

ONDE ESTÁ A NAÇÃO?

Romulo Monte Alto

ABSTRACT: *The representation of various ways for the constitution of nationality in several Latin American literary texts occurs, frequently, having as background the border line spaces, identified with the desert, the pampas, the wood, arid regions or the jungle. These spaces will become paradox discursive territories, since the nation appears where civilization does not exist and constructs itself over the barbarism that it denies.*

KEY-WORDS: *nation, nacionality, Latin America, sertão, pampas.*

A pergunta que insistentemente Adalmir Leonídio faz no artigo em que investiga a idéia de nação em Paulo Prado e Manoel Bonfim, “onde está a nação?”,¹ assinala a persistência do elemento geográfico no centro da discussão sobre a nacionalidade. Se por um lado, essa se apresenta como a construção de um imaginário coletivo que se origina de uma discursividade engendradora como projeto homogeneizante e de caráter vinculatorio, tal como afirmou Benedict Anderson em *Las comunidades imaginadas* (1983), por outro, o local continua desafiando a imaginação histórica contemporânea por uma definição que cruze o abstrato do imaginário com o concreto dos territórios. A “consciência geográfica”, que segundo Paulo Prado começava a se afirmar no território brasileiro no período anterior à independência da coroa portuguesa, “fixava e delimitava o território”, mesmo antes de que se houvesse formado a nação, criando, sugere o crítico, a consciência para o aparecimento da etapa histórica que se aproximava. O elemento físico se ancorava na base do discurso histórico.²

Tal argumento não era estranho ao pensamento neoclássico e romântico do período decimonômico, em que a natureza entregava o sentido de grandeza do continente, acenando ao discurso futuro do ufanismo americano. No caso do Brasil, de acordo com Lúcia Lippi, a

¹ LEONÍDIO. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 21-34.

² Ou como afirma Lúcia Lippi Oliveira: “Confirmando a importância do espaço na construção da identidade nacional, encontra-se a questão do ponto zero da história do país, do evento histórico original que fez nascer a nação: as bandeiras.”

ausência de um passado histórico que oferecesse a consciência de uma identidade determinou a busca das raízes no imenso território que ocupava: “A consciência do espaço, da territorialidade, em contrapartida, forneceu as bases da integração necessária ao estabelecimento da fórmula de um projeto de nação.”³ Da narrativa da conquista do espaço à elaboração de uma memória nacional, assim se poderia resumir a trajetória da fundação do discurso sobre a nação no Brasil.⁴ Neste trajeto, é impossível deixar de fazer referência às Bandeiras e às guerras que tiveram como fim a expansão territorial do império brasileiro, como afirma Francisco Alambert:

... inventou-se uma guerra para realizar o sonho da hegemonia brasileira, não apenas para o resto da América do Sul, mas também para que o próprio Brasil pudesse internalizar definitivamente seu desejo civilizador, plástico e simpático porém autoritário e antidemocrático.⁵

As nações nascem como resultado de uma série de articulações discursivas de caráter memorialísticas, vertidas em relatos considerados fundantes de uma tradição única, nacional, além da organização (e até a expansão) de suas fronteiras territoriais, sejam internas ou externas. Esses dois processos ocorrem simultaneamente e necessitam um do outro no momento da justificação histórica – não esquecendo, é claro, que a história será sempre o resultado final de um processo que se achou necessário narrar. A figura do mameluco, presente no imaginário paulista de começos do século XX, confirma a necessidade do elemento mítico para justificar a emergência dos discursos organizadores da racionalidade que procurava amparar as ações violentas do processo civilizatório expansionista brasileiro do período colonial.⁶

³ OLIVEIRA. *Americanos*, p. 69.

⁴ E acreditamos que de toda a América, incluída a anglo saxônica, onde os processos de ocupação territorial funcionaram como elementos de coesão na construção do discurso sobre a identidade norte-americana.

⁵ ALAMBERT. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 227.

⁶ OLIVEIRA. *Americanos*, p. 85-89.

No entanto, perguntamos, por que se torna necessário ir até o interior do país, às regiões de fronteira, o sertão, o pampa, o deserto, a selva, locais onde a civilização não existe, para a partir dali começar a investigar a nacionalidade? Estarão lá, mais além das fronteiras, os signos com os quais construir a nação? Onde está a nação?

