

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO LATINO-  
AMERICANA**

**NEM TÃO PRÓSPEROS QUANTO CALIBANESCOS:  
PARADIGMAS DE IDENTIDADE PARA A AMÉRICA  
LATINA A PARTIR DE A *TEMPESTADE* DE  
SHAKESPEARE.**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Roger Cristiano Baigorra Machado**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2009**

**NEM TÃO PRÓSPEROS QUANTO CALIBANESCOS:  
PARADIGMAS DE IDENTIDADE PARA A AMÉRICA  
LATINA A PARTIR DE A *TEMPESTADE* DE SHAKESPEARE.**

por

**Roger Cristiano Baigorra Machado**

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Integração Latino-Americana, Área de Concentração em Crise e Conflito, Regulação e Governança da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Integração Latino-Americana.**

**Orientador: Professor Dr. Jorge Luiz da Cunha**

**Santa Maria, RS, Brasil.**

**2009**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Integração Latino-Americana**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**NEM TÃO PRÓSPEROS QUANTO CALIBANESCOS: PARADIGMAS  
DE IDENTIDADE PARA A AMÉRICA LATINA A PARTIR DE A  
*TEMPESTADE DE SHAKESPEARE.***

elaborada por  
**Roger Cristiano Baigorra Machado**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Integração Latino-Americana**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Jorge Luiz da Cunha, Dr.**  
(Presidente/Orientador)

---

**Diorge Alceno Konrad, Dr. (UFSM)**

---

**Julio Ricardo Quevedo dos Santos, Dr. (UFSM)**

Santa Maria, 10 de junho de 2009.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Daniel e Tiota, pela ajuda desde o início...

À minha esposa, Andreia Castagna, pelo amor e paciência, por que só quem ama para ter me suportado durante essa dissertação...

Aos meus amigos, Artêmio Marques e Leonardo Botega, pelas produtivas e boas conversas em aula, pelos étlicos e edificantes debates em mesas de bar.

Ao meu orientador, Professor Dr. Jorge Luiz da Cunha, pela confiança e liberdade.

Ao Professor Dr. Diorge Alceno Konrad, pela orientação e apoio desde a graduação.

A todos que de alguma maneira vieram a colaborar com este trabalho...

*Pertencemos a uma época cuja civilização  
corre o perigo de ser destruída pelos meios da  
civilização.*

Nietzsche  
*Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos  
livres.

*Dos diversos instrumentos do homem, o mais  
assombroso é, sem dúvida, o livro. Os demais  
são extensão do seu corpo... Mas o livro é  
outra coisa, o livro é uma extensão da  
memória e da imaginação.*

Jorge Luís Borges  
*El Libro*.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Integração Latino-Americana  
Universidade Federal de Santa Maria

### **NEM TÃO PRÓSPEROS QUANTO CALIBANESCOS: PARADIGMAS DE IDENTIDADE PARA A AMÉRICA LATINA A PARTIR DE A *TEMPESTADE DE SHAKESPEARE*.**

AUTOR: ROGER CRISTIANO BAIGORRA MACHADO

ORIENTADOR: JORGE LUIZ DA CUNHA

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 10 de junho de 2009.

O objetivo deste trabalho é refletir sobre a peça *A Tempestade*, de Shakespeare analisando sua relação com o conceito de modernidade e seus discursos eurocêntricos, assim como sua relação com os paradigmas de identidade surgidos na América Latina durante a segunda metade do século XIX. A relação metafórica que escolhemos foi à surgida entre Caliban, Próspero e Ariel, e principalmente, as leituras que se fez sobre estas alegorias. Caliban era um híbrido de homem e monstro, o molde disforme que representava a barbárie contida em todo o imaginário europeu medieval. Próspero era o sábio e velho europeu, dotado de capacidades nunca antes imaginadas por Caliban, sua cultura superior lhe delegava naturalmente o controle da ilha. Ariel era, a exemplo de Caliban, escravizado por Próspero, mas gozava de outro tipo de escravidão, sua função era mais intelectual do que a de Caliban, notadamente a mão de obra servil do mago e sua filha. Em função disto, analisamos três dos principais paradigmas de identidade e projetos de modernização latino-americanos que foram de algum modo influenciados pelo texto Shakespeariano. Utilizamos os textos de Domingo Faustino Sarmiento e sua obra *Facundo* de 1845, José Martí e seu ensaio *Nuestra América*, de 1891, e José Enrique Rodó com *Ariel*, de 1900.

Em *Facundo*, Sarmiento apresenta uma análise dos males da Argentina e do poder dos caudilhos, seus vastos campos e sua incipiente população mestiça. Seu projeto de identidade é vinculado neste trabalho na personagem Próspero de *A Tempestade* e é baseado na migração do excedente populacional europeu, que por mestiçagem proporcionaria o branqueamento da população do pampa argentino.

Em *Ariel*, Rodó propõe uma crítica ao positivismo vigente, ao pensamento identitário de Alberdi e à “nordomania” que se espalha pelo Continente, tendo como paradigma de identidade à educação em favor da evolução do espírito e da latinidade como meio de barrar o utilitarismo estadunidense.

Em *Nuestra América*, Martí faz um alerta em relação ao expansionismo imperialista estadunidense. Contrariando as premissas identitárias da “Generación del 37” – especialmente Sarmiento – propõe como paradigma identitário para o continente através da valorização do autóctone, da cultura e do passado existente nas sociedades mestiças.

Neste contexto a América (tanto a latina quanto a anglo-saxônica) surge como o marco fundador da idéia de modernidade e não como artefato de seu desenvolvimento, também como a primeira identidade moderna em relação ao mundo moderno europeu colonial. Nesta relação identitária, os conceitos de civilização/modernização e barbárie/atraso são argumentos fundamentais para os discursos intelectuais que tem nos signos de cor e raça sua principal característica de identidade modernizadora.

Palavras-chave: Identidade; intelectuais; América Latina.

**RESUMÉ**  
Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Integração Latino-Americana  
Universidade Federal de Santa Maria

L'objectif de ce travail est de réfléchir sur la pièce *La tempête*, de William Shakespeare, en analysant son rapport avec le concept de modernité et ses discours eurocentriques, ainsi que son rapport avec les paradigmes d'identité apparus à l'Amérique latine pendant la seconde moitié du siècle XIX. La relation qu'on a choisie est celle surgie parmi Caliban, Próspero et Ariel et, surtout, les lectures qu'on a faites basées sur ces allégories. Caliban était un hybride de l'homme et du monstre, le moule hideux qui représentait la barbarie contenue dans tout l'imaginaire européen médiéval. Próspero était le vieux savant européen, doué de capacités que Caliban n'avait jamais imaginé, et cette culture supérieure lui a donné naturellement le contrôle de l'île. Ariel, à l'exemple de Caliban, esclave de Próspero, mais il a été soumis à un autre type d'esclavage puisque sa fonction était plus intellectuelle que celle de Caliban, la main-d'œuvre du mage et sa fille.

Pour autant, on a analysé trois des plus importants paradigmes d'identité et des projets de modernisation latino-américains, ceux qui ont été, de quelque manière, influencés par le texte shakespearien.

On utilise les textes de Domingo Faustino Sarmiento et son œuvre *Facundo*, de 1845, José Martí et son essai *Nuestra América*, de 1891, et José Enrique Rodó en *Ariel*, de 1900.

Dans *Facundo*, Sarmiento présente une analyse des maux de l'Argentine et du pouvoir des *caudillos*, ses vastes champs et sa réduite population métisse. Son projet d'identité est lié, en ce travail, au personnage Próspero et est basé sur la migration de l'excédent de la population européenne que, à travers le métissage, résulterait au blanchiment du peuple de la pampa argentine.

Dans *Ariel*, Rodó propose une critique au positivisme en vigueur, à la pensée identitaire d'Alberdi et à la « Nord-manie » que se dissémine par le continent, et il a comme paradigme d'identité l'éducation en faveur de l'évolution de l'esprit et de la latinité, comme un moyen d'arrêter l'utilitarisme étasunien.

Dans *Nuestra América*, Martí donne l'alerte sur l'expansionnisme étasunien. En contrariant les prémisses identitaires de la « Generación de 37 » - surtout Sarmiento - il propose un paradigme pour le continent à travers la valorisation de l'autochtone, de la culture et du passé existents chez les sociétés métisses.

En ce contexte, l'Amérique (latine et anglo-saxonne) apparaît comme de la fondation de l'idée de modernité et n'apparaît plus comme un outil de leur développement, aussi comme la première identité moderne par rapport au monde moderne européen colonial. Dans cette relation identitaire, les concepts de civilisation/modernisation et barbarie/retard sont des arguments fondamentaux aux discours intellectuels qui ont chez les signes de couleur et race sa principale identité modernisatrice.

**Mots-clés :** Identité; intellectuels; Amérique latine.

## SUMÁRIO

<b>1 - INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>2. CAPÍTULO I - MODERNIDADE, EUROCENTRISMO E A <i>TEMPESTADE DE SHAKESPEARE</i>. .....</b>	<b>12</b>
2.1 A <i>Tempestade</i> e o Espírito do tempo.....	12
2.1.1 O espírito do tempo: o <i>Zeitgeist</i> de <i>A Tempestade</i> .....	15
2.1.2 Modernidade e genealogia européia.....	17
2.1.3 O Romantismo Alemão.....	20
2.2 Schlegel e a Ideologia Prussiana: Para uma Releitura do Conceito de Modernidade. ...	23
2.2.1 Europa e modernidade ou eurocentrismo e ideologia? .....	26
2.2.2 Seqüência ideológica da modernidade. ....	27
2.2.3 Shakespeare e eurocentrismo. ....	34
2.3 O Mundo ao Redor da Peça: a Dinastia Tudor, Tipografia e Religião.....	37
2.3.1 O inglês moderno e a circulação de textos.....	41
2.3.2 Considerações sobre o autor: Shakespeare.....	44
2.4 “A <i>Tempestade</i> ”, de Shakespeare. ....	48
2.4.1 Sobre o cânone literário.....	51
2.4.1.1 A questão literária: ser ou não ser literatura?.....	56
2.4.2 As personagens de <i>A Tempestade</i> : .....	59
2.5 O Enredo Através das Principais Falas de Próspero, Ariel e Caliban. ....	60
2.5.1 Algumas leituras metafóricas de <i>A Tempestade</i> . ....	71



<b>3. CAPÍTULO II. NEM TÃO PRÓSPEROS QUANTO CALIBANESCOS: PARADIGMAS DE IDENTIDADE PARA A AMÉRICA LATINA. ....</b>	<b>80</b>
3.1 As Idéias e os Intelectuais.....	80
3.2 Facundo: a Primeira Onda Modernizadora Latino-Americana.....	92
3.2.1.O <i>Próspero</i> paradigma identitário de Sarmiento.....	99
3.3 O Ariel de Rodó.....	104
3.3.1 O paradigma de identidade arielista de Rodó.....	109
3.4 A Nuestra América de Martí.....	112
3.4.1 O paradigma de identidade calibanesca de Martí.....	117
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>122</b>
<b>5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>131</b>

## 1 - INTRODUÇÃO

Plantou-se com raízes profundas no ideário e no imaginário da “moderna humanidade”<sup>1</sup> que a todos os indivíduos cabe o dever de ter o seu rosto fixado no corpo de uma construção nacional. O nacionalismo – fenômeno político-cultural existente nos discursos característicos da “modernidade” européia – exigiu durante muito tempo esse padrão de comportamento em diferentes locais e sociedades que, de uma maneira ou de outra, adentraram o modelo industrial europeu. Necessidade tão peculiar de buscar ao redor de uma suposta estabilidade do Estado um espírito nacional em relação à identidade cultural.

Em nosso estudo o conceito de identidade não será tratado como um espécime que pode ser preso pelo pesquisador num cativeiro etéreo para uma análise objetivada em termos científicos. Ela comporta-se mais como um fantasma que paira sobre as nações americanas, mesmo antes de suas independências, assombrando seu povo e seus pensadores desde sua inserção forçada no mundo europeu. Identidade não é categoria mensurável e por isso também está longe de ser apenas um pedaço de papel com uma fotografia e um número de registro. Antes de um marco nacional ou de um sistema de controle social, a identidade é uma construção discursiva que é partilhada e imaginada de diferentes maneiras, que se faz vivenciada e materializada culturalmente de formas muito particulares dentro das sociedades. Identidade é uma construção cultural que é utilizada de forma política. Dependendo da própria região em que os indivíduos se localizam a noção de pertencimento ao território nacional se altera, assim como se altera a noção de sua identidade. A identidade é a negação e ao mesmo tempo é a afirmação de uma comunidade que se imagina parte de uma mesma realidade.

No decorrer do século XIX as idéias da estabilidade territorial, econômica e política dos jovens Estados passaram pela necessidade de uma estabilidade também de sua identidade em termos de nação. Mas se a identidade, na América Latina do século XIX, foi um discurso que precisava ser elaborado constantemente, obviamente que este discurso precisaria ser feito por alguém. Foi justamente neste processo de produção de discursos identitários que boa parte

---

<sup>1</sup> Utilizamos esse termo para delimitar o marco inicial da transformação que inúmeras sociedades sofreram ao serem ocidentalizadas pela expansão econômica européia. A “moderna humanidade” seria o resultado do padrão de poder subjetivo e material que modelou em inúmeros povos o culto ao mito da idéia de “civilização” como o paradigma de “desenvolvimento” que deveria ser seguido por inúmeras intelectualidades desde o século XVI. “Civilização” seria o ponto de partida para a inserção de diferentes coletividades humanas no mundo da modernidade, a “moderna humanidade” seria o fruto do envolvimento cultural com o mundo europeu ocidental.

dos intelectuais das jovens repúblicas latino-americanas se jogou. Buscavam através de uma localização cultural específica o argumento que desse para a identidade coletiva, quando já partilhada e nacionalizada, uma sensação de estabilidade, mesmo que muitas vezes esta estabilidade fosse apenas uma sensação aparente e provisória.

Esta busca pela “identidade estável” foi também o lócus ideal para os discursos políticos que viam na história da nação (ou melhor, nas escolhas que determinados grupos de intelectuais faziam em relação aos eventos que deveriam existir nesta história) os signos de sua identificação coletivizada. Fez com que, sistematicamente, ao longo da “modernidade européia” (na sua expansão mundial), inúmeras coletividades humanas, cultural e historicamente distintas, tenham tido que encontrar e moldar suas identidades com os universos simbólicos e representações históricas homogeneizadas dos discursos de suas construções nacionais.

Se tomarmos a nação (o conceito) como uma das mais fortes representantes daquilo que, talvez, pudéssemos chamar de uma espécie de “*espírito de modernidade*” (um conjunto de idéias e práticas presentes naquilo que se convencionou chamar e almejar como “modernidade”), então se tornará compreensível como ela a partir das idéias de seus formuladores ao se utilizar de discursos identitários, potencializou a própria idéia de “modernidade civilizatória”. Ao sintetizar inúmeras concepções de identidades coletivas em uma única e homogênea identidade nacional, além de fortalecer a própria nação também fortaleceu a modernidade como marco civilizatório aos moldes europeus.

Hoje sabemos que estes universos simbólicos oriundos de diversos grupos sociais, ao serem diluídos num mesmo discurso originário, fazem da identidade nacional um caminho permanentemente cortado por memórias subalternizadas, por versões da história e do “passado nacional” que habitavam o imaginário da comunidade, mas não da “versão oficial” da história da nação.

Acontece que estas memórias subalternizadas não interessavam à nação (leia-se sempre: seus idealizadores) e seus projetos de identidade, muitas vezes estas versões do passado nacional não possuíam atos gloriosos, virtuosos heróis e “heróicos feitos” com os quais todos possam se identificar. Por isso foram gradualmente dominados e diluídos por “memórias nacionais” miticamente construídas. Paulatinamente foram sendo obliteradas por “versões oficiais” da história da nação, escolhas diligentemente construídas e amparadas em memórias coletivizadas por grupos específicos e que são o resultado de escolhas intelectualmente arquitetadas por redes de pensadores nacionais. A identidade nacional, assim

como a modernidade, deveria ter em seus discursos o caráter da universalidade como prerrogativa de sua existência. No caso da nação e da identidade – em suas construções alegóricas, suas metáforas e mitos – a articulação existente com outras concepções discursivas da modernidade (civilização, razão, cientificismo, progresso, liberdade, propriedade etc.) foi tão forte que ficou muito difícil negá-los em termos memoriais. A razão moderna, através de sua instrumentalidade, acabou sendo utilizada como ferramenta para a construção irracional do passado nacional.

É neste sentido que os conceitos de nação<sup>2</sup> e de identidade<sup>3</sup>, dois dos principais eixos discursivos da modernidade eurocêntrica, durante o século XIX ganharam força dentro do imaginário político da América Hispânica recém independente. Sendo inúmeras vezes vinculados à alegorias e metáforas que tinham por objetivos representar em detrimento do passado colonial um futuro em direção à modernidade e ao progresso. Ambos adquiriram gradualmente o status e a complexidade de discursos responsáveis pela fundação de uma espécie de espírito de nacionalidade que, amparado em bases nacionais e constitucionais sólidas, deveria ser posto sobre as velhas concepções de identidade representadas pelo passado tradicional.

Neste jogo de luz e sombra em que se configurou o debate intelectual entre a modernidade (futuro) e a tradição (passado), a identidade deveria ser a irmã obediente da nação. Porém, nem sempre a nação e seus teóricos conseguiram formular uma idéia de identidade homogênea para seus projetos nacionais, as identidades oscilavam entre projetos modernizadores e tradicionais, entre o passado de dominação e obliteração cultural e as idéias importadas de um futuro de desenvolvimento e progresso, ancorados muitas vezes em perspectivas raciais oriundas de pseudo-racionalismos científicos. Ambos os conceitos durante o século XIX latino-americano referiam-se a entidades sociais que, além de imaginadas, deveriam também ser palpáveis culturalmente, cultura alojada no passado ou criada em função de uma perspectiva futura para a comunidade nacional

---

<sup>2</sup> Optamos por definir a nação de uma maneira que absorva sua multiplicidade de influências, subjetividades, materialidades e temporalidades. Neste sentido, Ianni nos apresenta uma importante definição. Diz o autor que a nação “pode ser vista como uma configuração histórico-social em que se organizam, sintetizam e desenvolvem forças sociais, atividades econômicas, arranjos políticos, produções culturais, diversidades regionais, multiplicidades raciais. Tanto o hino, a bandeira, o idioma, os heróis e os santos, como a moeda, o mercado, o território e a população adquirem sentido no contexto das relações e forças que configuram a nação. A nação pode ser uma formação social em movimento, pode desenvolver-se, transformar-se, romper-se”. *In*: IANNI, Octávio. **O labirinto Latino-Americano**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 40.

<sup>3</sup> Identidade é um termo que tem sua origem na língua latina, sendo formado a partir do adjetivo “idem” (que significa “o mesmo”) e do sufixo “dade” (que é um indicador de qualidade ou estado). Etimologicamente a identidade é a qualidade daquilo que é idêntico.

A nação deveria ser o reflexo de seu povo, porém muitas vezes a imagem do povo que a nação deveria possuir não era aquela imaginada pelos idealizadores das nações. Neste sentido a identidade do povo deveria atender então aos interesses nacionais, ou talvez, os interesses de determinadas elites nacionais, antes mesmo de representar de maneira profunda as raízes culturais de sua população. Imaginar a nação na América durante o século XIX foi construir uma imagem que deveria ser aceita para legitimar políticas internas em função da inserção no capitalismo internacional.

Os paradigmas e projetos de identidades na América Latina do século XIX não podem ser lidos alheios aos interesses internacionais. Para que a identidade – enquanto construção discursiva – pudesse atender aos interesses da nação, muitas vezes foi necessário que se construíssem releituras e reinterpretações de discursos de origens, mitos, histórias oficiais, marcos históricos, etc.

Essa espécie de “desvirtuamento” (se é que assim se pode chamar a construção da identidade como discurso nacional em função de interesses políticos de pequenos grupos) de determinados eventos regionais, realocados como “nacionais”, tem por base de sustentação inúmeras relações de poder, relações de capital, relações sociais, e que acima de tudo, estabeleceram-se na América como relações modernas ou modernizadoras. Relações que no campo intelectual atribuíram aos conceitos de nação e identidade o trabalho de levar nossas jovens repúblicas e suas inúmeras identidades em direção ao mundo moderno da identidade homogênea. Na América Latina estes dois importantes conceitos modernos, em seus processos históricos de formação, acabaram sendo construídos, algumas vezes, ao redor de certos “mitos” originários e de “tradições inventadas”, criados por grupos e redes de intelectuais, assim como aceitos ou negados pelo imaginário social de cada local onde se inseriram.

Um dos nossos objetivos neste trabalho é perceber como a questão colonial se movimenta ao redor da identidade (o que modernamente poderia ser lido como um “*ter que ser idêntico mesmo sendo diferente*”) e, ao moldá-la, fez com que ela se tornasse uma ante-sala para o ingresso na própria modernidade européia. Percebemos que na América Latina as identidades se prestaram a manipulações que muitas vezes não partiram dos indivíduos que nelas deveriam se identificar, mas de relações de poder que se inseriram nas suas mais valiosas referências de origem. Algumas vezes, transformando seus sentidos (como é o caso da identidade do *Gaúcho*, no estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Hodiernamente é representado pela hibridação dos costumes oligárquicos do pampa com algumas práticas

culturais do gaúcho, mestiço habitante do mesmo pampa do século XIX); noutras, obliterando totalmente determinadas características culturais (caso de algumas populações indígenas que ao serem colonizadas perderam quase que totalmente às referências aos seus deuses, crenças, hábitos, etc.).

O sociólogo peruano Aníbal Quijano, em importante artigo publicado na revista *Estudos Avançados*, nos indica que as origens do problema identitário em nosso continente estão vinculadas, entre outras coisas, com as relações de poder oriundas dos processos de conquista colonial, conquista que é a base material do desenvolvimento da modernidade:

A questão da identidade foi estabelecida na América Latina desde a violenta destruição das sociedades/culturas aborígenes pelos invasores europeus. Sobre os escombros daquelas sociedades e sobre a população sobrevivente, os conquistadores impuseram sua dominação colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade.<sup>4</sup>

Desta maneira, sobre a violência dos processos de conquista, em torno da destruição das memórias coletivas que referendavam o passado de muitas populações, as identidades ao serem re-construídas, muitas vezes, foram ligadas a “tradições inventadas”. Estas, influenciadas por determinadas condições materiais<sup>5</sup> e subjetivas (como condições econômicas, línguas comuns, território definido, condições políticas, técnicas, administrativas, etc.) ganharam o *status* de construções quase que imemoriais dentro de suas sociedades, os “mitos fundadores”.

Estas “tradições inventadas” quando transformadas em mitos fundadores influenciam profundamente a concepção de identidade que antes era estável, passando a ter uma conotação ideológica, tanto nos termos de se apresentar como corpo de idéias relativamente consistente, quanto como uma versão construída e “falseada” de uma suposta realidade (tomando como possibilidade a existência de uma “verdadeira realidade”) ou de um objeto qualquer. É neste sentido que Marilena Chauí aborda o mito para além de seu sentido etimológico (Mythos – como narração pública de feitos lendários de uma comunidade). O mito deve ser entendido – aqui a conotação ideológica – também como uma solução

---

<sup>4</sup> QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. In: **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, vol. 6, n. 6, 1992.

<sup>5</sup> HOBBSBAWN, Eric. **Nação e nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

imaginária, um corpo de idéias que age como ferramenta para os conflitos e contradições “que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”.<sup>6</sup>

Assim, partimos do princípio que as identidades<sup>7</sup> são construções discursivas histórico-relacionais e, em sua maioria, míticas, que se relacionam e vinculam-se às nações e grupos coletivos através de condições subjetivas e materiais, processos imaginativos<sup>8</sup> e simbólicos. Onde muitas vezes a identidade nacional – forma mais acabada da identidade coletiva, por ser discurso dominante ancorado numa *memória oficial*<sup>9</sup> – é responsável pelo silenciamento de inúmeros outros discursos de identidade. É a homogeneização dos significantes e do próprio significado da identidade coletivizada. Muitas vezes, a identidade nacional é a própria humanização<sup>10</sup> da nação.

É nesta perspectiva que tentaremos abordar, nesta pesquisa, a construção de certos mitos existentes no pensamento latino-americano, tais como o mito da modernidade, o mito da identidade nacional homogênea, o mito da modernização, o mito da origem européia, o mito do branqueamento populacional e o mito da independência nacional como sinônimo de liberdade. Desta maneira percebemos que dentre algumas das condições materiais exigidas pelos discursos modernizantes, durante a primeira metade do século XIX na América Latina, encontramos: necessidade da produção literária (a modernidade estabeleceu-se sobre uma suposta cisão com o passado através da razão, sendo que esta se propagou através da leitura): desenvolvimento de um mercado editorial (propagação do conhecimento moderno): alfabetização em massa (acesso ao conhecimento) e; o desenvolvimento tecnológico e econômico (seria o inevitável resultado dos outros processos).

Neste sentido é que acreditamos que os intelectuais são fundamentais para compreendermos como, na América Latina do século XIX, a idéia de “identidade e nação”

---

<sup>6</sup> CHAUI, Marilena. **Brasil, mito fundador e sociedade autoritária**. 4. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 9.

<sup>7</sup> Além de ser a “qualidade daquilo que é idêntico”, de acordo com Aníbal Quijano, a identidade “é uma categoria relacional, intersubjetiva e histórica” que se estabelece na América durante “a violenta destruição das sociedades/culturas aborígenes” tendo por base “a colonialidade das relações entre o europeu e o não europeu”. In: QUIJANO, Aníbal, op. cit. p. 73-80.

<sup>8</sup> ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional** (*Imagined Communities*). São Paulo: Ática, 1989.

<sup>9</sup> Sobre as relações entre memória coletiva, memória nacional e identidade coletiva e identidade nacional, ver os artigos Michael Pollak: Memória e identidade social e Memória, esquecimento e silêncio, publicados na revista **Estudos Históricos**, da Fundação Getúlio Vargas, entre os anos de 1989 e 1992.

<sup>10</sup> A nação ao ser imaginada, em função de inúmeros condicionantes histórico-sociais, adquire características humanas, que além de identificá-la também caracterizam todos seus indivíduos: “De um modo ou de outro, a nação é identificada com indivíduos reais, sendo portadora dos mesmos atributos destes: caráter, personalidade, autonomia, vontade, memória etc. Do ponto de vista dos seus ideólogos, a nação é pensada como uma unidade objetiva, autônoma, dotada de nítidas fronteiras territoriais e culturais e de continuidade no tempo”. Ver GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1988, p. 264-275.

confundiu-se com “identidade e continente”. Durante o século XIX os intelectuais formularam paradigmas de identidade não apenas para suas jovens repúblicas, mas também para toda a América Latina. Em partes, este alargamento das fronteiras discursivas se dá em função do *status* de “Estados recém independentes” que nossas repúblicas gozavam durante o século XIX. Então, a tentativa de construir uma imagem coletiva (um paradigma de identidade) que possa ser imaginada e partilhada em nível continental acaba tendo objetivos claramente políticos, de defesa de interesses econômicos e soberanias políticas, assim como também faz parte de uma tentativa de aceitação, por parte das nações latino-americanas, no “mundo civilizado” (mundo ocidental moderno europeu e estadunidense) representado pelas nações mais desenvolvidas economicamente.

Esta motivação de adentrar o “civilizado mundo da modernidade” fez com que alguns intelectuais latino-americanos durante o século XIX acreditassem que tal conceito de identidade continental, ao ser partilhado, poderia ser representado e alcançado através de diferentes projetos de modernização e de novos paradigmas de identidade. Dentre os inúmeros autores que se preocuparam com esta temática escolhemos três. Escolhidos por sua representatividade dentro do pensamento latino-americano e por terem em comum a ligação com a peça *A Tempestade* (*The Tempest* – 1611) do dramaturgo inglês William Shakespeare (1564-1616).

Mas fica uma questão: por que discutir paradigmas de identidades coletivas no século XIX sendo que atualmente nossas nações latino-americanas já possuem suas identidades relativamente estáveis (o que ainda não é o caso das nações sul americanas de maioria indígena)? Mesmo que autores como Stuart Hall<sup>11</sup> defendam que atualmente as identidades nacionais estejam em crise, em franco processo de reestruturação simbólica e em processos de “descentramentos” (perda de núcleo comum), acreditamos que estamos vivendo um momento contrário. Um momento de “fechamento” identitário, um retorno ao passado (de certa maneira um novo culto da homogeneização cultural) em face da crescente generalização de velhas categorias raciais em discursos políticos e religiosos.

Quando se volta a localizar em um indivíduo todas as características originárias, por vezes, de sociedades da qual ele sequer faz parte. O que temos é mais do que um mero “estranhamento” cultural, o que se estará fazendo é atribuir uma “identificação” coletiva, inúmeros valores, tanto positivos quanto negativos, a uma representação individualizada de identidade, da qual, o sujeito por vezes sequer comunga culturalmente. Percebemos que estas

---

<sup>11</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.



idéias negativas e positivas que atribuímos mentalmente e de maneira não planejada são construções seculares que se mantêm em nossos imaginários<sup>12</sup> sociais. Por isso, um retorno ao que nos é mais caro em nossas identidades, nossa relação histórica com o saber e com a cultura européia.

Ao retornarmos ao século XIX, optamos por fazer também um retorno ao chamado “cânone” ocidental. Percebemos que a Europa e suas colônias construíram suas identidades, culturas, literaturas, intelectualidades, políticas, economias, etc., numa relação extremamente complexa, de harmonia e conflito, uma dialética entre Eu e Outro, Oriente e Ocidente, Civilização e Barbárie, Moderno e Tradicional, Caliban e Próspero, entre tantas outras dicotomias e também hibridações. Dentro desta lógica ambivalente, nossa pesquisa buscará apresentar o enredo da peça *A Tempestade*, onde a relação Europa/América será lida sob o prisma de Caliban, Próspero e Ariel.

A relação destas “personagens-metáforas”, para usar um termo de Roberto Fernandez Retamar, tem na América Latina, Caribe e África profunda significação. Especialmente, quando – em nosso caso – no final do século XIX, inúmeros intelectuais (como é o caso da “Generación del 37” na Argentina) se depararam com um problema coletivo: ficar dentro ou fora da civilização representada pela Europa e pelos Estados Unidos da América? Fazer parte ou não da modernidade e de sua aura modernizadora? Como ingressar no capitalismo internacional, cidade ou campo? Para alguns destes intelectuais, estar fora da civilização era também não fazer parte da modernidade, estar fora era ser bárbaro tal qual o Caliban de Shakespeare. Porém, uma geração posterior, já para o final do século, formulou a questão de outra maneira. É preciso estar fora ou dentro da América Latina para fazer parte da chamada modernidade? É preciso esquecer nosso passado para ser moderno? Como explicar nossa realidade americana com livros europeus? Afinal Caliban é mesmo um bárbaro? Quem é Ariel?

É em função destas questões que tentamos ler a peça *A Tempestade* em suas três “personagens-metáforas”, buscando realizar uma rápida análise de suas principais re-leituras e re-interpretações para depois alocá-la – a peça – dentro do universalismo abstrato dos

---

<sup>12</sup> O conceito de imaginário é fundamental para a realização deste trabalho, visto que a identidade coletiva é uma representação que se dá de forma simbólica e discursiva, Sandra Pesavento nos lembra que imaginário tem vínculos profundos com a representação de algo ausente, diz a autora que “enquanto representação do real, o imaginário é sempre referência a um ‘outro’ ausente. O imaginário enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente”. Cf. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 15, n. 29, 1995, p. 9-27.

discursos eurocêntricos da modernidade. Poderíamos dizer que nos pautamos em grandes questões que circundaram a peça e os paradigmas de identidade no século XIX.

Para compreender a complexidade destas questões, utilizamos autores como Enrique Dussel e Martín Bernal (para questões sobre os mitos originários da modernidade e sua vinculação ao mundo greco-romano), Aníbal Quijano e Alfredo Bosi (questões sobre a colonialidade do poder, raça, eurocentrismo moderno e os mitos originários europeus), Roberto Fernández Retamar (sobre o mito de *Caliban* e de *Ariel*,) e Bárbara Heliodora, Eagleton e Harold Bloom (sobre questões voltadas para *A Tempestade* e Shakespeare, sobre cânone literário e literatura, etc.), Roger Chartier e Pierre Bourdieu (sobre a ligação entre protestantismo e tipografia na época de Shakespeare, intelectuais e circulação internacional de idéias, etc.), entre outros tantos que nos ajudaram a compreender um pouco melhor os paradigmas de identidade latino-americanos e sua ligação com as metáforas e alegorias<sup>13</sup> do texto shakespeariano.

Ao longo do texto tentamos perceber como para os autores estudados o passado e o futuro (Sarmiento, Martí e Rodó) se entrecruzaram, como se misturaram frente às questões de identidade e modernização, como se constituíram seus horizontes de expectativa<sup>14</sup> em relação ao futuro de suas pátrias e seus espaços de experiências<sup>15</sup> dentro da América Latina, dentro da Europa, dentro da América anglo-saxônica... Poderíamos resumir as expectativas que

---

<sup>13</sup> Utilizamos o conceito de alegoria tomando por base o desenvolvido por Walter Benjamin, onde a alegoria refere-se à subjetividade existente na construção da própria historicidade do mundo, ela faz parte do horizonte de expectativa do autor em função do passado que ele alegoriza. A alegoria "mostra ao observador a *facies hippocrita* da história como topopaisagem petrificada. A história em tudo o que nela desde o início é prematuro, sofrido e malogrado, se exprime num rosto — não, numa caveira. E porque não existe, nela, nenhuma liberdade simbólica de expressão, nenhuma harmonia clássica da forma, em suma, nada de humano, essa figura, de todas a mais sujeita a natureza, exprime, não somente a existência humana em geral, mas, de modo altamente expressivo, e sob a forma de um enigma, a história biográfica de um indivíduo. Nisso consiste o cerne da visão alegórica: a exposição barroca, mundana, da história como história mundial do sofrimento, significativa apenas nos episódios do declínio". In: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 184.

<sup>14</sup> A categoria histórica "horizonte de expectativa" é oriunda do pensamento do historiador dos conceitos Reinhard Koselleck. Neste trabalho utilizamos a idéia de horizonte como "aquella línea trás de la cual se abre em el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se puede contemplar. La posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra um límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla". Ver KOSELLECK, Reinhard. **Futuro pasado**: para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993, p. 340.

