dos lingüistas, pelas razões já expostas, não ficou alheia à discussão de alguns, entre os quais a que mais comentário provocou certamente foi a dissertação do lingüista e germanista sueco Adolf Noreen (1854-1925). Este trabalho encontrou sua maior divulgação nos comentários que lhe dedicou o também notável lingüista, foneticista e germanista Otto Jespersen (1860-1943), na obra *Humanidade, nação e indivíduo do ponto de vista lingüístico*, aparecida, inicialmente em Oslo, em 1925, escrita por solicitação do Instituto Norueguês de Pesquisa Comparada em Cultura Humana e divulgada para o mundo científico não-escandinavo na versão inglesa saída em 1945 e daí traduzida a outras línguas.

Segundo Noreen, a correção de linguagem depende de três fatores, dois dos quais já conhecidos, por ele postos sob suspeição, e o último, de sua responsabilidade: *histórico-literário*, *histórico-natural* e *racional*.

Por *histórico-literário* entende o fator que se fundamenta no prestígio de autores literários de época considerada áurea, em que a língua atingiu seu maior grau de desenvoltura e estabilidade no processo de evolução. Durante muito tempo, entre nós de Língua Portuguesa, esse período coincide com o classicismo dos séculos XVI a XVIII.

Noreen mostra a relativa inoperância desse fator, já que nem tudo o que os clássicos dessa época usaram tem ou pode ter vigência hoje. Depois, como já

disse Silva Ramos, no altar dos clássicos encontra-se quase sempre perdão para todos os pecados de linguagem.

O fator *histórico-natural* baseia-se na idéia muito divulgada no século XIX e vigente em alguns lingüistas de hoje, segundo a qual, sendo a língua um organismo vivo em perpétua mudança, ninguém deve perturbar e impedir essa mudança; mas, ao contrário, deve deixá-la livre no seu curso. É o que sugere, por exemplo, o livro do lingüista norte-americano Robert Hall, em 1950, *Leave your language alone (Deixe sua língua em paz)*. Nessa doutrina também se baseia a orientação de professores de Língua Portuguesa que, numa pretendida vertente democrática, têm por intocável a expressão lingüística do aluno. Já naquela época, o mesmo Noreen tinha por absurdo anárquico essa maneira de encarar o problema.

Para o lingüista sueco o bom caminho consistiria em levar em conta o fator a que chamou *racional* e que seria apelar para o bom senso: “A melhor expressão – ensina ele – é aquela que alia à inteligibilidade necessária a maior simplicidade”, conceito que já havia, em certa medida, sido antecipado pelo seu compatriota Isaias Tegner (1843-1928) nessa fórmula: “O que mais facilmente é expresso mais facilmente é entendido.”

Depois de analisar criticamente a proposta de Nereen, Jespersen lista sete critérios para atender ao problema da correção de linguagem: 1) o critério da autoridade; 2) o critério geográfico; 3) o critério literário; 4) o critério aristocrático; 5) o critério democrático; 6) o critério lógico e 7) o critério estético.

Apóia-se o critério da autoridade na existência de um poder central donde dimanariam recomendações ou mesmo determinações que levassem ou obrigassem a comunidade a reger-se pelas normas fixadas. É o caso de academias atuantes e que contassem no seu seio com razoável número de especialistas. É o que vemos, até certo ponto, na atuação da Academia Francesa, da Academia Espanhola e da Academia Italiana, que editam gramáticas, dicionários e boletins, pelos quais instrumentos se recomenda a ortografia oficial, se registra a prática normal ou mais usual das palavras e de certas pronúncias e construções gramaticais havidas por consentâneas com a tradição culta, principalmente escrita.

Em relação ao domínio de língua portuguesa, a Academia Brasileira de Letras e a Academia das Ciências de Lisboa só tem exercido alguma ação sistematizada no que tange à ortografia, com raras excursões no campo da ortoépia e da prosódia, motivadas pela relação íntima desses aspectos com a natureza dos vocabulários ortográficos que editam os acadêmicos.

O pouco peso desse critério se patenteia no fato de haver certos países, como a Inglaterra, onde nunca houve nem academia, nem produtos gramaticais e lexicográficos oficiais, mas nem por isso tem deixado de haver bem nítido na consciência e na prática dos falantes e escritores o reconhecimento de palavras, pronúncias e construções consideradas de bom uso, ao lado de outras que qualquer inglês escolarizado rejeita por incorretas ou inadequadas.

Quando as academias deixam espaço vazio nesse campo de atuação, entram em cena os chamados consultórios gramaticais, geralmente bem aceitos em colunas de prestigiosos jornais e revistas. Desempenham ação meritória em fazer nascer nos leitores e falantes a preocupação com o idioma, desde que não saiam com palmatória em punho, a condenar usos e costumes.

O critério geográfico é o que elege uma região em que se fale melhor que as demais localidades do país. Em geral, a escolha recai na capital do país, por ser invariavelmente o centro, ponto de confluência de políticos, intelectuais, escritores, demais artistas, e da chamada boa sociedade. No Brasil, por exemplo, dois congressos, realizado um em São Paulo, em 1937, sob o entusiasmo de Mário de Andrade, e outro em Salvador, em 1956, recomendaram o português padrão de Rio de Janeiro como a variedade modelar para o canto e para o teatro, respectivamente. Mas às vezes a escolha recai numa região longe da capital; entre brasileiros, aponta-se o Maranhão ou Pará, pelas profundas raízes portuguesas aí lançadas.

Do ponto de vista lingüístico, diz Jespersen, onde se fala melhor o inglês-americano é nos Estados Unidos; e aí, podemos acrescentar, o melhor português brasileiro é no Piauí, o melhor português europeu algarvio é no Algarve, e assim por diante, simplesmente porque a melhor e a mais genuína variedade lingüística está na região em que ela é falada, o que significa que os diversos di-

aleto de uma língua histórica são igualmente válidos e igualmente corretos em relação à tradição que aí viceja triunfante e avassaladora, e os usos que dela, porventura, destoem são considerados errados ou estranhos pela respectiva comunidade lingüística.

O terceiro critério arrolado por Jespersen é o literário, de cuja fragilidade já falamos ao comentar o fator histórico-literário de Noreen. É bem verdade que o mérito de um escritor que prima em manifestar-se numa língua cuidada tem servido de modelo à chamada correção de linguagem. Foi até a metade deste século, o caso de Castilho, de Herculano, de Camilo, de Machado de Assis, e, mais recentemente, dos melhores representantes portugueses e brasileiros.

Se o critério literário não funciona como fator suficiente para transformar um escritor cuidadoso do vernáculo numa autoridade suprema de correção de linguagem, é certo que, entre os alunos e iniciantes, muito contribuí para o movimento de homogeneização e estabilidade da língua do seu tempo, como arremata Jespersen.

O quarto critério, o aristocrático, consiste em atribuir importância à chamada “boa sociedade” na tarefa de se atingir o nosso desiderato. O grande obstáculo do critério é determinar que fração da sociedade integra essa classe de falantes. No tempo em que o prestígio residia na corte e nos seus frequentadores mais próximos, essa parte da sociedade, pelas alianças matrimoniais e questões de política e de cultura, ficava muito exposta à influência de cortes estrangeiras. Jespersen lembra, por exemplo, o tempo em que a corte e a nobreza dinamarquesa recebiam forte influxo alemão, de modo que a pronúncia e o sotaque de Holstein eram considerados o máximo de refinamento nos ambientes aristocráticos, embora fossem estranhos a esse idioma, e a imitação ficasse restrita a esse pequeno círculo de pessoas.

É bem verdade que as classes ditas inferiores tendem a imitar a fala das classes mais elevadas, social e culturalmente consideradas; e neste convívio de influências, nota-se certo resultado na homogeneização e estabilidade do idioma.

Em sentido contrário ao critério aristocrático, Jespersen arrola o critério democrático que, partindo do princípio de que todos os homens são iguais,

considera “correção de linguagem” o conjunto de usos majoritariamente empregado na comunidade. Tudo na língua depende de um consenso.

A história dos fatos lingüísticos de uma língua através dos tempos tem-nos mostrado que não só existe a influência de hábitos de falar da camada aristocrática na feição da língua comum, mas ainda que hábitos do falar da camada popular têm exercido a mesma função de modelo. Num livro clássico de lingüística diacrônica, *Cultura e língua francesa. História da língua literária da França desde os começos até o presente* (1ª ed. alemã em 1913, 2ª ed. revista e com título alterado para o atual em 1929), o lingüista e filósofo alemão Karl Vossler (1872-1949) registra que a avaliação dos fonemas *e* e *a* (*lernes/larmes, achate/achete*), do *o* fechado, o aberto e *ou* (*boche/bouche, hoste/houste*) entre outros fatos, foram hábitos da fala popular que ascenderam entre os séculos XVI e XVII, sob a força da moda, de tal maneira que Vossler chega a afirmar que desde o século XVI é muito difícil haver uma novidade vitoriosa de pronúncia que não tenha antes sido proferida pela boca popular parisiense.

Não basta muita atenção para verificarmos que esse critério democrático tem limites próximos do fator histórico-natural apontado por Norren e que atrás comentamos, segundo o qual tudo na língua é igualmente correto e incorreto, na dependência exclusiva do gosto da maioria, fazendo eco de semelhante parecer corrente entre estudiosos da Antiguidade, como o de Sulpício Apolinário, gramático romano morto por volta do ano 160 d. C., professor de Aulo Gélío (séc. II), ao referir-se ao *omnium plurimumve consensu*, citado no excelente artigo do lingüista alemão Harald Weinrich sobre Vaugelas e a questão do bom uso de linguagem no classicismo francês, recolhido no livro *Wege der Sprachkultur*.

Apesar da fragilidade do critério democrático, Jespersen reconhece que ele vige ainda hoje, mascarado sob o peso do valor do uso, em questão de linguagem, considerado a autoridade máxima para dirimir dúvidas neste particular. Já o velho Horácio assim se expressava na *Ars Poética*: “*si volet usus, / quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi*” (v. 71-72), isto é, “se o uso assim quiser, pois só a ele pertence a soberania, o direito e a norma da língua”.

Esta idéia, exposta por lingüistas e gramáticos do século XIX, chega-nos, creio que pela primeira vez, numa citação do nosso sintaticista Said Ali (1861-1953) ao inglês A.H. Sayce (1845-1933): “Custom alone can determine what is right and wrong, not the dictum of grammarians, however eminent.” (*Dificuldades da língua portuguesa*, ed. 1908, p. 58; 5ª ed., 1957, p. 53.)

O sexto e penúltimo critério arrolado por Jespersen é o lógico, segundo o qual a “correção de linguagem” está intimamente relacionada, e delas depende, com as leis gerais do pensar.

Assim, a “correção” tem valor universal e deverá estar presente em todos os homens, independentemente de nação e de língua. Lembra Jespersen que tal critério, tomado ao pé da letra, vai de encontro à lição de Tagnér e de muitos outros estudiosos, que sustentam que qualquer absurdo se torna correto se for sancionado pelo uso.

O apelo à lógica é geralmente desaprovado pelos lingüistas, muitos dos quais, como Henrich Morf (1864-1921), afirmam que “a língua não é lógica nem ilógica, mas alógica”. Apesar desses votos em contrário, não se poderá pensar que a língua, veículo de conteúdos da consciência, funciona em contradição com os princípios do pensamento, com a “lógica” entendida em sentido muito extenso.

Lembra ainda Jespersen que, muitas vezes, em nome da lógica ou como seu representante legítimo, alguns velhos lingüistas tinham em mira o modelo do latim, já que, como sabemos, o idioma de Cícero foi considerado, por muito tempo, a língua suprema por se levar em grande conta o que se considerava sua “logicidade”, tal qual, nos dias de hoje, muitos lingüistas consideram, aliás sem razão, que as propriedades do inglês sejam válidas e onipresentes para todas as línguas, antigas e modernas.

A seguir, passa Jespersen ao comentário de frases e construções gramaticais tidas por “ilógicas”, como, por exemplo, “a mesa redonda é quadrada”, dois e dois são cinco”, ou o dinamarquês e o inglês *det er mig, it is me* em vez de *It is I*, para este último, ou que a expressão inglesa *a thousand and one night* é mais lógica do que a italiana *Mille e una notte*.

Num lance de luz sobre a questão, Jespersen separa o que chama “gramaticalmente correto” e “lexicalmente errado”, mas não aprofunda o tema, e por isso mesmo, não o resolve a contento, conforme ao que depois veremos.

Por fim, vem o critério artístico, segundo o qual a “correção de linguagem” está sujeita ao nosso sentimento estético ou à nossa sensibilidade artística, pelo qual linguagem correta vale o mesmo que linguagem bela. Tal opinião se baseia no fato de que, se perguntarmos a alguém o que pensa de dois modos de dizer apresentados à sua consideração, a pessoa declara que um parece melhor que o outro, ou que lhe soa mais agradável e, por isso, mais correto. Julga Jespersen, com razão, que o critério é ilusório, já que assentado em base da sensibilidade de alguém, sensibilidade que nem sempre coincide com a realidade da língua.

Chegado ao final da análise dos critérios estabelecidos, confessa Jespersen que se sente como se estivesse no início da discussão, sem ter nas mãos critério ou critérios cientificamente sólidos e capazes de permitir um juízo definitivo. Apesar das dificuldades, crê Jespersen que se pode chegar a esse almejado critério, e passa a considerações suplementares no capítulo seguinte de seu citado livro. A verdade é que, não tendo feito delimitações preliminares, o notável lingüista dinamarquês abre mais algumas trilhas, porém, infelizmente, não acerta com o caminho capaz de levá-lo, e à questão, a um porto seguro. Seus critérios têm validade para o problema como um todo, mas pela falta das delimitações acima aludidas, se misturam e se atropelam, sem nos oferecer uma visão clara e mais correta do problema.

Esta deficiência dos critérios de Jespersen foi notada por José Oiticica (1822-1957), uma das glórias do magistério do Colégio Pedro II, cuja força de inteligência e de cultura está mais nos dispersos em revistas e jornais, do que nos livros publicados para o ensino da língua portuguesa, especialmente no *Manual de análise léxica e sintática* (1ª ed. 1919) e no *Manual de estilo* (1ª ed. 1926, com prefácio de 1925). No *Curso de literatura*, escrito por volta de 1945 e publicado em livro, postumamente, em 1960, Oiticica discute os critérios do mestre dinamarquês, insistindo, de início, na distinção entre *língua usual* e *língua padrão*, uma vez que

“não podemos aplicar a ambas o mesmo critério de correção” (p. 77) e que “para todas essas classes o critério único é o uso geral” (ibid.).

Acrescenta ainda a necessidade de distinguir dois aspectos essenciais: o *léxico* (onde se inclui o fônico, o mórfico, o semântico e o ecológico ou regional) e o *sintático*.

Depois de concordar com algumas opiniões de Jespersen e discordar de muitas outras, adianta que o critério de correção está na *tradição dos mestres* da língua, considerando como mestres os escritores e os gramáticos, definindo a “correção de linguagem” como “a equilibrada observância da tradição gramatical dos mestres da língua” (p. 76).

Apesar de dar alguns passos na boa direção, a verdade é que faltou a Oiticica a visão globalizante do problema, visão globalizante que vai encontrar no teórico da linguagem Eugenio Coseriu, a nosso ver, o justo tratamento das diversas facetas que a questão envolve. Infelizmente Coseriu não deu à estampa o livro que prepara há vários anos, intitulado *O problema da correção idiomática*, mas muito dos seus fundamentos teóricos estão na ampla bibliografia do mestre e muitas antecipações da questão se encontram no livro mais recente *Competência lingüística: elementos da teoria do falar*; saído em 1988 em alemão e em 1992, em espanhol.

Para tomar a trilha do bom caminho, torna-se necessário recordar alguns pontos fundamentais da teoria do lingüista de Tübingen.

Compreendida a linguagem como atividade humana universal do falar, ela realiza-se individualmente, mas sempre de acordo com tradições de comunidades históricas, e pode diferenciar-se em três planos relativamente autônomos: o plano *universal*, o plano *histórico* e o plano *individual*.

O plano universal, ou do falar em geral, se apresenta como prática universalizada, não historicamente determinada, isto é, alude a todos os homens adultos e normais que falam, independentemente de que língua falem. É o plano do falar em geral, e a ele nos referimos quando dizemos que tal criança ainda não fala, ou que os animais não falam. Não queremos, com tais declarações, aludir a uma língua concreta (português, inglês, etc.), mas à capacidade de falar.

O plano histórico faz referência a uma língua determinada, inserida numa tradição histórica, razão por que não existe simplesmente língua, mas língua portuguesa, isto é, língua acompanhada de um adjetivo que a liga a uma tradição histórica. Até as línguas inventadas (o esperanto, o volapuque), ao serem construídas, passam a representar uma nova tradição histórica da língua dos outros (do inglês, do francês), e, noutra referência, percebe se alguém fala bem ou mal sua língua.

O plano individual faz alusão ao fato de ser sempre um indivíduo que fala uma língua determinada, e o faz cada vez segundo uma circunstância determinada.

A atividade de um indivíduo falar conforme a conveniência de uma dada circunstância, Coseriu chama-a *discurso*, e diz que, nessa aplicação, não se deve confundir discurso com texto, que já é entendido como produto desta atividade, produto do discurso. O discurso, tal como o texto, está determinado por quatro fatores: o *falante*, o *destinatário*, o *objeto* ou tema de que se fala e a *situação*.

Como toda atividade, o falar é uma atividade que revela um saber fazer, uma competência, ainda que intuitivamente sabida, sem possibilidade, portanto, de poder ser fundamentada, isto é, um saber não reflexivo, aquilo a que os gregos chamam *téchne* e os romanos *ars*, de que falaremos mais adiante.

Consoante os planos aqui distinguidos da linguagem, poderemos ter um saber falar em geral (chamado *saber elocutivo* ou *competência lingüística geral*), um saber falar uma língua determinada como representante de uma comunidade lingüística com tradições comunitárias do saber falar (chamado *saber idiomático* ou *competência lingüística particular*) e um saber falar individual com vista à maneira de construir textos em situações determinadas (chamado *saber expressivo* ou *competência textual*).

O *saber elocutivo* ou *competência lingüística geral* não corresponde a saber falar uma língua determinada (português, por exemplo), mas falar segundo os princípios da congruência em relação aos padrões universais do pensamento e do conhecimento geral que o homem tem das coisas existentes no mundo em que vive. Lembra Coseriu que a norma de congruência não deve ser aqui confundida com os princípios do pensamento lógico; portanto, é uma falsa questão para o

lingüista discutir se a língua é lógica, ou ilógica, ou alógica, simplesmente porque, embora extensamente entendidos, tais juízos não se aplicam a uma determinada língua nem sequer às línguas, mas tão-somente ao plano do falar em geral, aos princípios de congruência que se esperam observados e atendidos de um “falar com sentido”. Essa confusão é comumente feita e se patenteia, por exemplo, na célebre declaração de Rivarol (1753-1801), no *Discours sur l’universalité de la langue française* (1784): “*Ce qui n’est pas clair n’est pas français*”, ou na de Voltaire (1694-1778), no prefácio do seu drama *Oedipe* (*Édipo*, 1718): “*Le génie de notre langue est la clarté et l’élégance*”, matizada depois, por exemplo, no *Dictionnaire philosophique*: “*Le génie de cette langue est la clarté et l’ordre*” (no verbete *François*, citado por H. Weinrich, *Wege der Sprachkultur*, p. 137). Tais afirmações atribuem à língua francesa qualidades e propriedades que não lhe são inerentes, mas que ocorrem, como lembra Weinrich, pelo fato de que a busca da clareza entre os franceses faz parte de uma tradição do falar da sua comunidade, procurada pelos autores franceses do séc. XVIII, orientados por uma discussão entre os autores da Idade Média e do Renascimento e já presente entre gregos e romanos. Quintiliano, também lembrado por Weinrich (p. 139), falava da *perspicuitas* como a qualidade suprema do falar (*oratio vero, cuius summa virtus est perspicuitas, Institutio Oratória*, I, 6, 41), cujo representante francês (*perspicuité*) nos tratados de Retórica e Poética do século XVII foi substituído pelo termo *clarté*.

Ao saber falar (em) uma língua particular corresponde um saber histórico denominado *saber idiomático* ou *competência lingüística particular*, que é falar (em) uma língua particular (português, por exemplo) de acordo com a tradição lingüística historicamente determinada de uma comunidade.

A dimensão desse saber idiomático não se restringe aos atos lingüísticos de um momento determinado (dimensão sincrônica), mas alcança os atos não mais usados nesse momento (dimensão diacrônica), o que permite que o falante possa afirmar coisas do tipo: “Isso não se diz mais”, ou “Hoje preferimos dizer de outra maneira”, ou “Isso pertence à linguagem antiga”, ou, ainda, “Só os idosos dizem assim”, o que patenteia que o falante conhece mais de uma sincronia.

Afora essa dimensão no tempo, esse saber idiomático identifica variedades que ocorrem numa língua histórica, isto é, as variedades regionais (os dialetos), sociais e estilísticas, o que permite identificar o termo como ecológico (na nomenclatura de Oiticica lembrada antes), vale dizer, se um ato lingüístico (palavra, expressão ou frase) é típico de uma região (por exemplo, o que no Brasil é *trem* em Portugal é *comboio*; o que Portugal de hoje optar por *estar almoçar*, no Brasil preferimos *estar almoçando*; o que no Rio de Janeiro se chama *sinaleiro luminoso de trânsito*, em São Paulo é *farol*, mais para o sul *semáforo* e em Porto Alegre *sinaleira*). Permite também identificar um ato como língua comum padrão ou da língua familiar (variedade social ou diastrática), ou como próprio da prosa ou da poesia (variedade estilística ou diafásica).

As *saber expressivo* ou *competência textual* corresponde o saber estruturar textos em consonância ou com atenção aos fatores gerais do falar, isto é, o falante, o destinatário, o objeto e a situação, já que há normas que dizem respeito a esses fatores.

Assim, por exemplo, há de se levar em conta como falar com os superiores hierárquicos, com os mais velhos, com as senhoras, com as pessoas de pouca instrução, com as crianças. Às vezes, há normas rígidas ou quase na estruturação formal de um texto, como, por exemplo, se se trata de um soneto (poema de forma fixa com catorze versos), de uma dissertação acadêmica, de um ofício, de um requerimento ou de um telegrama.