O princípio de originalidade sempre esteve presente na história do continente americano, desde os primeiros relatos dos cronistas espanhóis e portugueses, até sua retomada por parte do movimento romântico no século XIX. Éramos originais não somente porque o Descobrimento representou para a Europa a possibilidade de um local onde fosse possível refazer aquilo que se havia perdido e corrompido na história do velho mundo; nossa originalidade residia na possibilidade de encontrar algo que ainda permanecesse virgem perante a cultura ocidental.⁷ O sonho de uma origem seminal, uma terra original, antes indetectada com o passado das grandes nações indígenas que habitavam o continente no período anterior à chegada dos invasores ibéricos, agora relacionada às imensas extensões territoriais conhecidas como “terras ignotas”,⁸ desérticas, “vazias”, deixou marcas profundas entre os pensadores latino-americanos. Jean Franco conclui seu ensaio *La cultura hispanoamericana en la época colonial*, no qual analisa o ambiente cultural da época colonial na América hispânica, com essas palavras:

*Los españoles produjeron en América una sociedad polarizada entre los extremos de lujo y pobreza; entre la ciudad – espejo de una cultura occidental algo anacrónica, todavía dominada por la iglesia – y el campo, con sus gauchos en el cono sur, los indígenas andinos y mexicanos, los negros trabajadores en las minas y plantaciones, los campesinos y peones. Es entre los últimos donde se encuentra una cultura original: los cultos de santería, la lírica quechua, la música y el baile del Caribe, los payadores de la Pampa, los cantantes de décimas y romances. Esta cultura, ignorada y despreciada por la mayoría de los intelectuales posindependentistas, fue capaz de configurar una cultura de resistencia, mientras la intelectualidad, obsesionada por el anacronismo de su pensamiento, se liberaba de España para dejarse dominar por el “libro importado” en otras palabras, por un nuevo discurso de poder.*⁹ (nosso negrito)

⁷ E haveria que investigar se esse não é o princípio que estaria vigente na base da afirmação de Richard Morse, que acredita que o pensamento “ibero-americano está melhor equipado e situado que o anglo-americano para manter construções alternativas da realidade social.” MORSE. *O espelho de Próspero*, p. 162.

⁸ CUNHA. *Os sertões*.

⁹ FRANCO. *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Época colonial*, p. 53.

A idéia de uma cultura própria - portadora do sentido identitário que as nações necessitam como cimento de coesão de seu corpo social - resguardada espacialmente no *hinterland*, nos interiores intocados das nações americanas à espera de sua conquista e submissão, perante a ação civilizadora impulsionada pela cultura ocidental, encontra sua máxima expressão nos movimentos dos bandeirantes brasilenos. Segundo Leonídio, o processo de conquista do interior do Brasil foi obra dos mamelucos, filhos mestiços de portugueses com índios e negros, os autênticos brasileiros, enquanto os portugueses permaneciam na costa, local que vivia de receber os influxos do exterior e que, portanto, não reunia condições de oferecer o substrato cultural necessário para uma representação original da cultura nacional. A conquista do interior se traduzia como a epopéia fundacional do país que brotava do desenho que as Bandeiras deixavam em seus percursos expansionistas: “Mais uma vez, conquista do interior, portanto espaço, lugar, é identificado com a nação.”¹⁰ Porém, de que realmente se constituem estes espaços ou que os constitui como sagrados repositórios de algo tão original necessitado pelo processo civilizador?

O sertão receberá na literatura brasileira três definições distintas, segundo Lúcia Lippi: como paraíso, inferno e purgatório. A primeira encontra seus fundamentos nos textos do período romântico (os escritores do século XX), enquanto que a segunda estará presente na perspectiva realista (especialmente em Euclides da Cunha), e finalmente, a terceira que, evocando a noção de passagem, encontrará sua representação na literatura regionalista que incorporou o fantástico em seu relato ficcional (Guimarães Rosa).¹¹

No imaginário argentino do século XIX, a pampa “*infinita, sin límite conocido, sin accidente notable*”,¹² será campo de batalha do imaginário decimonômico entre o inferno de

¹⁰ LEONÍDIO. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 31.