<sup>15</sup> Este é outro importante conceito utilizado por Koselleck, e acreditamos que sua utilização neste trabalho nos ajude a compreender como as influências sofridas afetaram os autores que estudamos, agindo como traumas, motivações inconscientes, onde o passado e também a expectativa de futuro tenha sido determinantes para suas idealizações de América Latina. A experiência é um espaço coletivo, nas palavras de Koselleck: "[...] la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. Em la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes em el saber". KOSELLECK, 1993, p. 338.

assumimos nesta pesquisa na articulação básica das idéias de raça, modernidade eurocêntrica e identidade americana. Esta relação pode ser apreendida na seguinte frase de Quijano:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus.<sup>16</sup>

A modernidade é eurocêntrica em sua origem e expansão, a Europa se constituiu em uma identidade modelo para a América e suas jovens repúblicas durante o século XIX, se na Europa a modernidade excluiu o passado como referência básica, na América o passado jamais deixou de ser um fantasmagoria junto à todos os projetos de modernização, alegoria como uma “máquina-ferramenta”<sup>17</sup> da própria modernidade.

No primeiro capítulo, tentaremos compreender como se inicia o mito de Caliban, Próspero e Ariel (quando metaforizados recaem nas relações de raça e identidade) dentro da Europa e depois dentro América. Analisaremos o contexto da peça shakespeariana e sua relação com a modernidade, com seus discursos de origens. Acreditamos que assim poderemos entender o que leva um autor uruguaio no século XIX a escolher uma personagem desta peça para representar seu paradigma identitário espiritual para o Continente. As alegorias e metáforas que foram criadas ao redor da peça, que circundam todo um imaginário intelectual sobre Próspero, Ariel e Caliban também serão analisadas, veremos que grande parte surge no meio intelectual. Neste sentido é que a idéia de raça vai alicerçar boa parte das explicações biológicas e pseudocientíficas que surgiram na Europa ao longo dos últimos dois séculos, tanto para o atraso e dominação social, quanto para legitimar essa dominação em função desse mesmo atraso. Aos poucos fomos percebendo que a idéia da obra shakespeariana ser um “cânone da literatura universal”, obra intocável, está sendo e deve ser questionada no meio intelectual, exatamente por que muitos de seus “admiradores” ou “estudiosos” não aceitam

---

<sup>16</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires, 2005, p. 229.

<sup>17</sup> Para Benjamin, a "alegoria é a máquina-ferramenta da Modernidade", é a alegorização do passado, como algo morto, um corpo que deve ser superado, que move a própria idéia de Modernidade. In: KOTHE, Flavio R. **Walter Benjamin.** São Paulo: Ática, 1985, p. 143.

que a peça carrega consigo o peso da colonização e da modernidade. Aspecto que tentamos demonstrar neste trabalho.

No segundo capítulo, tentamos compreender as motivações que levaram pensadores como Domingo Faustino Sarmiento, José Enrique Rodó e José Martí a construírem discursos de identidade tão diferentes para um mesmo Continente. Vinculamos Sarmiento e suas metáforas, assim como seus paradigmas de identidade ao personagem shakespeariano Próspero. Rodó nos poupou trabalho, visto que ele se auto-referenciou em *Ariel*, enquanto Martí foi vinculado por Retamar à *Caliban*. Percebemos que a modernidade européia nestes autores não surge como uma espécie de discurso de identidade, apenas reforça a idéia de identidade como substrato para a modernização, especialmente em Sarmiento.

A modernidade surge e se molda lentamente ao imaginário de diferentes épocas enquanto modelo de pensamento, enquanto representação em discursos críticos ou como alternativas modernizadoras aos resquícios de algum regime anterior (seja o mundo feudal, monárquico, caudilho, militar etc.), tendo como centro de poder a Europa. Teixeira Coelho coloca como uma das características da modernidade, sua tendência ao movimento e ao progresso insaciável. A modernidade é um enorme horizonte de expectativa ao mundo intelectual latino-americano. E neste sentido, por “ser um processo de descoberta, a modernidade é uma ação”,<sup>18</sup> esta ação é sempre uma alternativa ao pensamento vigente, agindo sobre a idéia de movimento em relação ao estático, de progresso em relação ao atraso, de civilização frente à barbárie, do puro sobre o mestiço.

No século XIX, a modernização será sempre o caminho, mas precisará de um modelo que abarque com toda a complexidade daquele momento histórico latino-americano. E este será o problema. Que modelo de identidade? Que modelo de economia? Que modelo de política? Certamente a resposta muitas vezes será: “uma que não seja artefato da colonização ibérica”. Por isso, terá profundo impacto no Continente Americano um pensamento que concilie a identidade (geralmente apegada ao passado, à tradição e ao estático) e a modernização (enquanto processo de desenvolvimento econômico e técnico da produção) num mesmo discurso. Sarmiento, Rodó e Martí colocaram de diferentes maneiras esta conciliação entre pólos que sempre pareceram se opor, mas que como veremos nunca se distanciaram.

---

<sup>18</sup> COELHO, José Teixeira. *Moderno Pós-Moderno*. Porto Alegre: L&PM, 1990, p.12.

## 2. CAPÍTULO I - MODERNIDADE, EUROCENTRISMO E A *TEMPESTADE DE SHAKESPEARE*.

### 2.1 *A Tempestade* e o Espírito do tempo.

Neste capítulo, para uma melhor compreensão das influências e apropriações da peça *The Tempest (1611) – A Tempestade*, de William Shakespeare – na intelectualidade latino-americana da segunda metade do século XIX. Buscaremos compreender o que faz com o que esta peça tenha seja tão influente, tão metaforizada e alegorizada nas análises e interpretações do mundo colonial moderno. Percebemos que *A Tempestade* carrega muito mais que metáforas, possuindo em seu texto também todo um imaginário europeu do século XVII em relação ao “Novo Mundo”, imaginário este representado em Caliban e que será base de grande parte das interpretações de nossa situação colonial. Sejam interpretações pautadas em análises de origens latino-americanas ou européias, tanto em discursos pseudocientíficos como racistas dos séculos VXIII-XIX.

Acreditamos que a peça possui características fundamentais para uma análise do mundo europeu dos séculos XV-XVI, sinais que identificam não apenas uma época, mas também o universo simbólico e imaginário de uma sociedade. Estas características ao serem analisadas em função de outros textos despertam no pesquisador uma espécie de cosmo-visão (sempre parcial e incompleta) em relação ao período de produção textual e das apropriações que o texto sofre. Para esta impressão, o lugar contextual, que se tem sobre a vinculação de uma obra a toda complexidade de seu tempo se deu um nome: Os Românticos alemães a chamaram de *Zeitgeist* – “o espírito do tempo” –. É a partir desta concepção que tentaremos rever o conceito de modernidade junto à peça, e sua relação com os mitos indo-germânicos de origem da população européia, assim como situar a peça shakespeariana dentro do eurocentrismo que envolve a modernidade e as ciências sociais. Para isso, tentaremos tecer uma cadeia discursiva bastante simples ao redor do texto shakespeariano e sua inserção na modernidade européia.

Na realização desta pesquisa tivemos contato com trabalhos de autores contemporâneos<sup>19</sup> que partem de leituras de *A Tempestade* para analisar as relações

---

<sup>19</sup> Entre alguns destes autores podemos destacar, especialmente, os trabalhos de Roberto Fernandez Retamar, Harold Bloom, Frantz Fanon, Richard Morse, Ezequiel Martinez Estrada, Alfredo Bosi, etc.

metafóricas e alegóricas existentes entre a peça e as obras produzidas por autores coloniais ao longo dos últimos duzentos anos.

Percebemos que na maioria destes estudos existem, por vezes, as mesmas citações e referências ao texto, o que geralmente faz com que *A Tempestade* acabe sendo apenas superficialmente descrita e suas personagens pouco aprofundadas. Desta maneira, deixa-se de lado sua relação com a modernidade e com o eurocentrismo, assim como as práticas de violência do colonialismo que ela também representa.

Neste capítulo, nossa pesquisa buscará contextualizar, de maneira bastante sucinta, o texto shakespeariano em função de algumas das várias transformações internas que a Inglaterra sofreu durante o século XVI-XVII, sua relação com a colonialidade do conhecimento, com a modernidade e seus discursos eurocêntricos. Buscaremos perceber a construção da noção de modernidade a partir dos mitos de origens propostos pela primeira geração do Romantismo Alemão, chegando, enfim, até algumas das inúmeras interpretações que a peça shakespeariana teve no mundo colonial frente esta mesma concepção de modernidade. Uma modernidade excludente, racializada e eurocentrada através do capitalismo e da divisão internacional do trabalho.

Para isso partiremos de uma breve e importante constatação: a de que as transformações ocorridas na Europa e Inglaterra pré-shakespeariana<sup>20</sup> não são obras do acaso, nem o plano de um deus católico ou protestante e, muito menos, o caminho inevitável de uma modernidade europeia autopoietica, missionária, auto-legitimadora de sua própria violência e existência. Acreditamos que o momento histórico em que se deu o surgimento de *A Tempestade* representa o turbilhão de algumas das características mais concretas da ascensão da modernidade<sup>21</sup> enquanto sistema de dominação, não apenas em sua face retórica, mas também através de sua “razão” e práticas violentas de expansão. Embora *Ariel*, *Caliban* e *Próspero* ao longo dos anos tenham sido re-apropriados de inúmeras maneiras, muitas vezes sendo símbolos de argumentos distintos, na sua maioria foram utilizados para retratar as relações do mundo colonial/moderno entre a Europa e seus Outros... América, Caribe, África, etc. Paradoxalmente, a violência material e subjetiva que a modernidade carregou em sua

---

<sup>20</sup> Tomamos como “Inglaterra pré-shakespeariana” o período que compreende o início da ascensão da Dinastia Tudor, com Enrique VII até 1564 (ano do nascimento de Shakespeare).

<sup>21</sup> Acreditamos que a *modernidade* é ao lado do *Estado* e da *Nação* um dos mais poderosos e difundidos conceitos europeus. O filósofo argentino Enrique Dussel coloca como “data inaugural” da *Modernidade* o dia 12 de outubro de 1492. Ao vincularmos a existência da *Modernidade* à América, será o primeiro passo para inverter a relação entre ambos, onde a América não deve ser vista como um artefato da *Modernidade*, visto que se configura como a condição material de sua própria existência: DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro** (a origem do mito da Modernidade). Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

expansão teve ao seu lado discursos calcados em ideais de liberdade e igualdade, uma ambigüidade construída ao lado de um eurocentrismo colonial latente presente na ocidentalização cultural que, diligentemente, convencionou-se chamar de *processo civilizatório*. Acreditamos que este imaginário – “moderno”, violento e dicotômico em relação ao habitante do “Novo Mundo” e a todo aquele que não fosse europeu –, do qual Shakespeare comunga em boa parte de sua obra, é um dos mais valiosos argumentos para uma aproximação conceitual e para um “estranhamento” destes conceitos hegemônicos. Sobretudo, entre as leituras críticas de textos ditos “canônicos” e a realidade colonial de seus autores.

Neste sentido, a estereotípia que envolve as personagens de *A Tempestade* não é a simples obra de um “gênio diferenciado”, alheio às influências do mundo ao seu redor (isto, para muitos, bastou para compreender Shakespeare). Acreditamos que as alegorias e metáforas utilizadas pelo autor representam, tal qual um espelho quebrado em centenas de partes, as imagens e o pensamento de uma época, a época elisabetana. É preciso que se junte este espelho, pedaço a pedaço, cuidadosamente, para que se consiga formar as imagens de uma Europa Ocidental que se encontrava em plena ascensão moderna e colonial. Assim que se consiga visualizar alguns dos mitos originários, traços do mundo intra-europeu, apresentados em *A Tempestade*, de Shakespeare, mais fácil será perceber a “questão colonial” que ainda nos cerca. Problema fundamental presente nos traços desenhados pelas autoridades discursivas metropolitanas, velha mentalidade do “mal de origem” e seus mitos, dos monstros medievais deslocados e das visões paradisíacas que historicamente foram vinculadas ao mundo político, econômico e cultural existentes nas colônias.

Partimos do entendimento que a peça, em suas linhas e entrelinhas, narra este “mundo colonial-moderno” de transformações, na relação dialética entre “servo-senhor” de Ariel, Próspero e Caliban, tão presente em todas as configurações histórico-sociais da modernidade. Shakespeare mostra a ilha utópica de Próspero tal qual a América e o Caribe, repleta de um imaginário fabuloso habitado por homens e por desconhecidos monstros, tendo na relação dramático-cômica de suas personagens o eixo principal de sua vinculação com as relações coloniais modernas em fase de expansão. Por isso *A Tempestade* encerra em cada ato o espírito de seu tempo, da Europa e seus Outros, de seu povo e seu imaginário em relação ao “Novo Mundo” recém “descoberto”.

### 2.1.1 O espírito do tempo: o *Zeitgeist* de *A Tempestade*.

Como dito antes, mais de um século após o surgimento do texto de *A Tempestade*, os românticos alemães do século XVIII, também leitores e tradutores de Shakespeare, chamariam a esta impressão de que uma obra possui as características de sua época (não apenas referindo-se aos textos shakespearianos) de *Zeitgeist* ou “Espírito do Tempo”. Se existe a possibilidade de um texto conter muito do que existiu na mentalidade de uma época, acreditamos que a peça *A Tempestade* possui esta característica. Ela consegue retratar o espírito de seu tempo, especialmente em função do “novo mundo” de possibilidades e malefícios existentes no além mar. É claro que também escolhemos o termo *Zeitgeist* não apenas para criar uma análise ou uma vinculação cosmológico-interpretativa com *A Tempestade*, mas por que acreditamos que a própria idéia de modernidade existente na peça será melhor trabalhada séculos depois. Esta modernidade alegorizada durante o século XIX na relação Próspero, Ariel e Caliban tem suas bases no discurso elaborado dentro da Alemanha e seus autores, vinculados à busca pelo mito de suas origens.

Uma modernidade não diretamente vinculada de uma origem greco-romana reestabelecida na Renascença, mas oriunda do Romantismo Alemão e construída de maneira ideológica a partir da Europa como centro irradiador da civilização e do saber. A idéia do *Zeitgeist* surgiu com o Primeiro Romantismo alemão, mais precisamente com o filósofo e teólogo Johann Gottfried Herder (1774-1803), mas ganhou reconhecimento e notoriedade através do idealismo na obra *Filosofia da História*, de Hegel (1770-1831).

Herder, em seus *Fragmentos sobre a literatura alemã moderna*, obra inspirada em Lessing (1729-1781) e escrita entre 1766 e 1767, proclamava entre outras coisas, que o gênio literário de uma nação é idêntico ao gênio existente na língua desta mesma nação. Herder conclamava seus compatriotas literatos a buscar as fontes de inspiração de suas obras não mais no passado grego, mas na língua e nas origens germânicas. Assim os autores alemães vinculados ao Romantismo, tentados normalmente a uma espécie de redução filosófica do passado em função de suas essências, especialmente para uma origem germânica, acabaram por construir seu conceito de “espírito do tempo” em função de suas próprias necessidades. Este *Zeitgeist*, ou “espírito do tempo” foi, antes de um conceito filosófico, também um argumento histórico, não apenas para legitimar o discurso originário de valorização cultural, mas acima de tudo para ser uma espécie de base discursiva da defesa intelectual do próprio Romantismo. Por isso vemos em *A Tempestade* esse *Zeitgeist*, esse argumento histórico de



legitimação da própria imagem e idéia de um mundo europeu civilizado e dotado de uma missão civilizadora no mundo, é aí que reside o espírito do tempo de *A Tempestade*.

Porém, como dito antes, foi em Hegel que o termo foi melhor elaborado e ganhou notoriedade. De acordo com Norberto Bobbio, em obra na qual o cientista político italiano busca explicar a evolução do Estado e sua relação com a sociedade, Hegel valorizava a história, o espírito do povo (*Volksgeist*) e o espírito do tempo (*Zeitgeist*). Assim, aquilo que corresponde ao espírito do povo, pode não coincidir com o espírito do tempo e vice-versa. Pois, em determinados períodos históricos, sobretudo em épocas de crise, em que ocorrem as grandes transformações, as acelerações da história, a adequação ao espírito do tempo precede e faz avançar o espírito do povo. Ou seja, na filosofia da história hegeliana, o espírito do povo representa o princípio da continuidade e o espírito do tempo encarna o princípio da mudança.<sup>22</sup>

Ao que parece, a obra de Shakespeare encerra algumas das principais características do espírito de sua época, assim como dá amostras preciosas da mentalidade de seu tempo. *A Tempestade* demonstra a visão que o “espírito do povo” tinha em relação ao habitante do “Novo Mundo”, na idéia de um Caliban monstruoso e bárbaro, mas também traz em seu texto a idéia de mudança, transformação que é característico do *Zeitgeist*. A ilha de Caliban e de Próspero é também um mundo de possibilidades tal quais as colônias americanas. Estas duas características presentes já no texto shakespeariano, em 1611, acreditamos, são o que fariam com que a Inglaterra transformasse, além do espírito de seu povo, também as bases de suas próprias concepções de economia e política em função do mundo colonial e sua riqueza.

Desta maneira, tentaremos neste trabalho, através de uma análise bastante sucinta de *A Tempestade*, demonstrar que nela habitam não apenas metáforas coloniais re-interpretadas dentro do mundo colonial moderno. Mas que também há um pouco tanto do *Zeitgeist* quanto do *Volksgeist*, ambos tomados como parte do espírito de uma modernidade ainda nascente e totalmente carregada de todo seu potencial criativo e destrutivo. Para isto, antes são necessárias algumas breves pontuações, especialmente ao redor do conceito de modernidade e de seu alterego, o eurocentrismo.

Não tentaremos a construção de um sentido novo e original, com um sem número de autores que há anos jogaram-se ao abismo de um debate tão complexo ao redor destes conceitos. Apenas gostaríamos de, ao falar sobre a modernidade e eurocentrismo, realizar

---

<sup>22</sup> BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**. Por uma teoria geral da política. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 108.

algumas breves e parciais considerações que julgamos importantes para o que se propõe este trabalho: rever um texto canônico da modernidade em função de suas leituras e sua relação com o eurocentrismo e o colonialismo.

### 2.1.2 Modernidade e genealogia européia.

Ao abismo teórico que é o debate em relação à modernidade, nos jogaremos com muito cuidado, sem ponderações sobre se é projeto acabado ou não, mas com a certeza de que é um conceito eurocentrado, que se configura em inúmeros discursos que podem ser compreendidos, assim como práticas que podem ser definidas e localizadas. Para isto, apresentaremos algumas de suas características mais latentes e tentaremos demonstrar como ela foi e está sendo construída discursivamente fora da Europa. Adotaremos como ponto de partida o pensamento do filósofo Enrique Dussel em um memorável artigo intitulado *Europa, modernidade e eurocentrismo*. Neste trabalho, Dussel se contrapõe à difundida e mítica visão eurocêntrica da modernidade, discurso, segundo ele, calcado numa idéia de projeto/missão civilizadora da Europa no globo. Esta idéia de modernidade supõe a Europa (Europa Latina ou “Ocidental”) como o “centro da história do mundo” e que em sua *missão civilizadora* é também a única oriunda de um caminho linear de herança cultural desde a Grécia Antiga e Roma até a Europa ocidental moderna. De acordo com Dussel, ao lado deste “caminho linear” – dito “*legado cultural greco-romano*” –, existe também toda uma construção ideológica de legitimação da Europa (num primeiro momento vinculado ao pensamento prussiano do final do século XVIII) em relação ao mundo Greco-romano. Esta construção é proveniente do pensamento de Friedrich von Schlegel (1772-1829), irmão de August Wilhelm Schlegel e, ao lado de Schelling (1775-1854), um dos mais importantes autores do Primeiro Romantismo Alemão.

Para que possamos melhor visualizar a ligação do Romantismo Alemão com o difundido conceito de modernidade, presente em boa parte do mundo, antes será necessário fazer uma breve digressão, assim como a descrição de alguns eventos que julgamos importantes. Estes eventos são, em sua maioria, ligados ao mundo intra-europeu, a seus mitos de origem e sua construção filosófica. Eles tornaram-se responsáveis pela construção de um imaginário em relação à modernidade, nitidamente caracterizado pela dominação subjetiva e material dos países coloniais europeus sobre suas colônias.

Para isso se faz necessária uma primeira escolha, talvez, o início de um longo caminho (que, em função das poucas páginas que dispomos, não trilharemos até seu fim) que nos leve para um dos vários argumentos da ascensão eurocêntrica da idéia de raça e modernidade. Esta primeira escolha é aquilo que comumente se denominou por *Idade Média* e seus discursos de origens. É a partir deles que iniciaremos nosso pensamento sobre modernidade. Assim como o Milenarismo e a Escatologia<sup>23</sup> serviram ao discurso da Igreja Católica durante a baixa e alta Idade Média, também os discursos genealógicos voltados para a origem do ser humano cristão dentro da Europa tiveram forte conotação política e de dominação por parte da Igreja. Esta genealogia cristã da população do mundo tinha por objetivo reforçar tanto a vinculação quanto a subordinação da humanidade ao Deus cristão. O mais conhecido mito de origem presente no medievo remontava aos textos do *Livro de Gênesis* como fonte de explicação. Por isso, as tentativas de encontrar um “início” junto ao passado retornavam quase sempre até um mesmo ponto, as genealogias remontavam quase sempre até aos três filhos de Noé.

Nesta relação originária em função do mito bíblico, os povos brancos (caucasianos) tinham em *Jafé* (Jafet) o grande símbolo de ancestralidade, enquanto que os semitas ou *amarelos* tinham em *Sem* o patriarca e os negros, tinham sua origem em *Cam*. De acordo com o relato bíblico existente no Livro de Gênesis, o patriarca Noé, após conduzir por muito tempo sua arca nas águas do dilúvio, encontrou finalmente um oásis. Estendeu uma tenda para descansar junto de seus três filhos e, após beber algumas taças de vinho, deitou-se numa posição *indecente*. Cam, ao encontrar o pai naquela posição, fez, junto com os dois irmãos, Jafé e Sem, comentários desrespeitosos em relação ao pai. Noé ao ser informado pelos outros dois filhos, descontentes com as risadas de Cam, amaldiçoou este e seus descendentes, dizendo que ele e sua família seriam escravizados pelos irmãos e seus filhos. Credita-se a este mito genealógico bíblico a fonte de um dos principais argumentos europeus nos séculos de colonização para escravizar africanos sem nenhuma culpabilidade frente ao cristianismo hegemônico. Aliás, como veremos no decorrer do trabalho, nos primeiros anos da “descoberta” do “Novo Mundo”, Cam também seria utilizado como argumento de todo um imaginário de dominação em relação à origem do habitante americano e, em princípio, vinculado especialmente em relação aos Caraíbas. Com as grandes navegações e a “descoberta” de ameríndios e asiáticos, esta tríade de valores que pautou a racialização das

---

<sup>23</sup> ALESSIO, Franco. Escatologia e milenarismo. In: LE GOOF, Jacques ; SCHMITT, Jean- Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. 2º Vol. Bauru: EDUSC, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 367-381.

práticas sociais durante o medievo entrou em colapso. Transcrevo o texto de Alfredo Bosi e sua análise do trecho bíblico acima referido, em *Dialética da Colonização*, onde fica clara esta relação de subalternidade dos descendentes de Cam:

O destino do povo africano, cumprido através dos milênios, depende de um evento único, remoto, mas irreversível: a maldição de Cam, de seu filho Canaã e de todos os seus descendentes. O povo africano será negro e será escravo: eis tudo... Transcrevo, em seguida, o passo bíblico fundamental onde a lenda encontrou sua formulação canônica:

*Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra.*

*Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costado, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse:*

*- Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos.*

*E disse também:*

*- Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate a Jafé. Que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja teu escravo!*

*(Genesis, 9, 18-27)*

A narração da Escritura prossegue dando o elenco das gerações de Cam, Sem e Jafé. “Camitas” seriam os povos escuros da Etiópia, da Arábia do Sul, da Núbia, da Tripolitânia, da Somália (na verdade, os africanos do Velho Testamento) e algumas tribos que habitavam a Palestina antes que os hebreus as conquistassem.<sup>24</sup>

Porém, como dito antes, o mito cristão tão popular durante a chamada *Idade Média* já não serviria mais ao mundo europeu da virada dos séculos XVII-XVIII, especialmente aos alemães (Protestantes) e seus românticos mitos de nacionalidade. São do Renascimento que datam as primeiras especulações poligenistas, assim como os primeiros estudos e problemas cronológicos em relação aos relatos e genealogias da população européia. Logo no início do século XVIII, a questão entrou definitivamente em pauta, voltando o olhar dos europeus “cultos” e literatos para a Ásia, especialmente quando se levava em conta o relato do Livro de Gênesis. O desvio das origens para a Ásia foi encontrada bem longe da tríade de Noé, mas não tão longe de sua arca. O que ocorre é um descentramento epistemológico em relação à origem dos mitos cristãos e que se dá com a territorialização dos mitos, lá onde consta que o Éden seria cortado pelo rio Eufrates e que Abraão teria vindo de Ur na Caldéia. Seguindo com a informação de que a arca de Noé que teria sido ancorada no Ararat, uma montanha do Cáucaso. O descentramento da origem européia dentro do próprio imaginário cristão, como

---

<sup>24</sup> BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 256-258.

veremos a seguir, se fortaleceria com a proliferação dos estudos filológicos em relação ao sânscrito.

Esta mudança de perspectiva da genealogia européia do mundo cristão greco-romano para a Ásia indo-germânica, depois seu retorno direto em direção à Grécia teve no Romantismo alemão um dos mais fortes apoiadores e divulgadores. A primeira geração dos românticos alemães desde o início deram à atividade artística uma posição diferenciada na vida humana. A arte era capaz de transformar a visão de mundo através do conhecimento que a partir dela seria construído, numa forma de perceber o mundo através de um tipo de conhecimento profundo e absoluto. Neste sentido, o Romantismo tomou para si uma função muito complicada em relação à Alemanha deste período, visto que ela carecia de unidade política e identitária, e são justamente os românticos que apontam os problemas da fragmentação do povo alemão como contraponto ao *Absoluto* do mundo filosófico, objeto tão valioso ao seu projeto.

Se no *Absoluto* residia o fim teórico, o conhecimento em si, o meio prático para seu desenvolvimento era bem claro. As motivações para tal posicionamento recaem no mundo sensível, especialmente nas experiências da invasão napoleônica de 1803 e na guerra da liberação de 1813. Porém, a intenção de uma nação absoluta em sua genealogia ultrapassava os sentimentos de libertação em relação à França. Sobretudo havia a necessidade da construção de um sentimento de pertencimento, pertencimento a um grupo, a uma nação e uma cultura que fossem genuinamente alemãs.

Para boa parte dos românticos alemães a arte podia, melhor do que a política, agrupar os pedaços do fraturado homem burguês alemão, ainda dividido entre o mundo moderno e suas guerras e a visão de mundo catolicizado deixada pelo medievo. Neste sentido, a arte, antes de uma expressão artística, também era o motivo de uma integração dos mitos de origens do povo alemão com as práticas políticas unificadoras da modernidade européia.

### 2.1.3 O Romantismo Alemão.

É difícil definir o que foi o Romantismo. As fronteiras com o Classicismo nem sempre são nítidas. Não é incomum encontrar certos autores do período subdivididos entre catalogações “classicistas” e “românticas”, tamanha é a complexidade e a diversidade de suas produções. Michel Löwy, em artigo onde analisa o pensamento de Mariátegui (1928-1991), apresenta uma ampla visão do Romantismo e suas principais características:

O que é o Romantismo? Não se trata de uma escola literária e sim de um *movimento cultural* que nasceu no término de século XVIII como protesto contra o advento da moderna civilização capitalista, uma revolta contra a irrupção da sociedade industrial / burguesa – fundamentada na racionalidade burocrática, na reificação mercantil, na quantificação da vida social e no "desencantamento do mundo" (segundo a célebre fórmula de Max Weber). Tendo aparecido com Rousseau, William Blake e a *Früromantik alemã*, o Romantismo não mais desaparecerá da cultura moderna e constitui, até hoje, uma das principais componentes na estruturação da nossa presente sensibilidade. A crítica romântica da Modernidade capitalista é elaborada com base a valores sociais, éticos, culturais ou religiosos pré-capitalistas, configurando, em última análise, uma tentativa desesperada de "reencantamento do mundo".<sup>25</sup>

Até mesmo para os próprios românticos a definição era difícil. Michel Löwy, em *Romantismo e Utopia*, demonstra essa dificuldade através de uma frase de Heine (1797-1856), um dos grandes da poesia romântica: “A despeito da guerra mortal que tenho feito ao romantismo, permaneci toda a minha vida um romântico, e mais do que eu mesmo supunha”.<sup>26</sup>

Mas se era – e ainda é – difícil definir o Romantismo enquanto movimento artístico-intelectual, fácil era perceber que seu projeto para a arte era de ser o meio para se reconstruir o homem burguês em sua cultura. Obviamente a arte teria efeitos não apenas sobre seus produtores, mas também sobre a população que a recebia. Em 1782, Friedrich Schiller (1759-1805), que mais tarde se tornaria amigo de Goethe (1749-1832), apresentara sua primeira peça de sucesso, *Os Bandoleiros*. A peça representava o mundo de transformação e de transgressão pelo qual passava boa parte da população alemã da época. O texto teve forte impacto sobre o público, demonstrando que o discurso proposto pelo Romantismo tinha boa recepção na população européia. Como nos demonstra Anatol Rosenfeld, havia já na obra de Schiller os primeiros indícios da fragmentação e da alienação do homem burguês moderno:

O relato do efeito que causou na platéia de Mannheim, por ocasião da estréia, fala eloqüentemente do espírito da época, pois o teatro parecia um hospício (...). Compreende-se que na França revolucionária, o autor e o texto tenham gozado de grande popularidade (...). O próprio Schiller já começa a colocar o problema, que a partir de Hegel e Marx irá ocupar um lugar cada vez mais relevante no pensamento social moderno. De fato, é com seus escritos que surge o tema da alienação do

---

<sup>25</sup> LÖWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. In: **Revista Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, 2005, p. 105-116.

<sup>26</sup> LÖWY, Michael. **Romantismo e utopia**. São Paulo: Ed. Perspectiva: 1990, p. 18.

homem (...). Quer dizer então, que os românticos vêem, e no sentido mais profundo, o homem como ser cindido, fragmentado, dissociado.<sup>27</sup>

Logo, este projeto tão ambicioso demonstraria sua imperfeição, pois a nostalgia e o tédio, tão inerentes ao Romantismo, acabariam por demonstrar que o *Absoluto*, objeto principal dos românticos, não poderia ser encontrado apenas através da arte. O que houve após este ambicioso projeto foi uma espécie de incredulidade sobre o Romantismo e sobre o homem europeu moderno, uma espécie de “perda da aura”, descrita pelo precursor do Simbolismo Baudelaire (1821-1867) e tão bem analisada e trabalhada em relação ao objeto por Walter Benjamin<sup>28</sup> (1892-1942). Embora a análise de Benjamin em relação à aura recaia sobre o mundo de seu tempo e a reprodutibilidade da obra de arte, acreditamos que ela parte de uma sensação, cuja memória e experiência são muito parecidas com o experimentado pelo Romantismo em seu final.

Na Alemanha do Primeiro Romantismo a “aura” européia que se perdia gradualmente dava lugar ao discurso filológico oriundo das academias. A filologia Alemã alicerçou-se sobre o sânscrito, tinha no modelo hipotético da língua original indo-germânica a raiz de explicação que logo seria útil para a construção do pertencimento alemão numa origem nacional única. Assim, a Índia surgia como uma alternativa “pura” e originária em relação ao mundo europeu. Como nos lembra Chanady, em relação ao Romantismo e seus discursos de origem, o processo de indo-germanização cultural iniciado por F. Schlegel e seu irmão A.W. Schlegel gerou uma concepção de identidade baseada na *pureza das origens* e que deveria ser construída livre de influências externas:

Discursos europeus relativos à formação de uma identidade nacional durante o século dezanove são frequentemente caracterizados por enfatizarem a homogeneização e a exclusão da alteridade. A.W. Schlegel, por exemplo, criticava o estado da literatura alemã da sua época porque ela não demonstrava um “espírito de união e uma única direção nacional”, além dela ter sido excessivamente influenciada pela literatura estrangeira, principalmente pela francesa.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> ROSENFELD, Anatol. Romantismo e Classicismo, *In*: GUINSBURG J. (org.) **O romantismo**. São Paulo: Ed. Perspectiva: 1985, p. 270-272.

<sup>28</sup> BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In*: **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>29</sup> CHANADY, Amaryll. Mestiçagem e construção da identidade nacional da América Latina. *In*: BERND, Zilá; GRANDIS, Rita de. **Imprevisíveis américas**. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1995, p. 33.

Como veremos, algo deste movimento cultural e de seu projeto de identidade perduraria para além da Alemanha, influenciando tanto o discurso de intelectuais latino-americanos (como o da primeira geração de românticos argentinos, da qual fez parte Sarmiento), como também (muito mais no sentido de reforçar as genealogias já existentes) os mitos de origem de outras nações, tais como a Inglaterra e França.

## **2.2 Schlegel e a Ideologia Prussiana: Para uma Releitura do Conceito de Modernidade.**

No início do século XIX (1802-1803), um dos fundadores do Primeiro Romantismo alemão, Friedrich von Schlegel sai da Alemanha e vai a Paris estudar sânscrito. A cidade das luzes exercia fascínio sobre os intelectuais alemães do século XIX e é justamente onde F. Schlegel encontrará um ambiente favorável para seus estudos filológicos. Inúmeras obras escritas em sânscrito permeavam as estantes das centenárias bibliotecas francesas.