Há também formas lingüísticas tradicionalmente fixas. Para a saudação matutina dizemos, em português *Bom dia!* ou *Bons dias!*, ainda que a saudação aconteça numa manhã de chuva ou de nuvens carregadas. Às vezes, as línguas utilizam modos tradicionais muitos diferentes entre si. A apresentação inicial de pessoas, por exemplo, se faz entre nós com *Satisfação!*, enquanto o francês prefere *Enchanté!*, o italiano *Piacere!*, o espanhol *Mucho gusto!*

Esses saberes, pelos seus desempenhos por parte dos falantes, estão sujeitos a juízos de valores. Quando o saber se manifesta na atividade do fazer, no saber fazer, recebia entre os gregos o nome *téchne*; assim um título como *téchne grammatriké* denunciava um saber de como se faz algo. Os latinos traduziam o

termo grego por *ars*, que, como judiciosamente ensina Coseriu, não significava o que hoje chamamos “arte” (alemão *kunst*), mas tinha o significado, também no antigo alemão, de uma capacidade que se evidenciava, que se manifestava, que se mostrava no fazer; assim sendo, não têm fundamento as discussões entre lingüistas tradicionais e modernos sobre se a gramática é uma arte ou uma ciência, com base nos conceitos que de fato designam tais termos (*Competência lingüística*, p. 235 da versão espanhola).

O juízo de valor que faz referência ao nível do saber elocutivo ou competência lingüística geral recebe na nomenclatura de Coseriu o nome técnico “congruência”, que faz alusão ao fato de alguém falar em cada caso de acordo com as habituais expectativas normais. A um falar que, neste plano, não corresponde às normas de clareza, coerência e congruência, se diz “incongruente”.

Desta maneira, as propriedades de *clareza*, *coerência*, *inteligibilidade* atribuídas a uma língua, nos manuais de gramática e de estilo, não estão adequadas ao plano da língua, porque erram no seu objetivo: não é, como vimos, a língua que deve ser “clara”, “coerente” e “congruente”, mas sim a atividade no nível do falar em geral, a regra e compasso do falar “com sentido”.

O juízo de congruência é autônomo ou independente dos juízos que se referem à língua particular e ao texto; assim é que se pode facilmente apontar a incongruência existente no enunciado “*Tudo vai bem entre nós como dois e dois são cinco*”, mas não se pode apontar nem um erro de língua portuguesa, porque, se se quer expressar o incongruente, se tem de dizer exatamente assim em português. A rigor, não se tem a expressão por incongruente porque o falante conhece o processo da anulação metafórica explícita no texto. Como diz Coseriu, com razão: “Há uma maneira correta na língua particular de dizer também o absurdo.” (*Competência*, p. 95.)

O juízo que faz referência ao saber expressivo ou competência textual se diz adequação, e, como vimos, se aplica à maneira adequada de construir textos em obediência a situações determinadas.

Consoante cada fator envolvido no discurso ou no texto, temos distinções para fazer: I) em atenção ao objetivo ou tema, pode o saber expressivo ser ade-

quando ou inadequado; 2) em atenção ao destinatário, pode ser apropriado ou inapropriado; 3) em atenção à situação ou circunstâncias, pode ser oportuno ou inoportuno.

Juízos de valor normalmente atribuídos à língua como *bela, harmoniosa, vigorosa, elegante* pertencem a esse nível do saber expressivo e, como tais, devem ser analisados e descritos.

Também esse plano é autônomo do falar em geral e do falar (em) uma língua particular. O falar com uma criança ou uma pessoa de pouca cultura me faz “calibrar” ou “filtrar” o discurso ou o texto para atingir as propriedades de adequação exigidas nessas circunstâncias. Falando a um estrangeiro recém-chegado, que não domine o português, pode-se simplificar as flexões e dizer: *Você querer telefonar sua família?*

O juízo que faz referência ao saber idiomático ou competência lingüística particular se diz correção; falar corretamente é não desviar-se de uma tradição idiomática ou, em última análise, falar conforme a língua. Por outro lado, falar incorreto é não falar em conformidade com essa tradição, ainda que possa ser um falar correto em relação a outra ou a outras tradições existentes numa língua histórica, isto é, por exemplo, na língua portuguesa como um todo, com as variedades diatópicas (dialetais), diastráticas (sociais) e diafásicas (estilísticas). É neste sentido que está correta a afirmação de José Oiticica, lembrada aqui antes: “O maior absurdo é querer achar para todos (os aspectos lingüísticos) o mesmo critério de correção” (*Curso de literatura*, p. 78).

Uma língua nada mais é do que uma determinada técnica do falar de uma comunidade lingüística historicamente constituída. Assim falar corretamente é falar conforme a tradição lingüística dessa determinada comunidade. E como dentro dessa comunidade há, normalmente, diversas línguas funcionais, teremos então, dentro da língua histórica, diversas normas de correção idiomática. Todo falar tem sua própria correção, e esta correção não é única para toda uma língua histórica.

O nó górdio da questão é que a tradição gramatical e os lingüistas têm em geral confundido o conceito de correção, tal como está entendido aqui, com o con-

ceito do que Coseriu chama exemplaridade: correção idiomática não é o mesmo que modo exemplar de falar. Muitas vezes, ao aludirmos à correção em português, estamos falando ou querendo falar de exemplaridade em português.

Para compreender tal distinção, temos de partir do conceito de língua comum, que é a elevação, por um processo histórico, de uma modalidade da língua particular que, sobrelevando-se às variedades regionais, passa a ser o veículo nacional como língua de cultura das ciências, das artes, da burocracia, que funciona em determinadas circunstâncias da vida social. A língua comum é o esforço de nivelamento para uma unidade a que chegam ou procuram chegar as comunidades lingüísticas políticas e culturalmente constituídas como tais. Essa língua comum quase sempre deixa de designar-se pelo próprio nome para ser conhecida com o nome da língua histórica. Assim, a variedade falada na região de entre Douro e Minho, por processos históricos que não vêm a pêlo recordar, passou a se chamar “português”, tal qual o toscano florentino passou a chamar-se “italiano”, o castelhano passou a chamar-se “espanhol”, o franciano de Paris passou a se chamar “francês”.

Cabem aqui as lapidares palavras do lingüista italiano Antonino Pagliaro:

Importa-nos agora pôr em relevo que a língua comum é a expressão de uma consciência unitária comum, que pode ser cultural em sentido lato, como acontecia na Itália do século XIV ou na Alemanha de Lutero, e pode ser política, como é o caso das atuais línguas nacionais; nela temos sempre um fator volitivo que leva as comunidades a superar as diferenças mais ou menos profundas dos falares locais, para aderir pela expressão a uma solidariedade diferente e mais vasta. Por outras palavras, quem, deixando de parte o dialeto nativo, passa a falar a língua comum, exprime através desse ato a sua adesão volitiva a um mundo mais vasto, determinado culturalmente ou politicamente, ou então, como acontece nos estados nacionais modernos, pelas duas formas.

Desta consciência lingüística mais clara resulta que a língua comum nunca atinge a plenitude afetiva, traduzida por subentendidos, alusões ou matizes estilísticos, que temos nos falares locais e nas chamadas línguas especiais, principalmente nas gírias. Pelo uso da língua comum, o falante arranca-se, em certo sentido, à fase naturalística da expressão, ligada a um ambiente mais ou menos restrito, como a família, o bairro, a cidade

ou a região, para se elevar conscientemente a um plano mais vasto, onde o fator intelectual tem muito mais valor que o fator afetivo. Assim se explica que nos falares, locais e regionais, ou nas gírias, o elemento intuitivo-afetivo venha em primeiro plano, de tal modo que basta uma palavra, um gesto ou uma inflexão de voz, para evocar uma idéia ou um estado de alma, enquanto na língua comum a expressão se racionaliza e parece tornar-se fria. (*A vida do sinal*, pp. 142-143)

Pelas palavras de Antonino Paglio, vê-se claramente que a língua comum, principalmente se serve a mais de um país, como a língua portuguesa, apesar da sua unidade relativa, apresenta variedades diatópicas (regionais), diastráticas (sociais) e diafásicas (estilísticas). Aí entra o movimento de uma unificação sobre a unificação da língua comum, que é a língua exemplar ou padrão. Se a língua comum alcança essa unidade ideal, como ocorre em países de pequena extensão dotados de rica e atuante rede de ensino secundário e superior, não há cabimento para a língua exemplar, ou melhor, a língua comum se confunde com a língua exemplar.

A língua exemplar é, portanto, um modo de falar idealmente unitário, historicamente estabelecido, que vem neutralizar as pequenas divergências que a língua comum apresenta. *Exemplaridade* não é um juízo de valor, como ocorre com a *correção*, mas constitui uma língua dentro da língua comum e, como esta, é o veículo lingüístico através do qual o discurso e o texto se manifestam nos momentos e circunstâncias sociais, culturais, científicos, artísticos e burocráticos.

Voltando aos conceitos de *estrutura* (de uma língua) e de arquitetura, podemos dizer que o correto diz respeito à estrutura da língua, enquanto o exemplar diz respeito à arquitetura da língua histórica; é, como diz Coseriu, uma *língua*, uma estrutura determinada dentro dessa arquitetura. Quando se busca o correto, está-se perguntando se essa ou aquela realização coincide com o modo de falar que chamamos *língua*, isto é, se busca uma determinação de conformidade. Quando se busca o exemplar, está-se perguntando qual, entre os vários modos de falar de uma língua histórica, é o eleito como língua comum unitária.

Nenhum modo de falar é correto em si mesmo; é correto porque existe historicamente. Da mesma maneira, nenhum modo de falar é por si mesmo exemplar; é exemplar porque foi “eleito”, ou por tácita adoção dos falantes ou pela ação de gramáticos ou academias empenhados na política do idioma e na homogeneidade idiomática. Elege-se a exemplaridade ou o modo exemplar, em nossas comunidades, como o modo de falar das pessoas cultas, por representar o nível mais alto da língua comum. Como a língua comum apresenta ou pode apresentar variedades, a língua exemplar pode desenvolver normas regionais, especialmente nas línguas faladas em vários países. Assim, temos uma norma exemplar para Portugal e outra para o Brasil; entre brasileiros, podemos contar, por exemplo, com uma norma do Rio de Janeiro e outra de São Paulo.

A língua literária é o “registro” (conjunto de estilos) mais elevados da língua exemplar.

Pelo exposto, pode-se concluir que os chamados tradicionais “critérios de correção”, na realidade, são tipos de *exemplaridade*. E disto advêm, segundo Co-seriu, duas conclusões importantes: tais critérios não são nem *critérios* nem de *correção*. Não são critérios, porque, em se tratando de exemplaridade, não são o fundamento da eleição de um modo entre as várias possibilidades. Nem tampouco são de correção, porque, ainda se tratando de exemplaridade, não têm por objetivo estabelecer se um modo está correto em qualquer falar de uma comunidade.

Outro engano de conseqüência grave e presente, em geral, na política do idioma que orienta a metodologia do ensino da língua portuguesa, é reconhecer a língua exemplar como a única correta e, portanto, em quaisquer circunstâncias, só segundo seu modelo se deve falar uma língua. Cada comunidade lingüística, como vimos, tem uma unidade mais ou menos idealmente homogênea, de modo que encerra mais de uma tradição. A pauta do correto, a tradição lingüística, se concretiza no *uso*, razão por que tem sido o uso um “critério” muito evocado, da Antiguidade aos nossos dias. Só que o uso entendido como o comprovado no falar, se estende além do idiomático, e se manifesta ainda no saber elocucional e no saber expressivo; por outro lado, o *uso*, enten-

dido como a comprovação de certo modo de falar, não é o fundamental de correção, mas sua justificação ulterior.

Outro aspecto digno de atenção é que o uso, referindo-se apenas ao uso idiomático, não só abrange o “já dito”, mas a realização de novos usos em conformidade com a pauta do “saber fazer”. Por isso, Coseriu propõe que melhor que a denominação “uso”, devemos utilizar, para esse conceito, a expressão “saber idiomático”.

Retornando à problemática da elaboração de uma gramática padrão, vale insistir em que a língua histórica é objeto de estudo da lingüística, e não deve entrar perturbadoramente na elaboração de uma gramática padrão com vista ao ensino de língua, nem na atividade pedagógica da educação idiomática. Na elaboração desse tipo de gramática e desse tipo de educação lingüística, a preocupação deve cingir-se, no caso do português, por exemplo, ao português exemplar ou padrão atual, como veículo da tradição cultural comum aos povos que integram o espaço da lusofonia.

~ Bibliografia

- ALI, M. Said. *Dificuldades da língua portuguesa*, 5^a ed. Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1957.
- CÂMARA, Jr., J. Mattoso. *Estrutura da língua portuguesa*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- COSERIU, Eugenio. Sobre la enseñanza del idioma nacional. Problemas, propuestas y perspectivas. In *Philologia* II, 1989 (33-37), Salamanca.
- COSERIU, Eugenio. Die des sprachlichen Wissens. Der Ort des “Korrekten” in der Bewertungsskala des Geprochenen. In *Energie und Ergon*, I, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, pp. 327-364.
- COSERIU, Eugenio. *Competência lingüística. Elementos de la teoría del hablar*. Madrid, Gredos, 1992.
- JESPERSEN, Otto. *Mankind, nation and individual from a linguistic point of view*. London, George Allen and Unwin, 1946.
- OITICICA, José. *Curso de literatura*. Rio de Janeiro, Progresso, 1960.

- PAGLIARO, Antonino. *A vida do sinal*. Trad. de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.
- SALINAS, Pedro. *La reponsabilidade del escritor y otros ensayos*. 3ª ed., Barcelona, Ed. Seix Barral, 1970.
- VOSSLER, Karl. *Frankreichs Kultur und Sprache Geschichte der Französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Heidelberg.
- WEINRICH, Harald. *Wege der Sprachkultur*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1985.

GLADSTONE CHAVES DE MELO
E
SERAFIM SILVA NETO
CONCEITO E MÉTODO
DA
FILOLOGIA

COLEÇÃO "REX"

EDIÇÃO DA "ORGANIZAÇÃO SIMÕES"
RIO 1951

O caminho de Gladstone Chaves de Melo

LEODEGÁRIO A. DE AZEVEDO FILHO

Com prefácio de Sousa da Silveira, a Organização Simões, em 1952, publicou o pequeno volume *Conceito e método da filologia*, enfeixando dois discursos realmente importantes: o de Serafim da Silva Neto, recebendo Gladstone Chaves de Melo na Academia Brasileira de Filologia, e o deste último, em resposta ao primeiro.

No discurso de Serafim da Silva Neto, com base em Vossler, foi defendido o princípio de que a história da língua e a história da literatura estão intimamente relacionadas, acrescentando-se a isso as contribuições da teoria literária e da lingüística modernas. Em seguida, o orador propôs uma divisão tripartida para a obra de Gladstone Chaves de Melo: a primeira parte reunindo monografias sobre vários assuntos filológicos; a segunda voltada para a crítica textual, a exemplo de sua edição de *Iracema*, poema em prosa de Alencar, onde se lê excelente estudo sobre “Alencar e a língua brasileira”; e a terceira, talvez a mais importante, expressa exemplarmente no livro *A língua do Brasil*.

Professor
emérito da
UERJ, titular
da UFRJ,
presidente da
Academia
Brasileira de
Filologia.

Em resposta, Gladstone Chaves de Melo observou que, até o século XVIII, “vivêramos sob a concepção logicista das línguas e sob o prestígio modelar da gramática latina” (Op. cit., p. 40). Condenava o purismo, que “negava à língua o direito de adquirir e incorporar novas formas e novos giros” (op. cit., p. 41). E acrescentava, na mesma página: “Desta falsa nota só podia surgir, como surgiu, um tumultuoso jugo de opiniões desencontradas, a que costumamos chamar *gramatiquice*, cujos torneios mais que seculares tanto têm contribuído para desmontar a nossa especialidade no conceito daqueles apedeutas, que confundem a verdadeira Ciência da Linguagem, sólida, objetiva, com essas controvérsias sem conteúdo, onde não raro vence quem grita mais.” Em síntese, Gladstone Chaves de Melo busca caracterizar a lingüística científica em função de três fatores: “A inteligência historicista ao invés de logicista do fenômeno língua; a afirmação do valor absoluto do *fato* e do valor relativo da *explicação*; a crítica exaustiva e aguda, como permanente método de pesquisa e de trabalho.” (Op. cit., pp. 42-43) E, para acentuar os desconcertos da visão logicista, o filólogo perguntava, sempre a sorrir, se a expressão “homem público” comporta ou não feminino condigno...

Distinguindo as noções de *uso* e de *situação* lingüística, observa que é necessário diferenciar sempre *língua transmitida* de *língua adquirida*. E à gramática cabe formular as normas da língua adquirida, indo buscá-las na sua única e legítima fonte: *os bons textos literários e o uso oral culto da língua*. Sendo assim, pode-se entender por gramática uma sistematização dos fatos da língua literária contemporânea. E acrescenta: “É um código que registra os usos da linguagem adquirida e lhe classifica os fenômenos, para facilitar aos diferentes falantes o domínio dessa modalidade lingüística.” (Op. cit., p. 47) Daí se conclui que a gramática apenas induz ao conhecimento prático da língua e que o verdadeiro gramático “é um pesquisador e um classificador”. Mais ainda: “O gramático é servo da língua e, não, seu modelador.” Afinal, arremata: “Fato é fato; existe, vale por si, apesar do gramático ou contra o gramático, o lingüista ou o filólogo.” Ou seja: “A única autoridade que o especialista bem formado admite é a dos fatos.” (Op. cit., p. 48)

Em seguida, o eminente filólogo põe em evidência a necessidade de textos devidamente apurados e autenticamente editados, condenando alterações voluntárias ou inconscientes do pensamento alheio, já agora à luz da crítica textual, por ele superiormente exercida. Aqui vale a pena transcrever o seguinte trecho, sabiamente escrito por ele:

Urge que o filólogo e o lingüista procurem conhecer a língua, isto é, os textos, e não os gramáticos, muito menos os gramatiqueros: conhecer a língua, estudando-a com olhos de técnico e com olhos de artista. Sem dúvida é muito mais fácil conhecer meia dúzia de compêndios rançosos e sonolentos do que conhecer a língua diretamente, pelos seus documentos e monumentos, – o que demanda uma vida inteira de devoção, – mas é este o único e verdadeiro caminho do filólogo.” (Op. cit., p. 53)

Portanto o caminho do filólogo e do lingüista deve ser iluminado pela filosofia, realmente indispensável para qualquer ramo das ciências sociais e humanas. A rigor, torna-se indispensável distinguir *lingüística portuguesa* de *filologia portuguesa*. O objeto formal da *filologia* – acrescenta – “é estabelecer e comentar textos, tarefa à primeira vista fácil e pobre, mas que, na verdade, exige longa soma de conhecimentos e grande acuidade mental. A fixação dos textos e sua exegese reclamam conhecimentos lingüísticos, paleográficos, históricos, mitológicos, numismáticos, heráldicos, religiosos, de Poética e outros mais. Então, propriamente, filologia portuguesa seria o estudo largo e profundo dos textos de nossa língua para atingir em cheio a mensagem intelectual ou artística neles contida.” (Op. cit., p. 55)

Para concluir, procuremos agora recordar a bibliografia de lingüística e filologia portuguesa, de crítica textual, de cultura brasileira; de filosofia, de religião, de pedagogia, de traduções e de artigos em geral assinados por Gladstone Chaves de Melo. Não toda a bibliografia, mas apenas alguns títulos que, de algum modo, marcaram época entre nós: *A língua do Brasil*, 4^a ed. melhorada e aumentada. Rio de Janeiro, 1946; *Alencar e a língua brasileira*. Rio de Janeiro, 1972; *A língua e o estilo de Rui Barbosa*. Rio de Janeiro, 1950; *Iniciação à filologia e à lingüística*

portuguesa, 6^a ed. rev. e aumentada. Rio de Janeiro, 1981; *Novo manual de análise sintática*, 4^a ed. melhorada. Rio de Janeiro, 1971; *Gramática fundamental da língua portuguesa*, 3^a ed. melhorada. Rio de Janeiro, 1978; *Ensaio de estilística da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, 1976; *Os “brasileirismos” de Frei Luís de Sousa*. Niterói, EdUFF, 1992; *Iracema (Lenda do Ceará)* por José de Alencar. Introdução, notas e apêndice: “Alencar e a ‘língua brasileira’”. Rio de Janeiro, INL, 1948; Machado de Assis, *Quincas Borba*. Prefácio de Augusto Meyer. Apuração do texto, revisão, aparato crítico, introdução, notas e apêndice. São Paulo, Melhoramentos, 1973; Frei Luís de Sousa, *A vida de frei Bartolomeu dos Mártires*. Fixação do texto em colaboração com Aníbal Pinto de Castro, IN/CM, 1984; Antônio Vieira, *Sermão da Sexagésima*. Introdução, estabelecimento filológico do texto, notas e comentários. Niterói, EdUFF, 1985. Na *Miscelânea de estudos* publicada em sua homenagem, há bibliografia mais completa, sem esquecer a ampla colaboração em revistas e jornais. Rio de Janeiro, Lucerna, 1995.

Em suma, o caminho que o filólogo Gladstone Chaves de Melo trilhou está pontilhado de sábias lições, a começar pelo respeito ao texto alheio e aos fatos lingüísticos. Para ele, a seriedade foi sempre a luz que iluminou sua vida e que orientou sua respeitável obra filológica.

Praxeologia da ação humana

J.O. DE MEIRA PENNA

~ APRESENTAÇÃO

OG F. LEME

Og F. Leme é professor do Instituto Liberal do Rio de Janeiro.

O embaixador José Osvaldo de Meira Penna é um dos intelectuais brasileiros que mais têm contribuído para a formação de uma literatura liberal em nosso país. Já publicou quase uma vintena de livros, dos quais destaco os seguintes: *Psicologia do subdesenvolvimento*, *O Brasil da Idade da Razão*, *A ideologia do século XX*, *O dinossauro*, *Opção preferencial pela riqueza*, *Decência já*, *O espírito das revoluções* e *Em berço esplêndido*.

Nos seus 84 anos, mantém acesas a lucidez, uma insaciável curiosidade intelectual e invejável disposição para ler, ouvir, debater e aprender. Sua impressionante erudição dá testemunho do muito que de fato aprendeu e que de certa maneira justifica a sua impaciência, quando não irritação, diante da empáfia dos ignorantes e da levianidade dos pseudo-intelectuais da esquerda que alardeiam falsidades, deturpam os fatos e se recusam a aprender com as lições da História.