¹¹ OLIVEIRA. *Americanos*, p. 74.

¹² SARMIENTO. *Facundo*, p. 57.

Facundo (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, e o purgatório de *Martín Fierro* (1892), de José Hernández, ainda que o texto de Sarmiento incorpore um terceiro sentido que procura ampliar o conceito baseado na idéia de movimento. Ao comparar o *Facundo* com *Os sertões* (1902), de Euclides da Cunha, Berthold Zilly sugere uma relação íntima entre o sertão e a *travesía*, termo argentino que se refere a um lugar de passagem onde ninguém quer estar e coloca sua hipótese para o funcionamento desses referentes:

Pois os sertões, no plural, designação dos espaços secos, inóspitos e “incivilizados” do Norte, hoje chamado de Nordeste e, por antonomásia, de todas as regiões pouco habitadas, atrasadas e bárbaras do Brasil, senão do mundo, pressupõem a sua contrapartida, ou seja as regiões cultas, produtivas, modernas, civilizadas do litoral brasileiro e da Europa, sendo o conflito entre essas duas áreas e culturas antagônicas causa principal da guerra e fio condutor do livro [Os sertões].¹³

O sertão, local da barbárie, surge como o necessário espelho onde a civilização se funda por uma oposição discursiva, como o local que oferecerá seu nome ao que Rogério Cordeiro definiu como “empirismo imaginante”, que sugere que “uma imagem literária não é o produto do sujeito imaginante, mas de toda instância motivada pela linguagem expressiva”,¹⁴ e que guarda em seus interiores “a idéia de lugar vazio e inculto como locus da nação”.¹⁵ Assim é que em *El hablador* (1986), de Mario Vargas Llosa, o traslado do personagem-escritor desde Florença (berço do Renascimento, referente máximo da cultura ocidental) até o interior da selva amazônica (lugar da barbárie indômita encarnada em selvagens antropófagos), em busca do último fabulador, o *machiguenga* contador de histórias, anuncia o fracasso da epopéia civilizatória e a reveste com o manto da fábula mágica propiciada pela barbárie indígena. Trata-se da mesma rota pela qual o doutor letrado que escuta *Riobaldo* em *Grande Sertão: Veredas* (1956), de João Guimarães Rosa, acha graça das explicações do jagunço matador e se interessa pelos tipos e detalhes das histórias que possam, de alguma maneira, oferecer-lhe pistas sobre o perímetro de

¹³ ZILLY. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 272, 273.

¹⁴ CORDEIRO. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 177

¹⁵ LEONÍDIO. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 25.

sua própria barbárie, anunciada na frase “o sertão está em toda parte”.¹⁶ Ou ainda da viagem imemorial de *Juan Preciado*, que vem desde uma promessa moribunda em busca de sua origem e desce em meio aos escombros fantasmáticos de uma cidade desértica - *Comala* – no romance *Pedro Páramo* (1955), de Juan Rulfo, em cujas ruínas sobrevive os elementos do pensamento selvagem e onde a linguagem cognoscível submerge, até que não lhe reste nada mais que o silêncio dos sepulcros como expressão.

Macunaíma, o herói sem nenhum caráter da modernidade brasileira que nasce “no fundo do mato virgem” e segue numa correria desatada rumo à civilização, em um percurso reconhecido por Gilda de Mello e Souza como uma espécie de “utopia geográfica”¹⁷ (e que nos recorda a posicionalidade do geográfico nas intenções do autor) assinala para a permanência de um signo original - a *muiraquitã*? - perdido e reencontrado, que contém a fórmula da felicidade. O *Uraricoera*, local do começo e término da história, reaparece ao final como um território vazio, deshabitado, destruído pela ação das formigas conhecidas como saúvas, sem fala, sem memória, sem conhecimento, apenas ruínas e o vazio da linguagem, “um silêncio imenso”, onde “a mudez era tão imensa que espichava o tamanho dos paus no espaço”;¹⁸ no entanto, será ali onde um louro preserva do esquecimento os fatos do herói e a língua da tribo, transmitindo a um homem cantador a história que será contada a toda o povo. Novamente nos encontramos perante um "significante localizável" (ou localizante?) que guarda em seu interior a história original, mítica, da fundação do mundo e demarca a linha da fronteira onde o conhecido, o pensamento ocidental, se encontra com seu antípoda, o pensamento selvagem, a quem pretende incorporar como diferença.¹⁹ Será também a fronteira interna que as nações desigualmente modernizadas, ou de

¹⁶ ROSA. *Grande Sertão: Veredas*, p. 8.