De acordo com Bruno Boesch, os irmãos Schlegel, além de ávidos pesquisadores, também foram responsáveis pela busca do *Absoluto* enquanto paradigma de identidade através dos estudos da língua. Ao se aproximarem dos estudos filológicos tiveram um papel central na reorientação dos mitos de origem e dos estudos indo-germânicos na Alemanha:

Os irmãos Schlegel tornaram-se os precursores dos estudos orientais e indo-germânicos. Na realidade de intérpretes e mediadores da poesia espanhola, portuguesa e italiana são eles figuras indispensáveis a projetar-se nos primórdios da Romanística.<sup>30</sup>

F. Schlegel fez, entre outros estudos, inúmeras traduções, especialmente de textos italianos. Desta maneira acabou sendo tradutor de textos shakespearianos do italiano para o alemão e responsável por uma “germanização de Shakespeare”.<sup>31</sup> Porém, a grande contribuição de F. Schlegel para o discurso de uma modernidade herdeira da cultura grega se daria através de sua aproximação com os estudos do sânscrito. Schlegel, em exemplo de outros estudiosos que anteriormente já haviam percebido semelhanças entre o sânscrito e as línguas européias, encontrou mais do que o parentesco entre vocábulos europeus e asiáticos, ele encontrou semelhanças entre mitos de origens presentes em mais de uma cultura e a possibilidade de existência de uma protolíngua. Schlegel, com isto, deflagrou uma

---

<sup>30</sup> BOESCH, Bruno. História da literatura alemã. São Paulo: EDUSP, 1967, p. 341-342.

<sup>31</sup> Ibid., p. 342.



“indomania” entre os intelectuais do período, não apenas românticos, gerando conseqüências nos estudos de filologia, especialmente no trabalho de Franz Bopp (1791-1867) em *O sistema de conjugação do sânscrito comparado aos das línguas grega, latina, persa e germânica*, de 1816.

Em 1808, após retornar da França, F. Schlegel publicou, fruto de seus estudos e traduções de textos em sânscrito, a obra *Ensaio sobre a língua e sabedoria dos indianos*, a partir da qual os mitos de origem na Alemanha e outros países da Europa Ocidental seriam revistos. Schlegel, ao ter contato com os Vedas,<sup>32</sup> havia descoberto mais do que similitudes idiomáticas, mas também míticas.

Os Vedas foram escritos por uma raça de homens guerreiros conhecidos como Arianos. Os Arianos eram grupos de indo-europeus que se estabeleceram no planalto iraniano ou na Ásia Central ao final do terceiro milênio antes de Cristo, depois migrado para regiões da Índia onde teriam se estabelecido e criado um grande sincretismo entre a sua cultura nômade e a cultura dravídica pré-existente. O primeiro livro dos Vedas, *Rig Veda* (Livro dos Hinos), narra que as Castas indianas se originaram da relação entre duas “varnas” (palavra indiana para cor), de um lado os Arya e de outro os Dasa. Os Arya seriam os arianos que ao migrar para território indiano dominaram os Dasa (de tez mais escura) que lá estavam estabelecidos<sup>33</sup>.

Schlegel ao notar semelhanças entre as línguas européias e o sânscrito não demorou em estabelecer uma ligação direta entre a Europa Ocidental, especialmente o mundo do Romantismo Alemão, e os arianos indo-europeus. Em seus livros referentes ao mundo indiano, F. Schlegel tinha como tema principal a questão da beleza e da classe do sânscrito, assim como suas aptidões para expressar o pensamento filosófico. Schlegel tentou estabelecer um contato histórico-cultural através dos mitos e da linguagem existente no sânscrito, entre os Escandinavos e os Indianos, onde a superioridade germânica se dava não pela simples influência grega em sua filosofia, mas em virtude desta influência ocorrer de maneira direta através de sua descendência ariana.

Os arianos foram conquistadores que teriam recebido influências gregas nas suas formas de pensar, por serem exímios guerreiros e, principalmente, disseminadores da sua *civilização*, tiveram profunda influência nas línguas européias, como tentaram comprovar os

---

<sup>32</sup> Os Vedas são formados por quatro textos escritos em sânscrito por volta de 1.500 (período Védico) antes de Cristo. Estes textos formam a base de um sistema complexo de escrituras que se proliferaram pela Ásia dando base ao Hinduísmo.

<sup>33</sup> SIRINIVAS, M. N. Varna e casta. In: IANNI, Octávio (org). **Teorias de estratificação social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 128 -135.

filólogos através do comparativismo histórico das semelhanças do sânscrito com as línguas latinas e eslavas,

Porém, não estamos aqui sustentando que Schlegel, ao resgatar os Aryas como argumento de superioridade em função de uma protolíngua é o responsável pelo arianismo hitlerista, isso seria no mínimo problemático, mas que seu trabalho exerceu influência dentro do pensamento hitlerista isto é inegável. Também não acreditamos que reside em Schlegel e nos românticos alemães a origem do racismo moderno. O naturalista sueco, Carl Von Linné que ficou conhecido em Português como Lineu (1707-1778) muito antes de Schlegel já havia iniciado este processo e é apenas posteriormente aos estudos de Schlegel – com os trabalhos de Joseph de Gobineau (1816-1882) – que o mito ariano é incorporado aos discursos de superioridade racial. Conforme nos diz Poliakov:

O início do racismo moderno pode ser atribuído ao momento em que Lineu associou características psicológicas às anatômicas: “Europaeus albus – engenhoso, inventivo, branco, sangüíneo, é governado por leis. Americanus rubescens – contente com sua sorte, amante da liberdade, moreno, irascível, é governado pelos costumes. Asiaticus luridus – orgulhoso, avaro, amarelado, melancólico, é governado pela opinião. Afer niger – astuto, preguiçoso, negligente, negro, fleumático, é governado pela vontade arbitrária de seus senhores.”<sup>34</sup>

Como veremos a seguir, através das obras de Martin Bernal e Henrique Dussel, Schlegel terá outra parcela de utilidade ao nosso trabalho, especialmente quando sua invenção genealógica, de cunho ideológico, é colocada ao serviço de discursos de diferenciação racial durante a modernidade. A ideologia prussiana, embora tenha surgido com intuito artístico, é um argumento de cunho genealógico e histórico para a superioridade étnica germânica em função de outras nações européias. Esta pretensa superioridade traz consigo a reafirmação de outros mitos e discursos de origens, tanto francos quanto saxões, que também passaram a disputar legitimidade nesta batalha genealógica. A modernidade que surge deste tipo de visão renega as transformações político-geográficas e a subalternidade do continente europeu em vários períodos históricos, faz ligação direta do mundo greco-romano com a Europa Ocidental Moderna e, com isso, renega o mundo ibero-americano de Portugal e Espanha como nações modernas.

---

<sup>34</sup> POLIAKOV, Léon. **O mito ariano**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p. 137.

### 2.2.1 Europa e modernidade ou eurocentrismo e ideologia?

Para apreender os discursos que colocam a modernidade como satélite do mundo eurocêntrico, nos utilizaremos novamente de Dussel e, em parcela menor, de Bernal. Ficará nítido que o discurso que coloca a Europa Ocidental como centro estável da modernidade tem relação com Schlegel e o Romantismo alemão. Dussel parte das hipóteses do historiador Martin Bernal<sup>35</sup> sobre o projeto de Schlegel para a “ideologia” prussiana. Bernal é um historiador da política chinesa moderna. Em seu livro, composto por três volumes, *Black Athena: afroasiatic roots of classical civilization*, ainda sem tradução para o português, Bernal propõe o que ele chama de “Modelo Antigo Revisado”, uma re-leitura da história da civilização clássica grega que se tornou hegemônica dentro da modernidade.

Bernal propõe a história européia e sua modernidade como um discurso que se não originou diretamente do mundo grego, mas de culturas afroasiáticas e semíticas. Para isso, entre outros argumentos, propõe que, através dos irmãos Schlegel e da construção de uma “ideologia” prussiana na Alemanha, se pode ver a falseabilidade do argumento europeu para sua origem greco-romana. Para Bernal, a Europa Ocidental consegue, a partir da decadência da centralidade do Egito (“origem da cultura e da filosofia gregas de Heródoto, Platão e Aristóteles até o século XVIII”<sup>36</sup>), incorporar de maneira direta a cultura clássica grega.

Através da ideologia prussiana – a partir da origem indo-européia em sua vertente ariana –, a Grécia adentra de maneira direta não apenas o pensamento filosófico alemão, mas também suas origens e sua cultura, numa unificação não só das origens como do próprio corpo do pensamento filosófico alemão. Esta incorporação do mundo clássico grego à história e ao pensamento alemão é logo unificado e difundido por toda a Europa. No caso Alemão, este movimento criará “um pensamento racista, ariano, que impulsionará a ‘invenção’ das histórias da filosofia, onde a Grécia (autopoiética) e Roma passarão primeiro à Idade Média, e depois diretamente a Descartes e a Kant”.<sup>37</sup> Nas palavras de Dussel esta criação é extremamente ideológica, visto que:

---

<sup>35</sup> BERNAL, Martin. **Black Athena**. The afroasiatic roots of classical civilizations. Tomo I. New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

<sup>36</sup> DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires. CLACSO, 2005, p. 58.

<sup>37</sup> Ibid., p. 58.

O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano (...) a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual (...).<sup>38</sup>

O filósofo argentino propõe dois esquemas de análise. Um modelo para que se possa visualizar a modernidade na sua seqüência histórico-ideológica oriunda da “ideologia” prussiana desde a Grécia até a Europa Moderna (Esquema I), assim como uma seqüência histórica do mundo grego à Europa Moderna (Esquema II).

O segundo esquema nos interessa mais, pois quebra com a visão eurocêntrica de que a *Europa Moderna* tem sua cultura diretamente influenciada por Grécia e Roma. Ao contrário do que sugere a “ideologia” prussiana, a filosofia helenística serviu primeiramente ao pensamento cristão bizantino entre os séculos III e VIII, depois ao pensamento árabe-muçulmano, cujo esplendor se inicia no século VIII sob influência aristotélica, para somente no século XII chegar à escolástica latina. Como veremos no primeiro esquema, o que ocorre é uma construção ideológica que “rapta” e “coloca” a cultura grega como exclusivamente “européia” e “ocidental”, apresentando como paradigma de existência destas culturas sua centralidade na “História do Mundo” desde as épocas grega e romana.

### 2.2.2 Seqüência ideológica da modernidade.

De fato, a grande crítica de Dussel não se dá contra a modernidade, mas contra o eurocentrismo que coloca a modernidade como fruto de suas próprias transformações internas. Tanto a Espanha quanto Portugal foram negligenciados dentro da “história” da modernidade e, com eles, todo o século XVI ibero-americano. Esta versão da modernidade é, conforme Quijano:

(...) a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da Modernidade, e de que toda modernização de populações não européias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana.<sup>39</sup>

No primeiro esquema percebe-se esta pretensão etnocentrista dos discursos formulados dentro da Europa para pensar o desenvolvimento mundial ao redor do conceito de

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 56.

<sup>39</sup> QUIJANO. *In*: LANDER, 2005, p.241.

modernidade. Podemos perceber a linearidade histórica que se plantou dentro do discurso oriundo da ideologia prussiana dos séculos XVIII-XIX. Podemos ver que a Ásia é abarcada como que se fosse uma pré-história da Europa, onde se encontrariam, através do sânscrito, uma fecunda protolíngua indo-européia.

A construção deste tipo de argumento impede que a Europa seja vista através do prisma histórico-cultural que delimita seus falsos argumentos intelectuais e suas verdadeiras fronteiras, com a sua subalternidade, com seu caráter periférico que várias vezes foi preponderante para seu pouco desenvolvimento durante o baixo e alto medievo. A visão exposta na *Ilustração 1* representa essa visão que é ancorada de imediato ao mundo greco-romano. Como argumenta Quijano, essa “patente” em relação à modernidade se dá especialmente na estranha gama de argumentos a-históricos que se difundiram pelo mundo:

Os defensores da patente européia da Modernidade costumam apelar para história cultural do antigo mundo heleno-românico e ao mundo do Mediterrâneo antes da América, para legitimar sua defesa da exclusividade da patente. O que é curioso desse argumento é que escamoteia, primeiro, o fato de que a parte realmente avançada desse mundo do Mediterrâneo, antes da América, área por área dessa Modernidade, era islâmico-judaica.<sup>40</sup>

Quando se traz o mito ariano em relação ao desenvolvimento do mito da modernidade, da Europa como herdeira greco-romana, o que temos é exatamente o modelo abaixo.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 240.

## SEQÜÊNCIA IDEOLÓGICA DA GRÉCIA À EUROPA MODERNA

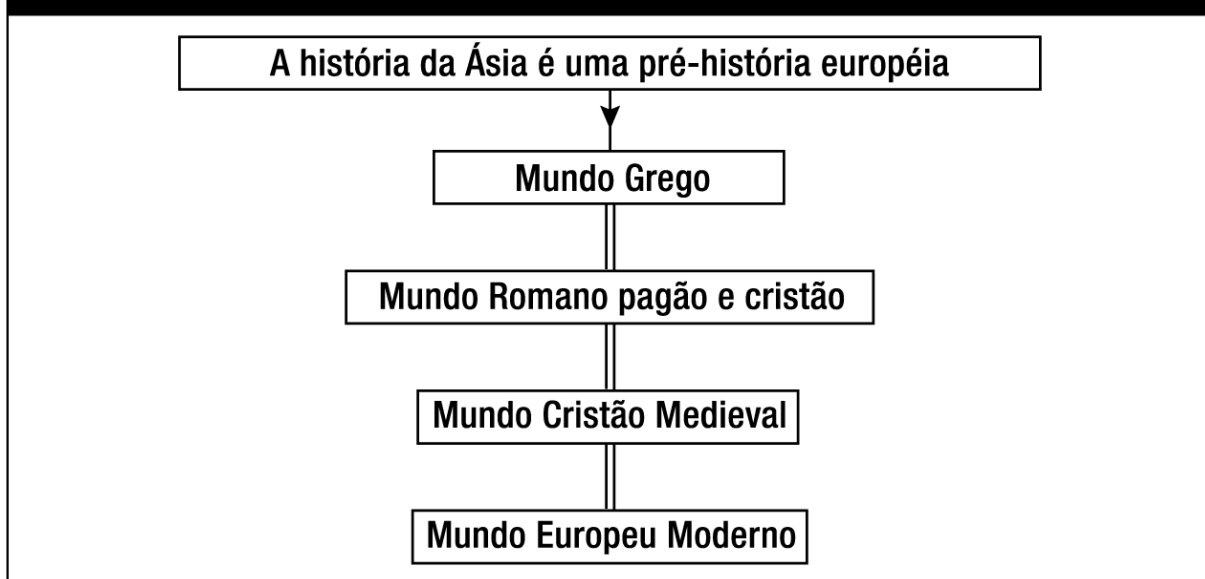


Ilustração 1: Seqüência ideológica da Grécia à Europa Moderna. *In*: LANDER, 2005, p. 59.

Porém, de acordo com o Esquema II, a própria centralidade que a Europa se auto-atribui é questionada, visto que a Europa latina medieval (futura “Europa moderna”) tem sua localização geográfica bem longe da Grécia e de sua influência direta. A Grécia jamais fez parte do “Ocidente” europeu, conforme Dussel:

Ocidental” será o império romano que fala latim (cuja fronteira oriental situa-se aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia), que agora compreende a África do Norte. O “Ocidental” opõe-se ao “Oriental”, o império helenista, que fala grego. No “Oriental” estão a Grécia e a “Ásia” (...) Temos assim a Europa latina do século XV, sitiada pelo mundo muçulmano, periférica e secundária no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático.<sup>41</sup>

Esta origem subalternizada da Europa ocidental foi negligenciada na construção de seus discursos de modernidade em função de sua missão civilizadora no mundo. Para o filósofo argentino, esta visão “eurocêntrica” de modernidade é provinciana e regional, pois postula que a modernidade seria uma emancipação, espécie de saída de um estado de imaturidade, possível apenas através da razão como processo crítico, capaz de proporcionar à humanidade (civilização européia ocidental) um novo padrão de desenvolvimento humano.

<sup>41</sup> Ibid., p. 56-59.

Tal processo – de acordo com esta visão “eurocêntrica” de modernidade – ocorreria internamente na Europa, essencialmente no século XVIII, tendo como início três grandes acontecimentos. Estes “acontecimentos históricos essenciais para a implantação do princípio da subjetividade [moderna] são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa”.<sup>42</sup>

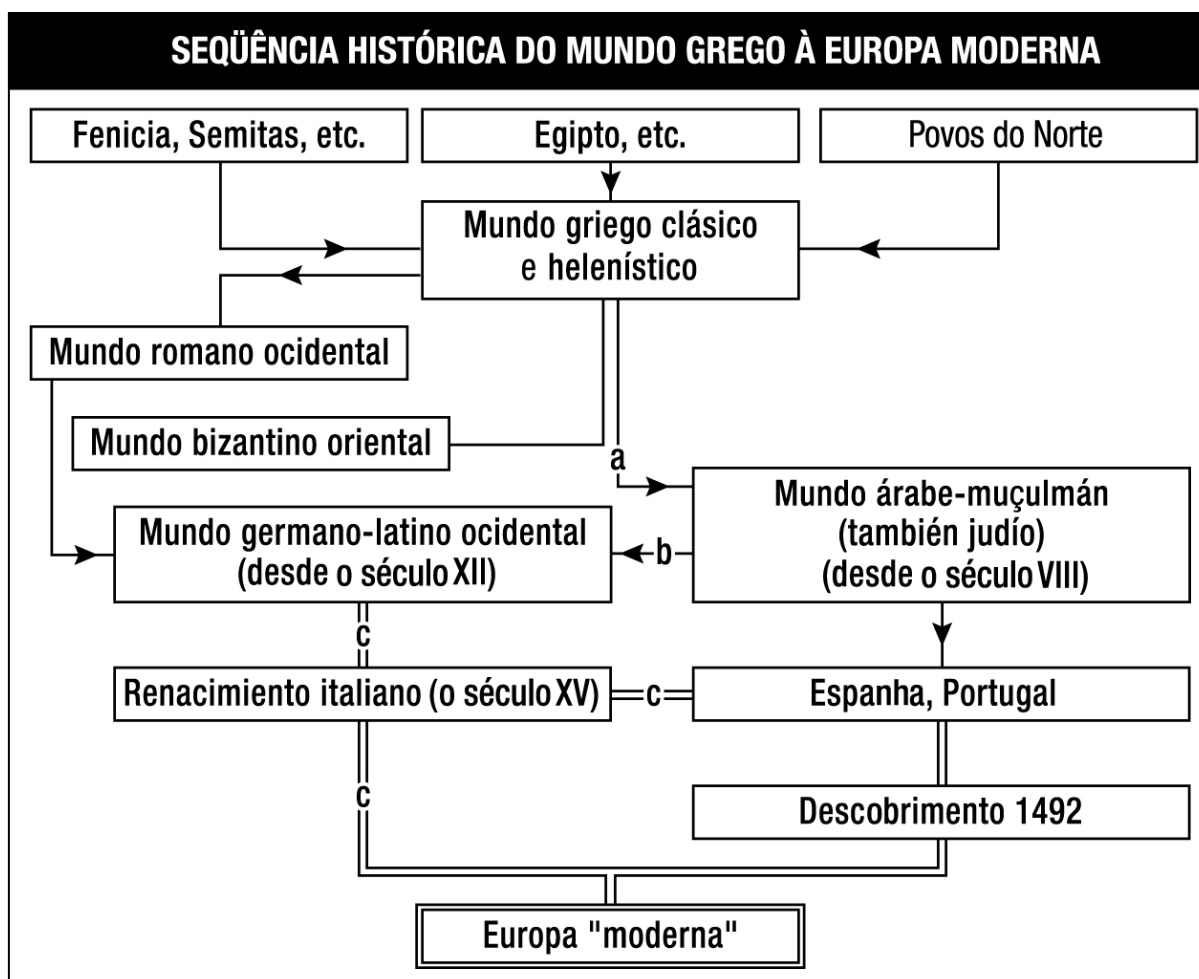


Ilustração 2: Sequência histórica do mundo grego à Europa Moderna. In: LANDER, op. cit., p. 59.

Para Dussel, esta é uma “seqüência espacial-temporal” que também é aceita pela visão eurocêntrica da modernidade de outras formas. Como por exemplo, naquela proposta teórica que diz que a modernidade iniciaria pelo Renascimento Italiano, seguido da Reforma, ad Ilustração alemã e da Revolução Francesa. Basicamente: Itália (Século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII) e França (Século XVIII). Esta também é uma visão regional e provinciana de modernidade, que ao longo dos séculos se tornou paradigma e mito de fundação para vários Estados Nacionais. É preciso estabelecer uma nova leitura; uma visão

<sup>42</sup> Ibid., p. 60.

que inverta os sinais de constituição do que se compreende por modernidade. Para isto é necessário pensá-la em função de seus limites subalternos.

Mas é preciso cuidado com os argumentos do filósofo argentino, pois em seu trabalho intelectual não há um descentramento da Europa dentro da modernidade, o que ocorre na visão de Dussel é uma desvalorização da origem ibérica dentro dos discursos originários da modernidade. A Europa segue sendo seu centro estável, mas na figura de Portugal e Espanha. Também é bom lembrar – e talvez essa seja uma das explicações para a militância de Dussel em favor da Península Ibérica como argumento cardeal da modernidade – é que tanto Portugal quanto Espanha sempre foram vistos como subalternos dentro mundo europeu, ligados muito mais ao mundo árabe do que ao europeu ocidental. De fato, esse sentimento foi pouco a pouco sendo deixado de lado pelos investimentos da União Européia naqueles Estados, mas isto cerca de quinhentos anos após o marco inicial proposto por Dussel.

Para Dussel, ao pensarmos a modernidade, precisamos ter como marco inicial o ano de 1492. Pois é a partir data do “encobrimento” da América hispânica que se começa a produzir as condições materiais para o desenvolvimento teórico do pensamento europeu nos séculos seguintes. A modernidade passa a ser vista não pela ótica do mundo e nem da Europa (França, Alemanha e Inglaterra), mas pelo prisma ibérico. Para o argentino esse trabalho envolve um emaranhado de atores diferentes e não apenas o protagonismo europeu. Desta maneira, a *primeira etapa* da materialização da modernidade (o mercantilismo mundial) seria aberta pela Espanha, a primeira nação dita *moderna*.

Tudo isso ocorreria “com um Estado que unifica a península, com a Inquisição, a qual cria de cima para baixo o consenso nacional, com um poder militar nacional ao conquistar Granada, com a edição da Gramática Castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo Estado graças ao Cardeal Cisneros”.<sup>43</sup> Até 1492, Dussel defende que os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si, possuindo histórias e temporalidades distintas. Até aí tudo bem, mas o problema começa quando o autor argentino tente a afirmar que uma “história mundial” surge da expansão européia (ibérica). É um problema porque isto em nada difere da universalidade abstrata proposta pelo pensamento europeu moderno, chegando a lembrar também os discursos históricos que chamam de “pré-histórico” todos sistemas de vida e de signos que não se pautaram pelo padrão europeu de escrita ou pelo nascimento de Cristo como marco inicial.

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 61.



Vejamos Dussel: “Apenas com a expansão portuguesa no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o ‘lugar’ de uma ‘só’ *História Mundial*”.<sup>44</sup> Noutras palavras, o que Dussel propõe é que a Europa e a Península Ibérica (os grandes representantes da Europa latina) sejam postas distintas no processo de colonização, mas sem para isso que se realize o questionamento da auto-centralidade européia:

A centralidade da Europa latina na História Mundial é o determinante fundamental da Modernidade. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual etc.) são o resultado de um século e meio de Modernidade: são efeito e não ponto de partida. A Holanda que se emancipa em 1610, a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto.<sup>45</sup>

Para o autor argentino a centralidade é européia, mas com início no mundo ibérico. A segunda etapa da modernidade teria na Revolução Industrial do século XVIII e na Ilustração o aprofundamento do processo de centralização da Europa no imaginário e na “História do Mundo”. Aos poucos a Inglaterra substituiu a Espanha como potência hegemônica até 1945 – quando cedeu seu posto ao poderio econômico e bélico dos Estados Unidos da América – tendo para si o comando da *Europa Moderna* e da *História Mundial* desde o surgimento do imperialismo em 1870.

A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entrará no jogo no século XVII) como *trampolim* para tirar uma ‘vantagem comparativa’ determinante com relação as suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiências, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina.<sup>46</sup>

De acordo com Dussel, na modernidade, sua racionalidade ou o “*ego cogito*” (eu penso), foi antecedido em mais de um século pelo “*ego conquiro*” (eu conquisto) das conquistas luso-hispânicas sobre a população pré-existente no Continente Americano. Assim, a idéia de universalidade do *pensamento europeu moderno*<sup>47</sup> proposta pela centralidade da

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 61.

<sup>45</sup> Ibid., p. 61-62.

<sup>46</sup> Ibid., p. 62-63.

<sup>47</sup> O pensamento europeu moderno possui práticas e temporalidade relativamente definidas. Para Franklin L. Baumer ele está posto entre os séculos XVII e XX, amadurecendo e surgindo quase duzentos anos após a chegada de Colombo, ele se desenvolve sobre inevitáveis questões perenes, tais como Deus, Natureza, Homem, Sociedade e História. Assim, sobre estas questões, vemos se desenvolver, com imensa força, a construção variada de uma visão essencialmente racional. Esta sublinha cada vez mais a autonomia humana, a secularização

Europa dentro da modernidade foi precedida em mais de um século pela “*mundialidade concreta*” dos sistemas de dominação materiais e subjetivas do colonialismo.

“O ‘eurocentrismo’ da modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’”.<sup>48</sup> A questão colonial, assim como a diferenciação produzida pelo eurocentrismo dentro do “sistema-mundo/colonial/moderno” devem ser postas em função da descentralização da leitura dos “cânones ocidentais” e da própria idéia de cânone, num movimento de repuxo constante entre as fronteiras existentes do chamado “processo civilizador” (a expansão cultural européia tão bem trabalhada por Norbert Elias) com a produção cultural do mundo estereotipado enquanto “bárbaro”, “subdesenvolvido”, “imaturo”, “pré-moderno” etc. Devido essa construção centralizadora de modernidade é que durante muitos anos os latino-americanos aprenderam à cultuar tantos autores “importados” enquanto desconheciam sua própria literatura.

De acordo com o crítico literário indo-britânico Homi Bhabha, em relação à leitura dos limites impostos pelo Ocidente e sua modernidade em função do colonialismo, é necessário cuidado ao tentar encontrar o eurocentrismo apenas na leitura de seus cânones, assim como também apenas encontrar transgressividade nas obras coloniais:

Colocar a questão colonial significa ter em conta que a representação problemática da diferença cultural e racial não pode ser simplesmente lida a partir dos sinais e desenhos da autoridade social nas análises de diferenciação de classe e gênero. (...) as fronteiras conceituais do Ocidente foram diligentemente reinscritas no clamor de contratextos – transgressivos, semi-analíticos, desconstrutivistas –, nenhum deles empurrou estas fronteiras para a sua periferia colonial, pare este limite onde o Ocidente deve encontrar-se com uma imagem deslocada e descentrada de si mesmo, “num salto de dupla obrigação”, imediatamente numa missão civilizadora e numa força de subjugação violenta.<sup>49</sup>

Ao escolhermos *A Tempestade* de Shakespeare o que almejamos é perceber como nestas “*fronteiras conceituais do Ocidente*”, seja através de categorizações de “raça”, “cultura” “gênero” etc., o latino-americano reinscreveu sua história, re-interpretou seu próprio passado “*no clamor de contratextos*”. E esta re-inscrição se dá em função da própria modernidade, de seus modernismos e de sua eterna esquizofrenia em relação à modernização.

---

crescente da cultura, o mecanicismo como pressuposto metafísico básico da mentalidade científica, a metamorfose das idéias políticas que desencadearam a crise e o colapso do Antigo Regime. CF. BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno, séc. XVII e XVIII**. Vol. 1. Lisboa: Edições 70, 1990.

<sup>48</sup> DUSSEL. In: LANDER, 2005, p. 63

<sup>49</sup> BHABHA. Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 177.

Para os intelectuais latino-americanos, estas “imagens-idéias- européias” sobre si mesmos, conceitos, mitos, classificações raciais etc., quando deslocadas dentro de suas culturas, revistas em relação às realidades internas do Continente Americano, foram contrapostas de diferentes formas, mesmo sendo complementares e parte de um mesmo processo histórico.

Para isto escolhemos um texto tido pelo mundo acadêmico europeu e estadunidense como “canônico” dentro do pensamento europeu moderno. A obra que representa algumas das principais características da modernidade, enquanto sistema de dominação subjetivo e material, num sistema simbólico em relação ao “Novo Mundo” que ao ser experimentado por William Shakespeare provocou em *A Tempestade* a imagem de Caliban e de Próspero.

Então optamos por pensar em modernidade um pouco diferente dos quadros cronológicos de Dussel, embora sua re-leitura, um desvio semântico, dos conceitos de Europa e modernidade sejam bastante interessantes para este trabalho, a manutenção da modernidade como fenômeno intra-europeu não é uma concepção da qual não partilhamos. A modernidade aqui não será vista como o início de um momento histórico de “divisão cronológica”, uma espécie de discurso positivista “eurocentrado” entre o medieval e o contemporâneo, mas como o momento inicial da construção de um novo tipo de padrão de poder e de discurso.

A modernidade não será apenas um mero pano de fundo na construção e transformação do pensamento europeu moderno em função de si mesmo, mas modernidade como resultado de uma profunda mudança subjetiva e material do mundo a partir da colonização da América, Caribe, África, Ásia etc. Um processo histórico e um discurso que se configurou hegemônico nas ciências sociais.

### 2.2.3 Shakespeare e eurocentrismo.

Neste ponto de nosso texto, já é latente que uma das questões fundamentais deste trabalho não é a busca pelo centro estável da origem da modernidade, mas justamente a busca por sua descentralização através da crítica de suas estruturas de poder. Neste sentido, discordamos da afirmação que diz que a “transformação/missão civilizadora” do mundo que a “modernidade empreendeu”, e que para muitos intelectuais só foi possível pela centralidade da Europa Ocidental em todos seus processos, seja válida como explicação da modernidade enquanto conceito histórico hegemônico e fenômeno mundial.

A modernidade enquanto sistema discursivo não pode ser lida pela mecânica relação centro-periferia, mas pela ótica relacional que envolve diferentes níveis de poder subjetivo e

material, que não são estáticos, fenômenos meramente territorializados e previsíveis, mas arquiteturas extremamente voláteis em cada momento histórico, em cada sociedade e cultura. Acontece que historicamente esta concepção de Europa como “centro” irradiador de saber e de modelos culturais se tornou hegemônica, especialmente entre os intelectuais que tentavam encontrar caminhos para a modernidade européia. Por isso, não será estranho que no século XIX muitos autores europeus e latino-americanos escrevam textos sobre a relação metrópole/colônia, América/Europa, civilizado/bárbaro e que esta relação se utilize de metáforas oriundas da peça *A Tempestade* na dicotomia civilização/barbárie.

Esta estreita e subjetiva relação entre a Europa e suas colônias será alimento para inúmeros relatos de viagens, mitos de legitimação e para todo um aparato discursivo em relação a este “Novo Mundo”. Caliban e Próspero encenaram a “barbárie” e a “civilização” do mundo colonial, um assumindo as práticas “civilizadas” da colonização e o outro adentrando quase inconscientemente as relações de poder do colonialismo.

Para Anna Maria Gentili,<sup>50</sup> há que se fazer uma diferenciação entre o colonialismo e a colonização. O colonialismo é o aprimoramento do processo de colonização, enquanto que o segundo conceito é um processo “de expansão e conquista de colônias, e a submissão, por meio da força ou da superioridade econômica, de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial”. O colonialismo define “a prática institucional e política da colonização” e de seus “sistemas de domínio”. A modernidade não é um plano maquiavélico e diligentemente alicerçado por filósofos e intelectuais europeus para dominar o mundo, surge muito mais como um argumento histórico desordenado e não planejado, que se reforça por inúmeras influências, instabilidades, retrocessos etc.

Com a transformação da Europa, de sua economia e de seu pensamento em função do colonialismo que alguns de suas nações impuseram ao mundo, o conceito de modernidade acabou ganhando *status* de horizonte de expectativa fundamental para quase todas as construções subjetivas e materiais. Inúmeros intelectuais se utilizaram do termo modernidade para diferentes argumentos políticos e econômicos. A modernidade se fixa no imaginário colonial como um paradoxo, ao mesmo tempo em que é argumento do colonialismo e de dominação é também a possibilidade da obliteração do próprio colonialismo que a sustentou.

---

<sup>50</sup> GENTILI, Anna Maria. Colonialismo. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, M; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Vol. 1. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1992, p. 181.

Percebemos que do imaginário oriundo do processo de colonização e colonialismo surgem dois dos textos<sup>51</sup> que influenciariam Shakespeare ao escrever a peça *A Tempestade*, ambos apresentando as características desta transformação, mudança da mentalidade europeia a partir da relação entre a chegada de Colombo à América e o mundo político/religioso europeu. Frente àquele continente havia um “Novo Mundo” também de possibilidades e medos, uma imagem fosca da Europa, alimentando seus mitos através de sua materialidade, construindo um imaginário nunca antes experimentado pelo europeu. O “novo mundo” era o seu Outro, sua outra parte, sua ilha utópica, distante, possível... Em nenhum momento poderia passar despercebido aos autores do período Elisabetano.

Bárbara Heliadora, na obra *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*, demonstra o estreito vínculo da produção shakespeariana com as questões políticas e com a ética dominante de seu tempo, cujos valores eram primordialmente calcados em valores teológicos. Heliadora lembra que “Shakespeare, inclusive, viveu numa época em que a política não era aceita como atividade independente, havendo por isso mesmo uma permanente ligação entre os aspectos políticos e os morais e religiosos”.<sup>52</sup> Qualquer alteração em um dos planos provocaria mudanças nos outros. Como tentaremos demonstrar, a peça *A Tempestade* é a parte final de um longo caminho de maturação do homem político e colonial em Shakespeare. É o amadurecimento de uma dupla imagem construída: a ilha de Caliban existe entre a Inglaterra de Elizabeth – Europa em mutação – e os canibais de Montaigne – imagens refletidas nos paraísos utópicos de uma ilha caribenha recriada por Thomas Morus –. *A Tempestade* foge à imagem superficial do mundo político apresentado em outros autores do período, mas para perceber estes traços é necessário compreender o universo contextual que a envolve:

O próprio Shakespeare disse, no *Hamlet*, que o teatro é um espelho da natureza; sendo o período elizabetano caracterizado por uma intensa atividade política, é inevitável que também em seu teatro fosse de algum modo refletida. Em parte, ao menos, é justamente essa capacidade de discernimento político que dará à obra de Shakespeare a dimensão que falta a outros autores da época, que não espelharam mais do que superfícies (...).<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> *Utopia* (1516), de Thomas Morus, e o ensaio *Dos Canibais* (1580), de Montaigne.