Intacta também se mantém a sua disposição de escrever. Além de artigos que regularmente publica em jornais, Meira Penna também escreve para revistas especializadas nacionais e estrangeiras. E recentemente lançou simultaneamente dois novos livros, desta vez “extravagantes” se comparados à sua tradição literária: um sobre enxaqueca, mal que o acompanha desde a mocidade, e outro de ficção científica, um produto não de todo surpreendente para quem reside já há muitos anos em Brasília. E se deu ainda o luxo de escrever um terceiro, nada extravagante, que se não teve a minha participação nos trabalhos de parto, a tem modestamente agora, quando desfruto do privilégio de escrever esta Apresentação. Deste último rebento literário de Meira Penna passo a ocupar-me agora

Da moral em economia é o título do livro em questão e que ele dedica a seu colega e amigo embaixador Roberto Campos, liberal como ele, lúcido como ele, corajoso como ele. Trata-se de esforço bem-sucedido de refutar, com a veemência que caracteriza o autor, as inverdades que rotineira e irresponsavelmente são assacadas contra a economia de mercado, e de destruir argumentos falaciosos que sugerem a imposição, pela força, do altruísmo, ou a entronização do governo como engenheiro da felicidade nacional.

Meira Penna critica com propriedade as idéias “construtivistas” decorrentes daquela patologia individual chamada de “arrogância fatal” por Hayek, e pacientemente esclarece de que forma o exercício da autonomia individual, num ambiente respeitador dos direitos de propriedade e dos contratos, leva à prosperidade coletiva. Meira Penna concorda com a sugestiva idéia da “mão invisível”, de Adam Smith, de acordo com a qual a busca do interesse individual, em condições de liberdade, contribuiria para um *bem* geral não deliberadamente objetivado, em contradição com o *mal* geral que geralmente decorre da pretensiosa e deliberada tentativa do governo de promover a prosperidade geral. Meira Penna denuncia a falência da ação estatal nas tentativas de implantar o altruísmo por força de lei ou de procurar, em cabeças de cavalos, essa imbecilidade que é a idéia de “justiça social”. Ele não se limita a criticar; oferece receitas alternativas e mostra aos leitores que o mapa liberal da mina não de-

corre de atos de fé, mas da evidência revelada pela História: os países que melhores resultados conseguiram foram exatamente aqueles que, consciente ou inconscientemente, seguiram as lições de Adam Smith sobre a conveniência de um governo contido, de instituições eficazes e da qualidade do estoque humano. Nas palavras de Meira Penna, se o objetivo é o desenvolvimento econômico, deve-se então buscar “a integração cultural da nacionalidade em termos modernos de educação e controle da natalidade – dentro de uma economia de mercado. O fortalecimento da estrutura social através do próprio progresso dos sentimentos em condições de ‘boa educação’ – civismo, moral social, prudência, sabedoria, honestidade, virtude de trabalho e solidariedade humana – é disso que se precisa”.

Gosto das apresentações compactas e dos prefácios que não pretendem competir com o texto apresentado. Deveria, portanto, ficar por aqui. Mas não posso deixar de dizer algumas palavras sobre o capítulo VI do livro, o que tentarei a seguir.

No capítulo VI, que trata “do automóvel e da alma”, Meira Penna faz uma pausa no desenvolvimento do assunto principal do livro, “da moral em economia”, para elaborar um ensaio no atolado campo da Psicologia Social, de cujos perigos ele é plenamente consciente. E ele se desincumbe com eficiência e graça da arriscada empreitada de analisar a mentalidade coletiva ou caráter nacional de um povo a partir do comportamento das pessoas no trânsito urbano e no tráfego rodoviário. De acordo com a mencionada análise, os motoristas brasileiros sugerem uma sociedade do tipo lúdico-erótico e nada próxima de um modelo democrático, dada a maneira como os automobilistas se comportam com relação aos pedestres. Além disso, em face da precariedade dos sistemas urbanos brasileiros de transporte coletivo, estamos longe de constituir uma sociedade democrática. Todo o capítulo VI é escrito com muito senso de humor, conforme o prova a seguinte citação: “Seriam quatro os tipos principais [de nações]: em primeiro lugar, o padrão ideal que, a meu ver, é o da Inglaterra, onde tudo é permitido, salvo aquilo que é proibido. A Suíça oferece-nos o segundo modelo, menos perfeito, o de domínio do *verboten*, onde tudo é proi-

bido, menos aquilo que é especificamente permitido (*gestatten*). O terceiro tipo é o dos países totalitários, de autoridade atrabiliária, em que tudo é proibido, mesmo aquilo que é permitido (como em Cuba e na antiga República Democrática Alemã). Os países como o nosso, anárquicos, antinômicos, carnavalescos, pertencem à quarta categoria, onde tudo é permitido, mesmo aquilo que é proibido.”

É com o maior prazer que dou as boas-vindas ao novo livro do meu querido amigo Meira Penna, certo de que será contribuição importante para o debate nacional sobre o futuro de nossa gente.

Três comportamentos: tomar, doar, trocar

J.O. DE MEIRA PENNA

As perspectivas de nossa conduta no mundo prático em que vivemos em sociedade são, no meu entender, as seguintes: *a egoísta, a altruísta e a racional*. Há de fato três tipos básicos de ação do homem em face de seus semelhantes: *tirar, doar, trocar*. Falamos em *tomar, tirar*, em primeiro lugar. Falamos depois em *dar, doar, apresentar*, com a máxima da consideração pelo interesse do Outro. Seriam os dois comportamentos primários, instintivos, geneticamente herdados de nosso passado animal – as duas faces antitéticas ou ambivalentes de uma mesma Libido, de uma mesma energia psíquica, eis que toda energia resulta da tensão entre dois pólos opostos. É da tensão entre os dois impulsos antitéticos que surge, no correr do desenvolvimento da cultura, o terceiro termo, *racional, de troca por reciprocidade*. As três formas de Ação – o que nos leva a dar, ou a tirar, ou a trocar – combinam-se de modo inextricável na psique humana, de tal modo que podemos definir a Consciência moral com o termo platônico, utilizado por Eric Voegelin em sua fi-

Diplomado em Ciências Jurídicas e Sociais.
Embaixador do Brasil em Lagos, Israel, Chipre, Oslo, Islândia, Quito e Varsóvia.
Professor universitário, membro da Academia Brasileira de Letras.
Autor de inúmeras obras, entre as quais: *Shangai – aspectos históricos da China moderna* (1944), *Política externa, segurança e desenvolvimento* (1967), *O Brasil na idade da razão* (1980), *O evangelho segundo Marx* (1982), *A ideologia do século XX* (1985), *Utopia brasileira* (1988), *Decência já* (1992).

losofia da “*Ordem na História*”, de *metaxy* (do grego = **entre** uma coisa e outra em permanente tensão).

No primeiro capítulo (p. 12 e ss: “A Ciência Medonha e a Ética do Mercado”) de uma obra publicada em 1991, *Opção preferencial pela riqueza*,¹ tive ocasião de sustentar essa tese. Ela se deduz dos princípios da Ação Humana formulados por Ludwig von Mises em sua obra capital, já traduzida para o português, e numa citação do libertário americano Murray Rothbard a respeito da obra do sociólogo alemão Franz Oppenheimer. Foi Mises, contudo, quem formulou as condições do papel central que representa a Troca no relacionamento entre membros da sociedade humana. Para designar esse comportamento básico, Mises utilizou o termo grego, traduzido para o inglês como *cattallaxy*. No entanto, devo acentuar que, num ensaio de meu amigo e colega, o professor Nelson Lehmann, foi onde encontrei, pela primeira vez, a exposição mais simples e condensada dessa tríplice fenomenologia da Ação Humana. A Ação Humana, que von Mises colocou no centro de suas cogitações econômicas e filosóficas, se exerce a partir de um círculo restrito, imediato e concreto, como numa família ou na tribo, até sua extensão a um meio aberto, universal e abstrato, tal qual prevalece na sociedade moderna global. A formulação de Lehmann é perfeita. Ela conduz a uma conclusão que se fundamenta na crença de constituir o problema moral mais sério a ser enfrentado, na atual conjuntura histórica, o resultado da hipocrisia social de natureza romântica. A hipocrisia é a que consiste em procurar esconder o caráter agressivo, egoísta e imperfeito da alma humana – pois não é alma humana como que atingida, segundo pretendem as Escrituras, por uma espécie de Pecado Original? Hipocrisia que, edulcorando teimosamente a consciência moral, tende a olvidar que a origem do Mal se coloca num legado genético constituído pelo orgulho, o desejo de posse, a ambição, a vontade de domínio, a *Concupiscentia* e *Libido dominandi* dos escolásticos, a tendência à agressividade e ao roubo, o poderosíssimo instinto

¹ Parte de cujo argumento foi extraída de uma conferência no Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio em 5/II/1987, e enriquecido o capítulo com o texto publicado na *Carta Mensal* nº 525, dezembro de 1998, do aludido Conselho.

de propriedade, o impulso de luta, de caça e guerra, ou a Vontade de Potência (*Wille zur Macht*) que Nietzsche utilizou como princípio central.

O dogma implícito na fé judaico-cristã do Pecado Original corresponde, em perspectiva moderna, à tese “científica” de Darwin segundo a qual a evolução das espécies se processou, segundo a metáfora da “luta pela vida”, pela concorrência entre indivíduos determinados por seu “genoma egoísta”. A base de sustentação da teoria pode ser, de fato, encontrada no evolucionismo de Darwin – hoje quase que um dogma entre os biólogos e antropólogos. Um biólogo inglês, Richard Dawkins, que publicou seu *bestseller* em 1976, deu-lhe apropriadamente como título *Selfish Gene*. A idéia é que o genoma é essencialmente egoísta. Isso se revela conforme à necessidade do animal de preservar a própria vida, reproduzir-se e concorrer com outros indivíduos da mesma espécie ou de outras espécies num ambiente de recursos escassos. A teoria sustenta, por conseguinte, que a herança genética da humanidade pressupõe o egoísmo. O egoísmo pode ser de várias naturezas, inicialmente individual, depois familiar e, finalmente, característico e sustentáculo de todo grupo social. Mas é sempre da concorrência no teatro da existência natural que resulta a seleção e a evolução das formas vitais. Por extensão, é também a competição entre os homens, vivendo em sociedades legalmente organizadas, o que estimula o progresso ou, em termos latos, traz a cultura e o desenvolvimento. Não há qualquer de suas obras em que Nietzsche não procure salientar a secreta motivação da alma na busca do próprio poder, do próprio interesse, da própria afirmação vital, mesmo que custe isso prejuízo para o próximo. Nietzsche adora citar outros autores que similarmente reconhecem a secreta incidência do egoísmo em nossas ações, em nossas motivações. Ele admira o grande moralista francês do século XVII, François de la Rochefoucauld, por haver justamente em suas máximas, aforismos e conselhos desvendado este aspecto menos elogiável de nosso comportamento habitual. La Rochefoucauld observaria, por exemplo, que “*Si l'on croit aimer sa maitresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé*”. Em outras palavras, mesmo na relação amorosa mais sincera e estreita encontraríamos o fator egoísta da Vontade de Poder. Em sua *Genealogia da moral* desenvolveu Nietzsche

uma tese absolutamente definitiva desse impulso, tão entranhado na natureza humana.

Creio que, em certo sentido, foi Nietzsche o grande intérprete moderno da visão de Heráclito sobre a natureza “polêmica” da existência: “*Polemos* (a guerra num sentido lato) é Pai de todas as coisas, e de alguns faz Senhores e de outros escravos, nos ensina o filósofo de Éfeso. Já no sexto século antes de Cristo era Heráclito defensor da tese evolucionista, ao postular a mudança e a transformação, o eterno evoluir, como as águas de um rio que nunca são as mesmas. As guerras e a ferocidade inominável do século XX, juntamente com os progressos da biologia, levaram à criação, por Konrad Lorenz, Karl von Frisch e Nikolas Tinbergen (que receberam o prêmio Nobel de Medicina em 1973), de uma nova ciência, a Etologia – do grego *ethos* = hábito, costume, caráter, comportamento, a mesma raiz de Ética. Do holandês Tinbergen, justamente, foi Dawkins aluno. O austríaco Lorenz tornou-se bastante conhecido na década dos 70 com um livro sobre a História Natural da Agressão: *Das Sogennante Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Nessa obra, refere-se ele ao Instinto de Morte de Freud.

Configurando a Negatividade como elemento essencial nas condições anti-téticas (e anti-éticas!) da vida terrena, a noção é analisada pelo professor Alberto Oliva como elo necessário na minha compreensão exata da filosofia nietzscheana e de suas conseqüências religiosas, políticas e sociais. Nietzsche não é niilista. É fundamentalmente um filósofo da negatividade, um pensador que contempla com franqueza brutal a realidade da condição humana e procura acentuar a liberdade no domínio que deve cada um possuir de si-próprio, para se sublimar e enfrentar a angústia existencial. Como escreve o professor da EURJ, o **negativismo** envolve um ingrediente metafísico. O homem não possui completo controle sobre as situações e condições nas quais deve sobreviver. Daí porque pensa Alberto Oliva caber-nos, como liberais, sustentar seja “a ausência de coerção... importante tanto para as mãos como para a inteligência, já que há um necessário diálogo entre pensamento e ação, por mais que tenham os homens feito muitas coisas sem saberem exatamente o que faziam” ...

A obra de Nietzsche constitui, na verdade, um enorme esforço filosófico de desmascaramento da Vontade de Potência, que se revela no egoísmo humano. Quase que em todos seus livros procura Nietzsche descobrir a incidência desses fatores.

No arrazoado aqui desenvolvido encontro, porém, uma dificuldade capital na idéia do Altruísmo genético proposto pela moderna ciência da Sociobiologia. O mesmo princípio, ou seja, o princípio de concorrência vital, alicerce de todo o majestoso edifício do Evolucionismo darwiniano, não pode explicar dois comportamentos antagônicos: o egoísta e o altruísta. Mesmo na hipótese de que exista, por hereditariedade, tal solidariedade ou Altruísmo generalizado entre os membros de uma *polis* ou de uma nação – transcendendo os instintos meramente egoístas de posse, domínio e sexo – essa relação positiva só poderia sobreviver, no processo de seleção natural, em termos de projeção da agressividade egoísta de todo o grupo étnico sobre um grupo social adversário. No reino animal, por exemplo, os macacos bugios (*baboons* – genus *Papio*) formam grupos sociais extremamente coesos e hierarquizados, sujeitos aos privilégios sexuais e alimentares do macho mais forte. Foram registrados casos notáveis de sacrifício altruístico de indivíduos em benefício de sua comunidade, ameaçada de extinção por carnívoros predadores. Ora, os bugios arregimentam-se entre os mais agressivos de todos os símios, e se é verdade que se sacrificam uns pelos outros, nem por isso os consideraríamos cristãos... Entre os homens, verificamos idêntica coincidência de extrema agressividade externa com exemplar coesão interna do grupo. Dar a vida por seus amigos é o que, freqüentemente, ocorre entre companheiros no ardor do combate. Na Grécia antiga, eram os espartanos notáveis pela solidez dos laços de fraternidade que uniam os cidadãos-soldados de seu Estado totalitário, mas a *xenelasia*, ou seja, o ódio aos estrangeiros, fazia parte integrante do código de Licurgo. No Evangelho de S. João (15: 13), ouvimos Jesus proclamar que “maior amor não há do que o daquele que oferece a vida por seus amigos”. Em todas as guerras, esse sacrifício pelos outros é a regra. A Revolução Francesa proclamou a Fraternidade como uma das colunas mestras do trinômio republicano mas, logo em seguida,

a França revolucionária e imperial se lançou a uma orgia de terror e agressividade sem precedentes contra seus inimigos internos e externos. Poucas nações revelam hoje uma moral cívica mais sólida e ostensiva do que o Japão. Poucos povos são também tão introvertidos e agressivos, quer na guerra, quer na concorrência comercial. O samurai é o tipo exemplar do japonês.

Salientemos então, em conclusão preliminar sobre os três tipos de comportamento, o egoísta, o altruísta e o racional, que uma Praxeologia de natureza ética permite o encaminhamento filosófico das conseqüências advindas, historicamente, de tal antinomia. A verdade é que o que exatamente constatamos, na natureza, é a existência da dicotomia entre os instintos fundamentais – o de agressão, conservação e domínio; e o de simpatia, benevolência ou amor que inclui o desejo de reprodução, alimentando a Libido. Os dois instintos, ou tendências ou padrões de comportamento ou modos de Ação humana, criam uma dialética interior que o homem procura sobrepujar pelo uso de seus dons de racionalidade, sendo a Razão o princípio que preside ao mercado e cria, como que pela ação de uma Mão Invisível tal como foi sugerido por Adam Smith, a Ordem Espontânea a que se refere o grande economista austríaco Friedrich Hayek. A descoberta “subversiva” das regras do mercado ocorreu simultaneamente com o desenvolvimento da teoria da evolução pela escola darwiniana. As espécies, como os homens, evoluem pela concorrência da ação inteligente no esforço de sobrevivência que configura a “luta pela vida”. A sociedade evolui no sentido de superar os obstáculos que se elevam na convivência entre semelhantes. É do egoísmo, ou da defesa racional de nossa segurança e nossos interesses particulares e familiares que partimos, por força de um desenvolvimento de cujo mecanismo não temos ainda senão um vislumbre muito tênue, por um caminho destinado a alcançar, um dia, um patamar de refinamento ao qual damos o título solene de Cultura.

Repetindo, pois. O impulso egoísta é ativo, “masculino”, agressivo. Corresponde ao elemento *Yang* concebido pela metafísica taoísta dos chineses. Ele aspira à posse e ao poder. Movido pelo egoísmo, induz o homem a *tirar, tomar, arrancar, arrebatrar, roubar, saquear, agredir, assaltar, apossar-se*, pela força se

necessário, daquilo que deseja. Subtrai a coisa apreciada. Rouba a terra ambicionada e, de seu autor, surrupia a idéia admirada. Cobiça a mulher do próximo e chega a ponto de escravizar o fraco indefeso. Estupra a criatura vulnerável. Mata o concorrente inimigo – recorrendo, se for o caso, à associação com familiares, comparsas ou companheiros, para a agressão e a guerra contra os adversários. O egoísmo tão profundamente enraizado está como qualidade de todo indivíduo que, segundo assinalava Schopenhauer, “para provocar a atividade de um ser humano, os fins egoísticos são os únicos sobre os quais podemos contar com absoluta certeza”.

A filosofia do grande pessimista se baseou, de fato, na existência de uma Vontade de Viver (*Lebenswille*), egoísta e primária, que sobrepuja qualquer outra consideração mental. O próprio amor sexual não passa de um instrumento criado pela natureza como forma individual da Vontade de Viver egoísta. Ele chegaria então à conclusão que a vida é um inferno e os homens desprezíveis e cruéis. A Vontade de Viver ou Vontade de Poder, variáveis de um mesmo impulso humano básico, configuram uma das mais relevantes contribuições de Schopenhauer e Nietzsche ao pensamento existencialista e à psicologia moderna. Aliás, já em seus *Ensaio estéticos e filosóficos*, de 1793, sustenta Friedrich von Schiller, corretamente, que o Amor é, ao mesmo tempo, o mais generoso e o mais egoístico dos sentimentos na natureza humana. “O mais generoso porque nada recebe e tudo dá – a alma pura sendo capaz apenas de dar e não receber. O mais egoístico porque aquilo que procura no sujeito, aquilo que dele goza, é si-próprio e jamais qualquer outra coisa.” Queremos viver e, na vida, queremos poder, mas devemos transigir e nos solidarizar com nossos semelhantes. A Razão nos comanda a obedecer ao princípio da reciprocidade fraternal.

Contrapondo-se ao egoísmo fundamental, encontramos, no entanto, o impulso altruísta que podemos definir como “feminino” e correspondente ao elemento passivo, *Yin*, da metafísica taoísta. A antítese se manifesta na simpatia ou amor – ou seja, no relacionamento positivo entre os seres humanos. Em toda sua pureza o amor se explicita no comportamento da Mãe em relação ao

filho: é o tudo dar, sem nada receber em troca. É o tudo sacrificar, o tudo conceder, o tudo tolerar. É o sacrifício em prol da sobrevivência da família ou do grupo consanguíneo que deve, com certeza, ser considerado como o paradigma sublime do *Ágape*, tal como, no seu Evangelho, São João identifica à própria divindade. O *Ágape* que os primeiros cristãos traduziram para o latim como *Caritas*. O amor se estende ao cuidado paterno pela segurança da família e à ordem da associação fraterna (fraternidade ou *Philadelphia*) entre os membros do grupo familiar. Essa mesma *Philia* se transmuda em amizade e solidariedade de grupo dos que co-participam dos círculos imediatos de convivência social. Nesse nível, tornam-se os homens capazes de algo oferecer sem, imediatamente, exigir coisa alguma em troca. Quando oferecemos um presente a um amigo, auxiliamos um sócio em dificuldade, socorremos um desconhecido num acidente imprevisto, damos uma esmola, praticamos um ato de filantropia ou prestamos assistência a um conterrâneo em terra estranha, estamos agindo em virtude da extensão dos sentimentos de fraternidade universal. O cristianismo propõe a universalidade do amor. Os filósofos do Iluminismo falavam na Benevolência e Simpatia. É esta a substância da Parábola do Bom Samaritano em que Cristo procura definir o que é o próximo, o qual devemos amar como a nós mesmos. Mas notai que, mesmo nesse episódio exemplar, o termo é *amar o outro como a si próprio*. Isso implica, obviamente, a identificação do Altruísmo com o paradigma egoísta.

~ A doutrina ortodoxa das Duas Cidades e dos Dois Autores

Certo é que a dicotomia entre o tirar egoísta e o dar altruísta obedece a uma doutrina ortodoxa, presente na metafísica do judeu-cristianismo. O amor próprio ou egoísmo representa a forma primária de comportamento, como no mito do Pecado Original. O egoísmo natural da criatura é evidente na infância. Absolutamente egoísta é a criança – como não podia deixar de ser, aliás, compensatoriamente, porque é absolutamente dependente. O recém-nascido é

egoísta e tudo exige dos pais porque os pais condicionam sua sobrevivência. Como de modo pertinente podemos acentuar, esse aspecto da psicologia infantil foi exaustivamente estudado por Piaget. É o utilitarismo absoluto, a hegemonia incontestável do interesse próprio mas, se como afirma Milton Friedman, não há almoço gratuito (*There's no free lunch*), está implícito no aforismo que a própria criança, como preço de sua educação e amadurecimento, terá um dia que pagar a dívida contraída. Temos um débito a saldar no resto da vida.