¹⁷ SOUZA. *O Tupi e o Alaúde*, p. 39.

¹⁸ ANDRADE. *Macunaíma*, p. 134.

¹⁹ A respeito desse encontro ver Rodolfo KUSCH, *El pensamiento indígena y popular en América*, 1977.

modernização tardia (e que ficaram a meio caminho entre o moderno e o arcaico), se batem por suprimir, ainda que sempre regressem a elas em busca das explicações sobre suas raízes culturais; territórios que se preservaram no imaginário dessas nações como áreas intocadas pelas ondas modernizantes que invadiram o continente desde o final do século XIX.²⁰

A imagem do *Uraricoera*, assim como do sertão de Rosa, da selva de Llosa, da pampa de Hernández ou do planalto de Rulfo, cumprem o papel de estar, por um lado, a mando do empirismo imaginante manejado pelos letrados que faziam parte do projeto civilizatório ocidental e, de outro, de se tornar esse significante localizável que oferecerá um extenso campo de reflexão sobre a identidade e a origem. De algum modo, seu duplo estatuto nos relembram as imagens do deserto, analisadas no ensaio de Héctor Alimonda e Juan Fergusson sobre as fotografias das campanhas contra os índios, realizadas pelo exército argentino em 1879.²¹ As fotos, mais que registrar o avanço civilizatório sobre os vazios do deserto argentino, se tornam elas mesmas a justificação das sangrentas campanhas, mediante uma interessante montagem feita na disposição dos elementos - índios, soldados, padres, casas e deserto - em seus fotogramas. As imensas extensões aparecem como uma tela infinita, tomando a maior parte das fotos, criando a sensação épica do vazio onde a atividade civilizante do exército e da igreja começa a ter lugar:

Significativamente, o que acaba por ser salientado em todas as fotos é uma característica precisa da percepção do espaço: o "vazio" (horizontes muito distantes, terras sem limites, grandes espaços, etc.). O "vazio" produzido mediante a eliminação real e simbólica dos seus habitantes anteriores e que se abre agora como um desafio onde exercer todas as possibilidades, todos os recursos e vontades do poder civilizatório.²²

Se por um lado acreditamos que o vazio produzido por uma discursividade comprometida com o processo civilizatório permanece vigente, então podemos entender o aparecimento de um discurso de corte fundamentalista, cuja matriz imaginária mistura o princípio de pureza racial (o

²⁰ Sobre os períodos modernizantes do continente, ver Ángel RAMA, *La transculturación narrativa en América*, 1989.

²¹ ALIMONDA e FERGUSON. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 199-218.

²² ALIMONDA y FERGUSON. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*, p. 204.

mesmo que se aninhava no seio do pesadelo nazista) com as teses que o paradigma da diferença produziu.²³ Essa perspectiva é que permite o aparecimento de teses acadêmicas que vinculam obras literárias a espaços sagrados,²⁴ ou que no campo da política autoriza personagens públicos a tomar de assalto locais tradicionais e perpetuar a vigência dos mitos no imaginário popular.²⁵ A partir do campo crítico literário, é necessário escutar o alerta de Eneida Maria de Souza, no ensaio em que discute a produção do imaginário da América Latina, e não esquecer que o que costumam chamar de espaço de enunciação representa nada mais que uma construção imaginária erigida como trincheira epistemológica:

O que se deve evitar, na definição ainda precária do perfil do intelectual latino-americano, é o crédito excessivo dado ao discurso nativista e autóctone como preso a um solo nacional, o que garantiria uma relação desinteressada e isenta da força do mercado e dos valores de troca cultural. Sabe-se que nem o conceito de nacional responde a uma definição unívoca e nem a literatura se presta a uma determinação estritamente nacional.²⁶

Por outro lado, se admitimos que essas “terras ignotas” não são territórios vazios, mas pelo contrário, são espaços carregados de tensões culturais, de natureza híbrida e heterogênea e, portanto, próprios para o começo de um criativo percurso em torno do tema da imaginada identidade do latino-americano, aí estaríamos preparados para seguir viagem com Eneida, quando nos convida e nos alenta a continuar em frente:

Ressalte-se ainda a condição fronteira de todo intelectual - embora em alguns esse traço seja mais forte - o que confirma a indeterminação dos saberes atuais, considerando-se que fazer crítica hoje implica permutar, transitar ou viajar por espaços incertos e muitas vezes efêmeros.²⁷

²³ Véase Alberto Moreiras, *A exaustão da diferença*, Editora UFMG, 2001.