<sup>52</sup> HELIODORA, Bárbara. **A expressão do homem político em Shakespeare**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 20.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 21.

Tentaremos, num primeiro momento, analisar de maneira bastante breve os antecedentes históricos da peça *A Tempestade* para depois adentrarmos seu enredo e personagens. Acreditamos que dessa forma será possível construir uma percepção mais apurada da apropriação da peça no discurso intelectual latino-americano em torno de projetos de modernização e identidade.

### 2.3 O Mundo ao Redor da Peça: a Dinastia Tudor, Tipografia e Religião.

O ponto de partida para a construção do contexto de *A Tempestade* será a Europa do ano de 1485, quando, com a *Batalha de Bosworth Field*, termina a Guerra das Duas Rosas, findam-se trinta anos de crise e devastação interna na Inglaterra, muda-se uma página na história inglesa, e com ela, cai Ricardo III. Ricardo foi o último Rei Stuart e após ser derrotado por Henrique VII. A queda do príncipe e a ascensão dos Tudor ao trono inglês significarão o caminho para a maturação das condições culturais, políticas e econômicas para o florescimento do teatro e das artes no Período Elizabetano<sup>54</sup>. Pode-se dizer que este evento, a ascensão dos Tudor<sup>55</sup>, transformou não só a Inglaterra, mas a Europa e o mundo inteiro. Noutras palavras, o que temos já são os indícios da materialidade objetiva que o colonialismo propicia em termos econômicos, num primeiro momento para a Península Ibérica, em face dos jogos de poder dentro da Europa. Para Heliodora, a ascensão dos Tudor é um divisor de águas dentro da Inglaterra que tem ao seu lado o espírito de nacionalidade convenientemente alocado junto do inglês enquanto língua da nação. A autora vê, ao contrário de Dussel, a modernidade como fenômeno já presente antes de 1492:

(...) dá um fim oficial à Idade Média no país: com o advento dos Tudor, instala-se definitivamente na Inglaterra a monarquia nacional, e quinze anos depois de

---

<sup>54</sup> De acordo com Bárbara Heliodora, na obra *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*, o que genericamente se compreende como Período Elizabetano compreende os anos de 1580 a 1643, inicia-se após Elizabeth assumir o trono e se estende vários anos após sua morte. Este período é caracterizado por uma vasta produção artística, no plano teatral é onde se enquadra toda a produção shakespeariana.

<sup>55</sup> A Dinastia Tudor, considerada a mais brilhante da história britânica, foi caracterizada por traições e escândalos, assim como por grande esplendor e conquistas tanto no plano político quanto artístico. Foi composta por seis soberanos: **Henrique VII** (1457-1509) Rei da Inglaterra de 1485 a 1509, **Henrique VIII** (1491-1547), Rei da Inglaterra de 1509 a 1547, **Eduardo VI** (1537-1553), Rei da Inglaterra de 1547 a 1553, **Joana I Grey** (1537-1554), Rainha da Inglaterra de 1553 a 1553, foi deposta e executada, **Maria I (Mary Tudor)** - (1516 a 1558) conhecida como a “Sanguinária”, Rainha da Inglaterra de 1553 a 1558, por fim, **Elizabeth I**, a Rainha Virgem (1533-1603), Rainha da Inglaterra de 1558 a 1603. Neste estudo não trataremos do período de Joana, visto a curta duração de seu reinado.

Henrique VII subir ao trono em 1500, não só o Brasil é descoberto como também nasce, muito conveniente, o inglês moderno.<sup>56</sup>

Entre os anos de 1508 e 1509, ascende ao trono inglês Henrique VIII (1491-1547), o segundo monarca da Dinastia Tudor e primeiro príncipe inglês renascentista, mas nem por isso menos sanguinário e problemático que seus colegas contemporâneos. Sua grande contribuição para a transformação do mundo em que Shakespeare nasceria, além de uma total reestruturação da armada inglesa, foi a ruptura da Igreja inglesa com a Igreja Católica de Roma, em 1533. Tal separação provocou uma série de conflitos, crises e novas adaptações sociais dentro da Inglaterra. O rompimento promovido pelo Rei ajudou a desenvolver na Ilha o surgimento de um crescente mercado editorial e tipográfico, desvencilhado dos interesses de Roma e fortemente apto em produzir textos voltados para os interesses anglicanos, diga-se, de Henrique VIII.

O aumento da produção de textos tipografados será uma das condições materiais que possibilitarão, entre outras mudanças, o florescimento das artes e, principalmente, do teatro nos anos de Elizabeth I. Este aumento na produção de textos tipografados não significou, por conseqüência, que todos os textos teatrais fossem impressos. É sabido que o próprio Shakespeare ensaiou inúmeras de suas peças apenas com seus textos manuscritos. Acontece que o papel da tipografia proporcionou a circulação de outras obras (textos canônicos cristãos, relatos de viajantes ao “Novo Mundo”) que exercerão grande influência na dramaturgia Elisabetana. Em função disto, será um teatro voltado para a construção de um patriotismo alicerçado no anglicanismo como ferramenta de enfraquecimento do catolicismo e no imaginário dos viajantes, navegantes e exploradores.

Para Gilmont, a difusão da imprensa está vinculada ao fortalecimento das línguas nacionais, e neste sentido, o teatro foi uma ferramenta de propagação destas linguagens, especialmente no caso do *inglês moderno*, em franco crescimento.

A difusão da imprensa acontece no momento em que o uso das línguas nacionais está em alta na maioria das esferas da vida social. A imprensa favorece evidentemente essa evolução, já que o funcionamento econômico da nova técnica supõe a busca de novos mercados e uma ampliação, portanto, do público leitor.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> HELIODORA, Barbara. **Falando de Shakespeare**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 5.

<sup>57</sup> GILMONT, J. Reformas protestantes e leitura. In: CAVALLO, G. CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental**. Vol. 2. São Paulo: Ática, 2002, p. 48.

A separação entre as igrejas recriou novas relações sociais dentro da Inglaterra. Pois, alterou o estático universo da sociedade inglesa, criando uma “intensificação no trânsito pela escala social, já que o rei confiscou terras e mosteiros da Igreja Católica e vendeu-os a ricos mercadores protestantes rapidamente enobrecidos para contrabalançar, no parlamento, os lordes tradicionalmente católicos”.<sup>58</sup> A mudança religiosa também provocaria outra transformação fundamental, o *império lingüístico* que o latim representava, seja em publicações teológicas ou peças religiosas sofreria um reverso. De acordo com Boesch, neste momento:

O latim é a língua da Igreja, da teologia e da própria ciência, é também a língua da política e da chancelaria e, inclusive, das obras literárias. Esta “língua paterna”, como foi denominada, em oposição às “línguas maternas”, reúne o ocidente cristão, transcendendo as fronteiras de tribo e povo, e garante a unidade, fundamentada na religiosidade cristã.<sup>59</sup>

Porém, para felicidade da dramaturgia elisabetana, o latim não conseguiu ser a “língua paterna” do teatro. Com o crescimento da imprensa e das línguas nacionais através da Reforma, as obras editadas em latim tenderiam a diminuir e acabariam perdendo espaço, no caso inglês, com o surgimento da Prosa Inglesa através do *Livro comum de orações* e do *Livro das Homilias*, em 1547. Ambas as obras são “parte de um estilo que tem origens anteriores, mas que culminaria com a *Bíblia James*, de 1616, desde então influência maior em toda a literatura inglesa”.<sup>60</sup> O *Livro das Homilias*, de acordo com Bárbara Heliodora, terá grande importância na formação do jovem Shakespeare e na construção de sua visão política da religião. Isto porque “na falta de uma educação universitária, as homilias anglicanas constituiriam a mais forte base interpretativa da visão do mundo de William Shakespeare (...) imposta por intermédio da obrigatoriedade da frequência mensal a Igreja”.<sup>61</sup>

Desta maneira, ao lado das transformações religiosas (embora o anglicanismo tenha alterado pouco a visão litúrgica da Igreja Católica) e políticas, ocorre uma mudança no plano das artes. O “Interlúdio” surge como uma das primeiras formas cômicas de diálogo inteligente em substituição ao proposto pela dramaturgia de herança medieval. A produção de textos em língua vernácula é uma das características da produção de boa parte dos livros da Reforma.

---

<sup>58</sup> HELIODORA, 2007, p. 5.

<sup>59</sup> BOESCH, 1967, p. 1.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> HELIODORA, 1978, p. 92.



De acordo com Gean-François Gilmont, é preciso cuidado em associar simplesmente o sucesso protestante com o advento do livro impresso.

(...) antes de chegar às publicações protestantes, é útil lembrar que a explosão da Reforma coincide com uma importante revolução dos meios de comunicação. A descoberta de Gutemberg modificou as condições do movimento de idéias acelerando a circulação dos textos e reduzindo o custo de cada cópia. No entanto, não convém exagerar o impacto imediato que essa inovação teve sobre uma sociedade ainda amplamente analfabeta.<sup>62</sup>

Em 1533 - mesmo ano da cisão com a Igreja em Roma – nasce Elizabeth, filha de Henrique VIII com Ana Bolena, então o fruto do segundo casamento do Rei. Neste momento, as transformações tipográficas ainda não haviam se iniciado na Ilha. Gilmont alerta para o fato de que três décadas antes da cisão com Roma boa parte da produção de textos na Inglaterra era feita fora da Ilha. O “destino original da Inglaterra permite evocar outro aspecto dessa maré tipográfica. No início do século, a imprensa estava ainda balbuciante na ilha, e o grosso da produção inglesa vinha do Continente”.<sup>63</sup>

Após a separação religiosa, Henrique VIII mantém-se numa espécie de meio termo frente à Igreja de Roma, embora tenha se separado dela, sua Igreja mantém uma teologia muito tradicional e ainda bastante próxima do cristianismo católico. Num primeiro momento, em exemplo do catolicismo, Henrique VIII sequer permitiu que os textos bíblicos fossem produzidos em inglês. “A atitude de Henrique VIII também esclarece as implicações sociais de se ler a Escritura. Durante muito tempo Henrique VIII proíbe qualquer divulgação da Bíblia em inglês”.<sup>64</sup> De acordo com Gilmont este fato faz com que Henrique VIII seja atacado por grupos de reformadores indignados pelo posicionamento dogmático em relação à Igreja Católica. As críticas haviam sido encontradas em alguns panfletos bastante agressivos publicados em Antuérpia. Ficava claro que Henrique VIII podia matar seus inimigos, porém não podia deter que seus textos entrassem na sua Ilha.

Henrique VIII faz então a mesma constatação de todos os príncipes de seu século: se é relativamente fácil controlar as impressoras locais, é difícil deter a importação de livros proibidos. Maria Tudor faz a mesma descoberta, assim como os reis da França. Uma única exceção a essa regra: a pesada máquina instalada pela Inquisição espanhola (...).<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> GILMONT. In: CAVALLO, CHARTIER, 2002, p. 47-48.

<sup>63</sup> Ibid., p. 50.

<sup>64</sup> Ibid., p. 55.

<sup>65</sup> Ibid., p. 50.

### 2.3.1 O inglês moderno e a circulação de textos.

Neste contexto, o latim enfraquecera frente ao *inglês moderno*, perdera espaço junto com a Igreja Romana e suas peças teatrais evangelizadoras. Tanto a corte como a ascendente burguesia não se limitava ao latim das missas, o *status* que a produção de textos em línguas vernáculas ocupava era agora dominante.

É talvez preciso ligar a difusão das línguas vernáculas e o sucesso da imprensa a uma evolução geral da sociedade. O fim da Idade Média é marcado pela ascensão da burguesia. Dona de novos setores econômicos e comerciais, essa classe quer participar das decisões políticas que lhe concernem. Quer igualmente marcar seu sucesso social dando maior atenção à cultura. O leigo não deseja mais permanecer à margem da vida da Igreja.<sup>66</sup>

O *inglês moderno* enquanto linguagem teatral também ganhou forças. Esta linguagem popularizada, extremamente viva e experimental é o alimento cultural de uma vasta população analfabeta, que em detrimento de seu caráter social – e obviamente por não ter acesso autônomo aos textos – também busca, além da Igreja, no teatro um evento de informação e diversão em relação ao cotidiano:

As línguas vernáculas estão em plena evolução. Não é fácil exprimir nesses idiomas conceitos que foram há tempo burilados nas línguas antigas (...) O movimento em direção a uma larga comunicação popular é evidente, mas não é sempre fácil. O latim permanece certamente como a língua técnica do debate teológico, com uma vantagem incomparável na comunicação internacional.<sup>67</sup>

Por volta de 1543, os processos de recepção e interpretação do texto bíblico na Inglaterra ganharam um caráter que transcendeu o mundo religioso, ou melhor, recuperou as velhas práticas do medievo onde a religião era utilizada para fins políticos. Ao adentrar a esfera político-social, através da intervenção material do Estado na metafísica religiosa cristã, se fizeram nítidas as intenções de Henrique VIII. O acesso ao texto bíblico ganhou normatização por parte da monarquia, o acesso ao “conhecimento” das escrituras em inglês é destinado aos mais abastados em detrimento de determinados grupos sociais:

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 48-49.

<sup>67</sup> Ibid., p. 53.

(...) ele cede às pressões dos que o cercam. Mas acopla a autorização para imprimir a Bíblia inglesa a restrições significativas. Distingue três categorias de pessoas e de leituras. Os nobres e os fidalgos podem não somente ler, mas também mandar ler a Escritura em inglês em voz alta, para eles e para todos aqueles que abrigam sob seu teto. Basta a presença de um membro da nobreza para autorizar o livre acesso à Escritura (...) a leitura da Bíblia em inglês é totalmente proibida às ‘mulheres, artesãos, aprendizes, e ajudantes, a serviço de pessoas de um nível igual ou inferior ao dos pequenos proprietários, agricultores e trabalhadores braçais.’<sup>68</sup>

Henrique VIII tira proveito deste acontecimento para incentivar a implantação da imprensa na própria Inglaterra. “Em alguns decênios, o livro inglês não é mais impresso em Paris. Em Rouen ou em Antuérpia, mas sim em Londres”.<sup>69</sup> Como é sabido, a separação de Henrique VIII e Catarina de Aragão foi um dos motivos que levaram o príncipe a criar a Igreja Anglicana em 1537. Após seus seis casamentos, oriundos de, como diria Bárbara Heliadora: “uma ânsia pelo real estabelecimento de uma dinastia”<sup>70</sup>, finalmente, nasce o único filho homem de Henrique VIII. Eduardo VI reinaria apenas cinco anos após a morte de seu pai. Durante este tempo, em função de sua minoridade, a Inglaterra foi administrada por regentes protestantes que, é claro, travaram perseguições aos católicos dentro do Reino. Eduardo VI, morto aos quinze anos, cedeu lugar à sua irmã Mary Tudor, filha de Catarina de Aragão. Mary caracterizou seu curto reinado pela repressão aos protestantes em suas mais de trezentas execuções, ficando conhecida como Bloody Mary (“Maria, a sanguinária”). Tanto Eduardo VI quanto Mary viveram na eminência dos perigos de uma guerra civil, quando facilmente a religião e a política confundiam-se:

Nos dois breves reinos de Eduardo VI e Mary o perigo da guerra civil torna-se muito mais aparente, como muito mais evidente se torna a transmutação da religião de questão espiritual em questão política. Como acontecera anteriormente na Guerra das Rosas, quando o importante deixou de ser o bem do país para ser o bem de York ou Lancaster, tornava-se agora questão principal ser protestante ou católico, e como tal alcançar o poder.<sup>71</sup>

Mary Tudor teve um curto reinado e de certa maneira seguiu o exemplo de Henrique VIII em sua luta contra os católicos, porém Mary agora defendia a fé católica. Em função de seus rompantes contra os protestantes, teve seu reinado marcado pelo sangue. Esta atitude foi um forte descuido com os interesses políticos nacionais, em função de sua fé católica não

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 55.

<sup>69</sup> Ibid., p. 51.

<sup>70</sup> HELIODORA, 2007, p. 6.

<sup>71</sup> HELIODORA, 1978, p. 51.

percebeu que o espírito nacional inglês já havia se colocado em primeiro plano do que o espírito santo católico. O patriotismo inglês e a fé católica já haviam se distanciado demais. Devido este contexto, Mary reina por apenas cinco anos. Período suficiente para criar um clima de guerra civil iminente. Acontece que a hostilidade ao protestantismos dentro da Inglaterra teve efeito contrário, o “êxodo de numerosos protestantes quando da ascensão de Maria Tudor ao trono provoca, de 1555 a 1558, uma onda de publicações inglesas no Continente e uma invasão de obras proibidas nas ilhas britânicas”.<sup>72</sup> Devido a isso:

Não faltavam à nova rainha motivos pessoais para odiar tanto o protestantismo eduardiano quanto a igreja anglicana/enriquina. (...) Sob o ponto de vista de dogma sem dúvida encontrou ela na Inglaterra um largo apoio em súditos que sentiam saudade da religião mais antiga; porém sua cegueira foi não perceber onde o catolicismo conflitava com o patriotismo.<sup>73</sup>

Quando em 1558, enfim, ascende ao trono a filha de Ana Bolena, Elizabeth I, aos vinte e cinco anos, o que se tem é uma Inglaterra devastada por anos de crises. Nas palavras de Heliodora, Elizabeth sobe ao trono no seguinte contexto:

Encontrando um país absolutamente falido – emocional, religiosa e politicamente desgastado –, Elizabeth I levou trinta anos lutando, mentindo, conspirando, consertando, administrando e politicando até botar a Inglaterra naquele momento de equilíbrio instável, mas esplendoroso que produziu o teatro elisabetano.<sup>74</sup>

Elizabeth, ao contrário de Mary e Eduardo VI, inaugura um governo bastante moderado em relação às questões religiosas, especialmente se tendo em conta que em vários países católicos e protestantes muitos corpos ainda estavam sendo queimados. Elizabeth tentou conciliar as tensas questões religiosas com as “não menos tensas” questões políticas. Com o intuito de revalorizar na grande massa da população um sentimento patriótico que fosse superior ao vínculo com a “velha” Igreja, Elizabeth tentou não se descuidar de ter na Igreja estatal o caminho para isso. Com a presença de Mary na Inglaterra era um perigo para Elizabeth. Em 1569, o papa Pio V publicou a Bula de Excomunhão e Deposição contra Elizabeth, mas não teve na população inglesa o apoio esperado. Em 1570, o italiano Roberto Ridolfi lidera uma conspiração para depor Elizabeth; neste ano Ridolfi acaba sendo

---

<sup>72</sup> GILMONT. *In*: CAVALLO, G; CHARTIER, 2002, p. 51.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 51.

executado. Em 1571, os puritanos do Parlamento aprovam lei que exige não apenas a presença, mas também a aceitação semanal da comunhão protestante. Elizabeth veta a lei, seguindo suas convicções de que desde que a obediência perante a lei e a manutenção da paz civil ocorresse, ela faria certa “vista grossa” às convicções religiosas tanto da população quanto da nobreza. De acordo com Heliodora:

Desde os primeiros momentos de seu governo é possível discernir sua opção em favor de um protestantismo muito moderado, de um governo predominantemente leigo e uma determinação inabalável de 'não abrir janelas para as almas dos homens', desde que seus súditos ostensivamente aceitassem a fórmula neutra que resultou da legislação aprovada pelo Parlamento convocado por Elizabeth em janeiro de 1559 exatamente para tal fim.<sup>75</sup>

Em 1586, morre Mary Tudor e em 1588, ocorre a derrota da “Invencível Armada” espanhola, enviada em apoio à bula papal. Estes eventos apenas colaboram para o crescimento do espírito patriótico inglês. Este espírito patriótico rapidamente invadiu a produção teatral, peças foram feitas exaltando antigos reis e rainhas. O passado inglês era a base de seu futuro.

### 2.3.2 Considerações sobre o autor: Shakespeare.

Shakespeare nasceu em meio a todo esse processo intrincado de transformações religiosas, políticas e culturais dentro da Inglaterra e, praticamente, junto com o surgimento do *inglês moderno*. William Shakespeare foi o terceiro filho do casal John e Mary Shakespeare na cidade inglesa de Stratford-upon-Avon, onde foi batizado em 26 de abril de 1564. John Shakespeare teve com Mary oito filhos, dos quais três morreriam ainda na infância. A família Shakespeare, no ano do nascimento de William, já possuía posses em Stratford-upon-Avon, o que com o reinado de Elizabeth I tendeu a se transformar numa vida próspera e de crescente *status* dentro da sociedade. Tudo o que se sabe da vida de John Shakespeare e de sua família fala de uma “adaptação total ao ponto de vista dominante da

---

<sup>75</sup> HELIODORA, 1978, p. 53.

época Tudor, que inevitavelmente seria refletido nas atitudes sociopolíticas que o jovem William aprenderia no dia-a-dia do contato familiar, em seus anos de formação”.<sup>76</sup>

Noutras palavras, conforme Heliadora seria possível ver em Shakespeare a “cristalização” do amadurecimento teatral inglês, mas claro que com um pouco menos de bardolatria:

Pode-se dizer que Shakespeare foi a cristalização perfeita desse longo processo de quatro séculos de aprendizado teatral; mas se, por um lado, é indispensável dizer que a cristalização saiu bem melhor do que a encomenda, por outro podemos até dizer que o gênio produziu o que a época sequer se dava conta de que poderia encomendar...<sup>77</sup>

Acreditamos que a época soube aproveitar a “encomenda”, mas não da mesma forma que encontramos em leituras apaixonadas provenientes de séculos de estudos e interpretações que os textos shakespearianos gozam hoje em dia. De fato, é inegável que a criação poética shakespeariana é um dos marcos da fecundidade do pensamento europeu ocidental durante os séculos XVI-VII, mas não ao ponto de acreditar, tal qual Harold Bloom, em *Shakespeare: a invenção do humano*, que o dramaturgo inglês “estabeleceu” o que significa “ser ou não ser humano” através das suas centenas de personagens, “criando” assim o próprio conceito moderno de humanidade. Partimos do princípio que Shakespeare representa, como vários outros autores do período, a transformação que o imaginário do homem europeu moderno sofreu após 1492 em função da “descoberta” da América.

Acreditamos que em função de exageros deste tipo, poderíamos analisar esta transformação do homem europeu através da mudança de perspectiva dentro da sociedade, ocorrida no campo da razão e da fé, experimentada por Shakespeare nas transformações econômicas e políticas da monarquia inglesa. Esta mudança de perspectiva, sempre gradual, ocorreu através da passagem de um mundo geocêntrico, centrado em um Deus para outro mundo heliocêntrico e pautado no homem como núcleo de si mesmo. O acesso ao texto bíblico é outra mostra desta mudança de centro, não mais feito em latim, por poucos em rituais sacros, passou a ser feito em inglês e sem a intermediação de uma autoridade católica. A mudança da esfera religiosa no contato com deus foi um elementos que caracterizaram a centralidade do homem.

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 39.

<sup>77</sup> HELIODORA, 2007, p. 7.

Nas palavras de Norbert Elias, o que houve na Europa – no caso inglês, além do patriotismo latente e crescente, das mudanças religiosas e das formas expressivas que o inglês moderno proporcionou – foi uma transformação do próprio sentimento humano (europeu) em relação a si e seus Outros. Para Elias poderíamos pensar esta relação de mudança emocional em função de seu controle individual, do controle da fé. O indivíduo não precisava da Igreja e nem de Deus para sentir o mundo, eles eram presentes, mas não determinantes. A leitura e o avanço da razão sobre a fé deu maior autonomia ao homem europeu daquele período, o drama barroco e seus sentimentos são um destes sintomas. Não havia pecado em demonstrar a emoção, ela era própria do homem. No fundo, para Norbert Elias, o que teria ocorrido foi uma transformação na maneira do homem europeu moderno em lidar com as suas emoções:

Um controle mais rigoroso das emoções, desenvolvido em sociedade e aprendido pelo indivíduo, e acima de tudo um grau mais alto de controle emocional autônomo, foi necessário para que a visão do mundo centralizada na terra e nas pessoas que nela vivem fosse superada por outra que, como a visão heliocêntrica, concorda melhor com os fatos observáveis, mas que era de início menos gratificante emocionalmente, porquanto tirava o homem de sua posição no centro do universo e o colocava em um dos muitos planetas que revolvem em torno do centro.<sup>78</sup>

Em nosso estudo percebemos que Shakespeare surge como um elemento claro desta mudança, onde o teatro abandonava a temática evangelizadora para abarcar com o universo político e mágico, antes proibido. Se fossemos pautar, metaforicamente, a relação de mudança proposta por Elias, frente a *auto-centralidade* da Europa nos séculos seguintes, perceberemos que não é por acaso que ao redor do mundo europeu (Alemanha, França e Inglaterra), passaram a girar todo o futuro e o recente passado colonial das nações americanas recém independentes do século XIX.

É claro que precisaríamos de um estudo muito mais aprofundado para demonstrar tais características na obra de Shakespeare. Também gostaríamos de poder traçar aqui uma cronologia das obras e tentar vinculá-las aos diferentes contextos históricos que a circundaram e, assim, melhor compreender a biografia shakespeariana.

Porém, há algum tempo isto se configurou em tema de grande debate e controvérsias entre seus críticos. Sem erro, poderíamos aqui, tomando o início de sua produção e seu último texto, dizer que seus primeiros escritos que se tornaram conhecidos datam de 1589, com a

---

<sup>78</sup> ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p. 224.

primeira parte de *Henrique VI*, e se estendem até *Os dois nobres parentes* (publicada pela primeira vez em 1634). Por isso, também, não pretendemos traçar uma linha biográfica sobre este autor<sup>79</sup>, o que nos ocuparia um longo número de páginas e pesquisas.

Basta-nos, frente o que nos propomos, tratar das condições que precederam a obra que é considerada um dos grandes “cânones literários” da modernidade ocidental européia e a preferida por diferentes gerações de intelectuais, sejam europeus, africanos, caribenhos ou americanos para analisar a questão colonial referente a identidade.

Quando nos propomos em traçar uma linha entre as transformações ocorridas na Inglaterra da queda de Ricardo III até a ascensão de Elizabeth I, tentamos demonstrar que as condições materiais que Shakespeare encontrou ao escrever *A Tempestade*, em especial o imaginário utópico em relação ao “Novo Mundo”, são frutos de um movimento que mais tarde estará no centro do colonialismo, sendo a base da construção da própria modernidade enquanto discurso eurocêntrico.

Entre estas condições materiais que seriam a base dos discursos modernos, poderíamos citar a aceleração da produção-circulação de idéias através da imprensa e do Protestantismo, a profissionalização do teatro junto com o ofício de autor de dramaturgia, o surgimento da prosa inglesa e do inglês moderno, a expansão do colonialismo, seu imaginário e suas narrativas. Estas condições materiais, aliadas às transformações dentro do poder, guerras, crises religiosas, assassinatos e traições são o alimento propício para o gênio diferenciado do autor em questão. Shakespeare, de certa maneira, foi o resultado relacional da razão humana e do meio em que esta se desenvolve, nesta relação determinadas inteligências se manifestam melhor em determinados indivíduos do que noutros. Concordamos com Heliadora, quando diz:

A trajetória de Shakespeare só se torna inadmissível ou incompreensível para os que não acreditam no imponderável do gênio nem, por outro lado, na identificação de todos os gênios com a época que os produziu. Se o indivíduo fosse única e exclusivamente produto do meio, naturalmente, a época elizabetana, por exemplo, teria fornecido não um, mas dúzias de William Shakespeare, o que infelizmente não é verdade.<sup>80</sup>

Antes de iniciarmos a análise do enredo de *A Tempestade*, vale lembrar que também não pretendemos em momento algum dissertar sobre as intenções de Shakespeare ao escrever

---

<sup>79</sup> Para uma visão geral dos anos de formação de Shakespeare, ver o primeiro capítulo de **A Expressão do Homem Político em Shakespeare**, de Bárbara Heliadora.

<sup>80</sup> HELIODORA, op. cit, 2007, p. 3.



*A Tempestade*, visto que estaríamos caindo em uma hermenêutica bastante psicológica e um tanto vazia. É impossível traçar conjecturas em relação ao imaginário psicológico de um autor, porém, tentaremos interpretar da maneira mais simples possível, certas nuances do texto em função da expectativa gerada nos textos de outros autores, que além de produtores foram antes de tudo, receptores dos textos shakespearianos.

#### **2.4 “A Tempestade”, de Shakespeare.**

Quando nos propomos a trabalhar uma obra como a peça *A Tempestade*, de William Shakespeare, deparamo-nos com um documento textual que transcendeu seu espaço de produção e recepção, constituindo-se, para alguns críticos literários, como um dos centros do “cânone literário ocidental” em detrimento de toda produção literária não europeia. Claro que o termo “cânone” é bastante problemático para o tipo de análise que pretendemos fazer sobre *A Tempestade*, visto que a “canonização” do texto shakespeariano eleva suas peças ao *status* de obra intocável a qualquer outra forma de re-leitura e interpretação. Este “fechamento” do texto faz com que todo e qualquer tipo de relação que se faça entre *A Tempestade* e os paradigmas de identidade e projetos dos séculos XIX e XX que tenham ocorrido nas colônias europeias, seja visto como uma forma ilusória de atribuir à peça shakespeariana alguma influência sobre os textos produzidos por seus leitores em relação ao colonialismo europeu. Este tipo de pensamento, fortemente influenciado pelo Formalismo Russo e difundido por uma parcela da crítica literária inglesa e estadunidense é muito problemático. Esta busca pela pureza textual, forma imaculada da experiência estética em que colocam suas análises, nega toda forma de leitura da obra shakespeariana e de qualquer que seja o “cânone” literário ocidental quando interpretado a partir de suas margens.

Bloom (inegavelmente um grande especialista em Shakespeare) acredita que as outras formas de leitura dos ditos “cânones” se apresentam como uma espécie de ressentimento de uma parcela da intelectualidade colonial e europeia. Estes intelectuais seriam, para Bloom, uma “*School of Resentment*”. Nesta “escola de ressentimento” estaria tudo aquilo que coloque em xeque os textos canônicos, ou seja, para Bloom o que temos neste “balaio do ressentimento” intelectual seriam leituras de marxistas, feministas, psicanalistas, historicistas, pós-coloniais, “pós-modernos” etc. Porém, esta demasiada bardolatria em que se jogam os defensores dos cânones acabou por cegá-los, e esse será, como veremos, o caso de Harold Bloom, ferrenho defensor de uma literatura formalista desprovida de análise histórica,

fruto da velha arte pela arte. Essa tendência analítica é exatamente aquilo que não almejamos e para isso nos aproximamos de Terry Eagleton em seu livro *Teoria da literatura: uma introdução*, onde além de construir um caminho seguro em relação a todas as transformações ocorridas no pensamento crítico-literário no último século, também nos dá uma breve e preciosa descrição do que se pode entender pela Escola Formalista, em contrapartida também sobre as visões de Bloom e de suas limitações:

Em sua essência, o formalismo foi a aplicação da lingüística ao estudo da literatura; e como a lingüística em questão era do tipo formal, preocupada com as estruturas da linguagem e não com o que ela de fato poderia dizer, os formalistas passaram ao largo da análise do “conteúdo” literário (instância em que sempre existe a tendência de recorrer à psicologia ou à sociologia) e dedicaram-se ao estudo da forma literária.<sup>81</sup>

Obviamente a forma literária é importante, não resta dúvida, mas na maioria das vezes a essência de um texto não está refletindo sua aparência. Do contrário, obras como o livro de George Orwell, *A revolução dos bichos*, jamais teria ligação alegórica e metafórica com o socialismo russo...? Acreditamos que *A Tempestade* ultrapassa suas fronteiras e barreiras receptivas não pela simples reprodução mecânica de livros, nem por ser cânone, nem por sua forma, nem pela proliferação textual em academias, teatros e escolas. Mas porque os sentidos produzidos a partir de sua leitura alicerçaram tamanha amálgama de re-interpretações, leituras que transcenderam o mundo dramaturgico? Essas re-interpretações fizeram de sua essência o próprio devir. Algo realmente mutável, e não apenas de seu enredo, como principalmente da situação colonial existente em novos textos que modificaram profundamente as práticas sociais tanto na América Latina do século XIX quanto na África do século XX, assim como a própria visão européia sobre suas ex-colônias.

Por isso, é preciso partir de um princípio bastante básico em relação à obra literária e sua canonização, visto que ao canonizar um texto o que temos é o velho debate sobre ser ou não ser literatura, ser ou não ser arte. Quando um grupo de pessoas elege textos, práticas culturais ou mesmo um lugar para a partir dele subalternizar o “resto” que existe, o que temos não é nada além de uma escolha. Em relação à literatura, existe o mesmo processo, dizer que uma análise, re-leitura ou re-escrita de um texto canônico não é literatura é um simples ato de classificação que por si só é extremamente instável. De acordo com Eagleton:

---

<sup>81</sup> EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 6.

Todas as obras literárias, em outras palavras, são “reescritas”; mesmo que inconscientemente, pelas sociedades que as lêem; na verdade, não há releitura de uma obra que não seja também uma 'reescritura'. Nenhuma obra, e nenhuma avaliação atual dela, pode ser simplesmente estendida a novos grupos de pessoas sem que, nesse processo, sofra modificações, talvez quase imperceptíveis. E essa é uma das razões pelas quais o ato de classificar algo como literatura é extremamente instável.<sup>82</sup>

Essas re-escrituras e re-interpretações fazem parte de várias redes literárias e intelectuais. Dentro do mundo colonial, desmembraram-se em inúmeras formas de produção cultural, indo de novelas e escritos políticos, ou de ensaios como *Ariel*, *Raça cósmica* e *Nuestra América* até novas peças como *Une Tempête* ou escritos críticos da situação colonial como *Peles brancas, máscara negras* de Fanon.