O comportamento de afetividade em relação à prole, e do irmão em relação aos que pertencem à sua comunidade de sangue, sublimando-se em afeto, fraternidade, solidariedade, amizade, a chamada *Philia* dos gregos – que é o mesmo que a Simpatia proposta por Adam Smith como sustentáculo da transação econômica, a Benevolência, sugerida na obra ética de Tocqueville, e, de um modo geral, toda relação social positiva – transfigura-se e se sublima, no mais alto nível, em amor divino ou êxtase místico. Neste caso, a parte doa ao outro, ao “vizinho” ou ao “próximo”, ao amigo, camarada ou companheiro algo de si próprio, sem nada cobrar em pagamento. Sacrifica-se e se entrega por pura amizade. Empréstimo por cortesia. Presenteia com prazer. Cede por simpatia ou afeto, assim procedendo sob um impulso de base sentimental que a Cultura aperfeiçoou. Sem associar esse tipo de afetividade positiva ao sentido de fraternidade, Schopenhauer também admitia que, depois do amor à própria vida, “o impulso sexual revela-se como o mais forte e poderoso dos motivos da humanidade”.

Analisando a questão na perspectiva unilateral de sua teoria original, Freud proclama *Eros* ou a Libido sexual como instância vital dominante, em oposição às pulsões egoístas do “Complexo do Eu”. O sábio vienense agrupou inicialmente o instinto de conservação, o sadismo e o pendor agressivo do homem em torno desse Complexo, o qual constelaria os impulsos de sexo, poder, domínio e agressão. Contra o *Eros*, expressão mais autêntica dos instintos de vida, a própria psicanálise reconhece, no entanto, de modo ambíguo e algo contraditório, a precedência do instinto meramente egoísta de alimentação. O erotismo oral de Freud se antecipa ao erotismo genital. O termo “comer” adquire um duplo sentido, culinário e sexual, e no vocabulário amoroso o “gosto

de Você” implica o desejo de ingerir ou de absorver a pessoa amada. No relacionamento sexual, o ápice do prazer se consubstancia numa troca – no gozo singular simultaneamente com o desejo de co-participação do parceiro. Em *Psicologia coletiva e análise do ego*, que é de 1921, define Freud os laços afetivos como uma sublimação do instinto sexual, sendo Eros o que manteria a coesão dos grupos sociais pelo fortalecimento da relação amorosa, sublimada em direção ao chefe, ao líder e aos membros do grupo em questão.

Prosseguindo nessa ordem de idéias podemos acentuar que a tese da existência de dois instintos humanos, fundamentais e antitéticos, é bastante antiga. Encontramo-la na filosofia grega desde Heráclito e Empédocles. Num outro de seus famosos fragmentos, Heráclito proclamaria que o princípio do universo é o Fogo e a Luta, em virtude do que tudo se transforma, *panta rei*. Se fosse justo o desejo de Homero de que a luta cessasse entre os deuses e os homens, “estaria orando pela destruição do universo pois, se sua prece fosse ouvida, tudo desapareceria”... Mais universalista era Empédocles ao propor a existência de dois princípios fundamentais que conduzem o mundo, a *Philia*, de um lado, e *Neikos* ou *Eris*, Ódio e Discórdia, do outro. O primeiro constitui um princípio de atração, o segundo de repulsa. Depois de haver atravessado a Idade do Amor, a humanidade estaria hoje vivendo na Idade da Luta. Essa idéia mereceria uma ilustre descendência. Elaborando sem dúvida, na *República*, as lucubrações metafísicas de seus dois antecessores, Platão apresenta um dos participantes no diálogo, Trasímaco, defendendo a tese de que não existe justiça, apenas o interesse do mais forte. O que Trasímaco postula é simplesmente o seguinte: “Escutai-me pois. Eis o que vos declaro ser a justiça: nada mais do que aquilo de que se aproveita o mais forte.” O argumento é desenvolvido (338c a 348d) com um admirável conhecimento de ciência política, num arrazoado de direito positivo e *Realpolitik* que antecipa tudo que Maquiavel, Hobbes, Hegel, Marx, Nietzsche, Carl Schmit e os outros teóricos, apologistas ou críticos do poder terão, futuramente, a ousadia de propor. A versão é positivista, materialista, é desprovida de ilusões e escapa da hipocrisia. Acontece, porém, que é também simplória. Trasímaco não entendeu que o problema socio-

lógico é mais complexo, eis que um grupo de fracos, unidos e organizados, pode facilmente dominar fortes aristocratas isolados, quando encontram um líder capacitado para a revolta. A sociedade humana primitiva pode se haver constituído pelo agrupamento de homens, conscientes de sua fraqueza, que se organizam racionalmente para a caça de animais rápidos e poderosos. A sociedade organizada como República complica a situação, criando combinações as mais complexas e paradoxais.

Como antecessor de Hegel, um outro “realista” dos diálogos platônicos é Cállicles. O eminente sofista identifica o poder com o direito: o que é real é justo. Seus argumentos enchem outro diálogo, o *Górgias*, que ataca especificamente a problemática da Justiça. O político esclarecido não deve abrigar ilusões quanto ao papel do amor, da justiça e da fraternidade entre os homens: ele está seguro que tudo é interesse, e nada mais do que interesse. Cállicles opõe a *physis*, isto é, o lado instintivo do homem natural ou “físico”, ao *nomos*, o que quer dizer, à Lei criada pela sociedade para proteger igualmente os interesses coletivos de seus membros. Entretanto, todo o esforço socrático vai consistir em procurar transcender o cinismo dessa tese, e a escola do eminente ateniense iria enfatizar, com Platão e Aristóteles, o princípio superior da Justiça que justifica o Estado.

Assim apresentado desde o princípio da filosofia grega, podemos confirmar a tese de que possui o homem, efetivamente, uma natureza dupla. Nossa alma é ambivalente, somos ao mesmo tempo anjos e demônios e, de certo modo, esquizofrênicos. No dizer de Milton em seu *Paraíso perdido*:

A mente em seu próprio lugar e por si mesma,
Do Inferno um Céu pode fazer, um Inferno do Céu.

[*The mind in its own place, and in it self
Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n.*] (1.247)

A partir das intuições da filosofia grega, combinadas com os textos já presentes no Antigo Testamento, a noção do egoísmo como “Pecado Original”

na natureza humana foi elaborada por Agostinho, que a colocou como o princípio do *amor sui*, vigente na cidade terrena. O *amor sui*, isto é, o egoísmo em nossa existência neste mundo, integra-se dessa maneira no majestoso edifício filosófico da *civitas Dei*. O conceito orienta a vida concreta na terra. Em oposição natural ao *amor Dei* que consubstancia a existência abstrata na Cidade de Deus transcendente, paradigma ideal do futuro de esperança, o egoísmo é o instinto natural. O bispo de Hipona confirmou a crença de que pertencemos, de fato, à seara de Caim. Somos sempre assassinos em potencial. Não podemos escapar do egoísmo de nossa natureza a não ser por algo transcendente que Agostinho explica como uma Graça divina, justificada pela Fé. A partir dessa noção primária, os escolásticos desenvolveram os conceitos de *Libido dominandi* e *Concupiscentia inordinata*, na relação afetiva elementar que só é suscetível de ser transcendida pelo Amor.

Em poucas palavras: dois amores, duas cidades, duas éticas contraditórias coabitam na alma humana, em permanente tensão. É a *enantiosis*, a contradição da existência. E se Agostinho montou seu prodigioso edifício filosófico nessa dualidade, salientando os “dois amores” que orientam as “duas cidades”,² podemos igualmente lembrar a confissão de Goethe nos versos famosos do *Faust*: “Duas almas, aí, em meu peito coabitam”:

Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust.

Nesse ponto, lícito é recordar a tese do jurista e pensador Carl Schmitt, muito influente na época nazista, quando sustentava que o dualismo primordial da sociedade é o complexo da relação amigo x inimigo. O filósofo político alemão ponderava que “as distinções políticas específicas às quais podem ser reduzidas as ações e motivações políticas, são as que vigoram entre o amigo e o inimigo”. Entretanto, a verdade é que o grosso dos relacionamentos humanos na sociedade moderna não é político. O fundamento da sociabilidade é uma

² Vide a obra de Gustavo Corção, exatamente com o título *Dois amores, duas cidades*.

convivência impessoal que independe tanto da amizade quanto da inimizade. De onde se pode deduzir que, na ausência de um teor afetivo de amor ou ódio, entre amigos ou inimigos, ou seja, fora de uma situação de atração mútua ou de conflito, deve intervir no simples relacionamento humano de natureza racional a reciprocidade na justiça, dando a cada um o que é seu.

~ De Hobbes ao Contrato Social racional

Um século antes de Schopenhauer e Nietzsche, gerando a linhagem da qual os dois procurariam desviar-se, postulara Emanuel Kant seu Imperativo Categórico como princípio universal da Razão Prática. Em virtude do Imperativo, toda ação deve ser tal que possa servir de modelo para o comportamento ético de cada um. A Cultura é o que assegura o sucesso do princípio. A Cultura implica o reconhecimento do valor da troca. O próprio Agostinho reconhecia que, na sobrevivência em sociedade neste mundo corrompido, recorremos a regras de convivência que implicam a ordem da troca racional. *Ó admirabile consortium!* acentuava ele. O consórcio, o comércio são expressões comuns para a associação amigável e, mesmo, para a associação amorosa. O sexo é frequentemente descrito como um “comércio amoroso” e o casamento como um consórcio.

Tal, igualmente, sempre foi a crença da filosofia política inglesa, a começar com Thomas Hobbes. Se a antinomia nuclear da sociedade só pode ser superada pelo sábio uso da Razão, vale então que nos sustentemos no sistema racional contratualista de Hobbes. Com uma versão extrema do utilitarismo egoísta, o pensador do século XVII lançou as bases em que se edificou a sociedade liberal. O Estado restabelece a ordem após a Guerra de Todos contra Todos, em virtude de um Contrato Social racional. No início de seu argumento sobre o *Leviathan*, Hobbes postula ser o homem o lobo do homem (*homo hominis lupus*). Devemos citar suas próprias palavras: “Para todos os homens, os outros homens são concorrentes. São todos ávidos de poder sob todas as formas... Concorrência, desconfiança recíproca, avidez de glória ou de reputação trazem

como resultado a guerra perpétua de todos contra todos.” Tendo como propósito supremo evitar a *bellum omnium contra omnes*, diante do *Summum Malum* que é o medo da morte, devemos, os homens, procurar estabelecer nossa segurança coletiva através de meios racionais. O receio de outros ainda mais poderosos é o que nos conduz, pelo exercício do frio raciocínio interesseiro, a concluir esse acordo graças ao sacrifício que, tendo em vista o Bem Comum, faz cada um de uma parcela de sua liberdade. A ordem política surge por necessidade de proteção contra o crime. Em nosso país, no momento em que escrevo, estamos tristemente conscientes que a explosão de feroz criminalidade nas grandes cidades resulta da omissão do Estado no assegurar esse alicerce fundamental da vida em comum. A ordem que se consolida é imposta pelo soberano, isto é, pelo Estado, o grande *Leviathan*, “deus mortal ao qual devemos, sob o Deus imortal, nossa paz e defesa” ... Como instrumento puramente racional de solução dos conflitos, o propósito do Contrato é edificar e estruturar uma organização legal que nos garanta a vida e a propriedade, para nós e nossas famílias.

Pelo visto, o Estado é de tipo instrumental. É puramente utilitário. *É um mal necessário*. Em Hobbes, o Logos de Heráclito se funde no racionalismo do Século das Luzes e, assim formulada e estruturada, a evolução da política do Estado moderno conduz ao modelo democrático vigente, após os grandes conflitos bélicos de origem religiosa e ideológica que marcaram o meio milênio entre a Reforma e o final do século XX. Na visão liberal, a esse Estado moderno compete apenas o mister de manter o “estado de direito”, com o “governo das leis” (*rule of law*) que possa garantir a liberdade, a propriedade e a segurança dos cidadãos.

Por excesso de racionalismo, deixou Hobbes sem dúvida a impressão de ser ateu. Ele acreditava que a sociedade civilizada é um mero mecanismo tão-somente composto de indivíduos e grupos de interesse, pressionando por vantagens egoístas. Não obstante sua má reputação como materialista e suposto promotor de formas despóticas de governo, o pensador inglês na verdade favoreceu uma proposta de solução racional ao choque dos interesses adversários. Se deu ao Estado o nome de um terrível monstro apocalíptico do Velho Tes-

tamento (Jó, 3:8 e 40:25; Salmos 104:26; Isaías 27:1), isso prova, pelo menos, que considerava a ordem política, exclusivamente, como um desesperado recurso para evitar o pior. Testemunha dos horrores da primeira Revolução Inglesa e da Guerra dos Trinta Anos, o pensador era um neurastênico pessimista, obcecado pela presença constante da violência, da agressividade, do medo da morte – procurando, porém, até sua extrema velhice, encontrar solução para a árdua problemática da convivência humana. Hobbes era um individualista, não um coletivista. Encontração no estado de natureza, o indivíduo livre pode ser determinado por uma má disposição natural. *Homo Sapiens* revela, porém, suficiente inteligência para descobrir as vantagens da coexistência pacífica numa República de muitos milhões de cidadãos. Conseqüentemente, os pendores egoístas do homem e seu medo da morte não são defeitos morais. Não resultam de estruturas sociais defeituosas. Devem, simplesmente, ser considerados como evidenciando o anseio natural entre indivíduos, com características díspares, de competirem dentro da legalidade na procura de recursos escassos, tese sobre a qual devemos insistir. O termo por ele utilizado, *Leviatã*, prova suficientemente que o Estado soberano é concebido como um mal inevitável que uma razão fria constrói, a longo prazo, no propósito de coibir e regular as desarvoradas paixões dos homens. O *Leviatã* é erguido para controlar a concorrência vital, colocá-la dentro de certos limites, fazê-la obedecer a certas regras estritas, iguais para todos. Eis o paradoxo. É como se tratasse de um grupo de juizes supervisores, armados de um relógio, que presidissem um jogo de xadrez entre campeões: após a partida não está o perdedor autorizado a matar por vingança o vencedor; nem o vencedor a escravizar o perdedor.

Eis o paradoxo. Não satisfazendo senão a um dos instintos humanos básicos, o de conservação, o monopólio do exercício da coerção violenta pela instituição legal proporciona, segundo propõe Max Weber, a ordem pública e o Bem Comum – e essa é sua única justificação. A autoridade não possui nenhuma origem divina. Nem é o Estado uma entidade soteriológica e messiânica como, para muitos, se iria transformar na idade do Totalitarismo hegeliano. *Leviatã* não passa de um “deus mortal”. Não pode ser santificado. Não exis-

tem reis pela graça de Deus. Não merecem os governantes qualquer tipo de respeito religioso, pois são apenas agentes temporários – nossos *representantes*, nossos *servidores* – escolhidos por acordo racional entre os contratantes com o propósito específico de evitar a discórdia ilícita e assegurar o Bem Comum.

Acima da Autoridade ou Domínio (*Herrschaft*) tradicional de natureza feudal ou patrimonialista da Antiguidade e Medievo; e ao lado da Autoridade Carismática gerada repentinamente em situações revolucionárias, surge o que chama Weber a Autoridade Racional-legal que, após a “Desmagificação do Mundo” (*Entzauberung der Welt*), assegura o funcionamento da Ação racional e comanda a sociedade política moderna.

Prosseguindo com Locke, Hume, Smith, Kant, Burke, Tocqueville, Acton, etc. – essa tese fertilíssima sobre a criação do Estado daria nascimento ao Liberalismo, com seus desenvolvimentos ulteriores. O Estado, em suma, é simplesmente constituído para permitir a convivência pacífica a longo prazo, com a possibilidade de florescimento do terceiro tipo de comportamento que denominamos *racional* – o comportamento civilizado. No *relacionamento jurídico* e na *transação econômica* funcionam os membros da sociedade, com o governo como árbitro e sob um “Estado de Direito” que nunca deve ultrapassar os limites dessa função.

A tradução italiana de *Os sertões*, de Euclides da Cunha

SÍLVIO CASTRO

A proposta que desejo trazer-lhes nesse nosso encontro – por muitas razões, particularmente feliz para mim – se apresentará alargada nos seus diversos temas, mas do mesmo modo empenhada na conquista de uma síntese conclusiva de imediata e inegável visibilidade.

Pretendo considerar – com a benévola e gentil participação de todos os senhores – um dos monumentos da literatura e cultura brasileiras, *Os sertões*, hoje emoldurados também no esplendor do I Centenário de sua publicação; bem como o seu autor, este Euclides da Cunha que obriga os estudiosos de sua Obra e de sua existência a continuadas, infindas, abertas retomadas de posição nos correspondentes processos crítico-analíticos.

Porém, o faremos servindo-nos de um como estratagemma expositivo, a um só tempo estudo à parte em relação ao nosso tema central e processo narrativo para uma sua diversa revelação. Abordaremos o tema de “a tradução italiana de *Os sertões*”, mas não de uma qualquer e possivelmente “única”, sim daquela exis-

Doutor em Letras e Livre-docente de Literatura pela UFRJ, professor titular das cadeiras de Língua Portuguesa e Literaturas Portuguesa e Brasileira em Veneza e Mântua, poeta, romancista, ensaísta e historiador literário, autor da *História da literatura brasileira*, em três volumes. Conferência pronunciada na Academia Brasileira de Letras no dia 29 de agosto de 2002.

tente há quase cinqüenta anos, ao lado de uma outra em elaboração e de próxima publicação.

Como todos sabemos, a tradução é também precioso método crítico para o conhecimento do texto literário. O ato de traduzir deve ser inicialmente ação crítica, vigilante sondagem, indagação dos muitos e diversos elementos que se conjugam para a conquista de uma estrutura criativa. Passar para uma diversa língua o texto que vive originariamente na língua de seu autor – aquela materna ou uma outra qualquer adquirida, não importa necessariamente qual ela seja, mas sim que seja a do “autor” – essa operação constringe o tradutor a conhecer o mais profundamente possível os recursos próprios daquele, recursos esses de diversas naturezas, entrados indelevelmente na obra a ser traduzida e que a fizeram única.

São muitos os mistérios a que vai encontro o tradutor. Ele conhece bem a sua língua, mas, em geral, não na mesma proporção aquela da obra a ser traduzida. Por isso, diante dos espantosos elementos de expectativas que o fecham num como túnel obscuro, ele se obriga antes de tudo a esclarecer as obscuridades que o desafiam na postura diante do texto: a fala que o constitui e o ritmo da sua estrutura lingüística; o sistema retórico em que se baseia e a sua poética; os diversos níveis de linguagem a que se propõe. Além disso deve conquistar os elementos do texto referidos diretamente ao autor: a presença física e, mais ainda, a sua presença existencial; a participação do mesmo com a matéria da narração e com a narrativa. O tradutor deve combater contra toda essa desafiante, inconfigurada realidade do autor. E mais: a sua cultura, a sua história, política, pensamentos; a sua maneira de estar no mundo. Depois de tudo isso e mais, deve confrontar-se com a sua escritura.

Se esse autor a ser conquistado é Euclides da Cunha, o seu tradutor se encontra então diante de um túnel que obriga longo percurso: umbroso e iluminante, ao mesmo tempo.

A primeira e até hoje única tradução de *Os sertões*, em italiano, é de 1953, realizada por Cornelio Bisello para o editor Sperling & Kupfer, de Milão. Tomou o título de *Brasile ignoto* (*L'assedio di Canudos*).

Trata-se de uma tradução, a um só tempo, importante e sensivelmente anônima. Os dois conceitos eu os quero definir em modo indireto, recordando um dos muitos encontros de longa conversa que tive com Guimarães Rosa. Então ele me perguntou de como achava as traduções italianas de suas obras, em particular daquela de *Grande sertão: Veredas*. Diante da demonstração por parte minha de algumas, não poucas, restrições, o mestre, que sabia sempre escutar com grande atenção, fez uma pausa longa e depois me disse: “Está bem, Sílvio; porém, no final, importante é que a tradução tenha sido feita, não?” (Este mesmo conceito me foi transmitido por Jorge Amado, em companhia de Zélia Gattai, em um dos nossos muitos encontros em Pádua e Veneza, encontros culminados em 1996, quando o caro amigo Jorge Amado recebeu da Universidade de Pádua o título de Doutor *honoris causa* em Letras.)

Trata-se, assim, de uma tradução importante, porém de características especiais que procuraremos elucidar sinteticamente, a seguir.

O primeiro elemento típico da operação é o título que foi dado pelo editor italiano à obra-prima de Euclides, *Brasile ignoto*, que inicialmente pode ser coligado à tópica da “terra ignota”. Tal tópica se aplica a todo aquele espaço físico não completamente reconhecido ou até mesmo desconhecido inteiramente.

A tradução italiana endereça, de certo modo, o título à primeira acepção: “espaço físico não completamente conhecido”. Mas, não pára aí: “Brasile ignoto”, na intenção do editor italiano é algo de mais significativo e importante; alguma outra coisa que se encontra definida com imediata evidência na “Premessa” (Premissa) com a qual ele abre o vistoso volume de 452 páginas. Registremo-la e procuremos decifrar a sua mensagem mais profunda:

L’opera *Os sertões* di Euclides da Cunha, scrittore brasiliano che la nostra Casa Editrice presenta come uno dei migliori del suo paese e della sua epoca, assume nella traduzione italiana il titolo *Brasile ignoto*.

Ed invero la strana terra dagli aspetti più contrastanti, che fa da sfondo a questo episodio di storia brasiliana ove cozzano le selvagge forze di una gente dall’animo ancora primitivo, può considerarsi una regione pressoché ignota fors’anche a molti brasiliani.

Ignota certamente agli italiani, che pur tanto interesse avrebbero a conoscerla, in quanto fa parte di una nazione che può offrire la ricchezza delle sue sterminate terre a chi vi apporti un'altra inestimabile ricchezza: mente e braccia per lavorarle.

La nostra Casa Editrice offre di questa opera una traduzione integrale, perché soltanto in virtù di una stretta ed assoluta aderenza al testo originale essa può svelare il fascino delle terre descritte, il dramma eroico dei suoi umili personaggi, la speciale sensibilità del suo Autore, il quale unisce l'obiettività dello storico all'intima partecipazione agli avvenimenti, che é propria del poeta.

C. A. D. M.

Desta premissa podemos tirar diversas conclusões sobre as metas da edição e de consequência sobre as linhas predominantes da tradução.