²⁴ Como a comunicação apresentada por uma professora nas IV Jallas, que afirmava que a chegada do garoto *Ernesto* a Cuzco, na obra *Los ríos profundos* (195?) de José María Arguedas, representou o ritual de entrada do escritor ao mundo das letras, já que a cidade imperial era o local por excelência dos rituais sagrados da grande civilização incaica, da qual a obra de Arguedas era tributária, segundo a professora.

²⁵ Ver a foto de Alejandro Toledo, eleito presidente do Peru, que na campanha eleitoral se apresentava vestido como um índio inca na praça Pachacútec, em Cuzco (Folha de S. Paulo de 29 de julho último, caderno Mundo, p. A13); após tomar posse como presidente em Lima, a capital, tomou posse simbolicamente também em Machu Picchu, cidade sagrada da nobreza incaica.

²⁶ SOUZA. *Nem samba, nem rumba*, p. 9.

²⁷ SOUZA. *Nem samba, nem rumba*, p. 9.

Bibliografia

- ALAMBERT, Francisco. Literatura e política no Visconde de Taunay. ALMEIDA, Angela Mendes de *et alii*. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: MAUAD Editora/FAPERJ, 2001.
- ALIMONDA Héctor y FERGUSON Juan. As fotografias da campanha do Exército argentino contra os índios – 1879. ALMEIDA, Angela Mendes de *et alii*. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: MAUAD Editora/FAPERJ, 2001.
- ANDRADE, Mario de. *Macunaíma*. O herói sem nenhum caráter. 18^a. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora/Editora Itatiaia, 1981.
- CORDEIRO, Rogério. O "empirismo imaginante" na obra de Euclides da Cunha: *Os Sertões*. ALMEIDA, Angela Mendes de *et alii*. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: MAUAD Editora/FAPERJ, 2001.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 34^a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- FRANCO, Jean. La cultura hispanoamericana en la época colonial. MADRIGAL, Luís Iñigo (Coord.). *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Época colonial. 2^a. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992. Tomo 1.
- KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977.
- LEONÍDIO, Adalmir. O sertão e "outros lugares": a idéia da nação em Paulo Prado e Manoel Bonfim. ALMEIDA, Angela Mendes de *et alii*. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: MAUAD Editora/FAPERJ, 2001.

- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero*. Cultura e Idéias nas Américas. Trad. Paulo Neves. 3^a. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Americanos*. Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- RAMA, Ángel. *Transculturação narrativa en América Latina*. Montevideo: Arca Editorial, 1989.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 23^a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*. Civilização y barbárie. 3^a. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- SOUZA, Eneida Maria de. *Nem samba, nem rumba*. Congresso Brasileiro de Hispanistas, 1, 2000, Niterói. (mimeo)
- SOUZA, Gilda de Mello e. *O Tupi e o Alaúde*. Uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- ZILLY, Berthold. A Barbárie: antítese ou elemento da Civilização? Do *Facundo* de Sarmiento a *Os Sertões* de Euclides da Cunha. ALMEIDA, Angela Mendes de et alii. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: MAUAD Editora/FAPERJ, 2001.

RESUMO: *A representação dos diversos modos de constituição da nacionalidade em vários textos literários latino-americanos ocorre, frequentemente, tendo como pano de fundo os espaços de fronteira, identificados com o deserto, a pampa, o mato, o sertão ou a selva. Esses espaços se tornarão territórios discursivos paradoxais, pois a nação aparece onde a civilização não existe e se constrói sobre a barbárie que renega.*

PALAVRAS-CHAVE: *nação, nacionalidade, América Latina, sertão, pampa.*