Em todos estes tipos de produções textuais – escritas a partir do mundo colonial ou logo após as independências americanas – em que a obra shakespeariana acaba de alguma maneira por se fazer presente, percebemos que boa parte dos autores ficaram divididos entre dois tipos básicos de argumentação: aqueles que buscavam e ainda buscam adentrar a sonhada modernidade em função de projetos de identidade baseados no conceito de civilização em oposição à barbárie, geralmente tendo na Europa ou nos Estados Unidos da América a outra face a ser imitada. De outro, àqueles que defendiam a identidade e a tradição colonial em detrimento de uma forçosa modernização mimética em relação à Europa e sua cultura.

Mas retornemos para *A Tempestade* que é considerada a última peça de William Shakespeare antes de aceitar a colaboração de John Fletcher.<sup>83</sup> Muito tem se dito e escrito sobre *A Tempestade*. Muitos críticos não aceitam as leituras que tratam o texto como a alusão metafórica entre a Europa e seus Outros mundos: América, Caribe, Ásia, África, etc. Porém, é justamente nisso que pautamos nosso argumento e é o que tentaremos demonstrar.

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 19.

<sup>83</sup> Em 1613 Shakespeare aceitou a colaboração de outro autor Elizabetano, John Fletcher, neste mesmo ano ambos escrevem *Os dois nobres parentes*. Devido esta presença colaboradora de Fletcher durante sua última obra, *A Tempestade* é considerada a última peça de Shakespeare escrita sem colaboração.

#### 2.4.1 Sobre o cânone literário.

O termo “cânone” é, antes de tudo, uma escolha, um argumento intelectual e histórico de manutenção de determinados autores e obras. Etimologicamente deriva da palavra grega “kanon”, que era utilizado para designar uma espécie de vara que era um instrumento de medida. Com o tempo seu significado se transformou, evoluindo para sinônimo de padrão ou modelo que deveria ser aplicado como norma. De acordo com Harold Bloom, autor de *O cânone ocidental*<sup>84</sup>, foi durante o século IV que se encontrou a primeira forma generalizada de sua utilização. Vinculada à sua origem etimológica, era utilizado para definir uma listagem de Livros Sagrados que a Igreja Cristã teria homologado como os textos que transmitiam a palavra de Deus, representavam a verdade, a lei, à norma que devia alicerçar e reger tanto a fé quanto o comportamento dos fiéis da Igreja. O fechamento do cânone bíblico ocorre com a exclusão de determinados textos e a rejeição de outros, considerados como textos apócrifos.

Assim, se tornou fechado o cânone bíblico, para todo e qualquer texto. Contrariamente ao cânone bíblico, os cânones litúrgicos e teológicos ainda sofreriam alterações, o teológico ainda hoje tem, de tempos em tempos, a canonização de algumas personalidades consideradas diferenciadas no seio da fé cristã. Por isso, através de critérios muito específicos à Igreja, estas pessoas são canonizadas e santificadas. Durante o Renascimento, com a secularização da cultura, o conceito de cânone foi lentamente sendo aplicado ao campo da literatura. Formaram-se conjuntos de autores e obras tidos como “representes da verdadeira literatura”.<sup>85</sup> Como um texto para ser canônico necessita ter “universalidade”, logo constatamos que esta categoria de classificação é eurocêntrica e regional, carregada pelo “universalismo abstrato” da modernidade, sempre vinculada ao idioma e aos textos do local onde foi formulada. Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant no artigo *Sobre as artimanhas da razão imperialistas* demonstram que o caráter “universal” da produção intelectual é sempre pautado pela localidade:

O imperialismo cultural repousa no poder de universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornando-os irreconhecíveis como tais. Assim, do mesmo modo que, no século XIX, um certo número de questões ditas filosóficas debatidas como universais, em toda a Europa e para além dela, tinham

---

<sup>84</sup> BLOOM, Harold. **O cânone Ocidental**: os livros e a escola do tempo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001A.

<sup>85</sup> Bloom também tem sua listinha, está lá, basta ver o apêndice de seu livro sobre o cânone ocidental. Mas seguindo o desenvolvimento histórico do cânone.

sua origem, segundo foi muito bem demonstrado por Fritz Ringer, nas particularidades (e nos conflitos) históricas próprias do universo singular dos professores universitários alemães.<sup>86</sup>

A própria idéia que possuímos de “literatura” reside nesta localização eurocêntrica de sua origem: “literatura ocidental”, “cânone ocidental”. Quando a escolarização da literatura invade as colônias, as academias metropolitanas e coloniais, o que temos é a institucionalização social do cânone.

Nas universidades metropolitanas (formadoras da intelectualidade colonial) durante o século XIX privilegiaram o estudo de textos clássicos da Antiguidade, sob o pretexto de que era impossível elaborar um conhecimento verdadeiro sem ter contato com os cânones do passado. É claro que esta vinculação canônica foi fruto de séculos e séculos de imitações, traduções e comentários sobre os ditos “mestres”. Com a “liberdade” francesa e com o imperialismo inglês, deu-se também a expansão da Europa, de sua economia, de sua cultura, de sua literatura. Sarmiento, no interior da Argentina lendo Shakespeare? Rodó, no pequenino Uruguai lendo Ernest Renan?

Acreditamos que escrever sobre William Shakespeare e *A Tempestade* não é escrever sobre um *santo canonizado* ou sobre um texto bíblico. É perceber, antes da crença no “cânone”, que o próprio “cânone” deve primeiramente ser posto à prova. Acontece que escrever sobre ele é também uma tarefa gratificante e complexa. Gratificante em função da centralidade que os textos shakespearianos ocupam no moderno ocidente europeu. Ou, talvez, apenas no ideário e no imaginário de muitos dos seus e nossos intelectuais, em textos que de diferentes maneiras invadiram e ainda invadem o imaginário político das antigas colônias européias, assim como de suas culturas. Desta forma, falar sobre *A Tempestade* e Shakespeare, sem dúvida, também é uma tarefa complexa, visto o grande número de trabalhos desenvolvidos sob influência de seus textos, sejam artigos, ensaios, filmes, crônicas, peças, novas leituras ou estudos da crítica especializada. Esta ampla produção nos remete a certas questões: o que leva um dramaturgo Elizabetano a tornar-se tão presente na cultura ocidental? Que “universalismo” é este que perdurou até o século XIX, invadindo as *visões de mundo* de intelectuais e políticos na América Latina e Caribe?

Para responder tais questões, alguns críticos caem na armadilha da universalidade eurocêntrica existente na modernidade para legitimar a propagação dos textos

---

<sup>86</sup> BOURDIEU, P. WACQUANT, L. Sobre as artimanhas da razão imperialista. In: NOGUEIRA, M. A. CATANI, <sup>a</sup> (orgs) **Pierre Bourdieu**, Escritos de Educação. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p.17.

shakespearianos. O melhor exemplo deste tipo de pensamento será, novamente, Harold Bloom. Para este autor, a centralidade de Shakespeare é um fato, como se existisse um mundo literário e social antes e depois do bardo inglês. Percebemos que este posicionamento é muito mais um paradoxo frente à diversidade de “centros” de poder e cosmovisões que o próprio dramaturgo inglês propagava em seus textos, do que uma certeza. Vejam o que diz Bloom sobre Hamlet:

Hamlet parece ser mais do que um personagem literário ou dramático. Seu efeito na cultura mundial é incalculável. Depois de Jesus, Hamlet é a figura mais citada do Ocidente; ninguém roga-lhe graças, mas ninguém pode ignorá-lo por muito tempo.<sup>87</sup>

E Bloom prossegue em seu eurocêntrico argumento:

O que a Bíblia e Shakespeare apresentam em comum, na verdade, é bem menos do que a maioria das pessoas imaginam; a meu ver, é um certo universalismo, global e multicultural.<sup>88</sup>

Bem, como já vimos antes, devemos perceber que este caráter de universalidade do “cânone” que transcende culturas é também parte constitutiva de um tipo de discurso amplamente difundido, que alicerça a concepção de modernidade presente em boa parte do mundo ao universo cultural-político-econômico intra-europeu. Concepção que confunde a universalidade abstrata com a universalidade concreta da modernidade. Benedict Anderson, ao analisar dados de Lucien Febvre em seu clássico *Nação e consciência nacional*, percebe que Shakespeare tem sua “universalidade” dentro da modernidade em função da ascensão do inglês como língua mundialmente conhecida. Especialmente com o crescimento da Inglaterra como potência mundial, ao contrário de Bloom que acredita no “cânone” e que Shakespeare é universal por seu talento como escritor:

Apesar de uma reaparição temporária durante a Contra-Reforma, a hegemonia do latim tinha seu destino marcado. E não falamos apenas da popularidade geral. Pouco depois, mas em velocidade não menos vertiginosa, o latim deixou de ser a língua da alta inteligência pan-européia. No século XVII, Hobbes (1588-1678) foi uma figura de renome continental por escrever na língua-da-verdade. Shakespeare (1564-1616), por outro lado, compondo suas obras em língua vulgar, era virtualmente

---

<sup>87</sup> BLOOM, Harold. **Shakespeare: a invenção do humano**. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001B, p. 21.

<sup>88</sup> Ibid., p. 21.

desconhecido do lado do Canal da Mancha. E se o inglês não se tivesse tornado, duzentos anos mais tarde, a língua mais importante mundialmente, não teria ele conservado, em grande medida, sua obscuridade do início?<sup>89</sup>

O que Anderson demonstra, noutras palavras, é que universalidade abstrata proposta por inúmeros autores europeus e latino-americanos para a expansão da modernidade é apenas o sintoma e não a causa da modernidade. A circulação das idéias ocorre devido à mundialidade concreta das relações capitalistas e coloniais. Acabam acreditando que as idéias vagam como espíritos de luz pelo mundo, sem maiores pretensões que a mera luz do conhecimento. A mundialidade concreta da modernidade abarca textos de inúmeros outros autores e leva para todos os lugares de recepção destas obras uma noção de centralidade ao lócus de suas produções, sempre ilusória, visto que as condições materiais se colocam sobre a própria qualidade de muitos textos. Este tipo de discurso recebe a denominação de “eurocentrismo”, termo que na brilhante definição de Aníbal Quijano recebe a seguinte conotação:

O eurocentrismo faz parte da colonialidade das relações de poder. Bloqueia a capacidade de autoprodução e auto-expressão cultural, já que pressiona para a imitação e a reprodução. Nas produções do conhecimento, impele que uma perspectiva reducionista, na qual são separados faculdades e modos de experiência e de conhecimento, na realidade exercidos conjuntamente, e faz ver, isolados entre si, elementos da realidade que não existem separadamente. Impede reconhecer não só como necessária, mas como legítima a diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade. Desse modo, bloqueia a capacidade de reconhecer as especificidades de diferentes experiências históricas e de suas implicações para o conhecimento e para a ação.<sup>90</sup>

A *Tempestade* faz parte deste discurso característico da modernidade que se crê carregado de universalidade. É claro que Shakespeare não foi propositalmente eurocêntrico ao escrever suas peças, a Europa era, em grande parte, a única expressão de mundo que a realidade do autor conhecia. Por isso interessa-nos mais construir uma análise geral do enredo de *A Tempestade*, transpondo algumas de suas principais falas do que colocar neste texto relações pouco prováveis com um *proto-eurocentrismo* enquanto projeto consciente de grupos de intelectuais. Shakespeare, como homem de seu tempo, carregou o texto de *A Tempestade* com o imaginário, com as idéias e com a realidade de seu tempo, e por isso a

---

<sup>89</sup> ANDERSON, 1989, p. 27.

<sup>90</sup> QUIJANO, Aníbal, op. cit., 1992, p. 74.

América e o Caribe, assim como seus habitantes, não podem ser descartados na construção da personagem Caliban.

Embora Harold Bloom não considere o texto carregado destes sentidos subliminares ou metafóricos entre Próspero e Caliban, Europa e Novo Mundo, ele expõe sua visão carregando-a com uma lingüística que é fruto daquele velho formalismo literário que toma a arte por si só. Para Bloom:

“A Tempestade” não é discurso sobre o colonialismo. Nem testamento místico (...). Caliban, criatura marcante, embora covarde, metade homem, tornou-se na África e no Caribe, um Herói da Liberdade. Tal interpretação revela mais do que mero equívoco; qualquer pessoa que chegue a esse entendimento, simplesmente, não parece interessada em se ater à peça. Os críticos de orientação marxista, multicultural, feminista e neo-historicista conhecem bem as próprias causas, mas não as peças de Shakespeare.<sup>91</sup>

Vale lembrar que Bloom é um crítico literário que há décadas tem sua produção passionalmente ligada à obra de Shakespeare e à bardolatria que a envolve, tendendo sempre ao fechamento da obra em seu próprio texto. Nosso propósito não é a bardolatria, mas será, após a descrição do enredo da peça, buscar a abertura do texto em suas possibilidades interpretativas, especialmente através da leitura do crítico literário cubano Roberto Fernandez Retamar. Tentaremos construir uma análise de seu enredo e a partir disso reconhecê-la nas diferentes formas nas metáforas surgidas nos textos de intelectuais de outros momentos históricos, metáforas sobre relações sociais que transcendem a Próspero e Caliban e ao mundo em que Bloom a fechou.

Ao contrário do que supõe Harold Bloom<sup>92</sup>, o cânone literário não é uma “listagem” do melhor produzido em uma época. Não é produto escolhido a dedo e formado entre os próprios escritores ou críticos, que num elitismo cultural mantém e sustentam precursores e sucessores literários, afirmando a impossibilidade de qualquer discurso “marginalizado” adentrar suas fronteiras. Para Harold Bloom, os textos das peças de Shakespeare ganharam dimensões nunca antes experimentadas por outros textos, a “obra de Shakespeare já foi chamada de Escritura secular, em outras palavras, o centro estável do cânone ocidental”.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> BLOOM, 2001, p. 802.

<sup>92</sup> BLOOM, H., op. cit. 2001A.

<sup>93</sup> Ibid., p. 27.



#### 2.4.1.1 A questão literária: ser ou não ser literatura?

Por que Shakespeare é tido como um “cânone” ocidental? Por que textos escritos em Cordel não são “universais”? Para pensarmos em respostas é necessário que também analisemos a relação entre o *local* e o *universal* existente nas construções teóricas do pensamento europeu moderno. Como vimos, o conceito de “cânone” é um conceito regional, que pode ser datado historicamente e territorialmente localizado nas academias européias, feito constantemente por pequenos grupos de “especialistas” para evitar que determinados textos e autores (que não eram parte do dito “cânone”) fossem lidos em determinados lugares e em momentos históricos específicos. Foi assim com Henrique VIII, com Mary Tudor, com Elizabeth I e ainda é em inúmeras academias e grupos de intelectuais contemporâneos. Mas o problema fundamental não é questionar por que determinado autor ou texto não é “canônico”, mas por que o “cânone” continua se reproduzindo. A descontextualização histórica de determinados conceitos é a característica mais forte de um discurso que se coloca como “universal”. Bourdieu e Wacquant são fundamentais para o desenvolvimento desta percepção que questiona a o caráter a-histórico de produtos culturais tidos como universais:

A neutralização do contexto histórico que resulta da circulação internacional dos textos e do esquecimento correlato das condições históricas de origem produz uma universalização aparente que vem duplicar o trabalho de “teorização”. Espécie de axiomatização fictícia bem feita para produzir a ilusão de uma gênese pura, o jogo das definições prévias e das deduções que visam substituir a contingência das necessidades sociológicas negadas pela aparência da necessidade lógica tende a ocultar as raízes históricas de um conjunto de questões e de noções que, segundo o campo de acolhimento, serão consideradas filosóficas, sociológicas, históricas ou políticas.<sup>94</sup>

Para analisarmos *A Tempestade* é necessário termos em conta que a concepção de “cânone” tão cara a uma parcela da crítica literária contemporânea e a própria “literatura” são conceitos regionais que foram gradualmente universalizados pela neutralização de seus contextos históricos, que não possuem estabilidade, ou seja, valor fixo no tempo e espaço:

Qualquer coisa pode ser literatura, e qualquer coisa que é considerada literatura, inalterável e inquestionavelmente – Shakespeare, por exemplo –, pode deixar de sê-

---

<sup>94</sup> BOURDIEU, P. WACQUANT, L. op. cit, 2005, p. 18.

lo. (...) A literatura, no sentido de uma coleção de obras de valor real e inalterável, distinguida por certas propriedades comuns, não existe.<sup>95</sup>

Literatura é um estado transitivo, valor atribuído por um grupo social a uma ou a um conjunto de obras, não é uma essência alheia ao mundo e existente apenas no universo literário, que inunda autor e leitor sem para isso ter conexões com os contextos. Literatura é sempre uma construção coletiva e não uma escolha elitista. A obra shakespeariana não é valiosa em si mesma, ela possui valor por que ao longo dos processos que envolvem sua recepção em diversos lugares e culturas, existiu um grupo que a colocou como valiosa em detrimento de outros textos. Cânone não é um estado fixo que um corpo de obras adquire espontaneamente, é antes de tudo uma escolha política e cultural.

Não existe uma obra ou uma tradição literária que seja valiosa *em si*, a despeito do que se tenha dito, ou se venha a dizer, sobre isso. “Valor” é um termo transitivo: significa tudo aquilo que é considerado como valioso por certas pessoas em situações específicas, de acordo com critérios específicos e à luz de determinados objetivos. Assim, é possível que, ocorrendo uma transformação bastante profunda em nossa história, possamos no futuro produzir uma sociedade incapaz de atribuir qualquer valor a Shakespeare. Suas obras passariam a parecer absolutamente estranhas, impregnadas de modos de pensar e sentir que essa sociedade considerasse limitados ou irrelevantes.<sup>96</sup>

Estes processos de recepção – leitura – da obra shakespeariana em lugares tão distantes da Europa são muito mais do que a parte última de um mero tripé de produção-circulação-recepção de idéias, presença tão comum em discussões pós-estruturalistas. A recepção da obra shakespeariana – em nosso caso específico, o da peça *A Tempestade* – está inserida no bojo de uma circulação muito mais ampla de idéias, que ocorre ao longo da construção do próprio discurso da modernidade e da auto-afirmação do pensamento europeu moderno enquanto centro de saber do mundo. Se invertermos a lógica do tripé de maneira paradigmática, teremos um novo locus textual, ou seja, quando a peça *A Tempestade* é recebida pelos intelectuais coloniais durante o século XIX, o que temos não é apenas um decantado processo de dominação literária, mas a construção do processo inverso. Quebra-se com a metáfora do espelho em relação ao trabalho intelectual fora do centro hegemônico europeu. O intelectual que lê os textos europeus no Caribe e na América do século XIX não é o espelho reproduzidor de um reflexo cultural dominante, o imitador disforme em busca de

---

<sup>95</sup> EAGLETON, 2006, p. 16.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 17.

rostro, é um produtor de novas interpretações, re-interpretações e assim, novos textos, produção constante de novas literaturas.

O filósofo mexicano Leopoldo Zea, no livro *Discurso desde la marginación y la barbarie*, nos indica que a própria noção de espelho tão comumente utilizada para definir relações intelectuais e culturais em nosso continente é inexistente. As relações metafóricas, tanto entre a América e Europa, quanto entre *América Ibérica* e *Anglo-saxônica* (proposta por Richard Morse em *O espelho de Próspero*), são marcos delimitadores de uma construção entre diversas outras instâncias, da cultura, da política e do próprio imaginário em função de uma “realidade” peculiar. Nas palavras de Zea:

Una imagen que en los últimos tiempos está reflejando a Próspero su propia barbarie que, a fin de cuentas nos es sino expresión de unas ciertas peculiaridades humanas frente a otras peculiaridades igualmente humanas. Pero unos hombres se empeñaban en presentar estas peculiaridades como auténtica realidad frente a otras que considera son sólo su reflejo. Al otro lado del espejo existe una realidad ineludible; no se puede eludir ni destruir el espejo mismo. Porque en realidad no hay espejo, sino un simple marco a través del cual unos hombres han pretendido situar a otros del otro lado.<sup>97</sup>

Ainda sobre a metáfora do espelho e o trabalho intelectual, é preciso que se perceba que o intelectual e suas idéias são sempre resultado de algo pré-existente, mas também sempre uma construção que é nova. O historiador alemão Franklin Baumer nos lembra que o intelectual não é uma imagem simples, um reflexo idêntico de idéias produzidas em outros lugares, mas antes de tudo um criador:

Todavía, a metáfora do espelho não é inteiramente exata, porque o intelectual nunca se limita a relectir ideias comuns. Ele toma-as no seu estado bruto, muitas vezes não mais do que meros esboços, insuficientemente compreendidos e dá-lhes eloquência, estrutura e um significado mais geral. Deste modo, o intelectual é capaz de, por meio de um ensaio, de uma peça, de um poema ou uma pintura, chamar a atenção de outras pessoas para aquilo que experimentaram e que estão empenhadas em revelar. O intelectual reflete as ideias de outras pessoas, mas também as aperfeiçoa e esclarece. (...).<sup>98</sup>

Os espelhos metafóricos são marcos delimitadores que utilizamos e por isso essa relação especular metaforizada não é inteiramente exata. Em relação à peça *A Tempestade*,

---

<sup>97</sup> ZEA, Leopoldo. **Discurso desde la Marginación y la Barbarie**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p. 267.

<sup>98</sup> BAUMER, Franklin. **O pensamento Europeu Moderno**. Séculos XVII e XVIII. VOL. 1. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 23.

esta metaforização e alegorização de todo um mundo subalternizado pelo colonialismo causa o descentramento dos sentidos que pautavam a relação entre a América e a Europa e, em sua primeira instância, a re-configuração da noção de identidade entre os intelectuais que a utilizam. É bom lembrar que no caso latino-americano, assim como no Caribe, os intelectuais ocuparam lugar privilegiado na relação entre política e cultura. Especialmente durante o século XIX, onde muitas das jovens nações encontravam-se ainda em busca de traços culturais que pudessem identificá-las num espaço cingido pelas sombras da Europa e da América estadunidense.

#### 2.4.2 As personagens de *A Tempestade*:

A peça *A Tempestade* é composta pelas seguintes personagens:

PRÓSPERO: Duque de Milão deposto pelo irmão.

ARIEL: Espírito Etéreo e assexuado, habitante da ilha.

CALIBAN: Habitante da ilha escravizado por Próspero e Miranda.

MIRANDA: Filha de Próspero.

ANTÔNIO: Irmão de Próspero e usurpador do Ducado de Milão.

ALONSO: Rei de Nápoles.

FERDINANDO: Filho do Rei de Nápoles.

GONÇALO: Conselheiro antigo e honesto de Alonso.

ADRIANO: Lorde.

FRANCISCO: Lorde.

TRÍNCULO: Bobo do Rei Alonso.

ESTÉFANO: Despenseiro bêbado, irmão de Trínculo.

SEBASTIÃO: Irmão de Alonso.

Outras personagens tidas como menos importantes: CERES, JUNO, ÍRIS e NÍNFAS (Espíritos), o CAPITÃO de um navio e CONTRAMESTRES.

## 2.5 O Enredo Através das Principais Falas de Próspero, Ariel e Caliban.

Aqui tentaremos narrar o enredo da peça através de algumas das principais falas de Próspero, Ariel e Caliban, tendo como pano de fundo o contexto das relações políticas, as questões de bom e mau governo que transcenderam a realidade da corte inglesa do século XVI-XVII para dentro dos textos shakespearianos. Esta relação de teatro e política em Shakespeare é recorrente em praticamente toda sua obra. Bárbara Heliodora, diz que o que ocorre é uma luta para além do bom e do mau governo, visto que o autor insere no enredo de suas peças todas as formas de lutas pelos mais diversos níveis de poder:

A preocupação de Shakespeare com a criação de um quadro sociopolítico no qual sejam inseridos seus personagens, e em relação ao qual adquiram credibilidade maior suas tramas, faz com que desde seus primeiros passos ele se tenha preocupado não só com o bom e o mau governo, mas também com a luta pelas mais variadas de poder (...) No plano político, ele vai se preocupar com a natureza do governante desde o *Tito Andrônico* e a *Comédia dos Erros* até "*A Tempestade*".<sup>99</sup>

Que Shakespeare demonstra preocupação com a questão do governo não há dúvida, mas é exatamente em *A Tempestade* que a questão do governante se torna mais próxima das realidades experimentadas pelas colônias européias. Nas figuras de Próspero, Ariel e Caliban a questão ganha caráter de dominação, resistência, derrota e liberdade através de suas reconstruções metafóricas dentro da América - Latina e do Caribe. Shakespeare é a expressão das relações de poder da Europa do século XVI-XVII. Carregando consigo não mais que as idéias e anseios de um homem de seu tempo, se esses anseios representaram significados contemporâneos ao mundo de outros leitores, esse é um sinal do caráter humano que circunda sua obra e lhe outorga um valor tão caro a modernidade, a confusa "universalidade" cultural européia.

Para Heliodora, há íntima relação entre a produção do dramaturgo inglês com a visão de mundo propagada pela concepção Tudor:

Essa preocupação é o reflexo de, na concepção Tudor do mundo, ainda restar muito da visão medieval de uma hierarquia perfeita em que tudo tem seu lugar e onde há um lugar exato para cada coisa, e na qual tudo é detalhadamente hierarquizado: no

---

<sup>99</sup> HELIODORA, op. cit., 2007, p. 55.

mais alto ponto está Deus, abaixo dele seus anjos, abaixo dos anjos o homem, abaixo dos homens os animais.<sup>100</sup>

Porém, como já assinalado antes, frente este emaranhado de influências e preocupações que circundam Shakespeare, apenas três das diversas personagens de *A Tempestade* são de nosso interesse: Ariel, Próspero e Caliban. No início da peça, a questão temporal é realce visível; o enredo de *A Tempestade* é cheio de citações ao passado, explicações, memórias, relatos sobre traições e fugas. Na primeira cena do Ato I, nos deparamos com a narração de uma tempestade assolando barcos que navegavam próximos a uma ilha. A tempestade havia sido provocada por um mago – *Próspero* – e seus espíritos na busca de sua própria vingança:

Sem dúvida, Próspero é um estudioso autêntico, que busca o conhecimento como um fim em si mesmo; porém, a atividade intelectual pouco tem de dramática, e Próspero é representação extremamente bem sucedida. Mas representação dramática de quê? A busca de Próspero é de ordem intelectual, até mesmo científica, embora a ciência por ele praticada seja tão pessoal e idiossincrática quanto à de Freud.<sup>101</sup>

De acordo com Bloom, a construção da personagem de Próspero é produto da conturbada relação de Shakespeare com seu colega contemporâneo Marlowe. De acordo com o crítico inglês, o Próspero de Shakespeare foi incitado pela conhecida peça de Marlowe, *Doutor Fausto*. O nome Próspero, de acordo com Bloom:

(...) é a tradução italiana de Faustus ('o favorecido'), pseudônimo latino adotado em Roma por Simão Mago, o Gnóstico. Tendo em Ariel um espírito ou anjo (o nome em hebraico significa 'leão de Deus') a seu serviço, em contraste ao Mefistófoles de Marlowe, Próspero é o anti-Fausto shakespeariano, a incontestável superação de Marlowe.<sup>102</sup>

Ele segue na aproximação entre *Doutor Fausto*, de Marlowe, e Próspero de *A Tempestade*, dizendo que:

O Fausto de Marlowe é caricato; o Fausto de Shakespeare é Próspero. O Fausto de Marlowe se utiliza de Mefistófeles, outra caricatura, como espírito servil. Ariel,

---

<sup>100</sup> Ibid., p. 73.

<sup>101</sup> BLOOM, 2001B, p. 811.

<sup>102</sup> Ibid., p. 803.

espírito que serve Próspero, embora não seja humano, é dotado de personalidade quase tão delineada quanto a do Mago.<sup>103</sup>

Ariel e Caliban, ao lado de Próspero, também são personagens que foram influenciadas de diferentes maneiras pelo contexto em que Shakespeare produziu suas peças. Ariel, cujo significado em hebraico é “o leão de Deus”, e Caliban são os preferidos de muitos intelectuais na construção de metáforas para o mundo colonial. Caliban, sem dúvida é a de maior representação nos trabalhos que tomam *A Tempestade* como relato metafórico entre Europa e América/Caribe/África. Se Ariel tem o hebraico como origem, Caliban já tem uma formulação muito mais terrena. O crítico literário cubano Roberto Fernandez Retamar nos diz que seu nome “é um anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘canibal’ – expressão que, no sentido antropófago, ele já tinha empregado em outras obras como Henrique VI, terceira parte e Otelo – e esse termo, por sua vez provém de ‘caraíba’”.<sup>104</sup> Retamar joga com a possibilidade do ensaio de Montaigne sobre os Canibais ser outras das fontes de influência de Shakespeare para esta personagem.

Faremos um rápido resumo do enredo da peça através de algumas das principais falas destas três personagens. Próspero deixa claro que o naufrágio é trabalho seu, mas que os barcos apareceram em sua ilha por sorte:

PRÓSPERO: Pois saibas então que, por acidente dos mais bizarros, a Fortuna, deusa liberal e cega (hoje minha amada companheira), encarregou-se de trazer meus inimigos a esta praia (...).<sup>105</sup>

A tempestade havia sido provocada pela magia de Próspero através de Ariel, este um espírito etéreo, que liberto de seu claustro torna-se preso e obediente ao mago. Este evento faz parte da ira de Próspero e de um plano de vingança contra os tripulantes da embarcação. Nela, entre outras personagens do enredo, encontram-se Antônio e Sebastião. O primeiro é irmão de Próspero e o responsável pela usurpação do ducado de Milão – cujo Duque era Próspero – , assim como, pelo exílio de Próspero e sua filha Miranda na ilha de Caliban. Sebastião é irmão de Alonso (Rei de Nápoles), inimigo de Próspero e aliado de Antônio nos planos de golpe de Estado contra Alonso. Quando era Duque de Milão, Próspero deixou seu

---

<sup>103</sup> Ibid., p. 894.

<sup>104</sup> RETAMAR, Roberto F. **Caliban e outros ensaios**. Tradução: Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988, p. 17.

<sup>105</sup> SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Tradução: Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 19.

irmão no comando do ducado enquanto trancava-se em sua magnífica biblioteca em busca de saber. Porém, foi traído e jogado ao mar em um barco com sua pequena filha, até chegar a uma ilha habitada por dois seres, o *espírito* Ariel e o meio humano, meio monstro Caliban.

A seguir transcreveremos os trechos do diálogo de Próspero revelando a traição que sofreu à sua filha:

PRÓSPERO: Tua mãe foi um poço de virtudes, e disse-me ela que tu eras minha filha. Teu pai era o Duque de Milão, e sua única herdeira, uma Princesa, nada menos que uma princesa.

MIRANDA: Ah, meu Deus do Céu. Por que traição fomos atingidos que tivemos que vir embora? Ou foi melhor assim, e tivemos foi sorte?

PRÓSPERO: Traição e sorte, minha filha, tanto uma como outra. Foi por uma traição, como dizes, que nos fizeram levantar âncoras de lá, mas por sorte viemos parar aqui.

MIRANDA: Ai, que meu coração sangra só em pensar nos sofrimento que infligi ao senhor e dos quais não tenho lembrança. Por favor, meu pai, prossiga.

PRÓSPERO: Meu irmão e teu tio, de nome Antônio... Peço-te que prestes atenção, pois que um irmão pode ser a tal ponto pérfido... ele, a quem, depois de ti, minha filha, era a pessoa que eu mais amava neste mundo, tanto que o coloquei a administrar o meu Estado, que àquela época era notoriamente, dentre todos os ducados, o melhor, e Próspero, o mais importante Duque, tal sua reputação de dignidade; e, nas Artes liberais, sem paralelo; nelas tendo depositado todo o meu interesse e dedicação, o governo que eu deixei para o meu irmão e de meu Estado fui ficando estrangeiro, arrebatado e absorto que estava em estudos secretos, teu falso tio... Estás me ouvindo no que estou te dizendo?<sup>106</sup>

Nota-se novamente o predomínio da relação de saber/magia (“seus estudos secretos”) na vida do duque em relação ao poder, especialmente pelo fato de uma das únicas coisas a levar para a ilha é seu livro de anotações de encantos e magias. Próspero narra para Miranda a aproximação de seu irmão com o Rei de Nápoles, o que para o mago é o motivo principal de sua vingança e fator preponderante de ter sido deposto.

PRÓSPERO: Não havendo barreiras entre esse papel que ele cumpria e aquele por quem ele cumpria, precisou ele ser o Senhor Absoluto de Milão. Quanto a mim, coitado, minha Biblioteca era um Ducado vasto o suficiente; de exercer qualquer autoridade secular já me julgava ele agora incapaz. Torna-se confederado então (sedento de poder como estava) do Rei de Nápoles, disposto a pagar-lhe tributos anuais, prestar-lhe homenagens, subjugar seu pequeno reinado àquela coroa e dobrar a espinha de um Ducado até ali altivo e sobranceiro... Ai de mim, pobre Milão!... a um curvar-se ignóbil.<sup>107</sup>  
(...)

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 14-15.

<sup>107</sup> Ibid., p. 16.



MIRANDA: Por favor, tenha piedade, meu pai. Eu não lembrar de como chorei então me faz chorar tudo de novo; é sugestão para que se derramem as lágrimas de meus olhos.<sup>108</sup>

Ao chegar à ilha, Próspero teria encontrado Ariel preso no tronco de uma árvore. O espírito era escravo de uma antiga habitante da ilha, a bruxa e mãe de Caliban, Sicorax. Por não concordar com as ordens da feiticeira, o espírito Ariel é castigado regularmente até chegar ao ponto de ser preso, através de magia, ao tronco de um pinheiro por longos doze anos. Sicorax havia sido expulsa da Argélia por acusações de bruxaria, sendo levada por marinheiros grávida de seu filho Caliban à ilha encantada. Caliban e Ariel habitam espaço comum, porém Ariel tem poderes que não pode usar devido a sua situação. A potencialidade de seus atos lhe é devolvida com a liberdade escravizada em relação à Próspero, tornando-se uma extensão dos poderes do mago. O diálogo de Ariel e Próspero salienta bem esta relação de subalternidade do espírito para com o mago.

PRÓSPERO: Você executou, espírito, “A Tempestade” que lhe encomendei? Nos mínimos detalhes?