Antes de mais nada, a edição milanese se apresenta com a finalidade de contribuir com melhores notícias e conhecimentos do Brasil enquanto possível meta de emigração de italianos. Refere-se a uma nova onda de emigração e não à história daquela maciça do final do século XIX e início do XX, e mais precisamente de 1890 a 1910, emigração de massa que trouxe às terras brasileiras o grande benefício de mais de 1.800.000 italianos, aos quais vão acrescidas as entradas organizadas deles a partir de 1870 e os contingentes menores posteriores a 1920. Esta grande emigração para o Brasil nos fornece os dados de compreensão sobre o valor inestimável da contribuição do imigrante italiano para a formação da população brasileira nos momentos decisivos de sua moderna progressão demográfica.

Não se refere a esta, mas a uma nova a que se vê obrigada uma Itália em crise, apenas saída dos trágicos tempos do fascismo e dos desastres de uma guerra absurda. Por isso o editor milanês fala de uma terra ignota “certamente aos italianos que entretanto teriam interesse de conhecê-la, porque ela faz parte de uma nação que pode oferecer a riqueza de suas terras infinitas àqueles que para elas destinem uma outra inestimável riqueza: mente e braços para cultivá-las”.

Esta certa propaganda emigratória, porém, não se sabe desligar definitivamente da visão exótica das outras terras, da terra ignota, visão própria de um

eurocentrismo cultural que dificilmente se apaga: “E, verdadeiramente, a estranha terra de aspectos os mais contrastantes que faz de pano de fundo a este episódio da história onde se realçam as selvagens forças de uma gente de ânimo ainda primitivo, pode considerar-se uma região praticamente desconhecida talvez para muitos brasileiros.” (O que, infelizmente era e, em vários sentidos, ainda é para nós uma dolorosa verdade.)

Nesse processo híbrido de relativa informação e de desinformação, se constrói a edição italiana.

O tradutor Cornelio Bisello trabalha honestamente, procurando sair – e muitas vezes encontra boas estradas – do grande túnel euclídiano, ainda que sufocado pelo plano editorial e pelas condicionantes circunstâncias histórico-culturais a que ele não pode subtrair-se.

Estas últimas se referem ao substrato lingüístico do imediato pós-guerra vivido entre os derradeiros anos da década de 40 e os iniciais daquela de 50. A língua italiana ainda não se libertara inteiramente da política da língua do período mussoliniano. Neste instalara-se um sistema e uma escolaridade que condicionavam o conhecimento e uso da língua, seja a escrita ou a falada, a um predominante tom retórico.

Esta linha atingia e afetava os mais diversos setores lingüísticos, culminando com uma sintaxe convencional, ligada fortemente à ênfase. Naturalmente os mais diretos exemplos de um tal processo podem ser vistos na língua dos discursos de Mussolini.

As características morfológicas e sintáticas da língua italiana desse período encontram, em especial, fatores condicionantes, entre outros, nos específicos usos de um léxico tendencialmente não-objetivo, preso ao lugar-comum, falsamente neutralizado por metáforas desmedidas; de condicionantes formas verbais e adjetivais, assim como do condicionamento do ritmo fraseal. Praticamente todos esses fatores e outros mais, na multiplicidade do uso lingüístico, tendem à afirmação da ênfase e a exposição de uma tonalidade formal e retórica.

A força de uma escolaridade totalitária fez com que ainda nos anos da primeira tradução italiana de *Os sertões* a maior parte dessas características não tivessem podido encontrar outras e melhores alternativas no uso da língua.

O complexo, sutil, aberto sistema da escritura euclidiana – muitas vezes mal compreendida até mesmo por analistas de língua portuguesa – induziu o heróico tradutor italiano a exasperações e mesmo deformações que vão acreditadas principalmente à tradição lingüística por ele vivida. Porém, como ato de devida justiça à difícil operação de Cornelio Bisello, se deve testemunhar de seu empenho em entrar o mais possível na mente euclidiana e na complexidade estrutural de *Os sertões*. Um dos elementos positivos que dá realce ao desejo demonstrado, não tanto de ser claro, mas sim de não cair fatalmente na obscuridade, comprovado pelo volumoso “Glossario” que acompanha a tradução. São seis páginas de duas colunas, precioso em certas linhas, ainda que inútil em outras.

Ao contrário, o bom tradutor apresenta uma visível fraqueza quando não compreende, como se pode observar do ritmo que imprimiu à sua empresa, a genial intercomplementariedade das três partes de que se compõem a obra-prima euclidiana, isso face ao insuperável condicionamento vivido subjetivamente pela “Luta”. Mas ainda aqui ele não se encontra sozinho, pois muitos estudos brasileiros sobre *Os sertões* sofrem do mesmo mal.

Uma mais ampla compreensão dos problemas com que se confrontou o tradutor italiano de 1953, possivelmente a encontraremos com a análise que agora estamos por começar quanto ao projeto em ato de uma nova tradução, em elaboração pela Dra. Sandra Bagno, pesquisadora e docente de “Lingua e traduzione portoghese e brasiliana” da Universidade de Pádua. A Dra. Bagno é uma brasilianista e geógrafa, ítalo-brasileira, originária de São Paulo, na posse de ótimo bilingüismo e minha colaboradora na Universidade patavina.

Antes de principiar com a análise das normas gerais que guiam a nova tradução, escolho aqui um pequeno excerto de *Os sertões*, precisamente períodos do capítulo II, da Parte II – O Homem, capítulo que considera a gênese do jagunço. Nada de particularmente significativo nos levou a escolher esse trecho; poderia ter sido qualquer outro da obra-prima. Ele em seguida será visto na

tradução de Sandra Bagno e, quando for do interesse da presente comunicação, igualmente naquela da tradução de 1953.

~ Capítulo II, Parte II

A demonstração é positiva. Há um notável traço de originalidade na gênese da população sertaneja, não diremos do Norte, mas do Brasil subtropical.

Esboçemo-lo; e para não nos delongarmos demais, afastemo-nos pouco do teatro em que se desenrolou o drama histórico de Canudos, percorrendo rapidamente o Rio de São Francisco, “o grande caminho da civilização brasileira”, conforme o dizer feliz de um historiador.¹ (João Ribeiro, *História do Brasil*)

Vimos, de relance, em páginas anteriores, que ele atravessa as regiões mais díspares. Ampla nas cabeceiras, a sua dilatada bacia colhe na rede de numerosos afluentes a metade de Minas, na zona das montanhas e das florestas. Estreita-se depois passando na parte mediana pela paragem formosíssima dos *gerais*. No curso inferior, a jusante de Juazeiro, constrita entre pendores que a desnivelam torcendo-a para o mar, torna-se pobre de tributários, quase todos efêmeros, derivando, apertada por uma corredeira única de centenas de quilômetros, até Paulo Afonso – e corta a região maninha das caatingas.

Ora, sob esta tríplice disposição, é um diagrama da nossa marcha histórica, refletindo, paralelamente, as suas modalidades variáveis.

Balancia a influência do Tietê.

Enquanto este, de traçado incomparavelmente mais próprio à penetração colonizadora, se tornou o caminho predileto dos sertanistas visando sobretudo a escravização e o *descimento* do gentio, o S. Francisco foi, nas altas cabeceiras a sede essencial da agitação mineira, no curso inferior o teatro das missões, e na região média a terra clássica do regime pastoril, único compatível com a situação econômica e social da colônia.

Bateram-lhe por igual as margens o *bandeirante*, o *jesuíta* e o *vaqueiro*.

Quando, mais tarde, maior cópia de documentos permitir a reconstrução da vida colonial, do século XVII ao fim do XVIII, é possível que o último, de

todo olvidado ainda, avulte com o destaque que merece na formação de nossa gente. Bravo e destemeroso como o primeiro, resignado e tenaz como o segundo, tinha a vantagem de um atributo supletivo que faltou a ambos – a fixação ao solo.

As bandeiras, sob os dous aspectos que mostram, já destacados, já confundidos, investindo com a terra ou com o homem, buscando o ouro ou o escravo, desvendavam desmedidas paragens, que não povoavam e deixavam porventura mais desertas, passando rápidas sobre as “malocas” e as “catas”.

A sua história, às vezes inextricável como os dizeres adrede obscuros dos roteiros, traduz a sucessão e enlace destes estímulos únicos, revezando-se quer consoante a índole dos aventureiros, quer de acordo com a maior ou menor praticabilidade das empresas planeadas. E neste permanente oscilar entre aqueles dous desígnios, a sua função realmente útil, no desvendar o desconhecido, repontava como incidente obrigado, consequência inevitável em que se não cuidava.

Assim é que extinta com a expedição de Glimmer (1601) a visão enganadora da Serra das Esmeraldas, que desde meados do século XVI atraía para os flancos do Espinhaço, um após outros, inacessíveis a constantes malogros, Bruzzo Spinosa, Sebastião Tourinho, Dias Adorno e Martins Carvalho, e desaparecendo ao norte o país encantado que idealizara a imaginação romântica de Gabriel Soares, grande parte do século XVII é dominada pelas lendas sombrias dos caçadores de escravos, centralizados pela figura brutalmente heróica de Antônio Raposo. É que se haviam apagado quase que ao mesmo tempo as miragens da misteriosa Sabarabuçu e as de Minas de Prata, eternamente inatingíveis; até que, renovadas pelas pesquisas indecisas de Pais Leme, que avivou, depois de um apagamento quase secular, as veredas de Glimmer, alentadas pelas oitavas de ouro de Arzão pisando em 1693 as mesmas trilhas de Tourinho e Adorno; e ao cabo francamente ressurgindo logo depois com Bartolomeu Bueno, em Itaberaba, e Miguel Garcia, no Ribeirão do Carmo, as entradas sertanejas volvessem ao anelo primitivo e, irradiando do distrito de Ouro Preto, se espraiassem de novo, mais fortes, pelo país inteiro.

Ora, durante este período em que, aparentemente, só se observam, no litoral a luta contra o batavo e no âmagos dos planaltos o espantoso ondular das bandeiras, surgira na região que interfere o médio S. Francisco um notável povoamento do qual os resultados somente depois apareceram.

Formara-se obscuramente. Determinaram-no, em começo, as *entradas* à procura das minas de Moréia que embora anônimas e sem brilho parecem ter-se prolongado até ao governo de Lencastre, levando até às serranias de Macaúbas, além do Paramirim, sucessivas turmas de povoadores.¹ (Carta do coronel Pedro Barbosa Leal ao conde de Sabugosa, 1725. Veja-se F.A. Pereira da Costa, *Em prol da integridade do Território de Pernambuco*, e Pedro Taques, *Nobiliarquia paulistana*.) Vedado nos caminhos diretos e normais à costa, mais curtos porém interrompidos pelos paredões das serras ou trancados pelas matas, o acesso fazia-se pelo S. Francisco. Abrindo aos exploradores duas entradas únicas, à nascente e à foz, levando os homens do Sul ao encontro dos homens do Norte, o grande rio erigia-se desde o princípio com a feição de um unificador étnico, longo traço de união entre as duas sociedades que se não conheciam. Porque provindos dos mais diversos pontos e origens, ou fossem os paulistas de Domingos Serrão, ou os baianos de Garcia d'Ávila, ou os pernambucanos de Francisco Caldas, com os seus pequenos exércitos de tabajaras aliados, ou mesmo os portugueses de Manuel Nunes Viana, que dali partiu da sua fazenda do Escuro, em Carinhanha, para comandar os *emboabas* no Rio das Mortes, os forasteiros, ao atingirem o âmagos daquele sertão, raro voltavam.

A terra, do mesmo passo exuberante e acessível, compensava-lhes a miragem desfeita das minas cobiçadas. A sua estrutura geológica original criando conformações topográficas em que as serranias, últimos esporões e contrafortes da cordilheira marítima, têm a atenuante dos tabuleiros vastos; a sua flora complexa e variável, em que se entrelaçam florestas sem a vastidão e o trançado impenetrável das do litoral, com o “mimoso” das planuras e o “agreste” das chapadas desafogadas, todas, saltadamente, nos vastos claros das caatingas; a sua conformação hidrográfica especial de afluentes que se ajustam, quase simétricos, para o ocidente e o oriente ligando-a, de um lado à costa, de outro, ao

centro dos planaltos — foram laços preciosos para a fusão desses elementos esparsos, atraindo-os, entrelaçando-os. E o regime pastoril ali se esboçou como uma sugestão dominadora dos *gerais*.

Nem faltava para isto, sobre a rara fecundidade do solo recamado de pastagens naturais, um elemento essencial, o sal, gratuito, nas baixadas salobras dos “barreiros”.¹ (Todos os animais buscam com sofreguidão esses lugares, não só mamíferos como aves e réptis. O gado lambe o chão atolando-se nas poças, bebe com delícia aquela água e come o barro. *Escragnole Taunay*. Tratando-se dos lugares a montante da Barra do Rio Grande, diz Aires de Casal: “Há várias lagoas pequenas em maior ou menor distância do rio, todas de água mais ou menos salobra, em cujas margens o calor do sol faz aparecer sal como geada.” A água destas lagoas [e mesmo a doce] filtrada por uma porção da terra adjacente em cochos de pau ou de couro finamente furados e exposta em tabuleiros ao tempo em oito dias cristaliza ficando sal alvo como marinho. Quase todo esse sal sobe para o centro de Minas Gerais. *Corografia Brasileira*. II, p. 169.)

Constituiu-se, desta maneira favorecida, a extensa zona de criação de gado que já no alvorecer do século XVIII ia das raiais setentrionais de Minas a Goiás, ao Piauí, aos extremos do Maranhão e Ceará pelo ocidente e norte, e às serranias das lavras baianas, a leste. Povoara-se e crescera autônoma e forte, mas obscura, desadorada dos cronistas do tempo, de todo esquecida não já pela metrópole longínqua senão pelos próprios governadores e vice-reis. Não produzia impostos ou rendas que interessassem o egoísmo da coroa. Refletia, entretanto, contraposta à turbulência do litoral e às aventuras das minas, “o quase único aspecto tranqüilo da nossa cultura”.² (João Ribeiro) À parte os raros contingentes de povoadores pernambucanos e baianos, maioria dos criadores opulentos, que ali se formaram, vinha do Sul, constituída pela mesma gente entusiasta e enérgica das bandeiras.

Segundo o que se colhe em preciosas páginas de Pedro Taques³ (*Nobiliarquia paulistana*), foram numerosas as famílias de S. Paulo que, em contínuas migrações, procuraram aqueles rincões longínquos e acredita-se, aceitando o concei-

to de um historiógrafo perspicaz, que o “vale de S. Francisco já aliás muito povoado de paulistas e de seus descendentes desde o século XVII, tornou-se uma como colônia quase exclusiva deles”.⁴ (Dr. João Mendes de Almeida, *Notas genealógicas*, p. 258.) É natural por isto que Bartolomeu Bueno, ao descobrir Goiás, visse surpreendido, sinais evidentes de predecessores, anônimos pioneiros que ali tinham chegado, certo, pelo levante, transmontando a Serra do Paraná; e que ao se reabrir em 1697 o ciclo mais notável das pesquisas de ouro, nas agitadas e ruidosas vagas de imigrantes, que rolavam dos flancos orientais da Serra do Espinhaço ao talvegue do Rio das Velhas, passassem mais fortes talvez, talvez precedendo as demais no descobrimento das minas de Caeté, e sulcando-as de meio a meio, e avançando em direção contrária como um refluxo pro-manado do Norte, as turmas dos “baianos”, termo que como o de “paulista” se tornara genérico no abranger os povoadores setentrionais.¹ (Diz o professor Orville Derby: “Conforme Antonil as descobertas na região do Caeté foram anteriores às do Rio das Velhas ou de Sabará e neste caso é de presumir que foram feitas por mineiros de Ouro Preto – passando para o oeste das cabeceiras do Santa Bárbara, ou talvez, por baianos vindos do norte. A importância que tiveram certos baianos nos acontecimentos de 1709 e a referência de Antonil ao capitão Luís do Couto, que da Bahia foi para esta paragem com três irmãos ‘grandes mineiros’ favorecem esta última hipótese”, etc. *Os primeiros descobrimentos de ouro em Minas Gerais*.)

É que se formara no vale médio do grande rio uma raça de cruzados idênticos àqueles mamelucos estrênuos que tinham nascido em S. Paulo. E não nos demosamos em arrojada hipótese admitindo que este tipo extraordinário do paulista, surgindo e decaindo logo no Sul, numa degeneração completa ao ponto de declinar no próprio território que lhe deu o nome, ali renascesse e, sem os perigos das migrações e do cruzamento, se conservasse prolongando, intacta, ao nosso tempo, a índole varonil e aventureira dos avós.

Porque ali ficaram, inteiramente divorciados do resto do Brasil e do mundo, murados a leste pela Serra Geral, tolhidos no ocidente pelos amplos campos gerais, que se desatam para o Piauí e que ainda hoje o sertanejo acredita ser sem fim.

O meio atraía-os e guardava-os.

[...]"

Este expressivo excerto de *Os sertões*, modelo por nós escolhido neste momento para estudar as duas traduções italianas da obra-prima euclidiana, nos permite alargar as observações crítica que vimos fazendo da tradução de Cornelio Bisello. Além daquelas que empobrecem em maneira demasiado acentuadamente o original euclidiano, encontramos uma outra, já acenada, reveladora de desconhecimentos culturais e históricos por parte do tradutor italiano. Começemos por esta. No período do extrato que diz: “Enquanto este, (o Tietê) de traçado incomparavelmente mais próprio à penetração colonizadora, se tornou o caminho predileto dos sertanistas visando sobretudo a escravização e o *descimento* do gentio, [...]”. A importância de que o autor quis revestir o vocábulo “descimento” deriva da intensidade especial que o conceito obrigava. Daí o uso do grifo para evidenciar o valor do que poderemos denominar um neologismo semântico. “Escravização e descimento do gentio” formam um lema de rara intensidade expressiva, mas precisamente pela força do neologismo, significativamente “viagem forçada”. Tudo isso em relação sempre ao contexto histórico.

A tradução italiana de 1953, diante desta expressiva criação literária, assim se exprime: “Mentre questo, per il suo corso molto più adatto alla penetrazione coloniale, divenne la via preferita degli esploratori che miravano soprattutto all’assoggettamento e alla *rovina* degli indigeni ...” Não só como consequência da infeliz solução “rovina”, todo o período se distancia fortemente do espírito da frase euclidiana.

Alguns exemplos ainda nos permitirão revelar a impotência do tradutor italiano de 1953 diante da excepcional riqueza lingüística de Euclides da Cunha:

- 1) Enfraquecimento de tipo geo-morfológico pelo uso do italiano “territorio”, absolutamente genérico, para o expressivo “paragem” do texto bra-

sileiro – “Estreita-se depois passando na parte mediana pela paragem formosíssima dos *gerais*.”

- 2) O significativo uso de “avivar” em: “[...] até que , renovadas pelas pesquisas indecisas de Pais Leme, que avivou depois de um apagamento quase secular, as veredas de Glimmer”. O tradutor italiano usa um banalíssimo “riaprirono il sentiero di Glimmer”.
- 3) A impotência do tradutor italiano se revela em modo acentuado em transposições de léxico capaz de tradução simultânea de vários níveis lingüísticos, com um outro carente dessa intensidade, como é o caso de “recamado” de Euclides, no período: “Nem faltava para isto, sobre a rara fecundidade do solo recamado de pastagens naturais [...]”. Para esta criatividade lexical, o tradutor italiano opta por uma solução medíocre, mesmo aos ouvidos de um leitor italiano: “...oltre alla rara fecondità del suolo, ricco di pascoli naturali ...”.

Como já dito, acreditamos que uma melhor compreensão dos problemas com que se confrontou o tradutor italiano de 1953 possivelmente será mais justamente realçada com a análise que agora principiamos referente ao projeto em ato de uma nova tradução de *Os sertões*.

A equipe de Pádua elaborou um possível sistema de tradução, visando à realização de uma moderna versão italiana da obra-prima de Euclides da Cunha. Trata-se de uma operação inicialmente crítica, ligada tanto à Obra quanto ao Autor.

Invoco mais uma vez a benevolência e a gentileza de todos os senhores para a exposição de quanto segue que certamente será a mais breve, concisa e imediata possível.

Começemos pelo Autor. Euclides da Cunha é um fundador, uma personalidade que sintetiza as qualidades de sua coletividade, um progenitor desta mesma coletividade. E grande entre os pais da nação e da terra-pátria.

Ele é tudo isso na coerência interna de um percurso existencial recamado de contrastes, indecisões, paradoxos. De paixões e radicalismos. De certezas positivas e crises racionais.

Porém, grave é fixar-se em uma ou várias dessas formas aparentes de ser; não procurar seguir o indivíduo moral que vive com intensidade os absurdos aparentes de sua existência. Se assim se faz, fatal é o surgimento da impossibilidade de conhecer o alto ser moral representado por Euclides.

Nele predomina, ao contrário das aparências, a coerência. O menino, nascido em contato com a domada natureza fluminense, se prepara para outras aberturas em confronto com outros ambientes e paisagens. (Como é sabido, Euclides da Cunha nasceu no 5º distrito do município de Cantagalo, distrito então chamado Santa Rita do Rio Negro, hoje Euclidelândia. Aquela terra fluminense se revela, de certa maneira, mágica pelos muitos significativos nascimentos nela ocorridos. Além de Euclides em 1866, em 1895 o distrito cantagalense se fez terra natal do grande historiador da cultura espanhola, Américo Castro, que em Santa Rita viveu os seus primeiros quatro anos; e em 1909, também ali nasce Walter Castro, meu pai.)

Desde cedo sua curiosidade se abre para o mundo físico, com o qual estabelece um diálogo que é aquele do predomínio do empenho moral e da consciência ética.

Deste modo o jovem Euclides se prepara para o encontro com o mundo, a participação com a gente e a expressão de um modo de ser total.

A partir dessa complexa natureza, vemos nele uma individualidade resultante de uma formação intelectual que cabe em modo surpreendente em muitas das lições antropológicas de Schopenhauer. Nele se afirma desde cedo – recordemo-nos do jovem aluno da Escola Militar e o famoso episódio do sabre – a primazia da vontade em relação à reflexão intelectual. Desde sempre a vontade é essencial para o seu testemunho existencial, ficando a reflexão intelectual predominantemente como algo inessencial.

O jovem Euclides vive então intensamente a crise da razão positiva. Exalta-a, mas igualmente duvida sempre; se angustia e procura novas respostas para o seu sistema de dúvidas.

Nele vigem as categorias schopenhauerianas do “querer” e do “fazer”. Assim acontece no plano político, quando não se vê inteiramente identificado com as soluções dos primeiros tempos da revolução republicana, mas não recua jamais de suas idéias fundamentais. Mesmo quando mais se angustia com o subdesenvolvimento e com a constante injustiça que oprimem os pobres e os miseráveis, a gente que ele desde sempre mais ama.

Ele vive essas dimensões da ação e do pensamento, afirmando cada vez mais com seus atos e comportamentos a primazia da vontade. Assim procede naquela coerência definida na lição schopenhaueriana com respeito à luta do homem entre a vontade e o intelecto. Afirma o filósofo: “O homem deve agir continuamente e tem pouco tempo para pensar; não pode esperar sem agir até que todas as dúvidas do intelecto tenham sido resolvidas.” “A sua decisão quanto ao ‘como’ da vontade a determina o intelecto, mas a ‘coisa’ de seu querer, a meta final, o intelecto não a determina.”

Euclides da Cunha vive intensamente esses aparentes paradoxos ao lado da sua jamais negada formação positivista até a experiência de Canudos. Trata-se possivelmente de um dos mais intensos sistemas de formação de um intelectual brasileiro do século XIX.

Juntamente com essas forças de pensamento, Euclides desde sempre demonstra forte atração pela literatura. Ele convive com a dúvida em relação à razão positiva a partir de uma constante atenção para com a criação literária e a procura continuada das possíveis dimensões da “escritura”. Será na sua obstinada luta pela conquista da “escritura” que ele passará pelas duas fundamentais equações da lição de Schopenhauer: a do “reino da penumbra” e a do “reino da luz”, isto é, a passagem de uma vontade moral expressa em incontida intensidade de exteriorização (pense-se na “ira” dantesca), para aquela outra, sempre da mesma natureza, mas expressa altamente em tom diverso.

Tomemos mais uma vez de Schopenhauer para melhor compreendermos o sistema de organização e crescimento da personalidade euclidiana: “A vontade não se limita a tomar a primazia sobre o intelecto, mas exerce claramen-

te de modo independente e separado do conhecimento e da consciência. Ela se faz assim uma força cega e inconsciente, um elemento energético, pulsional, passional.”

Esta poderá constituir uma abordagem aberta no complexo sistema cultural de Euclides da Cunha. A partir de uma tal perspectiva talvez nos será possível melhor compreender a obra euclidiana e, igualmente, esclarecer melhor os momentos de muitos atos de sua atormentada, mas humaníssima biografia.

Este Euclides da Cunha é o autor de *Os sertões*, obra-prima, alta realidade como o seu criador e com ele indelevelmente identificada. Cheguemo-nos a ela.

Os sertões têm hoje cem anos, mas em verdade têm a mais os anos de angústias, dúvidas e esperanças da formação intelectual de Euclides.

Sem procurarmos mais distante os tempos remotos da obra-prima euclidiana, podemos partir dos dois artigos de título comum, “A nossa Vendéia: motivos de uma guerra patriótica”, publicados inicialmente em *O Estado de S. Paulo* nos dias 14 de março e 17 de julho de 1897.

Com eles Euclides se exprime em identificação com a lição schopenhaueriana sobre o agir, constante chamada. e o como agir, processo privilegiado do intelecto, muitas vezes em conflito rítmico com aquele continuamente reclamado.

O homem Euclides da Cunha se encontra, então, num particular momento em que sua mais profunda convicção política e seu percurso existencial se transformam em crise. As convicções republicanas sempre afirmadas sem hesitações se turvam diante da realidade nacional. Euclides sofre a crise, mas não abandona a sua identidade moral. Assim, quando explode a propaganda institucional na justificação da insensata batalha aos sequazes de Antônio Conselheiro, ele encontra a oportunidade para não desunir-se definitivamente de suas antigas convicções políticas, mas ao mesmo tempo passa a elaborar – na urgência do agir – uma formulação para o episódio que lhe deve servir igualmente de ponto de partida aberto para outras formas do agir. Já aqui Euclides se mostra um representante da crise, na qual a razão positiva se apresenta pron-

ta para chegar à razão negativa. A comparação de Canudos com a revolta dos camponeses franceses, mais do que uma afirmação de princípios é uma indagação em meio a dúvidas e angústias.

A ação moral euclidiana parte justamente desses dois artigos jornalísticos e prosseguirá coerentemente com a publicação dos demais artigos e correspondências do campo de batalha para as páginas de *O Estado de S. Paulo*. Porém, quanto mais se avolumam as correspondências, mais se alargam e modificam as posições euclidianas diante da tragédia e da verdadeira natureza do fenômeno Canudos.

Os sertões se fundamentam nesse praticamente inédito percurso da vida de um intelectual brasileiro, pelo qual a inicial posição guiada pelo intelecto cede o lugar à primazia da vontade própria de uma personalidade moral praticamente murada em si mesma.

De todos esses e outros elementos parte a obra-prima de Euclides da Cunha. Mas, logo depois se apresenta como alguma coisa que é tudo isso e ao mesmo tempo identificável só consigo mesma.

O livro é a vasta cultura de Euclides da Cunha: a sua sabedoria geográfica, etnológica, antropológica; mas é igualmente algo que muitas vezes vai além dessa sabedoria para fazer-se uma outra.

Mas é principalmente uma criação da escritura. *Os sertões* são essencialmente um produto literário, realizado com a consciência e sensibilidade de alguém que trata questões e problemas concretos, mas o faz com a personalidade do criador literário. De uma escritura original resulta o ritmo harmônico da obra aparentemente estranha a qualquer definição dos gêneros literários.

Podemos afirmar que tudo isso acontece em razão da sua cultura básica, organicamente literária, de derivação próxima, romântica; de origens remotas, clássica.

Quanto a essas, muitos estudiosos da obra euclidiana pretendem ver em *Os sertões* uma estrutura presa à retórica forense clássica, em modo particular àquela de Quintiliano, a partir da natureza de denúncia com que se organiza a obra-prima brasileira. Em verdade *Os sertões* assumem a denúncia como voz; mas não se trata de uma requisitória com suas regras precípua. A verdadeira

lógica da denúncia euclidiana – ainda que apoiada em diversos momentos na retórica forense clássica – é aquela da lógica existencial, isto é, a expressão do agir imediato da vontade, servida pela sabedoria literária que gera a escritura. Neste sentido as fontes distantes da língua de Euclides da Cunha, mais do que em Quintiliano, podem possivelmente ser encontradas em Júlio Cesar, tanto naquele dos *Commentarii de bello Gallico*, quanto no dos *Commentarii de bello Civili*. (Essas possíveis fontes do sistema expressivo euclidiano estão sendo indagados pelas pesquisas de Sandra Bagno.)

Ao lado dessas fontes clássicas, aquelas românticas. Essas as vemos principalmente ligadas às lições de etnólogos e geógrafos do período romântico – a partir de Humboldt, e depois por cientistas interessados diretamente pelo território brasileiro, como Martius, etc., – que produzem ciência com base no culto da literatura.

Como exemplo da criatividade literária euclidiana, podemos apresentar um determinado parágrafo de *Os sertões* grifado no seu exemplar pessoal por um leitor excepcional, Guimarães Rosa – justamente aquele da Parte III, “Psicologia do soldado”: “O belo firmamento dos sertões arqueava-se sobre a terra – irisado – passando em transições suavíssimas do zênite azul à púrpura deslumbrante do oriente.”

Tais fontes nos permitem afirmar da clareza da língua euclidiana, ainda que a complexidade e a intensidade do tratamento da matéria possam alguma vez induzir ao turbamento de uma leitura previamente lógica. Mas, quase sempre, nesse personalíssimo sistema lingüístico se encontra a lógica das fontes acima citadas.

A escritura euclidiana, na sua lógica formal, possibilitará a presença de um só ritmo expressivo nas três partes de que se compõem *Os sertões*. A mesma tensão de “A Luta” está em “A Terra” e em “O Homem”. É uma só pulsão, própria de uma moderna epopéia existencial e política.

Os sertões são assim um dos máximos monumentos da literatura brasileira e o marco inicial da nossa modernidade.

Muitas têm sido as minhas tentativas de chegar-me à obra-prima euclidiana e tentar uma definição para a mesma. Em certo momento a tomei dentro de

uma tópica romântica, a da “viagem na minha terra”. Partindo de uma comparação com Almeida Garrett, procurei defini-la como “uma outra viagem na minha terra”. Então propus:

“Ao escrever *Os sertões*, o primeiro impulso expressivo de Euclides da Cunha corresponde ao desejo pessoal mais íntimo de revelar aos brasileiros um Brasil desconhecido. Narrando os eventos de Canudos, ele parte em modo particular do princípio da absoluta ignorância vivida pelo homem brasileiro da imensidade e diversidade do universo Brasil. Para Euclides da Cunha esta é a razão central do subdesenvolvimento cultural do brasileiro do seu tempo. O homem brasileiro vive, geralmente, isolado em um limite regional, de dimensões físicas e culturais, mesmo quando participa da vida de centros urbanos. As suas perspectivas sociais e existenciais quase nunca superam as fronteiras da própria região ou da própria cidade. Como consequência, o seu é um sistema sociocultural restrito, confinante e confinado em normas fechadas, absolutamente conservadoras. O Brasil não ultrapassa, então, as dimensões de tantos pequenos micro-universos medíocres, herdeiros de uma tradição colonial que ignora quase completamente o macro-universo nacional. Tais confins psicoculturais correspondem à predominância de uma configuração estatal incapaz de uma real renovação política. Como resultado final do império de um tal Estado, resulta uma sociedade civil igualmente incapaz de afirmar-se com tal.

A formação positivista de Euclides da Cunha – formação de claras raízes iluministas, levadas às maiores consequências pelos sistemas positivos do mais moderno pensamento realista oitocentista – faz com que ele assuma posição participante no ambiente nacional. Mais uma vez verifica-se que o intelectual iluminista – integrado na melhor modernidade de seu tempo – se sente na obrigação de operar na consciência histórica das constantes relações entre arte e sociedade. O escritor escolhe a liberdade pessoal de criar escrevendo com a perspectiva predominante endereçada à sua sociedade nacional.

Grande viajador de formação científica – muitas vezes exilado no seu mesmo país – Euclides de Cunha começa a narrativa da campanha de Canudos com a intencional posição de alguém que conta as suas viagens. Não só a presente, mas igualmente todas as outras que fizeram com que ele tomasse consciência real de sua terra:

Então, a travessia das veredas sertanejas é mais exaustiva que a de uma estepe nua.

Nesta, ao menos, o viajante tem o desafogo de um horizonte largo e a perspectiva das planuras francas.

Ao passo que a caatinga o afoga; abrevia-lhe o olhar; agride-o e estonteia-o; enlaça-o na trama espinecente e não o atrai; repulsa-o com as folhas urticantes, com o espinho, com os gravetos estalados em lanças; e desdobra-se-lhe na frente léguas e léguas, imutável no aspecto desolado: árvores sem folhas, de galhos entorcidos e secos, revoltos, entrecruzados, apontando rijadamente no espaço ou estirando-se flexuosos pelo solo, lembrando um bracejar imenso, de tortura, da flora agonizante...

[...]

(*Os sertões*, Parte I – A Terra)

A ‘viagem’ euclidiana se realiza e completa-se no despertar de uma nova consciência nacional; e a modernidade da cultura brasileira encontra no texto de *Os sertões* um dos seus primeiros marcos.”



Aos dados gerais até aqui elaborados – naturalmenate alargados a uma dimensão diversa daquela que obriga a natureza de uma operação como a atual – sobre a obra-prima centenária que são *Os sertões* e, em sub-ordem, à marcante personagem de Euclides da Cunha, se refere substancialmente a tradução em ato de Sandra Bagno. Dela damos a versão dos excertos já aqui citados no original, a partir da edição crítica de Walnice Nogueira Galvão.

La dimostrazione è positiva. C'è un notevole tratto di originalità nella genesi della popolazione sertaneja, non diremo di quella del Nord, ma del Brasile subtropicale.

Cercheremo di delinearlo. Ma per non dilungarci, ci allontaneremo di poco dallo scenario in cui si svolse il dramma storico di Canudos, percorrendo rapidamente il Rio S. Francisco, “la grande via della civilizzazione brasiliana”, secondo la felice espressione di uno storico.

Abbiamo già visto rapidamente, in precedenti pagine, come esso attraversi regioni le più diverse. Ampio nelle sorgenti, il suo bacino si dilata fino a raccogliere in una rete di numerosi affluenti la metà del Minas nella zona delle montagne e delle foreste. Poi si restringe nel suo corso medio che rallenta nei bellissimi luoghi dei geraís. Nel tratto inferiore, a valle di Juazeiro, costretto da pendenze che ne abbassano il livello piegandolo verso il mare, si impoverisce di tributari, quasi tutti effimeri, e, deviando, costretto in un'unica rapida di centinaia di chilometri fino a Paulo Afonso, solca la sterile regione delle caatingas.

Ora, se visto in questa sua triplice ripartizione, esso corrisponde a un diagramma della nostra marcia storica, di cui riflette, parallelamente, le modalità varie.

E bilancia l'influenza del Tietê.

Mentre quest'ultimo, dal tracciato incomparabilmente più adatto alla penetrazione colonizzatrice, diviene la via predileta dal sertanista che mirava soprattutto alla schiavizzazione ed al trasporto coatto degli indigeni, il S. Francisco delle alte sorgenti fu la principale area del febbrile sfruttamento minerario, nel corso inferior fu il teatro delle missioni, e nel tratto medio la terra-classica del regime pastorale, unico compatibile con la situazione economica e sociale della colonia.

In egual misura hanno battuto le sue sponde il bandeirante, il jesuíta e il vaqueiro.

Quando una maggior copia di documenti permeterà in seguito la riacostruzione della vita coloniale dal secolo XVII alla fine del XVIII, è possibile che l'ultimo dei tre, ancoa de tutto dimenticato, risalti con il rilievo che merita nel processo di formazione della nostra gente. Indomito e coraggioso come il primo, rassegnato e tenace come il secondo, aveva il vantaggio di un attributo supplementare che mancò a entrambi gli altri, il radicamento al suolo.

Il bandeirante, grazie ai due aspetti già evidenziati che rivela, anche in modo confuso, quando assaliva la terra o l'uomo, quando cercava l'oro o lo schiavo, svelava regioni smisurate, che però non popolava e lasciava, semmai, più deserte, passando rapido sopra le “malocas” e le “catas”. La sua storia a volte inestricabile come “le espressioni di proposito oscure delle sue mappe, traduce l'indissolubile susseguirsi di questi incomparabili stimoli, modificandosi ora a seconda dell'indole

degli avventurieri, ora a seconda della maggiore o minore praticabilità della imprese pianeggiate. E in questo perenne oscillare tra quei due tipi di disegni, la loro funzione realmente utile nel rivelare lo sconosciuto risaltava come un accidente d'obbligo, conseguenza inevitabile di cui non ci si preoccupava.

È accaduto così che, estinta con la spedizione di Glimmer (1601) la visione chimerica della Serra das Esmeraldas che sin dalla metà del secolo XVII aveva attratto sulle pendici dell'Espinhaço, uno dopo l'altro, non curanti dei successivi costanti fallimenti, Bruzzo Spinosa, Sebastião Tourinho, Dias Adorno e Martins Carvalho; e, scomparso a Nord il paese incantato che l'immaginazione romantica di Gabriel Soares aveva idealizzato, gran parte del secolo XVII venne dominato dalle cupe leggende de cacciatori di schiavi, fra cui primeggia la figura brutalmente eroica di Antonio Raposo. E di fatto s'erano spenti quasi contemporaneamente i miraggi della misteriosa Sabarabuçu e quelle delle Minas de Prata eternamente irraggiungibili, prima che, rinnovate dalle tormentate vicende di Pais Leme che riportò alla luce, dopo un oblio quasi secolare, i sentieri di Glimmer; incoraggiate dalle "oitavas" di oro di Arzão che ricalca nel 1693 le stesse orme di Tourinho e Adorno, e infine risorgendo in pieno subito dopo con Bartolomeu Bueno a Itaberaba e Miguel Garcia a Ribeirão do Carmo, le entradas sertanejas ritornassero al primitivo anelito e si sparpagliassero di nuovo più forati, irradiando dal distretto di Ouro Preto per l'intero paese.

Ora, in questo periodo in cui in apparenza si osservano soltanto la lotta contro l'olandese lungo il litorale ed il sorprendente ondeggiare delle bandeiras nel cuore degli altipiani, sorgeva nella regione che interferisce con il medio corso del S. Francisco, un notevole insediamento i cui risultati appariranno soltanto più tardi.

Esso si era costituito in modo oscuro. Da principio lo determinarono le spedizioni alla ricerca delle miniere di Moria che, per quanto anonime e prive di fama, pare siano durate sino al governo di Lencastre, portando fino alle catene montuose di Macaúbas, oltre il Paramirim, successive ondate di popolatori.

Impraticabile per le strade dirette e perpendicolari alla costa, più brevi ma interrotte dalle grandi pareti delle catene, o impedito dalle selve, l'accesso era possibile attraverso il fiume S. Francisco. Aprendo agli esploratori due uniche entrate, una alla sorgente e una alla foce, e portando gli uomini del Sud all'incontro con quelli del Nord, il grande fiume si poneva sin dall'inizio con il volto di un unificatore etnico, lungo tratto di unione tra due società che non si conoscevano.

Perché provenienti dalle più diverse origini e punti, fossero essi i paulisti di Domingos Sertão, o i baiani di Garcia d'Avila, oppure i pernambucani di Francisco Caldas con il loro piccoli eserciti alleati di indigeni tabajaras, o gli stessi portoghesi di Manuel Nunes Viana, che partì dalla sua fazenda dell'Escuro a Carinhana per porsi a capo degli emboabas del Rio das Mortes, i forestieri, nel raggiungere il cuore di quel sertão, raramente tornavano indietro.

La terra, nel contempo accessibile ed esuberante, era per loro compenso alla perdita del miraggio delle bramate miniere. La sua originale struttura geologica dalle conformazioni topografiche e catene montuose che, ulltimi speroni e contrafforti della cordigliera marittima, si attenuano in vasti tavolati; la sua flora complessa e varia, il cui viluppo delle foreste non presenta a vastità e l'impenetrabile intrico di quelle del litorale, con la "dolcezza" delle pianure e l'"asprezza" degli aperti altipiani, tutti, discontinuamente, nei larghi spazi vuoti delle caatingas; la sua conformazione idraografica speciale di affluenti che si ordinano quasi simmetricamente verso occidente e oriente, collegandola da un lato alla costa, dall'altro al centro degli altipiani — tutti questi furono preziosi legami per la fusione di questi elementi sparsi attirandoli e intrecciandoli. Ed il regime pastorale vi si sviluppò per una suggestione quasi dominatrice dei gerais.

Né mancava per questo, oltre alla rara fecondità del suolo riacamato di pascoli naturali, un elemento essenziale, il sale, spontaneo, nei terreni acquitrinosi dei "barreiros".

Si costituì, in tal modo favorita, l'estesa zona di allevamenti di bestiame che già all'alba del secolo XVIII andava dai limiti settentrionali di Minas a Goiás, al Piauí, alle estremità del Maranhão e Ceará verso occidente e verso Nord, e alle montagne delle miniere baiane ad est. Si era popolata ed era cresciuta autonomamente e forte, ma oscura, esecrata dai cronisti del tempo, del tutto dimenticata non tanto dalla metropoli lontana quanto dagli stessi governatori e viceré. Non produceva imposte o rendite che interessassero l'egoismo della corona. Rifletteva invece, contrapposta all'agitazione del litorale ed alle avventure delle miniere, "il quasi unico aspetto tranquillo della nostra cultura". A parte i rari contingenti di popolatori pernambucani e baiani, la maggioranza degli opulenti allevatori che vi si formava veniva dal sud, costituita dalla stessa gente entusiasta ed energica delle bandeira.

Secondo quanto si coglie da preziose pagine di Pedro Taques, numerose furono le famiglie di S. Paulo che, in continue migrazioni, cercarono quei luoghi remoti, e si crede anche, secondo le affermazioni di uno storiografo perspicace, che "la valle di S. Francisco, di fatto già molto popolata da paulisti e da loro discendenti sin dal secolo XVII, si sia trasformata in una sorta

di colonia quasi esclusivamente loro”. Per questo é naturale che Bartolomeu Bueno, nello scoprire il Goiás, vedesse sorpreso segnali evidenti di predecessori, anonimi pionieri che di certo erano là giunti superando la Serra del Paraná, e che, col riaprirsi nel 1697 del ciclo più consistente della ricerca dell’oro, nelle numerose e agitate ondate di immigranti che si riversavano dai fianchi orientali della Selva do Espinbaço verso l’asse fluviale del Rio das Velhas, passassero più forte forse, forse precedendo le altre nella scoperta delle miniere del Caeté, e solcandole da parte a parte, ed avanzando in direzione contraria come un riflusso promanato dal Nord, le torme dei “baianos”, termine che, come quello di paulista era divenuto generico nell’abbracciare tutti gli insediamenti settentrionali.

Di fatto si era già formata lungo il corso medio della valle del grande fiume una razza di incroci identici a quei “mamelucos” che erano nati a S. Paulo. E non eccediamo in un’ipotesi ardita ammettendo che questo tipo straordinario di paulista, comparendo e subito scomparendo nel Sud in una degenerazione completa, al punto da eclissarsi nello stesso territorio che gli aveva dato il nome, rinascesse invece là e, senza i pericoli delle migrazioni e degli incroci, si conservasse portando intatta fino ai nostri giorni l’indole forte ed avventuriera degli avi.

Perché lí rimasero, interamente separati dal resto del Brasile e del mondo, murati a est dalla Serra Geral, a occidente immobilizzati dagli ampi campos gerais, che si snodano verso il Piauí e che ancor oggi il sertanejo crede siano senza fine.

L’ambiente li attraeva e li riparava.



Acredito que tenhamos chegado ao momento da conclusão. Com ela, mais uma vez queremos dar o testemunho da nossa extrema admiração por um escritor e sua obra. Desejo com ela exaltar a obra-prima que são *Os sertões*, e nela o seu autor.

Querendo permanecer no âmbito italiano, coloco Euclides junto a Dante, pois o fluminense, por muitas razões, pode ser reconduzido na grande família do florentino.

Em Dante o sentido da liberdade, a denúncia da violência política, é uma constante. Assim também para Euclides da Cunha. Nele vejo igualmente aquele sonho que era de Dante: o ideal do equilíbrio existencial deve coincidir com o mais livre regime político. Liberdade moral e liberdade política.