ARIEL: Em todos os seus artigos, cláusulas e itens. Enfie-me a bordo do navio do Rei; ora na proa, ora no convés, no tombadilho, em todos os camarotes, em todo canto eu cintilei, enchi-os de pasmo, às vezes dividindo-me e queimando em vários lugares. No mastaréu, nas vésagas, no gurupés, lá estava eu, centelhas distintas, depois reencontradas, unidas numa só. Os relâmpagos de Júpiter, precursores dos terríveis trovões, não teriam sido mais momentâneos; fui mais rápido que a visão. O fogo e os estrondos crepitantes e sulfurosos pareciam sitiá-lo até mesmo o poderosíssimo Netuno, e faziam estremecer suas corajosas ondas, sim, faziam seu medonho tridente tremer.

PRÓSPERO: Meu bom espírito, quem seria tão firme, tão equilibrado, que não se deixasse infectar em seu juízo por essa confusão?

ARIEL: Não houve viva alma que não sentisse a febre da loucura, que não entrasse em desespero. Todos que não eram marinheiros atiraram-se nas espumas da água salgada, abandonaram o navio; comigo incandescente, o filho do Rei, Ferdinando, cabelo em pé (mais parecia junco que uma cabeleira), foi o primeiro a jogar-se ao mar; gritou “O Inferno está vazio, e os demônios estão todos aqui”.

PRÓSPERO: Esse é o meu espírito! Mas não foi isso já perto da praia?<sup>109</sup>

Podemos notar que Ariel, ao contrário de Caliban, negocia sua liberdade de diferentes maneiras, enquanto Caliban busca quase sempre o confronto beligerante, Ariel sempre que tenta argumentar em favor dela é rechaçado pelo mago. Como no trecho abaixo,

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 17.

<sup>109</sup> Ibid., p. 20-21.

momento em que o espírito tenta argumentar em favor de sua libertação antes prometida, visto que cumpriu com suas obrigações.

PRÓSPERO: Ariel, você desempenhou sua incumbência à perfeição; mas há mais serviço à sua espera. Que horas são?

ARIEL: Já passa do meio-dia.

PRÓSPERO: Pelo menos duas ampulhetas de hora. O tempo entre agora e às seis da tarde deve ser empregado por nós dois de modo precioso.

ARIEL: Há mais trabalho? Já que o senhor assim me castiga, deixe-me lembrá-lo de sua promessa, que ainda está por cumprir.

PRÓSPERO: Mas o que é isso agora? Temperamental? Irado? O que pode você querer de mim?

ARIEL: Minha liberdade.

PRÓSPERO: Antes de expirar-se o tempo? Nem mais uma palavra.

ARIEL: Suplico-lhe, senhor, lembre-se de que lhe prestei serviços valorosos, não lhe menti, não o enganei, servi ao meu amo sem reclamar, sem resmungar; o senhor prometeu abater um ano do meu tempo de servidão.

PRÓSPERO: Você já esqueceu de que tormentos eu o libertei?

ARIEL: Não.

PRÓSPERO: Esqueceu, sim, e agora acha demais pisar o lodo do fundo do mar, correr com o vento cortante do Norte, buscar-me algo das veias da terra justo quando ela está coberta de neve.

ARIEL: Não esqueci não, meu amo.

PRÓSPERO: Você está mentindo, coisa maligna. Já esqueceu da repugnante Bruxa Sicorax, que virou anã de tão curvada pela idade e pela inveja? Já esqueceu dela?

ARIEL: Não, senhor.

PRÓSPERO: Esqueceu, sim. Onde foi que ela nasceu? Fale, diga-me.

ARIEL: Argélia.

PRÓSPERO: Ora, vejam só, na Argélia! E eu preciso, uma vez por mês, repetir quem você foi, coisa que você esquece. Essa desgraçada dessa Bruxa Sicorax, pelos prejuízos que causou, inúmeros, e pelas feitiçarias, medonhas, que se imiscuíam em ouvidos humanos, foi a desgraçada expulsa, como você sabe, da Argélia. Por uma coisa que ela fez pouparam-lhe a vida. Não é assim?

ARIEL: Sim, senhor.

PRÓSPERO: Pois a bruxa de olho azulado foi trazida para cá com uma criança na barriga, e aqui e assim foi abandonada pelos marinheiros. E você, meu escravo, conforme relatou-me você mesmo, era então o servo dela. Sendo um espírito delicado demais para levar a cabo as ordens dela, sórdidas e abomináveis, ao recusar-se a cumprir seus comandos ela o confinou, com a ajuda de seus mais potentes serviçais e em sua raiva sem lenitivos, no tronco de um pinheiro. Assim aprisionado permaneceu você, dolorosamente, por doze dolorosos anos, e nesse meio tempo ela morreu, esquecendo-se de você ali no pinheiro, onde você soprava seus gemidos no vento tanto quanto as pás de uma roda de moinho batem na água. Depois disso, esta Ilha não teve a honra de contar com uma figura humana, à exceção da cria que Sicorax, como uma cadela, pariu aqui: um filho sardento, um filhote de bruxa.

ARIEL: Sim, Caliban, o filho de Sicorax.<sup>110</sup>

Embora Ariel tenha poderes sobre o mundo natural e também tenha seus próprios comandados, ainda assim, não tem forças para superar seu estado de escravidão negociada

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 22-24.

junto de Próspero. “Tudo o que acontece em *A Tempestade* resulta do trabalho de Ariel, sob o comando de Próspero; portanto, Ariel não trabalha sozinho, ao contrário do que se costuma ser apresentado nos palcos. O espírito é líder de um grupo de anjos”.<sup>111</sup>

Noutro extremo das relações temos Caliban, cujas feições representam o estado de animalidade servil, ocupando um lugar onde sua cultura representa a barbárie (visto que não possui a cultura de Próspero), pois para Próspero sua linguagem é incompreensível. Na peça, a personagem de Caliban, antes de adentrar a cultura dominante de Próspero, fica apenas grunhindo, para que a efetivação do domínio de Próspero ocorra é necessário que Caliban entenda suas ordens, cabe então à sua filha Miranda lhe ensinar a língua e a cultura de seu povo.

A relação de Próspero, Ariel e Caliban é diferenciada, mas pautada sempre pela subordinação dos dois últimos ao primeiro. Enquanto Caliban é a força material escravizada, Ariel desempenha um papel maior na trama, em função de seus poderes e de sua inteligência ao negociar sua libertação, ele é um espírito sempre apto a realizar as ordens de Próspero. Caliban destina-se a manter as condições materiais para a sobrevivência do mago e Miranda, mas sem o menor tato para representar seu mal estar com a presença de Próspero em sua ilha. Caliban realiza sempre com ódio suas tarefas e tem um tipo de relação que já foi comparada por alguns autores ao Complexo Edipiano Conflitivo. A primeira fala de Caliban na peça é em resposta às necessidades materiais de Próspero e Miranda, embora Caliban represente o mal estar e a rebeldia gerada pelo estado de escravidão, sua importância para o mago e sua filha nunca é negada. Após contar para Miranda sobre sua infância e a fuga para a ilha, eis que Caliban surge em cena:

MIRANDA: O caráter estranho de sua história deixou meus olhos pesados de sono  
PRÓSPERO: Tira deles o peso. Vem, que nós vamos visitar o meu escravo Caliban.  
Jamais tem ele uma resposta gentil à nossa presença.  
MIRANDA: Caliban não é gente, meu pai, e eu não gosto de olhar para ele.  
PRÓSPERO: Dadas as circunstâncias, não podemos nos dar ao luxo de ficar sem ele. Ele nos faz o fogo, busca a lenha e seve-nos de modo a nos ser vantajoso. – Alô!  
Ora, escravo! Caliban! Tu, que é de terra: fala.  
CALIBAN: (de fora do palco) – Aqui tem lenha o suficiente.<sup>112</sup>

Para Próspero e Miranda, Caliban representa a comodidade material, a lenha para o fogo, a água para beber, mas também o perigo de sublevação iminente. Embora a próxima

---

<sup>111</sup> BLOOM, 2001B, p. 813.

<sup>112</sup> SHAKESPEARE, 2006, p. 25.

citação ao texto seja um pouco extensa, sentimos a necessidade de mantê-la por completo, pois é o primeiro diálogo entre Caliban e Próspero. O diálogo ao chegar ao fim com a inserção de Miranda tem como última fala a clássica resposta de Caliban aos motivos de ter adentrado a cultura dominante de Próspero:

PRÓSPERO: Tu, escravo venenoso, gerado pelo próprio demônio dentro de tua monstruosa mãe, aparece.

Entra Caliban

CALIBAN: Que caia sobre vocês dois o orvalho da madrugada, tão amaldiçoado como o que minha mãe colhia, com uma pena de corvo, de um pântano insalubre. Que bafeje em vocês a umidade do vento sudoeste, e que ele os cubra de feridas pustulentas.

PRÓSPERO: Por isso, podes estar certo, esta noite terás câibras, e dores como agulhadas nos dois lados do corpo, que vão suspender tua respiração. No grande vazio da noite, gnomos vão se exercitar sobre ti, na forma de ouriços. Ficarás tão furado como um favo de mel, cada furo mais ardido que se fosses picado de abelhas.

CALIBAN: Preciso jantar. Essa Ilha é minha, pois a herdei de Siorax, minha mãe, e tu a roubaste de mim. Quando aqui chegaste, me acarinhavas, e me tinhas em alta conta; davas-me água com pinhões de cedro; e me ensinavas como nomear as duas grandes Luzes: a maior, que governa o dia, e a menor, que governa a noite. E eu então te amava, e a ti mostrei todas as virtudes da Ilha, as fontes de água doce, as salinas, os pontos desérticos e as terras férteis. Maldito seja eu, que assim procedi. Que todos os feitiços de Siorax, sapos, baratas, morcegos pousem em vocês, pois eu sou todos os súditos que o senhor tem, e antes era eu o meu próprio Rei. E aqui o senhor me prende, como porco confinado, nesta inóspita laje de pedra, enquanto tiras de meu alcance o resto da Ilha.

PRÓSPERO: Tu és o maior mentiroso dos escravos, do tipo que se deixa comover não pela bondade, mas por chicotadas. Eu te tratei (imundície que tu és) com humanidade, e te alojei e te acolhi em minha própria morada, até que tentaste violar a honra de minha filha.

CALIBAN: Ah, e então! Ah, tomara tivesse acontecido. Tu me impediste, mas eu poderia ter povoado esta Ilha de Calibanzinhos.

MIRANDA: Escravo abominável, que não se deixa impregnar de nenhuma marca de benevolência, sendo capaz de todas as maldades: tenho pena de ti. A trabalhadeira que me deu, fazer-te falar, a cada hora te ensinando uma coisa ou outra, quando nem tu mesmo sabes, selvagem, o que queres dizer. Quando ainda grasnavas, como coisa a mais bruta, facultei palavras aos teus propósitos, o que os tornou compreensíveis. Os de tua raça vil, porém (embora tenhas aprendido), tinham isto neles, essa coisa que os de boa natureza não toleram. Assim, foste merecidamente confinado ao ventre desta rocha, pois merecias mais que uma prisão.

CALIBAN: A senhorita me ensinou sua língua, e o que ganhei com isso foi que aprendi a praguejar. Que a peste vermelha acabe com vocês, por me terem ensinado a sua linguagem.<sup>113</sup>

A peça, apesar de ser considerada uma comédia, representa os anseios de dominação que aflige a todo aquele que é dominado. Tanto Caliban quanto Ariel possuem, em cada ato, seu anseio de liberdade. Para isso Caliban busca derrubar o poder de Próspero, mesmo que isso signifique colocar em seu lugar outro tipo de soberano e reconhecê-lo no poder, tamanha

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 26-28.

a aversão de Caliban frente ao mago. Desta maneira, mesmo não percebendo a fraqueza de sua aliança, Caliban aproxima-se de Trínculo (Bobo do Rei Alonso) e de Estéfano (o sempre bêbado irmão de Trínculo) para tramar contra Próspero:

CALIBAN (à parte): Esses dois são ótimos, e mais: se não forem espíritos, são excelentes. Aquele ali, um corajoso deus, e traz consigo bebida celestial. Aos pés dele eu me ajoelharei.

ESTÉFANO: Como foi que escapaste? Como vieste dar a esta praia? Jura-me por esta garrafa contar como vieste parar aqui. Eu escapei em cima de um tonel daqueles, de vinho branco espanhol, que os marujos jogaram ao mar; juro por esta garrafa que eu mesmo fiz, da casca de uma árvore, com minhas próprias mãos, assim que o mar me atirou na praia.

CALIBAN: Eu juro por essa garrafa ser vosso leal súdito, pois vossa bebida não é terrena.<sup>114</sup>

Embora Bloom negue a presença metafórica entre Europa e Novo Mundo em *A Tempestade*, sem querer, o crítico britânico se utiliza de uma das clássicas metáforas utilizadas para definir o caráter de imaturidade da América para explicar Caliban. Entre o continente Europeu e Americano, há de um lado o velho e experiente e de outro um jovem e imaturo mundo. Para definir a personalidade de Caliban, Bloom traz à tona essa metáfora tão usual entre estes dois continentes. Bloom diz que Caliban é um paradoxo de sua condição de escravo, visto que “ainda é muito jovem, e sofreu o trauma de uma adoção fracassada. Shakespeare, ao inventar, em Caliban, o meio-humano, consegue mesclar imaturidade e infantilidade”.<sup>115</sup> Como dito antes, a relação de maturidade/velhice (Europa) e imaturidade/jovialidade (América) foi uma das relações metafóricas mais utilizadas por pensadores de ambos os continentes, especialmente para depreciar a organização política das jovens repúblicas americanas.

Se Caliban é um paradoxo de imaturidade para Bloom, talvez isso se dê na relação de sua ingenuidade em função ao poder, visto que sua negociação em nenhum momento leva em consideração o fato dele mesmo poder ser mestre da ilha, mas denota apenas um horizonte de expectativas viciado pela subserviência. Este diálogo expressa bem esta relação:

CALIBAN: Eu vos mostrarei os melhores mananciais; para vós, colherei amoras; pescarei para vós; e juntarei bastante lenha. Rogo uma praga contra o tirano a quem eu sirvo. Não mais coletarei gravetos para ele, mas seguirei a vós, maravilha de homem.

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 59.

<sup>115</sup> BLOOM, 2001B, p. 821.

TRÍNCULO: É um monstro muito do ridículo, transformando em maravilha um infeliz de um bêbado.

CALIBAN: Eu vos peço, deixai-me levar-vos aonde se criam os caranguejos; e eu, com minhas unhas compridas, desenterto para vós castanhas subterrâneas; eu vos mostrarei um ninho de gaios e vos instruirei em como preparar armadilha para o ágil sagüi; eu vos levarei até onde há montes de avelãs; e às vezes eu vos presentarei com passarinhos dos rochedos. Ireis vós comigo?

(...)

CALIBAN (cantando, bêbado): Adeus, meu amo e senhor; adeus, adeus!

TRÍNCULO: Um monstro uivante! Um monstro borracho!

CALIBAN: Dique para pegar peixes, não faço mais, Lenha, ao ser mandado, não busco mais, e os pratos, não esfrego nem lavo mais! Ca, Ca, Caliban, Caliban, ban, ban, Cacá. Tem novo amo; e o senhor que pegue novo escravo! Liberdade! Que dia a ser celebrado! Que dia! Celebre-se a liberdade, a liberdade! Que dia a ser celebrado! Liberdade!<sup>116</sup>

Caliban, ao revelar seu plano demonstra toda sua agressividade para depor Próspero. Talvez esta seja uma atitude que demonstra essa “imaturidade” da qual nos fala o crítico britânico. No plano metafórico, podemos facilmente perceber que em relação ao mundo colonial, muitas vezes a luta foi a ferramenta mais utilizada, seja em função das independências ou na demarcação de territórios. De acordo com Bloom, Caliban já é a própria representação do castigo que deve ser imposto por Próspero aos seus inimigos, ou seja, “Caliban é o presságio irônico do estado traumático a ser imposto por Próspero e Ariel aos nobres náufragos”.<sup>117</sup>

ESTÉFANO: Agora fui eu que falei uma mentira? Pois toma. (Bate em Trínculo.) Já que você gosta disso, vamos, repita, me chame de mentiroso.

TRÍNCULO: Não lhe chamei de mentiroso. Você está ruim da cabeça e agora também ruim dos ouvidos? Que você pegue sífilis dessa garrafa, isso é o que o vinho e a bebedeira podem fazer. Que a peste leve o seu monstro, e, quanto a você, que o diabo lhe arranque os dedos fora.

CALIBAN: He, he, he.

ESTÉFANO: Agora, adiante com tua história. – E a você eu peço: afaste-se.

CALIBAN: Espancai-o com vontade. Depois, eu também me encarrego de espancá-lo.

ESTÉFANO: Não chegues perto. – Vamos, continua.

CALIBAN: Ora, como vos contei, é hábito dele cochilar depois do horário do almoço. Podeis então estourar-lhe os miolos, havendo primeiro tomado dele os livros. Ou podeis, com uma acha de lenha, rachar-lhe o crânio, ou ainda fincar-lhe uma estaca na barriga, e podeis mesmo, com vossa espada, executar uma degola. Lembrai-vos primeiro de tomar posse dos livros dele; sem os livros, ele é só mais um palerma embriagado, que nem eu; fica sem um único espírito a quem comandar; eles todos o odeiam com tanta força quanto eu. Queimai-lhe apenas os livros, pois ele tem finos utensílios (assim ele os chama) que vai usar para decorar uma casa... quando ele tiver uma. O que deveis levar em consideração, e com maior seriedade, é a beleza da filha. Ele próprio, chama-a de incomparável. Eu mesmo nunca vi

---

<sup>116</sup> SHAKESPEARE, 2006, p. 61-62.

<sup>117</sup> BLOOM, 2001B, p. 822.

mulheres outras que não Sicorax, minha mãe, e ela; mas ela é muito mais linda que Sicorax, assim como um gigante é muito mais alto que um anão.

ESTÉFANO: É tão bela assim a moça?

CALIBAN: Sim, milorde, ela ficará muito bem em vossa cama. Isso eu vos garanto, e ela vos renderá belos rebentos.

ESTÉFANO: Monstro, eu me encarrego de matar esse homem. A filha dele e eu seremos Rei e Rainha, e Deus salve Nossas Graças! E Trínculo e tu serão Vice-Reis. Que tal lhe parece o enredo desse plano, Trínculo?

TRÍNCULO: Excelente!

ESTÉFANO: Dê-me sua mão; desculpe-me por ter batido em você, mas, enquanto você viver, cuidado com a língua.

CALIBAN: Durante a meia hora em que ele estiver dormindo, vós o destruireis?

ESTÉFANO: Sim, tens minha palavra de honra.

ARIEL: Isso eu contarei a meu amo.

CALIBAN: Vós sabeis como fazer-me feliz. Estou pleno de contentamento. Vamos nos divertir. Quereis começar, cantando a plenos pulmões o cânone que recém me ensinastes?<sup>118</sup>

A peça, a partir deste trecho, encaminha-se lentamente para o desfecho de todas as tramas. O plano de Antônio e Sebastião para matar o Rei Alonso e seu conselheiro Gonçalo enquanto dormiam é descoberto e impedido por Ariel. Caliban, Trínculo e Estéfano na eminência de tentar levar ao desfecho o plano de assassinar Próspero embriagam-se e, após um feitiço de Ariel, são levados a andar bêbados por entre espinheiro e pântanos fétidos. Ficando totalmente impossibilitados de realizar o assassinato. Eis a definição de Próspero para Caliban e seus comparsas ao saber da atitude de Ariel para com eles. Esta é a reação de Próspero frente à traição de Caliban:

PRÓSPERO: Um demônio, um demônio de nascença, cuja natureza nenhum ensinamento consegue alterar; nele todos os meus esforços de tratá-lo com humanidade foram para nada: tudo perdido. E, à medida que envelhece, seu corpo torna-se mais feio, e sua mente se corrompe. Eu os atormentarei, a todos, até que estejam gritando, urrando, rugindo, uivando.<sup>119</sup>

Percebemos que no momento em que Próspero encaminha-se para o resultado final de seu plano de vingança, ele acaba por modificar-se em relação ao plano inicial e a si mesmo. Esta mudança se dá em função da grande vitória em relação aos seus opositores.

Para Bloom: “Próspero exulta na medida em que se aproxima da vitória final e, então, torna-se bastante melancólico. Nenhum outro personagem shakespeariano é tão vitorioso, exceto o Rei Henrique V”<sup>120</sup> O final da peça, ao contrário da vingança planejada

---

<sup>118</sup> SHAKESPEARE, 2006, p. 72-73.

<sup>119</sup> Ibid., p. 91.

<sup>120</sup> BLOOM, 2001B, p. 811.

logo no início, encaminha-se para o perdão, a reconciliação e para a indulgência de Próspero. Nas palavras de Gonçalo:

GONÇALO: Será que Milão foi obrigado a sair de Milão para que sua descendência viesse a trazer reis para Nápoles? Alegrai-vos com uma alegria além do comum, e celebrai-a em ouro puro, em eternos e monumentais pilares. Em uma viagem, Claribel encontrou seu marido, em Tunis; e Ferdinando, seu irmão, encontrou uma esposa onde ele mesmo estava perdido; Próspero reencontra seu Ducado em um pobre ilha; e nós todos reencontramos a nós mesmos quando nem mais éramos donos de nossas próprias vontades!<sup>121</sup>

Assim, ele perdoa seus inimigos, celebra o noivado de sua filha com o herdeiro do Reino de Nápoles, recupera seu Ducado, liberta Ariel e se desfaz do livro que contém todo seu conhecimento mágico. Ele abdica de seu império de magia em favor da felicidade de sua filha e recuperação de seu ducado. Próspero tem sua supremacia espiritual e temporal reconhecida pelos seus inimigos, o diálogo final entre Próspero, Estéfano e Alonso revela este caráter de superioridade. Também Caliban, em sua última, fala demonstra arrependimento em tramar contra o mago:

PRÓSPERO: Ele é tão desproporcional em seu modo de ser quanto em sua forma. – Anda, milorde, vai até minha gruta; leva contigo teus amigos. Como queres o meu perdão, trata de deixa-la lindamente arrumada.  
CALIBAN: Sim, farei isso; e serei sábio daqui em diante, e buscarei ser perdoado e cair em suas boas graças, senhor. Três vezes duas fiz de mim mesmo um idiota, pensando ser este bêbado um deus, e adorando este rematado bobo! .<sup>122</sup>

### 2.5.1 Algumas leituras metafóricas de *A Tempestade*.

Nesta parte do estudo, após o breve resumo da peça, nos utilizaremos, entre outros trabalhos, da pesquisa realizada por Roberto Fernandez Retamar para uma análise de algumas das principais re-leituras e interpretações de *A Tempestade*. Sabemos das impossibilidades de realizarmos uma pesquisa sobre as diversas leituras que *A Tempestade* teve ao longo dos últimos séculos na América Latina. O número de trabalhos escritos sobre a peça é enorme e de difícil acesso, especialmente por tratar-se de textos de outros séculos e que não foram mais impressos. Retamar tenta, através de seu livro, realizar um histórico da utilização de Caliban

---

<sup>121</sup> SHAKESPEARE, 2006, p. 107.

<sup>122</sup> Ibid., p. 107.



como metáfora nas obras de diferentes autores latino-americanos, africanos e caribenhos, para ao final defender o pensamento de José Martí frente do arielismo de Rodó e às esquerdas européias.

Caliban, como foi visto neste capítulo é habitante originário de uma ilha e é tornado escravo por um Duque europeu de nome Próspero. É forçado a adentrar sua cultura e a escravizar-se. Caliban, antes da chegada de Próspero, possuía sua própria cultura, noção de passado, deuses, língua e território. Quando da chegada de Próspero e Miranda, Caliban passa por um processo de dominação cultural forçada. Onde, tanto Miranda quanto Próspero, se entregam ao trabalho de “catequese” cultural em relação ao “monstro”. Certamente, a personagem de Caliban não representa um tipo de homem cujas feições possuam deformações ou cicatrizes. A imagem que a personagem tem no enredo, como nas diversas versões da peça é resultado do imaginário construído em relação ao habitante do “Novo Mundo” dentro da Europa.

Para a origem do nome Caliban existem algumas hipóteses. Algumas relegam o nome aos relatos de viagem de europeus às ilhas do Caribe, onde, algumas de suas características remetem à descrição de habitantes de ilhas caribenhas já contidas no *Diário de navegação*, de Cristóvão Colombo. Outras leituras sobre a personagem negam qualquer influência do “Novo Mundo” e seu imaginário europeu, preferindo ler *A Tempestade* como obra autobiográfica do autor onde Caliban é fruto da criatividade de Shakespeare e não do mundo em que ele viveu.

Outras fontes sobre a origem de Caliban falam da influência do ensaio *Dos canibais*, de Montaigne, e *Utopia*, de Thomas Morus, sobre o dramaturgo inglês. Utilizaremos a construção apresentada por Retamar, que nega a leitura biográfica da peça e se aproxima da primeira e segunda hipóteses, seja, a influência dos relatos de viajantes e das obras literárias que faziam menção ao “Novo Mundo”, construindo assim todo um imaginário sobre o habitante destes longínquos lugares.

De acordo com Miguel Rojas Mix, as fronteiras do mundo tiveram enorme importância na construção dos imaginários e dos mitos, sendo inclusive usados para tentar manter bem longe certos exploradores, que a pretexto da existência de monstros não entravam em determinados territórios:

El descubrimiento de América significó un enorme transvasijamiento del imaginario europeo en las nuevas terras descubiertas. Los mitos, las leyendas, el mundo teratológico, las quimeras, todo va a adquirir carta de ciudadanía en América, y todo va a ser buscado allí con ahínco por los rastreadores de fortuna y los cazadores de sueños.<sup>123</sup>

Neste sentido, Retamar se utiliza de todo um aparato literário e histórico para condicionar o surgimento do nome “Caliban” ao contexto de Shakespeare, da Europa e seus monstros, assim como das navegações ao “Novo Mundo” e suas possibilidades de riqueza e morte. De acordo com Retamar, a origem do nome recebe influência dos relatos de viajantes europeus que remontam ao *Diário de Viagem* de Cristóvão Colombo. O Navegador genovês em vários momentos faz menção ao *Caraíba* e ao *Canibal*. Para uma melhor compreensão das relações entre Caliban e estas duas figuras coloniais, Retamar nos lembra que:

Os Caraíbas, antes da chegada dos europeus, contra os quais resistiram heroicamente, eram os habitantes mais corajosos e combativos das mesmas terras que nós ocupamos hoje. Seu nome se perpetua no Mar Caribe. (...) Mas esse termo *caraíba*, em si mesmo e em sua deformação *canibal*, se perpetuou aos olhos dos europeus sobretudo de modo infamante, é esse sentido que Shakespeare retoma e elabora em seu complexo símbolo.<sup>124</sup>

Nos escritos de Colombo, alguns habitantes das ilhas ganharam características animais, num primeiro momento, certamente pelo choque entre culturas e estereótipos. Mas, conforme Miguel Rojas Mix, esta “barbárie” e “animalidade” do mundo americano fazem parte de um discurso diferenciado, de legitimação de um novo colonialismo: “Un colonialismo en donde el factor geopolítico tendrá una importancia cada vez mayor”.<sup>125</sup> Retamar nos apresenta exemplos preciosos sobre essa construção de um imaginário bárbaro em relação ao habitante do “Novo Mundo”. Esses imaginários habitaram não só *A Tempestade*, como também todo o ideário da passagem da lógica feudal para o pensamento mercantil em relação à América.

Assim como Caliban em *A Tempestade*, o Caraíba da mesma maneira que é útil aos interesses coloniais enquanto mão de obra ou até o momento em que “outro” faça seu trabalho, até que sua força de trabalho seja trocada por outra mais barata. No caso de Caliban, não sabemos o que ocorre após o retorno de Próspero para Milão. No caso do canibal, do

---

<sup>123</sup> MIX, Miguel Rojas. Los monstruos: ¿mitos de legitimación de la conquista? In: PIZARRO, Ana (org.). **América Latina**: Palavra, literatura e cultura. São Paulo: Editora Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993, p. 125.

<sup>124</sup> RETAMAR, 1988, p. 17.

<sup>125</sup> MIX, 1993, p. 144.

caraiíba e do arruaco (segundo Retamar, índio pacífico e dócil das Antilhas, cuja imagem alimentou a idéia paradisíaca em relação ao “Novo Mundo”), sabemos que após o surgimento de mão de obra capaz de substituí-los, o que lhes restou foi a total obliteração física e cultural. O que, para Aníbal Quíjano, é mais um dos genocídios fundadores da modernidade europeia em solo colonial. O caraiíba e o canibal fundiram-se num mesmo símbolo de medo, visto que sempre representaram um contra-senso à cultura e à expansão europeia. Retamar demonstra um exemplo de como o imaginário medieval é transportado e, conforme Miguel Rojas Mix, ganha cidadania na América:

Em 4 de novembro de 1492, um domingo, menos de um mês após Colombo ter chegado ao continente que se chamaria América, aparece esta anotação: “compreendeu também que, longe dali, havia homens com um olho só, e com focinhos de cão, que comiam homens”; em 23 de novembro, esta outra “... a qual diziam, era muito grande [ a ilha de Haiti], e havia nela gente que tinha olho na testa, outros que se chamavam canibais, de quem mostravam ter grande medo”.<sup>126</sup>

Esse processo de construção estereotipada do mal em um homem de outra cultura é uma das características dos discursos modernos coloniais enquanto construtores de dicotomias. Frente ao homem branco, europeu e culto, que navega e se arrisca em busca de novas terras, existe um tipo de gente com “olho na testa” e “focinho de cão”, um entrave ao benéfico destino que se auto-atribuiu o navegante europeu. Simbologia que nos lembra a mitologia greco-romana e seus ciclopes de um olho só, os focinhos de cão do bestiário católico medieval e toda a sua cultura de demonização do que é diferente. Não é por acaso que acreditamos que o abuso da “monstruosidade” atribuída à Caliban por muitos intérpretes europeus reside também na desconfiança em relação ao seu Outro colonial. Caliban carrega o signo da impureza e o seu caráter de *hibridez e miscigenação*, características tão comuns na América, é a contradição aos mitos de origens europeus. Como nos lembra Donald Schüler, embora de uma maneira um tanto radical, esta tendência existente no discurso da modernidade europeia de dicotomizar o mundo construiu também o homem híbrido.

O ocidente criou o homem dicotômico, fraturador obstinado. São obras do fraturador, as oposições: civilização/barbárie, deus/homem, essência/aparência (...) branco/preto, (...) raça pura/raça impura, dominador/dominado, colonizador/colonizado, conquistador/conquistado, explorador/explorado (...).

---

<sup>126</sup> RETAMAR, 1988, p. 17-18.

Depois do homem dicotômico vem o homem híbrido. Aliás, o homem híbrido já vinha sendo anunciado pelo homem dicotômico desde o princípio (...).<sup>127</sup>

Este mundo dicotômico pode ser encontrado em diversos momentos dentro dos discursos propostos pela lógica da modernidade, especialmente nas relações de metrópole/colônia, centro/periferia etc. Em 1516, dezoito anos após a chegada de Colombo à América, Thomas Morus publicou *Utopia*, para Retamar o texto é tido como uma das influências de Shakespeare para escrever *A Tempestade*, visto que a obra de Morus apresenta muitas das características da ilha de Próspero. Em *Utopia*, Morus retrata o que para ele seria a nação perfeita, uma república onde todos os valores são diferentes daqueles encontrados nas nações européias. Em *A Tempestade* encontramos uma ilha igualmente alheia ao mundo europeu, porém não tão alheia aos valores deste mundo. Roberto Fernandez Retamar nos diz que a ilha construída por Morus, em *Utopia*, foi vista com inúmeras semelhanças por Ezequiel Martinez Estrada à própria Ilha de Cuba.<sup>128</sup> Para Retamar, a obra de Morus está presente no texto shakespeariano, mas seu caráter utópico não está presente em Caliban, mas no “harmonioso humanista” Gonzalo (em algumas traduções para o português é escrito como Gonzalo).

Inclusive, um dos personagens, Gonzalo, que encarna o humanista renascentista, glosa quase ao pé da letra, num momento dado, linhas inteiras do Montaigne de Floro, provenientes justamente do ensaio “Dos Canibais”. É esse fato que torna ainda mais singular o modo como Shakespeare apresentou seu personagem Caliban/canibal.<sup>129</sup>

Em 1580, é publicada outra das influências de *A Tempestade*, ensaio intitulado *Dos canibais*, de Montaigne. As impressões de Montaigne sobre o habitante americano expressam-se, ao lado das cartas de Colombo, na construção de Caliban. De acordo com o crítico literário cubano, este texto chegou até Shakespeare através de uma tradução para o inglês realizada por Giovanni Floro, amigo do autor, em 1603, ou seja, oito anos antes do dramaturgo elizabetano escrever *A Tempestade*. Não tardou para que *A Tempestade*, através de Caliban, ganhasse leituras paródicas e exageradas dentro da Europa, servindo de alimento

---

<sup>127</sup> SCHÜLER, Donaldo. Do homem dicotômico ao homem híbrido. In: BERND, Zilá; GRANDIS, Rita (orgs.). **Imprevisíveis américas**: questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1995, p. 11.

<sup>128</sup> O texto de Ezequiel Martinez Estrada, citado por Retamar, é *El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba*. Publicado na **Revista Casa de Las Américas**, n. 33. 1965.

<sup>129</sup> RETAMAR, 1988, p. 20.

para a comicidade de diferentes interpretações e a reafirmação do homem não europeu como um ser incompleto.

Em a ilha encantada, de Davenant e Dryden, versão musical encenada em Londres, inúmeras vezes, entre 1667 e 1787, Caliban embriaga-se de tal modo que é incapaz de conspirar contra Próspero. (...) Conforme sugere o texto da peça, Caliban ainda era representado como criatura meio humana, meio anfíbia, mas, desde então, passou por estranhas transformações: lesma que se arrastava pelo palco, gorila, homem-macaco e, finalmente (Londres, 1951), homem de Neandertal.<sup>130</sup>

É claro que também não tardou para que o texto shakespeariano ultrapassasse as fronteiras da comédia e dos palcos, adentrando o universo das letras em sua forma metafórica. Em 1878, Ernest Renan publicou o drama *Caliban. Continuação d' A Tempestade*.<sup>131</sup> O humanista francês tece uma inovadora leitura da peça onde coloca como representante do povo o marginal Caliban. Porém, Caliban é apresentado:

(...) sob a luz mais desfavorável possível, mas desta vez sua conspiração contra Próspero é bem-sucedida, e ele chega ao poder, onde certamente a inépcia e a corrupção não lhe permitirão demorar-se. Próspero aguarda na sombra sua desforra. Ariel desaparece.<sup>132</sup>

Por que Renan teria levado a cabo a revolta “frustrada” promovida por Caliban contra Próspero em *A Tempestade*, para em seguida colocar Caliban vitorioso e também como inapto para ter poder e reger o reino de sua ilha? Ora, Renan fazia parte dos escritores da burguesia francesa que tomaram parte contra a Comuna de Paris, realizada sete anos antes. Nada mais óbvio do que, para desvalorizar o povo, metaforizar e tornar inapto Caliban enquanto metáfora deste mesmo povo. Renan representa o elitismo aristocratizante (mais tarde visível novamente em Rodó e sua “aristocracia do espírito”), especialmente ao referir-se ao seu povo e à população das colônias.