Por tudo isso, Euclides poderia tomar para si as palavras vividas pelo florentino: “Saí do inferno, fui derrotado, exilado duas vezes da minha pátria; não sei se retornarei; sei que no final serão vencedores os meus.”



Manuel Bandeira

Nanquim de Cícero Dias.

A tradução de Manuel Bandeira em italiano

VERA LÚCIA DE OLIVEIRA

*A poesia está em tudo – tanto nos amores como nos chinélos,
tanto nas coisas lógicas como nas disparatadas.*

MANUEL BANDEIRA

*Come può un poeta dimenticare le parole con
le quali ha imparato a nominare le cose?*

PIERO MARELLI

Em uma entrevista, publicada na revista *Diverse Lingue*, Franco Scataglini (1930-1994), à pergunta sobre a frequência com que usava o dialeto, respondeu (e vale a pena citar o inteiro trecho):

Percebo que uso o dialeto toda vez que se trata de exprimir um sentido afetivo das circunstâncias. Nas relações de proximidade, portanto, sobretudo nas formas miméticas, interjectivas e fáticas da comunicação. Com a família, com os amigos, na expressão meiga e carinhosa da relação amorosa, quando a ternura é um cauto desvio da agressividade erótica. No monólogo interior da melancolia. Ou mesmo na irritação e na raiva, quando o apelo ao imediatismo da obscenidade verbal é um consolo eficaz. Nas imprecações, portanto. Na blasfêmia, em que se evidencia o metafísico do dialeto, o seu modo de confrontar-se com o absoluto da impiedade, que afirma Deus enquanto o acusa¹.

¹ Franco Scataglini, “Questionario per i poeti in dialetto”, in *Diverse Lingue*, ano I, nº 5, dezembro 1988; texto consultável no site do “Centro Studi Franco Scataglini”, Internet, URL <<http://www.scataglini.it/MAIN/di.htm?52,59>> (consultado em 15 de maio de 2001).

Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras no dia 14 de agosto de 2002. Este texto foi, originalmente, publicado na revista *Ricerca Research Recherche*, Lecce, Università degli Studi di Lecce, nº 6, 2000, pp. 167-185, com o título: “Appunti sulla questione della traducibilità della poesia di Manuel Bandeira in italiano”. A versão que aqui segue é uma readaptação do mesmo em português. A tradução dos poemas citados, quer de Manuel Bandeira quer de Giorgio Caproni, são de minha autoria.

Em outras palavras, pode-se deduzir, pelo que afirma nessa e em outras ocasiões em que elaborou reflexões sobre o relacionamento entre língua e dialeto, que para ele, grande poeta dialetal, entre os mais representativos da poesia italiana contemporânea, o dialeto é sobretudo a língua da afetividade, das nuances (para usarmos sua expressão), dos matizes sutis dos estados psíquicos, por vezes obscuros e contraditórios na alma humana.

Perguntamo-nos, então, porque um poeta deva sentir que, para exprimir tais conteúdos, seja necessário o dialeto, não o italiano, com a sua grande tradição lírica que, de Petrarca em diante, incidiu sobre os percursos não só da poesia italiana, mas, em momentos e circunstâncias diversas, também da européia (recordemos, por exemplo, a influência que a poesia petrarquesca exerceu sobre a Renascença portuguesa e sobre a figura de Camões).

A tais quesitos, responde indiretamente um outro grande poeta dialetal, Franco Loi (1930), em uma entrevista concedida a nós recentemente. Para Loi, existiria uma fratura profunda na cultura italiana, provocada “pela imposição da língua de uma minoria potente”, por ele definida como “o grosseiro toscanismo de Manzoni”, utilizada apenas por 2,3% da população em 1870, enquanto que as demais línguas, ou seja o lombardo, o vêneto, o lígure, o napolitano, o romano e outras, eram faladas por 97,7% dos italianos.² E acrescenta: “Só recentemente é que o italiano é falado pela maioria da população. E não por uma questão de ‘unidade’ ou de ‘interesses comuns, mas devido puramente à difusão televisiva. E é um italiano pobre, inexpressivo, plenamente adequado à falsa unidade e ao atual estado das consciências”.³

Essa fratura cultural, que se reflete na dimensão íntima do indivíduo, seria portanto o resultado da imposição de uma língua que não é sentida, ainda hoje, por toda a comunidade nacional como língua mãe (e se pense à importância atribuída pela psicanálise ao relacionamento dos bilíngües ou dos multilíngües com a língua materna). De fato, na Itália, encontramos-nos diante de

² Cfr. “Entrevista a Franco Loi”, de Vera Lúcia de Oliveira, in *Insieme*, Revista da APIESP, São Paulo, nº 7, 1998-99, pp. 37-42 (40).

³ *Ibidem*.

fenômenos de bilingüismo e, mais freqüentemente, de diglossia, ou seja, de duas ou mais línguas que têm um âmbito de utilização diverso e uma função social diferente e hierarquizada. O uso do dialeto, difundido em muitas regiões da Itália, está presente na vida quotidiana e nos relacionamentos familiares e, geralmente, informais, enquanto que em outros contextos e situações se usa a língua oficial.

Talvez este papel e este uso formal do italiano tenham provocado, com o tempo, seu empobrecimento – como constata Franco Loi – distanciando-o da expressão autêntica de sentimentos, de nuances afetivas e de toda uma gama de estados de espírito funcionais ou propícios ao ato criativo e poético. Ou, talvez, o nivelamento da língua seja só uma conseqüência do rebaixamento da qualidade das mensagens televisivas, que difundiram um idioma trivial e vazio, formado na maior parte dos casos por slogans publicitários.

Isso é tanto mais paradoxal se pensarmos que o italiano é uma língua plasmada, em seus exórdios, por um dos maiores poetas ocidentais. Com Dante, o florentino adquiriu uma eloqüência e uma relevância que outros vulgares da península não conheceram. Mas Dante, na *Commedia*, utiliza com liberdade e invenção todos os registros, do plebeu ao cortês, criando neologismos, permutando termos dos outros dialetos e também do latim e do francês, termos que se impuseram no uso e que caracterizam, ainda hoje, tanto a língua poética e literária quanto a falada. É só depois que o cânone passará a ser a língua refinada e áulica do lirismo petrarquesco, decantada das contaminações das formas populares, de modo que a literatura começa a distanciar-se e a isolar-se em seu sublime gueto.

Reinventar um italiano menos convencional, menos codificado e burocrático, mais flexível e dúctil às gradações e as tonalidades, não é apenas uma aspiração dos estudiosos da língua e da literatura, mas um imperativo dos escritores, os quais não podem desconhecer ou ignorar a distância que se criou entre literatura e realidade. É para sanar tal ruptura que um poeta como Giorgio Caproni (1912-1989) utilizou em sua obra, com igual dignidade, o registro alto e baixo, “contaminou” a língua literária convencional com toda a riqueza, a va-

riedade e a vivacidade das situações concretas e do relacionamento cotidiano com as coisas. A sua poesia é um longo diálogo com os seus afetos, a sua língua é a da reinvenção de um contato verdadeiro com a própria alma, de uma reparificação psíquica, que é também lingüística, espaço do encontro com as figuras paterna e materna, recuperação da experiência vivíssima da infância e adolescência e da língua essencial, humilde e sensível daquele período e daqueles relacionamentos.

Para Caproni, a língua materna foi precisamente o toscano, não o literário “congelado” na língua de Petrarca e Boccaccio, mas um *livornese* falado por gente de extração pequeno-burguesa, como o próprio poeta. De tal língua regional, ele conservou, até à velhice, modos típicos de dizer: “governavo” (arrumava), “mi metteva veleno” (me deixava amargurado), “mi prendeva la rabbia” (ficava com raiva).⁴ E embora o poeta tenha vivido por muitos anos em Gênova e em Roma e tenha certamente introjetado expressões e frases também dos respectivos dialetos, escolheu o italiano para a sua viagem nas perdas e nostalgias: um italiano flexível, popular, cotidiano, com traços dialetais.

A experiência poética de Caproni enlaça-se, por certos aspectos, à dos neo-dialetais, que – no âmbito das variedades regionais – buscam instaurar uma nova relação entre literatura e realidade, de reatar-se à presença forte das coisas e da memória. Observa Franco Brevini, a propósito da poesia de Loi e de Scatagliini, que, para ambos, “o dialeto é uma simples entonação popular, numa urdidura amplamente italiana, entremeada de cultismos”. Com o dialeto, eles buscam solucionar uma antiga necessidade, a “de uma língua capaz de reduzir a distância ou mesmo de sanar a fratura que se impôs entre falado e escrito, cotidiano e literário”.⁵ Que fosse essa a estrada a seguir para retirar do italiano a aura convencional de língua normalizada, de língua “frígida”, como a define Scatagliini? Seguramente é aquela adotada por Caproni:

⁴ Cfr. “Intervista a Giorgio Caproni”, de Dina Luce, in *Bentrovati tutti – Interviste a scrittori e giornalisti famosi*, Milano: Garzanti-Vallardi, 1981, pp. 84-90 (89).

⁵ Franco Brevini, “Introduzione”, in Franco Scatagliini, *Rimario Agontano (1969-1986)*, Milão: Scheiwiller, 1987, pp. 9-21 (10).

Sempre ambicionei conduzir em nível de poesia o discurso quotidiano. Para parecer poeta, não é necessário dizer “il cocchio”, basta dizer “il carro”, “il carretto”, “la carrozza”, os modos de dizer populares. Sim, eu sempre busquei elevar a discurso poético o discurso comum, a realidade quotidiana, feita de pessoas amadas, lugares queridos, pequenas coisas.⁶

O inesperado verificou-se na aproximação falado/escrito do dialeto. Os poetas que adotaram as línguas regionais encontraram-se com um problema oposto em relação ao indicado por Caproni, uma vez que alguns dialetos eram em parte desprovidos de palavras para conceitos abstratos e para imagens sutis e impalpáveis (na expressão das quais utilizou-se, sempre, o italiano). A poesia neodialeto não é, nem pode ser, apenas uma tentativa de recuperação antropológica de um mundo relegado à marginalidade, de uma língua condenada à entropia, mas é verdadeiramente invenção e criação estética, no mesmo plano da produzida em italiano. Nessa reaproximação lenta e inevitável, os poetas dialetais e os que usam o italiano percorrem estradas convergentes mas, pelo momento, inversas em relação ao ponto de partida: porque se a poesia italiana deve descer alguns degraus do seu elevado registro, a dialetal deve subir e desenvolver ou recuperar uma tradição culta que não possui. Será essa a via para extirpar do dialeto a sua imagem deformada, de língua rústica de incultos e marginalizados social e economicamente? Afirma Scataglini:

O sonho, eu penso, de um autêntico poeta dialetal é a recomposição. [...] Parece-me que o dialeto, como língua removida do horizonte da língua italiana, como língua dos servos, que, depois, na tradição literária transforma-se em máscara, a língua da punição violenta, posta como uma arma perante a idéia do platonismo e do sublime, tem em si a paixão da recomposição; diante deste desejo, com base na herança histórica de uma dor que nos leva a realizar uma obra que restitua – à cultura nacional – o sentido literário da dialetalidade.⁷

⁶ “Entrevista a Giorgio Caproni”, *op. cit.*, p. 90.

⁷ Franco Scataglini, “Che cosa è stato il dialetto nella tradizione italiana”, in *Lingua e dialetto oggi in Italia, Atti del Convegno su Lingua e dialetto oggi in Italia*, Palermo, 1990; texto consultável no site do “Centro Studi Franco Scataglini”, Internet, URL <<http://www..scataglini.it/MAIN/di.htm?52,59>> (consultado em 15 de maio de 2001).

A questão, vasta e complexa em si, serve-nos aqui também para enfrentar um desafio que terá solicitado mais de um crítico e estudioso da poesia brasileira e que, por quanto possa parecer diversa e distante, apresenta, com o que foi acima afirmado, muitas conexões. O dilema é o de como traduzir eficazmente em italiano um poeta como Manuel Bandeira, para o qual tudo é poesia e a poesia está por toda parte, “tanto nos amores como nos chinelos, tanto nas coisas lógicas como nas disparatadas”.⁸ De fato, ele coloca-se em antítese em relação a uma literatura que adotara no Brasil, por contingência e comodidade, o prestígio da tradição que, de Sá de Miranda e Camões, passara às novas terras americanas e se conformara à sensibilidade de um país que se gerava a partir do encontro/embate de povos, culturas e línguas diferentes. Desde os primeiros textos publicados no Brasil, literatos e escritores adequaram-se à norma europeia, à língua da poesia e da literatura portuguesas, exprimindo por vezes sentimentos novos com os mesmos termos e as mesmas formas cunhadas pela tradição lusitana.

Houve apenas um parêntese romântico, uma tentativa de refundar a literatura inclusive com a transposição de uma especificidade lingüística que os escritores percebiam não mais como desvio da norma, mas como invenção de uma identidade. José de Alencar foi um dos mais convictos adeptos desta posição. Sem renegar a herança lusitana, afirmou, em várias das suas obras, que no Brasil o português havia adquirido traços peculiares e que não era mais possível, como continuavam a fazer os puristas em Portugal, considerar imprecisões ou “erros” o abasileiramento, ou seja, a adaptação do idioma a uma nova realidade:

Uns certos profundíssimos filólogos negam-nos, a nós brasileiros, o direito de legislar sobre a língua que falamos. Parece que os cânones desse idioma ficaram de uma vez decretados em algum concílio celebrado aí pelo século XV. [...] Desde a primeira ocupação que os povoadores do Brasil, e após eles seus descendentes, estão criando por todo este vasto

⁸ Manuel Bandeira, *Itinerário de Pasárgada* [1954], Rio de Janeiro/Brasília: Nova Fronteira/INL, 1989, 3^a ed., p. 10.

império um vocabulário novo, à proporção das necessidades de sua vida americana, tão outra da vida européia. Nós os escritores nacionais, se quisermos ser entendidos de nosso povo, havemos de falar-lhes em sua língua, com os termos ou locuções que ele entende, e que lhe traduz os usos e sentimentos. Não é somente no vocabulário, mas também na sintaxe da língua, que o nosso povo exerce o seu inauferível direito de imprimir o cunho de sua individualidade, abasileirando o instrumento das idéias.⁹

Alencar é, como sempre, um lúcido precursor de tendências, mas infelizmente as fundamentais conquistas românticas serão, a seguir, desconhecidas pelos parnasianos, que recuperam um anacrônico purismo, talvez mais em consonância com o ideal clássico de poesia pura, que possuíam. Não foi por acaso que Mário de Andrade lançou suas invectivas contra os parnasianos, responsáveis, segundo ele, de terem interrompido o profícuo diálogo aberto pelos românticos entre literatura e realidade nacional.

Essa situação de ruptura, mas em nível distinto do caso italiano, perdura até os primeiros anos do século XX, quando um grupo de jovens poetas, artistas e músicos instauram uma revolução estética que tocará, sucessivamente, todos os âmbitos da cultura do país. Manuel Bandeira participa dessa revolução modernista com uma obra em que reivindica, na prática do texto poético, o uso da variante brasileira do português, uma língua que se formou em um contexto diferente do europeu, com uma história própria de repressões e remoções, uma língua que o Brasil plasmou e assimilou como sua e que, como uma roupa tantas vezes usada, vai tomando a forma do corpo, conformando-se à pele, ajustando-se aos ossos.

Bandeira é o poeta do cotidiano, das palavras que escandem os mínimos fatos de vida, das vozes recolhidas nas ruas e periferias do Rio de Janeiro, as suas periferias, onde por tantos anos viveu, compartilhando uma pobreza digna e solidária. Bandeira é o poeta dessa humanidade, com a qual se identifica, dos gestos humildes das pessoas solitárias, das orações extravagantes de quem

⁹ José de Alencar, *O nosso cancionero*, Campinas: Pontes, 1993, pp. 25-26.

não tem nenhum poder, das declarações de amor sem solenidade, das pungentes despedidas sem pompa e sem retórica:

Senhor Bom Jesus do Calvário e da Via-Sacra
Quando o prefeito morrer
Não o mandes para o Inferno:
Ele não sabe o que faz.
Mas um seculozinho a mais de Purgatório
Não seria mau. Amém.¹⁰

[*Signore Buon Gesù del Calvario e della Via-Sacra / Quando il sindaco morirà / Non mandarlo all'Inferno: / Egli non sa quello che fa. / Ma un secolo in più di Purgatorio / Non gli starebbe male. / Amen.*]

Tudo é puro, nítido e singelo em sua palavra, em sua língua poética, que é a língua das relações afetivas, dos pequenos fatos de cada dia, do bulício humilde das feiras, em que ele recolhe, como tesouros, os “tomatinhos vermelhos”, os “balõezinhos de cor”, que um vendedor loquaz oferece à clientela de crianças pobres, as quais descobrem assim – com gestos e palavras modestas – que a magia e a tristeza estão sempre juntas.

Na sua poética “farta” do “lirismo comedido / do lirismo bem-comportado / do lirismo funcionário público com livro de ponto expediente protocolo e manifestações de apreço ao Dr. Diretor”.¹¹ Bandeira é talvez o mais moderno entre os poetas do Modernismo. Nenhum outro soube, como ele, tornar expressiva, eloqüente e poética a linguagem cotidiana, nenhum outro é menos retórico e literário, menos adverso às palavras altissonantes da tradição:

Quando eu tinha seis anos
Ganhei um porquinho-da-índia.

¹⁰ Manuel Bandeira, “Prece”, in *Poesia Completa e Prosa*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985, p. 400.

¹¹ M. Bandeira, “Poética”, *op. cit.*, p. 207.

Que dor de coração me dava
 Porque o bichinho só queria estar debaixo do fogão!
 Levava ele pra sala
 Pra os lugares mais bonitos mais limpinhos
 Ele não gostava:
 Queria era estar debaixo do fogão.
 Não fazia caso nenhum das minhas ternurinhas...

– O meu porquinho-da-índia foi a minha primeira namorada.¹²

[*Quando avevo sei anni / Mi regalarono un maialino d'India. / Che dolore provavo nel cuore / Perché l'animaletto voleva stare solo sotto il fornello! / Lo portavo in salotto / Nei luoghi più belli più puliti / A lui non piacevano: / Voleva stare sotto il fornello. / Non notava nemmeno le mie piccole premure... / – Il mio maialino d'India fu la mia prima fidanzata.*]

A tal propósito, é notório e exemplar o seu “Poema tirado de uma notícia de jornal”:

João Gostoso era carregador de feira-livre e morava no morro
 [da Babilônia num barracão sem número
 Uma noite ele chegou no bar Vinte de Novembro
 Bebeu
 Cantou
 Dançou
 Depois se atirou na Lagoa Rodrigo de Freitas e morreu afogado.¹³

[*Giovanni Allegro era scaricatore al mercato e abitava sul colle Babilonia in una baracca senza numero / Una sera andò al bar Venti Novembre / Bevve / Cantò / Ballò / Poi si gettò nella Laguna Rodrigo de Freitas e morì annegato.*]

¹² M. Bandeira, “Porquinho-da-índia”, *op. cit.*, pp. 298-299.

¹³ M. Bandeira, “Poema tirado de uma notícia de jornal”, *op. cit.*, p. 214.

Com o propósito de captar e de exprimir, em sua concretude e totalidade, uma realidade sempre vista como modesta e trivial (a partir da qual ele elabora, contudo, alguns dos seus mais intensos poemas), Bandeira sente que é necessário uma nova língua, que restabeleça a relação vital com a oralidade:

A vida não me chegava pelos jornais nem pelos livros
Vinha da boca do povo na língua errada do povo
Língua certa do povo
Porque ele é que fala gostoso o português do Brasil
 Ao passo que nós
 O que fazemos
 É macaquear
 A sintaxe lusíada¹⁴

[*La vita non mi arrivava dai giornali né dai libri / Veniva dalla bocca della gente nella lingua errata della gente / Lingua giusta della gente / Perché è lei che parla saporitamente il portoghese del Brasile / Mentre noi / Non facciamo altro / Che scimmiettare / La sintassi lusitana*]

De fato, ao recuperar uma visão de mundo ligada às periferias marginalizadas, assim como ao recompor, com a memória, o que ele define como suas “lendas e mitos” da infância, ou seja, as figuras que o marcaram durante os anos em que viveu em Recife, antiga e provincial capital periférica, o poeta recupera também a maneira de falar e a língua dessa comunidade, que não é de forma alguma a literária. E não o é duplamente no Brasil, com a dissonância lingüística que o país vivia, desde sempre, entre uma língua escrita culta, que adotava a norma européia, e uma língua falada, que se constituía como verdadeira variante brasileira do português. Por meio da poesia, ele busca uma reconciliação lingüística entre duas tradições, como entre alto e baixo, entre norma e desvio, entre poder e “liberdade de errar” e inventar uma língua nova em que ser plenamente. E, nessa recomposição lingüística, reflete-se a aspiração de

¹⁴ M. Bandeira, “Evocação do Recife, *op. cit.*, p. 213.

uma recomposição também social, de uma literatura que dê conta da complexidade de um país capaz de discriminar, como ocorrera no passado e ainda se verifica no presente, faixas inteiras da população:

Quero antes o lirismo dos loucos
 O lirismo dos bêbedos
 O lirismo difícil e pungente dos bêbedos
 O lirismo dos clowns de Shakespeare

– Não quero mais saber do lirismo que não é libertação.¹⁵

[*Voglio piuttosto il lirismo dei pazzi / Il lirismo degli ubriachi / Il lirismo difficile e pungente degli ubriachi / Il lirismo dei clowns di Shakespeare // – Non ne voglio più sapere del lirismo che non è liberazione.*]

Retornemos ao quesito inicial. Se Bandeira é o poeta da recomposição entre alto e baixo da literatura e da realidade, é possível traduzi-lo para o italiano, uma língua que muitos dos próprios falantes sentem hoje, em alguns casos, como elitista e, em outros, como asséptica? É possível trasladar e reconstituir a ternura, a expressividade, a intensidade e, ao mesmo tempo, o seu elóquio suave e gentil, de quem fala baixo, de quem sobretudo escuta, de quem bate na porta de manhã com um pão quente nas mãos e o temor de incomodar a tranqüilidade da alma, própria e alheia? Assim é Manuel Bandeira e o seu lirismo. Traduzi-lo em italiano é tarefa árdua, porque algumas das suas poesias poderiam parecer, ao leitor italiano, habituado à tradição literária desta língua, um tanto pueris, com todos aqueles diminutivos que remetem à linguagem infantil:

No entanto a feira burburinha.
 Não chegando as burguesinhas pobres,
 E as criadas das burguesinhas ricas,
 E mulheres do povo, e as lavadeiras da redondeza.

¹⁵ M. Bandeira, “Poética”, *op. cit.*, p. 207.

Nas bancas de peixe,
Nas barraquinhas de cereais,
Junto às cestas de hortaliças
O tostão é regateado com acrimônia.

Os meninos pobres não vêem as ervilhas tenras
Os tomatinhos vermelhos,
Nem as frutas,
Nem nada.¹⁶

[*Frattanto la fiera rumoreggia. / Arrivano le borghesine povere, / E le domestiche delle borghesine ricche, / E donne del popolo, e lavandaie dei dintorni. / Sui banchi di pesce, / Sulle bancarelle di cereali, / Presso i cesti di ortaggi / La lira è contrattata con acrimonia. // I bambini poveri non vedono i piselli teneri / I pomodorini rossi, / Né i frutti, / Né niente.*]

A nossa tradução, ou tentativa de tradução¹⁷ de alguns dos mais significativos poemas de Manuel Bandeira em italiano, levou em conta tais aspectos e a dificuldade de reconstituir, na língua de Dante, essa língua de pobres que Bandeira, com sua varinha mágica de poeta, despiu da aparente banalidade, mostrando-nos que a língua – qualquer que seja o seu registro – quando exprime autêntica vivência, é verdadeira em si e é poética, pois é percepção do mistério de cada um de nós e do mundo.

Em português, o lirismo de Bandeira não parece, absolutamente, nem infantil nem banal, muito pelo contrário. O leitor brasileiro, até o irromper dos modernistas de 1922, estava habituado a uma poesia em que não reconhecia, literalmente, uma forma para a sua substância, ou seja, uma modalidade expressiva que considerasse, plenamente, as coordenadas culturais e lingüísticas da realidade brasileira, da essência desse povo, não integralmente americano, africano ou europeu.

¹⁶ M. Bandeira, “Balõesinhos”, *op. cit.*, p. 197.

¹⁷ Cfr. Manuel Bandeira, *Poesia – Antologia*, Spinea: Fonéma Edizioni, 2000 [edição universitária com fins didáticos e não comerciais].

Tal dissonância lingüística era percebida não apenas no âmbito da literatura. Basta pensar que, no teatro, até a década de 1920, os atores adotavam, como regra geral, a pronúncia portuguesa também para obras e personagens brasileiros, o que criava, no público, uma sensação de estranheza e distância, não buscada ou desejada pelos autores dos textos representados, inevitável, porém, dada a distância que se estabelecia entre a ortoépia brasileira e a portuguesa.

A língua literária era percebida como artificial, esterilizada de uma memória, de uma história e de uma ferida que viriam à baila justamente a partir da revolução modernista (pensemos na “contribuição de todos os erros” e na poesia caricatural e paródica de Oswald de Andrade, na psicanalítica viagem no mito de Raul Bopp, na vitalidade e espontaneidade do lirismo de Mário de Andrade e de Carlos Drummond de Andrade, para limitarmo-nos apenas a um breve rol de nomes).¹⁸

Bandeira é, para o Brasil, a revelação de uma poesia radicada na vida e na história, mas que ninguém antes – ou ninguém como ele – soubera restituir, recuperar, resgatar do silêncio das palavras que não ressoam porque não se lhes atribuiu um caráter sacro. Ao Brasil, era necessário um poeta como Manuel Bandeira, não por acaso o fundador de toda uma linha de lirismo que dará alguns dos máximos poetas deste país, a começar por Carlos Drummond de Andrade, que nunca deixou de evidenciar a dívida em relação ao amigo. E não basta. Bandeira é o poeta das modulações e cadências de sentimentos e pensamentos que o português brasileiro sabe exprimir, mesmo foneticamente, com toda a pena e a doçura de língua que teve de aprender a conviver com outros povos e línguas, que de alguma forma assimilou e incorporou também a visão de mundo dos derrotados, no processo histórico de colonização deste país.

No Brasil, o português amalgamou um rico patrimônio de idiomas, com os quais entrou em contato, e é, atualmente, percebido e considerado pela comunidade como um elemento unificador, de coesão e de integração, em um país

¹⁸ Do tema, ocupei-me com maior profundidade em *Poesia, mito e história no Modernismo brasileiro*, São Paulo, Ed. da UNESP e EDIFURB, 2002.

com tantas e diferentes ilhas históricas, geográficas e culturais. Mas se o indígena, o africano e o imigrante assimilaram o português, o português brasileiro também soube, por sua vez, plasmar e englobar prosódias, vocábulos, inteiras expressões que alteraram o seu aspecto, transformaram até mesmo a sua sintaxe, sem corromper ou despersonalizar a sua estrutura fundamental. E é essa língua que o país sente como própria, que deu e que recebeu um pouco de cada um, na qual cada falante pode se ver refletido e que reflete, por sua vez, também o rosto e a vivência de uma inteira comunidade. O bilingüismo, o multilingüismo, a diglossia são problemas que a cultura brasileira enfrentou em momentos diversos da sua história, mas que hoje parecem solucionados, com o prevalecer consensual do português como língua nacional, mesmo se em uma variante própria e original.

Sobre essa “língua curumim”, dirá Mário de Andrade, outro protagonista da revolução modernista, que tanto contribuiu para fixar o que ele definiu como “a estilização culta da linguagem popular brasileira”:¹⁹

Brasil...
Mastigado na gostosura quente do amendoim...
Falado numa língua curumim
De palavras incertas num remeleixo melado melancólico...
Saem lentas frescas trituradas pelos meus dentes bons...
Molham meus beijos que dão beijos alastrados
E depois semitoam sem malícia as rezas bem nascidas...²⁰

[*Brasile... / Masticato nel caldo sapore delle arachidi... / Parlato in una lingua infantile / Di parole incerte modulate con garbo caramelloso e malinconico... / Che escono lente e fresche, triturate dai miei buoni denti... / E che mi inumidiscono le labbra che diffondono baci / Per poi semitonare senza malizia le preghiere costumate...*]

¹⁹ Mário de Andrade, *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*, Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 37. Sobre o tema, cfr. Leonor Scliar Cabral, *As idéias lingüísticas de Mário de Andrade*, Florianópolis: Editora da EFSC, 1986.

²⁰ Mário de Andrade, “O poeta come amendoim”, in *Io sono trecento*, org. por Giuliana Segre Giorgi, Torino: Einaudi, 1973, pp. 44-47.

Deve-se reconhecer, porém, que o português, se comparado ao italiano, é por si mesmo uma língua mais afetiva, como demonstra a sua tradição oral e literária. Já no século XV, tal peculiaridade lingüística foi intuída e assinalada por um grande rei, D. Duarte, no livro *Leal Conselheiro*, escrito entre 1437 e 1438. O português era, então, uma língua em uma fase de experimentação e, embora tivesse dado prova de propriedade, elegância e riqueza na lírica galego-portuguesa, faltava-lhe um grande prosador, lacuna que será preenchida por Fernão Lopes, o cronista da crise política de 1383-1385, que levou ao trono a dinastia de Avis. Dom Duarte, intelectual culto e melancólico, percebeu a riqueza do português para exprimir sutis e complexos estados de espírito, como a “saudade” (ele foi o primeiro a definir esse sentimento ambíguo, para o qual não encontrou termo equivalente nas outras línguas).²¹

Será, talvez, essa expressividade de uma língua em que até os verbos e advérbios são usados no diminutivo (“amorzinho”, “quererzinho”, “dormindinho”, “assinzinho”, “de vezinha”, etc.) a torná-la maleável e dúctil ao contato com outras culturas, tanto que soube abranger novas cosmovisões, sendo assimilada por diferentes povos, na América, na África e na Ásia. Recordemos aqui que todos os cinco países africanos de colonização portuguesa – Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe – depois da ruptura, certamente não serena, com Portugal e da declaração de independência de

²¹ Afirma Dom Duarte, a propósito deste quase indefinível estado de espírito, no livro *Leal Conselheiro* (Vila da Maia: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1982, pp. 128-129): “E a saudade não descende de cada uma destas partes, mas é um sentido do coração que vem da sensualidade, não da razão, e faz sentir às vezes os sentidos da tristeza e do nojo. E outros vêm daquelas cousas que a homem praz que sejam, a alguns com tal lembrança que traz prazer e não pena. E em casos certos se mistura com tão grande nojo, que faz ficar em tristeza. E para entender isto, não cumpre ler por outros livros, cá poucos acharão que dela falem, mas cada um vendo o que escrevo, considere seu coração no que já por feitos desvairados tem sentido, e poderá ver e julgar se falo certo. [...] E porém me parece este nome de saudade tão próprio, que o latim nem outra linguagem que eu saiba não é para tal sentido semelhante.” De tal sentimento, partirá Teixeira de Pascoaes, em princípios do século XX, para a elaboração de uma poética e de uma filosofia, quase de uma religião, o Saudosismo, que, segundo o seu fundador, é a essência da alma lusitana. Cfr. Teixeira de Pascoaes, *A saudade e o saudosismo*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

1975, tendo que escolher uma língua oficial representativa, elegeram o português, e não uma das línguas africanas faladas nos respectivos territórios. O português, de língua do colonizador e, conseqüentemente, língua do poder e da autoridade, transforma-se em língua do ex-colonizado, código da revalorização da cultura originária do africano.

Afirma, a esse respeito, o escritor e estudioso das literaturas africanas de língua portuguesa, Manuel Ferreira: na África, a língua portuguesa “perde, dia após dia, o seu significado de língua constrictiva, língua do Outro, língua da colonização, para ser utilizada, freqüentemente, como língua própria e, em muitas circunstâncias, como língua nacional veicular”.²² Manuel Ferreira observa também que, como já ocorreu no Brasil, assiste-se a uma assimilação do português, sua transformação e adaptação à expressão das culturas dos países africanos, em que é língua comum. Esse é essencialmente um “fenômeno criativo”, graças ao qual o português “abre-se a novos espaços, dilata-se em sua capacidade de comunicação, transforma-se em sua estrutura morfossintática, saindo deste processo completamente revitalizado”.²³

A pregnância e a capacidade de aderência do português, essa sua maleabilidade, está ligada a uma das características intrínsecas da cultura e, de conseqüência, da literatura portuguesa, no âmago da qual – e para satisfazer as necessidades físicas e metafísicas dessa comunidade – tal língua foi plasmada. Referimo-nos ao panteísmo, ao peculiar animismo, que se reflete, desde as primeiras cantigas de amigo galego-portuguesas, em um lirismo no qual a natureza e o poeta estão em recíproca correlação e tudo parece fremir e pulsar de vida. A língua está apta, portanto, a exprimir qualquer mínima ressonância íntima de seres animados e inanimados, aos quais se atribuiu o sopro de um sentimento, um lampejo de consciência, uma faísca de calor e animação. Tal ductilidade ao sensível permitiu que o português se inserisse em culturas para as quais o mito, com a sua linguagem animista, é uma das formas de conhecimen-

²² Manuel Ferreira, *Que futuro para a língua portuguesa em África?*, Linda-a-Velha: Edições Alac, 1988, p. 37.

²³ *Op. cit.*, p. 40.

to e de contato com a realidade. É assim que, no Brasil, um José de Alencar romântico e um Raul Bopp modernista puderam, ambos, transportar do tupi-guarani ao português, sem maiores dificuldades, as modalidades sensíveis da língua nativa, em obras nas quais o mito é a medula, o centro irradiador de conteúdos e formas. Idêntica síntese efetuam, hoje, os escritores africanos de língua portuguesa, que imergem a língua no magma da própria cultura e da própria terra, impregnando-a da riqueza dos mitologemas, transmitidos oralmente de geração em geração.

Mas, se nos países africanos, as possíveis e futuras variantes do português estão *in progress*, no que diz respeito ao Brasil, o português é sentido pelos falantes como língua congênita, intrínseca e arraigada. Ela cumpre o seu papel e desempenha todas as inúmeras funções comunicativas, orais e escritas, possui um repertório flexível e adaptado à expressão de um complexo de conotações estilísticas, de nuances afetivas, que servem para manifestar, plena e eficazmente, a essência e a alma de um povo expansivo, que dá grande relevo ao aspecto emotivo e sensível das relações interpessoais. O seu repertório de signos parte dos vocábulos hipocorísticos da fala materna e infantil, para chegar ao registro elevado, culto e abstrato do discurso religioso ou filosófico. É a língua tanto das classes abastadas como das mais pobres, dos brancos, mulatos e negros, dos habitantes do árido Nordeste e dos pampas do Rio Grande do Sul, do fleumático mineiro e do superdinâmico paulista, e conserva, nas gírias e nas formas regionais de falar, o princípio da unidade na diversidade.

Bem outra é a situação do italiano, o qual, como vimos por meio dos testemunhos de poetas como Franco Scataglini e Franco Loi, não desempenha todas as funções ou todos os níveis de comunicação, mas em que os falantes escolhem, ao contrário, a língua nacional ou o idioma regional, em base ao ambiente e ao interlocutor. Sob este ponto de vista, o português cumpre todas as tarefas que uma parte da comunidade italiana confia a duas línguas, das quais uma tem a função de manifestar, sem embaraços ou proibições, os impulsos, as emoções, a esfera afetiva enfim, enquanto que a outra deve expor o rosto público, as máscaras ou a imagem dos contextos formais.

E aqui retornamos à questão inicial: Manuel Bandeira, com toda a sua riqueza emotiva e afetiva, não estaria talvez mais próximo da poesia dialetal? De fato, Scataglini traduziu, com grande vigor e eficácia, em seu dialeto *anconetano*, metade da primeira parte, cerca de 1.692 versos, do poema francês *Roman de la Rose*, considerado uma das obras-primas da literatura medieval. O arcaísmo do dialeto sugeriu ao poeta, provavelmente, a idéia de traduzir o famoso texto não em italiano, mas no seu idioma materno, próximo e ao mesmo tempo distante do italiano atual. Mas uma escolha como essa apresenta logo um outro problema: tal tradução teria um público seletivo e limitado, constituído pela área de falantes daquele determinado dialeto; questão, essa, de grande atualidade para os poetas dialetais, que se auto-traduzem quando suas obras são publicadas por editoras nacionais, cujo público vai além dos limites geográficos e territoriais de vigência do dialeto em questão.

Se o dialeto é visto e considerado, por alguns poetas da literatura italiana contemporânea, como a língua possível de identificação com as instâncias mais profundas da realidade e do ser, a tradução em dialeto não tem a mesma valência, a menos que, como no caso de Scataglini, o texto traduzido se entranche com experiências e vicissitudes da própria biografia do autor e a tradução acabe por ser vivida e sentida – como afirma Cesare Segre – como “o gosto de ressonhar um sonho”.²⁴ O próprio Scataglini reconhece que

na relação entre língua e dialeto, no âmbito da poesia italiana, o problema da possibilidade de tradução põe-se apenas em uma direção, a do dialeto à língua. Cinquenta anos atrás, a situação pode ter sido outra; havia ainda quem tentasse a versão da *Divina commedia* em *romagnolo* ou em *comasco*. Livre do preconceito e da ilusão de poder colocar essa relação em termos de bilingüismo literário, o novo poeta em dialeto sabe que, para ele, o problema existe somente quando se trata de acrescentar aos seus textos, ou ao pé da página, a respectiva tradução (onde até mesmo a colocação tipográfica marca a natureza perifrástica e circunlocutória da mesma). E essa tradução é feita na maior parte dos casos pelo próprio poeta, sendo obra tanto mais útil e

²⁴ Cesare Segre, “Prefazione”, in *Franco Scataglini, La rosa*, Torino: Einaudi, 1992, pp. V-XV (XI).

meritória se se observa como ele resiste à tentação de refazer, traduzindo, a maquiagem dos seus versos.²⁵

Para transmutar, para recriar em italiano a singularidade do lirismo de Bandeira, seria necessário adotar o exemplo de Giorgio Caproni e da sua poesia “viva e verdadeira”, que vai selecionar do repertório oral muitas das suas locuções, que solicita que o leitor o acompanhe nessa viagem de recomposição e de re-semantização da língua empobrecida e banalizada. Foi o que fez Bandeira em português e é o que nos sugere o poeta livornês em italiano:

Sabes que a minha oração
é singela, e que o erro
logo estorna o coração.
Sê arguta e atenta: pia.
Sê magra e sê poesia
se queres ser vida.
E se não queres traída
a sua simples glória,
sê fina e popular
como foi ela – sê audaz
e trépida, sê história
gentil, sem ambição.²⁶

[*Tu sai che la mia preghiera / è schietta, e che l'errore / è pronto a stornare il cuore. / Sii arguta e attenta: pia. / Sii magra e sii poesia / se vuoi essere vita. / E se non vuoi tradita / la sua semplice gloria, / sii fine e popolare / come fu lei – sii ardita / e trepida, tutta storia / gentile, senza ambizione.*²⁷]

“Fina e popular”, “audaz e trépida”, “história gentil, sem ambição” são também os atributos da poesia de Manuel Bandeira. Que essa consonância de poéticas e o esforço paralelo e complementar, realizado pelos dois autores, dividi-

²⁵ Franco Scataglini, “La nuance dialettale”, in *La traduzione del testo poetico*, Edizioni Guerrini e Ass.ti: Milano, 1989; texto consultável no site do “Centro Studi Franco Scataglini”, Internet, URL <<http://www.scataglini.it/MAIN/di.htm?52,59> (consultado em 15 de maio de 2001).

²⁶ Giorgio Caproni, “Battendo a macchina”, in *Poesie 1932-1986*, Milano: Garzanti, 1989, p. 204.

²⁷ Giorgio Caproni, “Battendo a macchina”, in *Poesie 1932-1986*, Milano: Garzanti, 1989, p. 204.

dos por contextos, geografias, línguas, culturas e histórias diferentes, unidos no intento, na sensibilidade e na genialidade, indiquem a todo tradutor, inclusive à autora deste trabalho, como chegar ao mistério da simplicidade, ao “sonho ressonhado” de refundir em italiano, de forma plena e convincente, uma casa para a poesia de Bandeira, já que traduzir é como receber um hóspede em casa,²⁸ acomodá-lo da melhor forma possível, servir-lhe o que a nossa intuição e generosidade nos sugere, ouvi-lo no que tem de novo ou até mesmo de remoto da nossa cultura. Tradução, desde sempre, é convívio, é diálogo. Também para Manuel Bandeira, sobretudo para Manuel Bandeira.

~ Referências bibliográficas

- ALENCAR, José de. *O nosso cancionero*, Campinas: Pontes, 1993.
- AMATI MEHLER, J., ARGENTIERI, S., CANESTRI, J. *La Babele dell’Inconscio*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 1995.
- ANDRADE, Mário de. *Io sono trecento*, org. por Giuliana Segre Giorgi, Torino: Einaudi, 1973.
- _____. *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*, Rio de Janeiro: Record, 1988.
- BANDEIRA, Manuel. *Poesia Completa e Prosa*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985.
- _____. *Itinerário de Pasárgada*. Rio de Janeiro/Brasília: Nova Fronteira/INL, 1989, 3ª ed.
- _____. *Poesia – Antologia*, org. por Vera Lúcia de Oliveira, Spinea: Fonéma Edizioni, 2000 [edição universitária, para fins didáticos e não comerciais].
- BREVINI, Franco (org.). *Poeti dialettali del novecento*, Torino: Einaudi, 1987.
- _____. “Introduzione”, in Franco Scataglini, *Rimario Agontano (1969-1986)*, Milano: Scheiwiller, 1987, pp. 9-21.
- CABRAL, Leonor Scliar. *As idéias lingüísticas de Mário de Andrade*, Florianópolis: Editora da EFSC, 1986.
- CAPRONI, Giorgio. *Poesie 1932-1986*, Milano: Garzanti, 1989.
- _____. *Poesie*, Milano: TEA, 1996.

²⁸ Cfr. Antonio Prete, *L’ospitalità della lingua*, Lecce: Piero Manni, 1996, p. 5.

- CUCCHI, Maurizio, GIOVANARDI, Stefano. *Poeti italiani del secondo novecento*, Milano: Mondadori, 1996.
- CUNHA, Celso. *Língua, nação e alienação*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- D. DUARTE. *Leal Conselheiro*, Vila da Maia: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1982.
- FERRREIRA, Manuel. *Que futuro para a língua portuguesa em África?*, Linda-a-Velha: Edições Alac, 1988.
- GRASSI, C., SOBRERO, A. A., TELMON T. *Fondamenti di dialettologia italiana*, Bari: Laterza, 2001.
- LUCE Dina (org.), *Bentrovati tutti – Interviste a scrittori e giornalisti famosi*, Milano: Garzanti-Vallardi, 1981.
- OLIVEIRA, Vera Lúcia de (org.), “La poesia italiana: interviste a Andrea Zanzotto, Valerio Magrelli, Vivian Lamarque, Paolo Ruffilli, Gianni D’Elia, Maurizio Cucchi e Franco Loi”, in *Insieme*, São Paulo, 1998-99, n° 7, pp. 7-42.
- PASCOAES, Teixeira de. *A saudade e o saudosismo*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.
- PRETE, Antonio. *L’ospitalità della lingua*, Lecce: Piero Manni, 1996.
- SCATAGLINI, Franco. *Carta Laniena*, Ancona: Residenza, 1982.
- _____. *Rimario agontano (1968-1986)*, Milano: Scheiwiller, 1987.
- _____. *La Rosa*, Torino: Einaudi, 1992.
- _____. *El sol*, Milano: Mondadori, 1995.
- _____. “Questionario per i poeti in dialetto”, in *Diverse Lingue*, ano I, n° 5, dezembro de 1988; texto consultável no site do “Centro Studi Franco Scataglini”, Internet, URL <<http://www.scataglini.it/MAIN/di.htm?52,59>> (consultado em 15 de maio de 2001).
- _____. “La nuance dialettale”, in *La traduzione del testo poetico*, Edizioni Guerrini e Ass.ti: Milano, 1989; texto consultável no site do “Centro Studi Franco Scataglini”, Internet, URL <<http://www.scataglini.it/MAIN/di.htm?52,59>> (consultado em 15 de maio de 2001).
- SEGRE, Cesare. “Prefazione”, in Franco Scataglini, *La rosa*, Torino: Einaudi, 1992.
- SERRAO, Achille. *Presento inverno – Poesia dialettale (e dintorni) negli anni novanta*, Marina di Minturno: Caramanica Editore, 1999.