Aspiramos não à igualdade, mas a dominação. O país de raça estrangeira deverá ser novamente um país de servos, de jornaleiros agrícolas ou de trabalhadores

---

<sup>130</sup> BLOOM, 2001B, p. 803.

<sup>131</sup> A edição da obra de Ernest Renan citada por Retamar é *Caliban, suite de 'La tempête'*. Drame philosophique, Paris, 1878.

<sup>132</sup> RETAMAR, 1988, p. 22.

industriais, não se trata de acabar com desigualdade entre os homens, mas de ampliá-las e fazer delas uma lei ...<sup>133</sup>

Ernest Renan talvez não soubesse, mas o signo de Caliban já havia ganhado o Continente Americano numa outra alegoria. Embora os escritores americanos de meados do século XIX não tenham se utilizado da personagem em sua forma literal, a relação com Próspero-Caliban existente na peça e as características dicotômicas que absorveu são nitidamente perceptíveis. Estes escritores armam seus argumentos com metáforas facilmente ligadas ao confronto entre Próspero e Caliban, entre civilização e barbárie. O primeiro exemplo que temos é o texto de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), com o seu clássico *Civilización i barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga i aspecto físico, costumbres i hábitos de la República Argentina*. Escrito em 1845, o texto traz à tona o confronto entre o bárbaro habitante do pampa argentino, representado pelo gaúcho e sua calibanesca forma de existência e o civilizado habitante branco e urbano. O campo e sua vastidão eram responsável pela barbárie de seus habitantes, o que de acordo com Sarmiento representava não apenas o atraso argentino, mas a própria figura da política caudilhesca de Juan Manuel Rosas (1793-1877). A figura de Próspero (sua apropriação) poderia ser lida na urbanidade, apêndice europeu na América e representante da civilização e do progresso.

Outro exemplo surge em Cuba – em meio ao processo de independência da ilha – o que para muitos foi o autor que melhor representou a idéia de identidade na América - Latina e Caribe, José Julián Martí y Pérez (1853-1895). Seu clássico ensaio chamado *Nuestra América*, de 1891, virou o símbolo do discurso de uma *identidade calibanesca* que os países do continente americano deveriam seguir frente à invasão imperialista estadunidense e a profusão de idéias européias. A identidade não deveria ser pensada como espelho de uma Europa civilizada e branca, mas o retrato profundo de um passado de subalternidade e violência comum, cuja principal característica estaria exatamente naquilo que Sarmiento negava, na mestiçagem do habitante americano.

Outro autor que julgamos importante é o uruguaio José Enrique Rodó (1872-1917) que atribui implicitamente ao imperialismo estadunidense a denominação de Caliban. Esta inclinação se deu em função do autor ter encontrado no irmão do Norte uma sociedade pragmática e capitalista, marcada pelo imperialismo crescente na América Central, o que para o autor uruguaio era o principal eixo de sua barbárie. Seu ensaio *Ariel* defendia o espírito

---

<sup>133</sup> Esta citação de Ernest Renan utilizada por Retamar, foi extraída da obra de Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*. Apud, RETAMAR, 1988, p. 22.

americano e sua cultura, através da educação e do apego à juventude como caminho para que o sub-continente não adentrasse de forma passiva ao império bárbaro que se formava ao norte. Estes últimos três autores serão melhor trabalhados no próximo capítulo, porém o mito de *Caliban* não pára por aqui.

Em 1898, vinte anos após o texto de Ernest Renan declarar a incapacidade do povo em se auto-gerir, ocorre a intervenção americana na guerra de Cuba contra a Espanha pela independência. Esta política americana, denunciada e temida por Martí e Rodó, submete Cuba ao estado de neocolônia, ficando sob tutela estadunidense até 1959. Na França, em 1928, a tese calibanesca de Ernest Renan é retomada por Jean Guéhenno no seu *Caliban fala*. De acordo com Retamar, a única coisa boa que se pode tirar do livro de Guéhenno é a apreciação positiva que este faz de *Caliban*.<sup>134</sup>

Em 1935, o escritor argentino Aníbal Ponce publica a obra *Humanismo burguês e humanismo proletário*, cujo terceiro capítulo se dedica a Ariel com o título de *Ariel* ou a agonia de uma obstinada ilusão. Retamar, em sua pesquisa, cita e comenta o texto de Ponce.

‘Naqueles quatro seres, já se encontra toda uma época: Próspero é o tirano ilustrado que o Renascimento cultuava; Miranda sua linhagem; Caliban, as massas sofridas (Ponce citará depois Renan, mas não Guéhenno); Ariel, o gênio do ar, sem ligações com a vida’. Ponce mostra o caráter equivocado com que é apresentado Caliban, caráter que revela ‘uma enorme injustiça por parte de seu dono’, e em Ariel vê o intelectual, atrelado de modo menos ‘pesado e rude que Caliban, mas também a serviço’.<sup>135</sup>

Em 1950, surge o chamado *complexo de Próspero*, termo cunhado por O. Mannoni em seu livro *Psicologia da colonização*. A obra, primeiramente, lançada na França ganha outro título em sua versão inglesa de 1956: *Próspero e Caliban: a psicologia da colonização*. O complexo de Próspero é definido como a necessidade que leva o colonizado a resistir, reclamar e acatar neuroticamente a presença de Próspero/colonizador: “(...) ‘é definido como o conjunto de disposições neuróticas inconscientes que traçam, simultaneamente, a figura do paternalismo colonial’ e ‘o retrato racista cuja filha foi objeto de uma tentativa de violação (imaginária) por parte de um ser inferior’”.<sup>136</sup> Mannoni é o primeiro a aproximar Caliban dos povos colonizados, porém sua teoria do “complexo de Próspero” é rejeitada por Frantz Fanon em 1953, através do livro *Pele negra, máscaras brancas*, obra que se tornou um dos pilares

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 25.

<sup>135</sup> Ibid., p. 25.

<sup>136</sup> Ibid., p. 26.

dos estudos pós-coloniais atuais. Em 1969, Aimé Césaire escreve a peça *Une tempête*. *Adaptation de 'La tempête' de Shakespeare pour un théâtre nègre*. Esta adaptação de *A Tempestade* para “um teatro negro” coloca Ariel e Caliban como escravos, porém Ariel é mulato enquanto Caliban é negro. Todas essas novas leituras e adaptações do cânone shakespeariano fazem parte da necessidade das culturas coloniais de encontrarem sua própria identidade e narrativa, especialmente em se tratando de texto de tamanha grandeza e importância dentro da cultura ocidental européia.



### 3. CAPÍTULO II. NEM TÃO PRÓSPEROS QUANTO CALIBANESCOS: PARADIGMAS DE IDENTIDADE PARA A AMÉRICA LATINA.

#### *3.1 As Idéias e os Intelectuais.*

Na América Latina as funções dos intelectuais vagaram por tantos interesses externos, aclimatados de formas diferentes em cada região do Continente, quanto foram as reais motivações internas de determinados grupos de intelectuais em articular-se com discursos de elites políticas e econômicas, tanto dentro da colônia quanto das jovens repúblicas. Acreditamos que para compreender os paradigmas de identidade e os vários signos criados pelos grupos de intelectuais latino-americanos – entre eles o signo da latinidade –, faz-se necessário uma digressão ao século XIX. Passando por três intelectuais que desempenharam de diferentes maneiras seus ideais de modernização e de identidade para o Continente.

O primeiro, e inevitável autor, é Sarmiento. Acreditamos que é a partir de sua concepção de branqueamento, como paradigma identitário, a primeira de uma série de tentativas de enfraquecer os poderes dos caudilhos. É a partir destas tentativas que se dará o primeiro projeto modernizador para o Continente. Idéia seguida não apenas pelo Brasil ao importar excedente populacional de países como Alemanha e Itália, mas também pelos próprios Estados Unidos da América.

O segundo, pela grandeza de sua obra e de suas ações, é Martí. Para muitos, o modelo verdadeiro de um intelectual orgânico e engajado, teórico e prático. Sua concepção de identidade para o continente se contrapõe à visão dominante e preconceituosa que dominava o horizonte das expectativas de vários intelectuais de meados do século XIX. Seu paradigma de identidade tinha na tradição “autóctone” a base da identificação da população de *Nuestra América*. Martí inaugurou o que Retamar chamou de paradigma calibanesco de identidade.

O terceiro é o Uruguaio Rodó, que a exemplo de Martí, se contrapõe à “Nordomania” (tendência de muitos intelectuais latino-americanos em ver nos Estados Unidos da América o modelo a ser seguido) tão cara ao pensamento sarmientino. Sua perspectiva de identidade passa pela evolução do espírito – a educação – dos jovens latino-americanos, pois somente agindo como Ariel – escravo como Caliban, mas cheio de luz e

conhecimento – a América poderá se livrar dos grilhões estadunidenses – este o verdadeiro Caliban, visto que também foi colônia – em franca expansão.

O Continente Americano e o Caribe foram os espaços privilegiados em que estes três intelectuais formularam suas concepções de modernização e seus paradigmas de identidade. Neste lugar, suas funções decisivas agregaram interesses múltiplos e intelectuais se multiplicaram em funções sociais novas, novos papéis frente ao Estado, onde invocaram e recriaram imagens antigas em modernas tradições inventadas. Criando um molde para o comportamento dos intelectuais ao longo do século XX. Idéias ainda vivas até hoje em projetos políticos e concepções de identidades nacionais. A importância dos intelectuais para o continente é inegável. Como nos lembra Mansilla:

(...) os intelectuais constituíram um dos meios mais notáveis e eficazes para transmitir e aclimatar na América Latina as diretrizes originadas da Europa Ocidental e nos Estados Unidos, diretrizes posteriormente popularizadas pelos meios de comunicação de massa e pelo sistema escolar.<sup>137</sup>

Neste sentido, os intelectuais que estudaremos viveram um período de grandes turbulências, lutas por poder, guerras por liberdade, exílios, desterros, fugas. E é exatamente quando foram colocados frente à modernidade que uma das questões mais difíceis se formulou. Três discursos: Estados Unidos ao norte, Europa no horizonte, América ao Sul e Caribe ao centro... Para onde ir?

Neste sentido, América não é fragmento histórico e nem periferia de uma modernidade ocidental européia que em pretexto de sua centralidade na história acredita ter na América um artefato de seu desenvolvimento. Desde 1492, esta relação intercontinental entre Europa-América é pautada por uma idéia de “desaparecimento” de culturas e pelo surgimento de um Outro para a Europa, que acaba por não ser aceito enquanto tal, mas como uma espécie de projeção para o mundo colonial latino-americano do próprio Eu europeu. Como que se em *A Tempestade* a existência de Caliban só se efetivasse mediante o ato da percepção de Próspero e da transculturação de Caliban ao mundo do mago, sendo que Caliban há muito já estava na ilha, há muito também possuía seu mundo...

Aqui nos deparamos com a relação de “descoberta” e “encoberta” proposta por Dussel, onde “a América não é descoberta como algo que resista *distinta*, como o *Outro*, mas

---

<sup>137</sup> MANSILLA, H. C. F. Intelectuais e política na América Latina: uma breve abordagem a uma ambivalência fundamental. In. **Cadernos Adenauer**, v. IV, n. 5, Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2004, p. 14.

como a matéria onde é projetado o ‘si mesmo’. Então não é o ‘aparecimento do Outro’, mas a projeção do si - mesmo – encobrimento”.<sup>138</sup> Acontece que a América se configurou bem mais complexa que uma projeção imagética de uma Europa ainda sem rosto, a América representou tanto o paraíso quanto o inferno do ideário cristão europeu, assim como inúmeros mundos e culturas que a Europa e seus navegadores ainda sequer imaginavam.

Este problema originário de nosso pensamento ainda está para ser superado. Acontece que para Sarmiento a idéia de cópia foi o farol guia de sua concepção de povo para a América Latina. Conforme Leon Pomer, este foi o “problema” de Sarmiento, ao crer que poderia construir sobre uma idealização de Estados Unidos da América e Europa (Inglesa e Francesa) a sua Argentina:

(...) construir uma nação moderna a partir de uma realidade social existente originada na colônia, com auxílio de um complexo de idéias, transformadas em guia de ação e prática política, permitirão afirmar o leme e alinhar o objetivo, não sem tropeços, não sem vacilações e erros, mas caminhando definitivamente rumo à nação que como imagem está fixada em um tempo pouco distante. Os paradigmas de identidade criados são pautados por essa relação, a América precisa também projetar-se no mundo europeu, pensar com suas idéias, vestir-se em sua cultura e ser o rosto mais próximo de sua identidade.<sup>139</sup>

Desta maneira, muitos paradigmas de identidade formulados na América Latina do século XIX, durante as primeiras décadas pós-independências, foram projetos de difícil construção. O sonho de uma população homogênea e branca habitou a mentalidade de inúmeros intelectuais e líderes políticos. Ao se utilizarem de discursos metafóricos, de alegorias e de mitos formulados dentro da modernidade européia, acabaram sendo fortemente influenciados por idéias que – para utilizarmos um termo bastante discutido na crítica literária brasileira – talvez estivessem de fato “fora do lugar”<sup>140</sup> em relação à realidade objetiva do pensamento americano. O que não signifique por isso que deixaram de ser também sua mais forte característica formadora. Estas idéias produziram um padrão de discurso nas elites político-intelectuais latino-americanas cuja especificidade era a negligência em relação aos povos “autóctones” ou “pré-existentes”, assim como em relação aos africanos escravizados. Tal negligência se dava em função de acesso ao mundo “moderno” da “razão” e do “capital”,

---

<sup>138</sup> DUSSEL, Enrique, op. cit., p. 35.

<sup>139</sup> POMER, Leon. **Sarmiento: política**. São Paulo: Ática, 1983, p. 18.

<sup>140</sup> SCHWARZ, Roberto. **As idéias fora de lugar**. Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

criando ao redor do acesso ao mundo da modernidade à valorização do padrão europeu de “raça”.

Neste sentido teorias em voga na época foram fundamentais, tais como as oriundas do darwinismo, do iluminismo, do positivismo e do liberalismo. Estas idéias constituíram-se como algumas das principais influências responsáveis pela edificação de uma das principais metáforas dicotomizadoras entre o “homem mestiço” americano e o “homem puro” europeu, a idéia de *Civilização e Barbárie* pautada na racialização das práticas sociais. Se a idéia de civilização dentro da Europa – após 1789 – é incorporada ao discurso moderno como vestígio de um comportamento cultural burguês e aristocrata, na América ela surge para além de um processo civilizador, como argumento de legitimação do status de nação independente para as jovens repúblicas perante as metrópoles européias.

Norbert Elias, para o caso europeu, lembra que o “processo civilizador” é antes de qualquer atrocidade – diga-se, no caso americano “o processo civilizador” se utilizou primeiramente da atrocidade – um ato de cópia, de mimese, de proliferação dos hábitos e costumes aristocráticos sobre a sociedade. Ou seja, também sobre a população burguesa. Sendo que esta, após a ascensão econômica, acaba por manter estes hábitos e costumes como um padrão socialmente normalizado.

Se na América a idéia de civilização surge atrelada com a necessidade de copiar os modelos comportamentais, políticos e culturais – principalmente franceses ou ingleses – para legitimar o próprio estado de independência, na Europa ela surge como legitimador do status de uma falida aristocracia e de uma burguesia em ascensão. De acordo com Norbert Elias ela ocorre já no século XVIII:

(...) não havia mais qualquer grande diferença em costumes entre os principais grupos burgueses e a aristocracia. E mesmo que, com a ascensão mais forte da classe média a partir de meados do século XVIII (...) – ou, em outras palavras, com a ampliação da sociedade aristocrática através da maior assimilação de grupos importantes da classe média – comportamento e costumes mudassem devagar, isto aconteceu sem ruptura, como continuação direta da tradição aristocrática de corte do século XVII. Tanto a burguesia de corte como a aristocracia de corte falavam a mesma língua, liam os mesmos livros e observavam, com gradações particulares, as mesmas maneiras. E quando as disparidades sociais e econômicas explodiram o contexto institucional do ancien régime, quando a burguesia tornou-se uma nação, muito do que originariamente fora caráter social específico e distintivo da aristocracia de corte, tornou-se, em um movimento mais amplo, e sem dúvida com alguma modificação, caráter nacional.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> ELIAS, 1990, p. 51-52.

Podemos perceber que a função da idéia de civilização – discurso eurocentrado num padrão comportamental metropolitano – em relação aos espaços de tensão representados pelas colônias foi exatamente da construção de uma legitimação colonial em detrimento de uma imagem deformada. Uma função opressora que surge de uma ilusória missão civilizadora frente à incapacidade construída através da obliteração cultural propagada pelas práticas coloniais. Elias define a própria idéia de civilização como “a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”. Visto que esta consciência de “si mesmo” “resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’”.<sup>142</sup> Lembrando apenas que o termo “primitivo” é outro conceito eurocentrado utilizado para negar o acesso de inúmeras sociedades à sua própria história e culturas.

Esta “autoconsciência”, sempre parcial e incompleta, fundamenta muito do corpo conceitual que há séculos coloca a Europa como centro irradiador do próprio pensamento mundial. Assim, e por isso, a presença constante de diferentes vertentes do pensamento europeu moderno nas construções básicas do pensamento latino-americano não é um fenômeno recente, mas uma prática histórica que se estabelece desde o primeiro contato em fecundos vínculos e inerentes crises junto às intelectualidades de ambos os continentes. Mas como é possível que *A Tempestade*, peça escrita no início do século XVII, tenha influência sobre as políticas de identidade no mundo colonial caribenho e americano do século XIX? Percebemos que o que ocorre não é uma influência direta de seu texto em intelectuais deste período, mas se deve fato das leituras e interpretações anteriores – como as de Ernest Renan – terem sido responsáveis pela efetivação no imaginário intelectual de ambos continentes das metáforas de Caliban, Ariel e Próspero. Com isso o que estamos sustentando não é o poder do texto de *A Tempestade* isolado em sua forma, mas é à força de seu *Zeitgeist*, de suas metáforas, das idéias e concepções que emanaram de seu texto.

Se o poder de *A Tempestade* ao longo dos séculos se deve à força das idéias e metáforas que ela originou, será necessário que também se questione a “universalidade” destas idéias e metáforas a partir de seus espaços de produção. É preciso compreender que as idéias em seus processos mundiais de produção, circulação e recepção, são responsáveis não apenas pela construção de distintos *ethos*<sup>143</sup> e visões de mundo. Mas pela alteração constante

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 23.

<sup>143</sup> “(...) os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “ethos”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético (...) A visão de mundo

destas mesmas visões em novas idéias e conceitos, seja na re-apropriação de diferentes teorias, tanto como, na construção de diferentes ferramentas para a transformação objetiva da realidade. Isso foi o que ocorreu com *A Tempestade* em sua “migração” para as colônias e suas novas interpretações, assim como ocorreu com tantas outras obras em seus espaços de produção e circulação. Quando no século XIX os intelectuais latino-americanos receberam as idéias de uma Europa em plena modernização, depararam-se com uma realidade dissonante frente a *subjetividade teórica* européia e a *materialidade objetiva* de seus países, cuja oposição entre ser ou não ser europeu provocou uma transformação na própria narrativa histórica da América.

A América e seu imaginário foram invadidos por um corpo de idéias européias que colocaram conceitos de realidades ausentes como referenciais tidos como fundadores em nossas mais íntimas construções intelectuais, como que se não existisse possibilidades de mundo alheio ao mundo moderno, alheio ao mundo Ocidental. É nessa desvalorização da materialidade objetiva de suas nações em função de uma possível busca ontológica do Continente europeu como fundamento racional que alguns grupos de intelectuais latino-americanos – durante o século XIX – algumas vezes foram responsáveis pelo passado ter sido discursivamente obliterado e seu povo dividido em categorias raciais que nunca lhes pertenceram. Nesta relação europeu e não-europeu a população indígena foi a que mais sofreu, de acordo com Quijano:

Em primeiro lugar, essa dialética entre o europeu e não-europeu sob o manto do eurocentrismo levou à percepção da história, de nossa história, como trajetória dividida em duas partes, uma pré-européia e outra européia; não como etapas de uma mesma história; ou não uma como a pré-história da outra. Por que não o são? A resposta não é simples: por que o são ou não são, para uns e não para outros. Em outros termos. Por que ainda há uns (*os índios*) e outros (*todos os demais*, igualmente divididos por linhas de cor).<sup>144</sup>

Desde o século XVIII, existia na América hispânica certa “inquietude ontológica”, quase metafísica, não em função de suas categorias conceituais, mas em relação à identidade tanto étnica quanto cultural. Estes pensadores, forjados entre a experiência colonial e o mundo das idéias de academias européias, confrontaram-se com a tarefa de encontrar o local de suas culturas entre a tradição e a modernidade. Muitos não se sentiam europeus, apesar de

---

que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade”. Cf. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 93.

<sup>144</sup> QUIJANO, Aníbal, op. cit., p. 74.

referendarem sob o etnocentrismo europeu e idéias eurocêntricas todo o aparato discursivo de seu pensamento, outros tentaram conciliar tanto a herança cultural ibérica e a cultura autóctone com o pensamento liberal e ilustrado. Através destas experiências subjetivas e materiais de ser ou não europeu, coube a América Latina – aos intelectuais das jovens repúblicas – ao longo de sua história ocupar por muito tempo – em sua dialógica relação intelectual com a Europa – um lugar discursivo de difícil tarefa. Tempestuoso trabalho de ser receptáculo de idéias européias, pensamentos estes, que muitas vezes não representavam em nada para as jovens nações americanas o mínimo de suas construções de realidade.

Esta incompletude, forma básica para a análise de seus sentidos, foi por muito tempo fator preponderante para interpretações fantasiosas, irrealistas e utópicas de muito do que veio da Europa enquanto corpo conceitual.<sup>145</sup> O Ser (povo) e o Devir (pensamento) na América andaram juntos. O Ser obliterado pelo mundo moderno e o Devir, dilacerado entre a originalidade e a cópia, sempre em busca de um novo rosto. Acontece que no século XIX esta tentativa de encontrar a “essência” de nosso pensamento e identidade acabou por arremeter muitos “intelectuais” na direção de uma rápida e problemática constatação. A idéia de que a atividade intelectual<sup>146</sup> é por excelência – diga-se, apenas aparente – uma prática de natureza internacional e extemporânea. “Pensar” seria uma atividade “universal”, especialmente quando o “universal” é pensar com as idéias dominantes, oriundas do mundo europeu.

Tal convicção é “problemática”, devido às redes de poder em que se circunscrevem a produção das idéias e as condições sociais que estabelecem as possibilidades

---

<sup>145</sup> Para listar exemplos do universalismo dos discursos da modernidade, pensemos nas duas principais teorias sócio-econômicas do mundo moderno: o Liberalismo e o Marxismo. Ambas são correntes teóricas que representam a *universalidade abstrata* tão presente em inúmeros discursos da Modernidade e ambas possuem tendências, cada qual à sua maneira, de universalização de suas práticas. Tanto o projeto da burguesia revolucionária quanto o da revolução socialista comungam de uma mesma concepção de racionalidade, a razão instrumental. Para estas duas visões de mundo a fé na ciência e nas forças racionais seria o alimento que combateria o conservadorismo então reinante. Na América Latina, porém, ambos os projetos negligenciaram a Tradição existente na cultura dos povos pré-existentes, seja através do extermínio físico e cultural ou mesmo na negação da comunidade indígena (ao menos até Mariatégui) como apta para uma “revolução do proletariado”. Ambas acabaram vinculando a existência destas populações aos modelos de Tradição oriundos das monarquias européias (processo civilizador) ou em novas concepções de sociedade. Fundando suas premissas de futuro numa sociedade igualitária apenas em teoria. No marxismo se deu através da universalidade da construção de uma sociedade justa e igualitária voltada para a luta contra o capitalismo internacional. No liberalismo a crença no progresso econômico e tecnológico como o supridor de um mundo de consumo e bem estar apenas para poucos. Por isso, acreditamos que ambas correntes possuem características que fazem parte da lógica universalista existente nos discursos da Modernidade, ambas acabam tendo por objetivo a universalização de suas concepções de sociedade, mas de modo algum afirmamos que ambas fazem parte de um suposto “projeto da modernidade”.

<sup>146</sup> “Em uma acepção genérica, pode-se afirmar que todos os homens são intelectuais, mas em sociedades demarcadas pela divisão do trabalho manual e intelectual, somente alguns têm atribuições e exercem funções intelectuais”. Cf. RUBIM, A. A. C. **Marxismo, cultura e intelectuais no Brasil**. Salvador: C.E.D da UFBA, 1985, p. 16.

de sua circulação e, principalmente, a problemática de sua recepção pelos próprios intelectuais. “*Rápida*”, pois de que outras maneiras poderiam as idéias circular entre nações e seus intelectuais senão através de textos, academias e dos próprios intelectuais? Do contrário ficariam presas aos seus lugares e idiomas de produção, numa espécie de estagnação do próprio pensamento. Frente esta certeza muitos intelectuais se jogaram ao culto de que tal “atividade internacional” de circulação de idéias estaria *espontaneamente* apta a levar uma espécie de “luz” para a construção de um caminho para a modernidade na América Latina.

Não há nada mais falso. A vida intelectual, como todos os outros espaços sociais, é o lugar de nacionalismos e imperialismos, e os intelectuais veiculam, quase tanto quanto os outros, preconceitos, estereótipos, idéias pré-concebidas, representações muito sumárias, muito elementares, que se alimentam dos acidentes da vida cotidiana, das incompreensões, dos mal-entendidos, das feridas (por exemplo, aquelas que o fato de ser desconhecido em um país estrangeiro pode infligir ao narcisismo).<sup>147</sup>

Para Bourdieu, um dos grandes problemas nos processos de leitura (recepção) “vêm do fato dos textos não levarem consigo seu contexto”.<sup>148</sup> A idéia de contexto é um caminho para poderemos perceber que há séculos os “intelectuais” americanos bebem de idéias carregadas de pré-conceitos, sejam de ordens teológicas, históricas, científicas ou biológicas, todas a respeito de si mesmos e de seu Outro (a Europa). Como nos lembra o historiador das idéias Antonello Gerbi – cuja parte da obra dedicou a investigar as polêmicas envolvendo o “Novo Mundo” e os discursos depreciativos que o envolveram – “a tese da inferioridade das Américas possui uma história ininterrupta”.<sup>149</sup>

Ela parte de Buffon, passa por Hegel, invade tanto o pensamento liberal quanto positivista e, em sua decadência, faz com que o intelectual latino-americano comporte-se como o espelho que deve refletir a imagem da Europa. Como já visto antes, a circulação de idéias – o discurso da modernidade – nas Américas tornou-se um mercado de importação majoritária e produção de interpretações muitas vezes equivocadas. Ao intelectual coube muitas vezes o trabalho de re-produzir o ideário da metrópole com pequenas modificações.

---

<sup>147</sup> BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional das idéias. Tradução: Fernanda Abreu, *In: Enfoques – Revista Eletrônica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2002, p. IV–117. Esta Conferência, Pierre Bourdieu pronunciou na Universidade de Freiburg, na Alemanha, em 1989, por ocasião da inauguração do Centro de Pesquisas sobre a França. Foi publicada na *Romanistische Zeitschrift für Literatur Geschichte* em 1990. Disponível em: [http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/Revista\\_enfoques/pdfs/dezembro2002.pdf](http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/Revista_enfoques/pdfs/dezembro2002.pdf). Acesso em abr. 2007.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> GERBI, Antonello. *O Novo Mundo*. História de uma polêmica (1750-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 15.



Acontece que durante o século XIX alguns destes *hommes des lettres* americanos, em todas suas diversas roupagens e funções, caracterizaram-se por tipos distintos de práticas sociais e produções literárias, cada um tentando encontrar explicações e novas leituras para seus espaços de experiência.

Envolveram-se em projetos políticos e de identidades que, ora outra, lhes auto-referendavam o poder e o *status* de elite intelectual. Eles passaram de “reprodutores” de idéias externas aclimatadas na América a intelectuais que passaram a criar, a produzir pensamentos a respeito de sua situação, e assim, passaram a comungar de um mesmo poder, um poder que era ideológico e nacional, diferenciador e congregador e, por isso, discursivo. O poder ideológico tem um campo de atuação que supera a força bélica, age sobre os homens e suas concepções de mundo, de sociedade, de política. Norberto Bobbio ao analisar a relação dos intelectuais europeus com o poder, nos indicou este caráter diferenciado em relação ao mundo das idéias e sua força ideológica:

Embora com nomes diversos, os intelectuais sempre existiram, pois sempre existiu em todas as sociedades, ao lado do poder econômico e do poder político, o poder ideológico, que se exerce não sobre os corpos como o poder político, jamais separado do poder militar, não sobre a posse de bens intelectuais, dos quais se necessita para viver e sobreviver, como o poder econômico, mas sobre as mentes pela produção e transmissão de idéias, de símbolos, de visões, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra (o poder ideológico é extremamente da natureza do homem como animal falante).<sup>150</sup>

Embora Bobbio pareça naturalizar o intelectual, enquanto função social, dentro das coletividades humanas ao longo da história, de fato o que o autor tenta demonstrar é que o trabalho de teorização e pensamento não é oriundo do mundo moderno, nem do mundo grego, mas é próprio do homem enquanto “animal falante”, enquanto ser capaz de produzir cultura e de transmiti-la aos seus pares.

Na América Latina dos séculos XVIII e XIX os intelectuais se configuraram muitas vezes em “um estamento de fronteiras imprecisas e de papéis incertos na sociedade colonial, o que prosseguiu no primeiro século das jovens repúblicas”.<sup>151</sup> Tal espaço social foi por longo tempo refúgio de diferenciação perante o povo e também o lugar de seu mais profundo vínculo, lugar propício tanto para criticar o poder do Estado quanto para auxiliá-lo em bases racionais, em seus projetos de modernização e de identidades nacionais. Pessoas do povo

---

<sup>150</sup> BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: Editora da UNESP, 1997, p. 11.

<sup>151</sup> MANSILLA, 2004, p. 17.

tiveram acesso aos Ateneus e viraram pensadores, pensadores que se utilizaram de idéias para lentamente se elitizar, viraram doutores, viraram escritores, escritores tornaram-se políticos e tantos outros apenas aceitaram a mão protetora do Estado. O melhor exemplo disso está nos autores que estudaremos neste capítulo: Sarmiento, Martí e Rodó.

Muitas vezes esta mudança se dava numa espécie de *antonomásia intelectual* que atrelada aos interesses de elites políticas e econômicas dava respaldo para a construção de diferentes projetos modernizadores em tipos variados de identidades e modernismos. De fato, poderíamos pensar que, em uma lógica “periférica”, os projetos de modernismo e de modernização nas nações latino-americanas são forçados a “se construir sobre fantasmas e sonhos de modernidade”.<sup>152</sup>

Porém, durante o século XIX os fantasmas estão bem vivos em face da crise instaurada pelas independências na América ibérica, e neste contexto, os intelectuais foram terrenos férteis para as teorias e ideologias vigentes na Europa. Suas obras geralmente não encontravam um *público específico* dentro de suas nações. Como nos lembra Renato Ortiz, para o caso dos intelectuais brasileiros, o índice de analfabetismo no país em 1890 vagava em torno de 84 por cento da população, caindo respectivamente para 75 e 57 por cento nas décadas de vinte e quarenta do século XX. A vida dos autores neste período não poderia pautar-se pelo consumo de seus livros, a tiragem média de uma novela era de mil exemplares no ano de 1930.

O caso brasileiro serve de modelo para uma espécie de comportamento que se alternava entre os intelectuais da América Latina, ou seja, o “flerte” com as ideologias eurocêntricas sejam elas conservadoras ou modernizantes, e a dependência de uma vida ligada à proteção do Estado. Ou seja, embora as ideologias apresentassem diferentes caminhos possuíam uma lógica comum: “a ideologia lhes permite, além disso, ser elite quando necessário, ou povo quando conveniente”.<sup>153</sup>

No século XIX, tal relação se dá frente uma sociedade latino-americana de maioria mestiça, cuja dispersão cultural se refletia nos diferentes projetos de independência política e de identidade de suas elites. Cujas divergências e suas urgências ao largo do continente emanavam de séculos de dominação colonial e de manutenção de poder. Do outro lado das relações continentais, o espelho refletia a imagem de uma Europa Ibérica em franca decadência. Políticas mercantil-imperiais inglesas em amplo desenvolvimento e o surto das

---

<sup>152</sup> ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 32.

<sup>153</sup> PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo: Ática, 1990, p. 9.

teorias francesas pós-revolucionárias sobre as colônias americanas, estas, muitas vezes eram o respaldo de formação de uma elite intelectualizada latino-americana, geralmente apta aos serviços da “nação”, da “metrópole” ou do “povo”. No mínimo três caminhos que de formas diferentes em si não se repeliam, mas que na América se misturavam.

Desta forma, entre alguns autores, criaram relações de antagonismos no campo da produção literária, entre as contradições das práticas políticas liberais e as ideologias positivistas, representadas pelos autores que se colocavam ao lado de um projeto civilizador, baseado em modelos europeus de “civilização” e de desenvolvimento. Tudo em face de igual repúdio frente autores – *como, por exemplo, de paradigmas calibanescos* – que viam na “mestiçagem” e na história comum de subalternidade o caminho para a construção de uma identidade latino-americana, caminho que permeasse de maneira igual às diferenças encontradas no continente. Porém, ambas buscavam a origem de um ponto comum, ou seja, a identidade cultural e nacionalizante.

Neste sentido boa parte da discussão vinculada à primeira metade do Século XIX preocupou-se com uma agenda que envolvia, além da identidade, também a questão constitucional e as práticas político-administrativas referentes ao povoamento dos países recém independentes. Nada mais normal, como nos lembra Mansila em relação à intelectualidade e sua busca perene pela incansável pela identidade nacional:

Uma parte significativa da atividade intelectual em todas as periferias mundiais é (...) reconstrução crítica do próprio passado, pela indagação de critérios pressupostamente autônomos de evolução e pela tentativa de destilar a essência de uma identidade nacional única, inconfundível e estável.<sup>154</sup>

A questão da identidade cultural em nosso Continente teve no venezuelano Simon Bolívar (1783-1830) um dos primeiros a colocá-la como uma questão de identidade continental enquanto signo de resistência perante as questões da raça presente no discurso colonial. Conforme Bolívar:

Nosotros somos un pequeño género humano, (...) no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él

---

<sup>154</sup> MANSILA, H. C. F. O dilema da identidade nacional e do desenvolvimento autóctone em uma era de normas e metas universalistas. In: **Revista Estudos Históricas**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992, p. 60-74.

contra la invasión de los invasores; así nos hallábamos en el caso más extraordinario y complicado.<sup>155</sup>

Esta sua clássica passagem representa a diferenciação do homem latino-americano em relação ao “índio” e ao “espanhol”, mantendo certo grau de supremacia em relação ao índio e africano. A América Latina possuía uma população de maioria mestiça, onde grande parte das posições privilegiadas eram ocupadas pela minoria branca. Por isso, quando Martí, mais de cem anos após *A Carta da Jamaica*, fala em o “crioulo exótico”<sup>156</sup>, ele refere-se especialmente ao americano que se crê desterrado de uma Europa que às vezes ele mesmo desconhece. Este “crioulo exótico” somente após as independências passa a ocupar a posição ou *status* de “europeu civilizado” dentro da América, mantendo um lugar de subalternidade dentro da Europa.

É preciso lembrar que Bolívar foi um entre os vários pensadores que se destacaram na América, todos oriundos de longas estadias na Europa. Filho de grandes proprietários de terras, órfão de pai e mãe entre os dois e nove anos de idade, grande parte da influência rousseauiana sofrida pelo jovem Bolívar se dá via seu mestre, Dom Simón Rodríguez (1771-1884).<sup>157</sup> Bolívar é o exemplo de intelectual latino-americano que constrói sua visão de América sentado em uma cadeira de hotel em Paris. Bolívar ao retornar tenta modificar a realidade objetiva da América tendo por motivações, além do ideário europeu as questões poder tão inerentes ao mundo político de sua época. Ele exigia uma igualdade utópica para o mundo latino-americano, visto que as desigualdades existentes dentro do continente se configuraram nas principais características das assimetrias entre as teorias de fundo europeu e a realidade objetiva americana.

Bolívar é um exemplo preciso da transformação que o intelectual latino-americano sofreu ao ver que era um desterrado da Europa e da América ao mesmo tempo, neste sentido a necessidade de fundar bases sólidas para uma identidade coletiva é uma das grandes motivações frente o desterro. O pensamento e as idéias iluministas viram pátria, porém viram cárcere quando a questão racial tende a se mostrar como um padrão nas relações políticas e sociais. O negro, o índio, o mestiço não estavam na agenda da transformação e muitas vezes adentravam apenas como atores de luta, mas não de deliberação. A dicotomia racial, contida

---

<sup>155</sup> BOLIVAR, Simón. Carta de Jamaica (Kingston, 6 de septiembre de 1815). In: ZEA, Leopoldo (coord.). **Ideas en Torno de Latinoamérica**. Vol. I. México: UNAM/UDUAL, 1986, p. 25.

<sup>156</sup> MARTÍ, José. **Nossa América**. Antologia. São Paulo: Hucitec, 1991, p. 196.

<sup>157</sup> Para maiores informações sobre a biografia de Bolívar, seus anos de formação e desenvolvimento ver: CASTRO, Moacyr W. **Bolívar – 1783-1830**. São Paulo: Editora Três, 1973.

na metáfora *civilização e barbárie*, tornou-se então tema central dos embates teóricos, cada autor com seu projeto modernizador, com suas ambivalências visíveis na ideologia liberal que cobria o “pensamento”, mas não as práticas sociais latino-americanas.

### **3.2 *Facundo: a Primeira Onda Modernizadora Latino-Americana.***

Neste momento inicial da primeira metade do século XIX, o futuro presidente argentino e autor do clássico *Facundo...* (1845), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) é o grande expoente, é o fundador de um projeto modernizador e identitário que faria escola na América, o sarmientismo. Em Sarmiento é inegável a influência da dicotomia shakespeariana (Próspero-Caliban) em sua *civilização e barbárie* de seu livro *Facundo*.

Em boa parte de seu pensamento – que posteriormente seria a base da discussão de novos paradigmas de identidade para o continente – esta relação estaria de diferentes maneiras sempre em pauta, seja na busca de um mal originário para o atraso argentino ou continental em função de “países modernos”, seja nas explicações naturalistas que viam no meio os problemas principais para a não inserção destes no capitalismo internacional. Poderíamos dizer que Sarmiento optou por um projeto de modernidade e de identidade que tinha nos Estados Unidos da América o grande exemplo de civilização, e por outro lado, acabou tendo na Espanha, no gaúcho e no estancieiro Juan Manuel de Rosas a face da barbárie que devia ser combatida. Mas em função disto o que terá Sarmiento a ver com *A Tempestade*?

Pois bem, como visto antes, o texto shakespeariano teve sua vivacidade para além dos palcos justamente devido ao grande número de re-interpretações que sofreu noutros contextos históricos. A principal metáfora oriunda de seu texto foi justamente fruto do embate entre Próspero (geralmente associado ao mundo europeu) e Caliban (associado à barbárie do mundo colonial), metáfora esta re-apropriada por Sarmiento através da civilização/cidade e da barbárie/campo. Esta dicotomia Próspero/Caliban ou Civilização/Barbárie, na visão de Retamar, é uma construção discursiva poderosa. É o “pretexto sob o qual a civilização, nome vulgar do estado atual do homem europeu, tem o direito natural de apossar-se da terra alheia, taxando de barbárie o estado atual de todo o homem que não seja da Europa ou da América européia”.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> RETAMAR, 1988, p. 41.

Tal tipo de dicotomia constrói uma falsa visão em relação à sociedade em que ela se inscreveu. Para alguns leitores de Sarmiento, a bipolarização que o posicionamento político do autor argentino assumiu, bastou para se caracterizasse a sociedade Argentina do período. A barbárie e a civilização, antes de conceitos ou categorias de explicação sociais, foram à garantia de uma assimetria social que de maneira nenhuma poderia ter sido construída desconexa da realidade continental.

Como se fosse possível o arcaico sem o moderno, a cidade sem o campo, a compostura constitucional na capital sem a violência aberta no campo, serra, pampa, sertão... O contraponto está em que a civilização produz a barbárie, ambas engendram-se reciprocamente, uma inexistente sem a outra.<sup>159</sup>

A América Latina teve seu pensamento, sua identidade e sua política colocados sempre lado a lado com a própria idéia de América. De aproximação e distanciamento, puxo e repuxo, perante sua origem latina e ibérica, assim como em relação as potencialidades econômicas do capitalismo internacional, das idéias liberais:

A formação do pensamento latino-americano pode ser vista como a história da idéia de América Latina (...) diz respeito à paulatina construção de uma problemática própria, na qual espelham-se dimensões sociais, econômicas, políticas e culturais, ou históricas de cada nação. Uma problemática que diga respeito a esta ou àquela nação, nesta ou naquela época, mas que expressa algo ou muito da América como um todo (...).<sup>160</sup>

Octávio Ianni expressa neste texto exatamente a perspectiva de escritores como Alberdi e Sarmiento, Rodó e Martí, ou seja, em suas produções intelectuais, mesmo em meio às especificidades nacionais, culturais, políticas, econômicas, etc., estes autores sempre pensam seus projetos modernizadores ou de identidade num caminho comum, da nação para a América. Em 1883, o político argentino escreveu *Conflicto y armonia de las razas en América*, o que para muitos é a síntese de seu pensamento, visto que desenvolve teses surgidas em *Facundo*. O seguinte trecho exemplifica bem esta opinião, pois evidencia bem sua estima pela idéia de civilização ancorada nos modelos de sociedade estadunidenses:

Los políticos que quieran llegar a ser en América los representantes de la raza latina, quisieran pararse en medio de la calle donde transitan carros, animales, pasajeros y

---

<sup>159</sup> IANNI, Octávio, op. cit., p. 15.

<sup>160</sup> Ibid., p. 9.

todo el ajuar del comercio de todos los pueblos del mundo. Pretenderían dividir el mundo en dos mitades y ya que el istmo de Panamá va a ser camino público, decirse que a este lado está el atraso, el despotismo de régulos ignorantes, cortados a la medida de los que han dejado producirse aquí y allí la raza latina, sin mirar el rostro del soldado que la vigia y gobierna, que es cobrizo y tostado, llamando latino al araucano, al azteca, quichua, al guaraní, al charrúa, a los de la raza de los amos que los oprimen. (...) Lleguemos a enderezar las vías tortuosas en que la civilización europea vino a extraviarse en las soledades de esta América. Reconozcamos el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces, escasos siempre. La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a Estados Unidos en su marcha: es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos.<sup>161</sup>

O que Sarmiento faz aqui é demonstrar a incapacidade e a inviabilidade do exercício político nas sociedades ibéricas tendo como base uma organização populacional mestiça, quase como o povo/Caliban de Ernest Renan. Se a América é uma árvore e sua população são “sus frutos”, então eles “son malos, amargos a veces, escasos siempre”. Esta opinião é inicialmente expressa em sua obra *Facundo*, onde em exemplo ao texto acima, o que Sarmiento propõe não é fazer a história argentina ou latino-americana, mas demonstrar que através da história se pode encontrar os motivos de sua decadente origem latina e autóctone, ou seja, a mestiçagem de seu povo. O mundo ibérico é associado à idéia de latinidade, latinidade é associada à monarquia, conservadorismo, mundo antiliberal e anti-republicano, ao mundo dos caudilhos, uma latinidade européia vista em sua origem romana e estreitamente vinculada ao ideário da Igreja Católica. Esta concepção só vai ser alterada em Rodó, mas aí a origem latina que deve ser desenvolvida, e que é o valor espiritual do povo americano, é a de origem francesa e não espanhola.

Mas para Sarmiento, os processos de independências não trouxeram benesses às jovens repúblicas hispano-americanas. Por esse motivo, a América deve olhar ao irmão do Norte e seu pragmatismo, deve seguir seu exemplo político, suas instituições, assim como a cor de sua população se quiser sair do estado de barbárie que a cultura colonial ibérica lhe colocou. Porém esta visão, que tem na Europa não ibérica e nos Estados Unidos da América seu horizonte, é devedora dos estereótipos, metáforas e pré-conceitos oriundos do moderno mundo europeu ocidental em relação ao seu Outro que é a própria América.

Sarmiento analisa sua Argentina e América com o olhar de um Outro mundo, ele é o retrato das teorias de sua época, sua aversão pelo “autóctone”, pelo negro e pelo mestiço em

---

<sup>161</sup> SARMIENTO, Domingo Faustino. *Conflicto y Armonia de las razas en América*. In: ZEA, Leopoldo (org.). *Fuentes de la cultura Latinoamericana*. Vol. 1. México: F.C.E., 1978, p. 401-411.

que se configura o gaúcho são fruto das influências de autores como Raynal, De Pauw e Buffon.

Para isso, Antonello Gerbi – na sua clássica obra – nos aponta alguns dos principais problemas dessa produção intelectual fortemente influenciada pelos pré-conceitos europeus. De acordo com Gerbi – numa frase em que, acreditamos, define muito da produção escrita de viajantes em nosso Continente – na análise da realidade americana, por “demasiadas vezes o exemplo solitário foi generalizado como regra universal” e dados tidos como verdadeiros “se hipostasiaram em juízos de valores”, com “indevida qualificação pejorativa”. Desta maneira, reafirmando a antítese esquemática e tradicional entre o Novo e o Velho Mundo, entre Civilização e Barbárie, entre Próspero e Caliban, etc., antítese presente já nos textos renascentistas.<sup>162</sup> Exemplo do pré-conceito em relação ao “Novo Mundo” está em um texto bastante influente – publicado cerca de cinquenta anos antes do nascimento de Sarmiento – as *Recherches philosophiques sur les Américains*, de 1768, do clérigo alemão De Pauw que levou ao extremo a difamação do continente americano. De acordo com De Pauw, os nativos da América odiavam as “leis da sociedade e os obstáculos da educação”, vivendo cada um por si, sem se ajudarem reciprocamente, em um “estado de indolência, de inércia”.<sup>163</sup>

O autor alemão chegou ao ponto de negar, entre outras coisas, a grandeza da civilização, da história e dos monumentos Incas e Astecas, para o escândalo de muitos filósofos e estudiosos do período. De Pauw nunca esteve na América. Porém, como de costume em vários trabalhos de intelectuais do período, recorreu aos relatos de missionários (muitas vezes pautados num ideário cristão de pecado e monstrosidades) e autoridades coloniais (ávidas em obter lucro e extinguir tudo que se opusesse a isso) que haviam estado na América. De Pauw, além de beber de fontes um tanto “questionáveis”, caracterizou o indígena americano como um ser moral e fisicamente débil. E quando criticado por vários autores de seu tempo, ele sustentou com firmeza sua posição. Tanto que no verbete “América”, escrito para o *Supplément à l’Encyclopedie*, de 1776, De Pauw reafirmou que os americanos eram inertes, indolentes, estúpidos, fisicamente débeis e dispersos, “de qualquer forma incapazes de progresso civilizatório”, neste lugar chamado América até mesmo os descendentes dos europeus teriam degenerado. De acordo com De Pauw, a explicação para isto estava no clima do “Novo” Continente, para ele este parecia ser o maior responsável.<sup>164</sup> A velha e problemática equação que por muitos anos foi base do cálculo de nossos problemas

---

<sup>162</sup> GERBI, op. cit., p. 16-17.

<sup>163</sup> Ibid., p. 56-57

<sup>164</sup> Ibid., p. 91



coloniais, onde sociedades de clima quente são preguiçosas, atrasadas, luxuriosas, violentas e incapazes de se auto-gerir tendo por base a ciência e a política da razão instrumental moderna. Por outro lado, as sociedades de clima frio (leia-se não equatorial ou subtropical) são o exato oposto, sempre postas no estandarte da modernidade européia.

Seguindo esta mesma linha de pensamento em relação ao “Novo Mundo”, também o escocês Robertson, em *History of América*, de 1777, afirmava que “o traço mais destacado do caráter americano continua a ser uma apatia constitucional”. “Apatia constitucional” – não é à toa que a primeira preocupação das jovens repúblicas americanas teve a questão constitucional como centro dos debates – e para Robertson esta seria uma característica considerada inata e indelével deste lugar do mundo. Tanto que, de acordo com o sueco, os índios também manifestavam uma “caprichosa criancice” e facilmente abandonavam o trabalho e recaíam ao ócio, aos divertimentos ou à embriaguez.<sup>165</sup> Esta era a “versão” da História que foi difundida na América em que Sarmiento iniciou suas leituras, versão daquilo que no mundo Europeu moderno era considerado “civilizado”. Referindo-se às influências que sofreram os pensadores da geração de Sarmiento, Leon Pomer coloca mais algumas que, entre tantas outras, foram responsáveis por suas visões de mundo, por seus horizontes de expectativas;

Alguns Saint-Simon e alguns Fourier andaram em mãos daqueles jovens, e Sarmiento, em particular, sem guias nem mestres na aldeia provinciana, devorou o teólogo anglicano Paley, o filósofo francês Victor Cousin e a Fenimore Cooper, o famoso romancista norte-americano que o impressionaria notavelmente.<sup>166</sup>

A partir destas tantas influências negativas em relação à América, inúmeras foram as correntes, os pensadores e os projetos que definiriam – ou tentariam definir – quais eram os nossos males originários. Para Retamar e Said este tipo de argumento, já enraizado em muito de nossos pensadores do período, é parte do discurso eurocêntrico e colonial de alteridade, da invenção e subalternização do Outro – no caso de Said a invenção do Oriente como reforço ao argumento eurocêntrico da Europa como Ocidente.<sup>167</sup>

Conforme Dussel, um encobrimento através de uma projeção do Eu no Outro, nas palavras de Retamar: “Trata-se de uma versão degradada típica, que o colonizador fornece do

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 140-141.

<sup>166</sup> POMER, 1983, p. 16.

<sup>167</sup> SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

homem que coloniza (...) quem nos unifica é o colonizador; ele aponta nossas semelhanças profundas, além das diferenças acessórias”.<sup>168</sup> Em função disto, nada mais natural para Sarmiento do que à migração em massa do excedente populacional europeu (Itália e Alemanha,) com a prévia extinção da população indígena e de seus mestiços gaúchos como uma ante-sala de entrada para a modernidade européia.

Quando este projeto de identidade/ modernidade sarmientista é colocado em relação à metáfora Próspero-Caliban existente nos textos de inúmeros outros intelectuais, é impossível não encontrar as semelhanças com a civilização e a barbárie, com o gaúcho e o homem urbano-representativo, entre campo e cidade. A visão de Sarmiento, dos Estados Unidos da América como um modelo a ser copiado, é devedora das descrições de Tocqueville, ou melhor, da sociedade estadunidense que o francês descreveu. Sociedade comunitária com uma população organizada que “provê tudo o que é necessário sem a presença tutelar e dominante de um Estado”.<sup>169</sup>

Se a América e suas jovens repúblicas carregavam o signo da barbárie, também carregavam os sinais da civilização e durante o século XIX era isso que a maioria de seus intelectuais tentaria encontrar. A crise gerada pelas independências da América espanhola foi – junto aos intelectuais e elites dominantes do período pós-independências – propícia para toda uma assimilação de um corpo de idéias e doutrinas que evidenciavam os problemas inerentes ao estado colonial destas nações. Desta maneira, Sarmiento acreditava que para que os argentinos pudessem “salvar-se” das barbáries do campo – leia-se da política caudilhesca de Rosas –, eles deveriam adentrar a *civilização-modernização* e “*branqueamento*”. E, desta maneira, precisariam abandonar suas práticas *bárbaras* especialmente representadas pelo marginalizado gaúcho e seus poderosos caudilhos<sup>170</sup> que habitavam o pampa e a política da província de Buenos Aires.

Para o autor de *Facundo*, o homem latino-americano era extremamente problemático quando posto ao lado das populações de nações européias e do irmão do Norte, visto que ele ainda não era parte da vida moderna, não tinha parte nas principais características da modernidade. A América não “*coloniza ni funda naciones sino el pueblo que posee en su*

---

<sup>168</sup> RETAMAR, 1988, p. 19.

<sup>169</sup> POMER, 1983, p. 16.

<sup>170</sup> Visão oposta à de Sarmiento foi escrita por José Hernández (1834-1886), através do seu gaúcho *Martin Fierro* (1872).

*sangre, en sus instituciones, en su industria, en su ciencia, en sus costumbres y cultura todos los elementos sociales de la vida moderna*”.<sup>171</sup>

De acordo com Juan Francisco Marsal, na Argentina autores como Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Esteban Echeverría (1805-1851) e é claro, Sarmiento, ficaram conhecidos como a “Generación del 37”. Tinham este nome em função de 1837 ter sido o ano em que seus principais pensadores se mostraram à luz dos debates existentes no período. Sua crença de que “a lei da humanidade é o progresso constante”<sup>172</sup> os levou a uma busca dos motivos do atraso americano. A ligação da Generación del 37 com o pensamento europeu foi forte, especialmente após as viagens de seus membros ao velho continente e ao contato com autores do Romantismo Alemão:

A geração de 37 se apaixonou pelos românticos europeus; Echeverría retornou da França com uma boa dose de artilharia libertária, e no terreno da poesia – seu preferido – decididamente de artilharia anti-clássica. E assim como os deuses do Olimpo – ressuscitados pela Revolução Francesa de 1789 – deviam regressar definitivamente a suas tumbas e não se moverem mais, assim também era necessário ajudar a enterrar as hierarquias espúrias. Com os românticos franceses entraram sombrios alemães exaltadores de um passado mistificado, e entrou Herder.<sup>173</sup>

Acreditavam ser uma “jovem” Europa dentro da América, eram “llamados realistas sociales, insistieron en oponerse al utopismo de los ilustrados y pretendieron hacer una sociología nacional que no era, sin embargo, menos especulativa que la anterior”.<sup>174</sup> Todos eles acreditavam nos poderes da razão que emanava do iluminismo francês, do positivismo e do liberalismo britânico. Diante desta situação, viam-se como uma espécie de casta diferenciada frente ao povo: “Frente às massas incultas, irracionais, condutoras inconscientes do vírus colonial, a elite intelectual devia empunhar as armas da razão e repartir as cutiladas correspondentes”.<sup>175</sup>

Como nos lembra o panamenho Carlos Fuentes, em seu livro *El espejo enterrado*, durante o século XIX o mundo hispano-americano se deparou com uma difícil escolha: romper os laços com sua filiação ibérica (a tradição, a latinidade responsável por toda a “barbárie” de seu atraso cultural, sua organização política e sua mestiçagem) e adotar como

---

<sup>171</sup> SARMIENTO, Domingo Faustino. Conflicto y armonia de las razas en América. Conclusiones. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 14.

<sup>172</sup> POMER, 1983, p. 15.

<sup>173</sup> Ibid., p. 15.

<sup>174</sup> MARSAL, Ruan F. **Dependencia e independência**. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979, p. 25.

<sup>175</sup> POMER, 1983, p. 15.

futuro os paradigmas de civilização, as idéias e práticas das sociedades europeias “evoluídas” (França e Inglaterra); ou de outro americano, como os Estados Unidos da América. A alternativa era manter as bases desta tradição, aceitar o passado autóctone e a mestiçagem de seu povo. Porém, acreditavam que assim não iriam adentrar o mundo da modernidade:

Definir a la civilización era el problema mismo em el cual se centró el debate cultural em el siglo XIX.¿ Que era esta categoría civilizada a la cual aspirábamos, com la cual identificábamos la vida moderna y el bienestar mismo? Por exclusión, decidimos que la civilización no significaba ser índio, negro o español. En vez, quisimos creer que civilización significaba ser europeo, de preferéncia francés.<sup>176</sup>

Se definir o que era este modelo de civilização a ser seguido a grande empreitada dos intelectuais latino-americanos do século XIX, a “Generación del 37” não tardou em se atribuir esta “missão”.

### 3.2.1.O *Próspero* paradigma identitário de Sarmiento.

Em 1845, em pleno exílio no Chile, Sarmiento começou a esboçar o que mais tarde seria considerado, além um paradigma identitário para a Argentina e o Continente, também a primeira onda modernizadora da América Latina. Para Valdés, embora se possa falar de uma proto-onda modernizadora por volta de 1810 – visto os processos de independências – ainda não havia neste primeiro período um corpo de idéias que comungasse de uma mesma utopia modernizadora. Ao contrário da rede de intelectuais da primeira geração romântica argentina – la generación del 37:

O "sarmientismo" é a corrente modernizadora da América Latina. Foi-se impondo com força no mundo das idéias, embora nem sempre tenha obtido êxito na realidade. No plano das idéias, parece-me que se podem distinguir quatro grandes ondas modernizadoras, com seus respectivos protagonistas, inspiradas cada uma delas em um modelo de sociedade/país que encarna o êxito da modernização.<sup>177</sup>

No Chile, Sarmiento inicia a escrita de *Civilización i barbárie: vida de Juan Facundo Quiroga i aspecto físico i ábitos de la República Argentina*, mais comumente conhecido apenas como *Facundo*. A obra foi publicada com o intuito de agredir o poder de Rosas e teve

---

<sup>176</sup> FUENTES, Carlos. **El espejo enterrado**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 305.

<sup>177</sup> VALDÉS, Eduardo Devés. Modernização e identidade: as idéias na América Latina a partir de um caso limite — Chile 1950-1973. *In: Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992, p. 75-83.

como pretexto a vida do caudilho Juan Facundo Quiroga. Para Aldyr Garcia Schlee<sup>178</sup> – na apresentação da tradução para o português, comemorativa aos cem anos da obra de Sarmiento – Facundo nasceu duas vezes, e sua segunda morte ainda não ocorreu. O primeiro dos nascimentos se deu em 1788, ano do nascimento do caudilho de La Rioja e correligionário de Rosas. Neste meio tempo, Facundo foi assassinado em Barranca Yaco, para só depois nascer como personagem de Sarmiento, quando a obra foi publicada, em 1º de maio de 1845.

Sarmiento, seguindo o caminho da modernização, percebia em Rosas e nos caudilhos com seus exércitos pampianos de gaúchos um entrave à modernidade. Para Maria Ligia Coelho Prado:

Sarmiento inaugurava neste livro uma análise, posteriormente matriz de incontáveis outras leituras que estabelecia a oposição entre campo, lugar da barbárie, território livre dos federalistas, e as cidades, lugar da civilização, protótipo da cultura, do progresso e da riqueza. As oposições eram ao mesmo tempo políticas – federalistas contra unitários – e culturais – mundo letrado contra tradição oral.<sup>179</sup>

Mas antes é necessário percebermos que o projeto de modernização de Sarmiento é cercado por algumas idéias – guardadas suas proporções – que hoje não soariam dissonantes de muitos discursos políticos contemporâneos, alguns melhor elaborados, outras contextualizados ou simplesmente re-apropriados. Este corpo de “afazeres” rumo à Modernidade é aqui descrito da seguinte maneira por Leon Pomer:

As idéias prescrevem um arsenal de instrumentos que se chamam: povoar de imigrantes tecnicamente qualificados, levantar milhares de escolas e alfabetizar maciçamente, estender estrados de ferro que unifiquem o espaço interior, unir fios de telégrafos em direção a todas latitudes, distribuir a terra entre os imigrantes em frações suscetíveis de proporcionar uma renda razoável e a preços não-especulativos, aceitar por longo tempo nossa condição de produtores de matérias-primas e alimentos, abrir as portas ao capital e às manufaturas estrangeiras, incorporar as tecnologias mais avançadas às práticas agropecuárias do país. Este é mais ou menos o programa sarmientino.<sup>180</sup>

Mas se muito do que Sarmiento propunha, em meados do século XIX, ainda guarda certo “nexo” em algumas concepções políticas voltadas para o desenvolvimento nacional, o

---

<sup>178</sup> SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: civilização e barbárie no pampa argentino. Trad. Aldyr Garcia Schlee. Porto Alegre: Editora da Universidade: UFRGS/EDIPUCRS, 1996, p. 9.

<sup>179</sup> PRADO, Maria Ligia Coelho. **América Latina no Século XIX**: Tramas, telas e textos. São Paulo: EDUSP, Bauru: EEDUSC, 1999, p. 151.

<sup>180</sup> POMER, 1983, p. 18.

que há de errado ou de problemático na proposta do autor argentino? Uma única resposta: seu paradigma de identidade.

Sarmiento, desde *Facundo*, dedicou-se a uma tarefa árdua, deferir golpes contra o poder dos caudilhos (principalmente Rosas) ao analisar e ultrapassar os limites individuais da personagem de *Facundo*. Eis o objetivo inicial de Sarmiento para assim “construir uma interpretação mais abrangente e generalizadora que alcançasse toda a sociedade argentina”.<sup>181</sup> Encontrando o mal de origem da população do pampa, encontrando em uma concepção de identidade, o autor argentino estaria encontrando o caminho que seria a primeira transformação do mundo argentino, assim como do mundo latino-americano em função de sua inserção no mundo capitalista e moderno.

O modelo de civilização escolhido por Sarmiento não estava localizado unicamente na Europa, mas num exemplo mais palpável, numa realidade também construída no seio do colonialismo europeu e este exemplo eram os Estados Unidos da América. Após sair do Chile, Sarmiento viaja à Espanha e ao “modelo” de civilização que a América deveria ter, e sai com a seguinte impressão:

Saio dos Estados Unidos, meu estimado amigo, naquele estado de excitação que causa o espetáculo de um drama novo (...) Os Estados Unidos são uma coisa sem modelo precedente, uma espécie de disparate que choca à primeira vista, e frustra a expectativa lutando contra as idéias recebidas (...) Esse corpo social não é um ser disforme, monstro das espécies conhecidas (...) República de nossos sonhos para quando o temerário tirano caísse (...) aquela Republica, meu querido amigo, é ainda um desejo, possível na terra, se já um Deus que para o bem dirige os lentos destinos humanos...<sup>182</sup>

Assim, Sarmiento buscava uma Argentina ( e uma América) que não fosse um “monstro das espécies conhecidas” como o era com seus vastos campos ocupados por tão poucos gaúchos e índios, com sua rudeza e barbárie tão bem representadas nas descrições de *Facundo*. E que, politicamente, tinha em Rosas a sua expressão máxima. Sarmiento, embora não faça referência clara em *Facundo*, era leitor de Shakespeare, de suas peças e poemas. Segundo Ezequiel Martinez Estrada, o autor argentino em suas primeiras campanhas militares contra índios e gaúchos, levava junto com suas bagagens livros de Shakespeare, especialmente um livro de poemas do “bardo inglês” em sua maleta de viagem. Sarmiento, talvez já influenciado por uma gama de teóricos que se opunha a toda organização social que

---

<sup>181</sup> PRADO, 1999, p. 161.

<sup>182</sup> SARMIENTO, D. F. **Viajes**. Vol. III, p. 35-36. *Apud*. POMER, 1983, p. 88-89.

fosse alheia aos valores e costumes europeus, “não viu que a civilização e a barbárie eram a mesma coisa, como forças centrífugas e centrípetas de um sistema em equilíbrio”.<sup>183</sup> A barbárie de *Facundo* deveria ser tratada tal qual Caliban em *A Tempestade*, deveria ser doutrinação, educada, controlada e forçada a produzir pelos meios da civilização, do contrário deveria ser castigada, repreendida, extinta e trocada por outra mão de obra capaz.

Em texto de introdução a terceira edição de *Facundo*, lançada em 1997 pela editora espanhola Cátedra, Roberto Yahni nos fala que o par de conceitos civilização e barbárie já haviam sido utilizados por outros autores e por viajantes europeus no Rio da Prata para depois retomar a idéia de que nem um e nem outro – civilização e barbárie – poderiam existir senão conectados. Destas influências, o novelista estadunidense Fenimore Cooper (1879-1851) seria fundamental para a civilização de Sarmiento, visto que Cooper era ávido leitor de Shakespeare:

La fórmula “civilización y barbarie” utilizada con anterioridad en la literatura de viajeros al Rio de la Plata (Humboldt, Isabelle, Head), también por Fenimore Cooper y por muchos tratadistas de economía política permitió a Sarmiento nombrar una realidad, aunque él mismo descreyera de opuestos tajantes y absolutos. Sarmiento comprendió que “civilización y barbarie” formulaba una significación paradigmática e insuficiente para nombrar una realidad tan difícil como nueva. Estas oposiciones pierden sus límites estrictos, tratando de adaptarse lo mejor posible a la nueva realidad histórica. Por eso la barbarie puede tener su civilización que Sarmiento encarna en esos singulares personajes del rastreador, el baqueno, el cantor (Cap. II), que colman su admiración y espanto. Junto al elogio a la civilización está el encarnizado denuesto a la barbarie, pero gracias a la nueva manera de concebir la realidad, estas palabras ya nombran hechos y situaciones totalmente paradójicas.<sup>184</sup>

A descrição que Sarmiento faz da geografia e da população do pampa argentino demonstra que sua incapacidade frente ao mundo urbano da modernidade é fruto unicamente de seu meio, inóspito e bárbaro. Em *Facundo*, o autor argentino expõe as suas primeiras concepções do mal que assola não apenas seu país, mas a América como um todo. A mestiçagem representa a degradação da raça europeia, dos bons hábitos e costumes, degradação da civilização tão presente em cidades como Buenos Aires. O campo precisa ser povoado, preenchido com mão de obra, com excedente populacional europeu, precisa ser civilizado gradativamente, branqueado paulatinamente através da própria mestiçagem, que foi em princípio, a origem do próprio mal pampiano.

---

<sup>183</sup> ESTRADA, Ezequiel Martínez. **Radiografía de la pampa**. México: Buenos Aires/São Paulo/Paris/ Madrid: ALCA XXI/Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 256.

<sup>184</sup> SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**. Civilização e barbárie. 3 ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997, p. 14.

Para Sarmiento, o “povo que habita esses extensos confins compõe-se de duas raças diversas – espanhóis e indígenas – que, misturando-se formam meias tintas imperceptíveis”, tendo em vista que estando a “raça negra, já quase extinta (exceto em Buenos Aires) deixou seus zambos e mulatos, habitantes das cidades”, quando estes três “sangues” fundiram-se “resultou um todo homogêneo, que se distingue por seu amor à ociosidade e por sua incapacidade industrial”.<sup>185</sup> Noutras palavras:

Aos fazendeiros de Buenos Aires, por sua vez diremos: existe em Buenos Aires uma indústria que cria moscas, que são as charqueadas; existe outra que cria índios, que é o gado. Que remédio para eliminar as moscas? O asseio. Que remédio para extinguir os índios? A povoação de nossos campos, pois matar os índios é o mesmo que pretender matar moscas.<sup>186</sup>

Em verdade, o sarmientismo e seu paradigma de identidade, pautado na importação do excedente populacional europeu, tem na mestiçagem a ferramenta capaz de gerar um branqueamento da população argentina e americana. Se antes, para muitos intelectuais, a mestiçagem era o nosso “mal originário”, criado sobre o tripé negro-índio-espanhol, ela agora deveria ter com um quarto elemento, o europeu branco de origem alemã ou italiana, a motivação de ser a causa de nosso branqueamento.

Deliberadamente, colocamos esta política de identidade como um paradigma construído dentro das metáforas e das apropriações do texto shakespeariano. Escolhendo a figura de Próspero como representante do paradigma de identidade sarmientista, porém pautada na mestiçagem como caminho e não na pureza como causa. Próspero, no discurso de Sarmiento, pode facilmente se representar na Europa e os Estados Unidos da América como padrão de civilização. Mas devemos deixar claro que pelo fato da proposta de Sarmiento se basear na mestiçagem, não significa que ela tem o mesmo caráter – como veremos – da mestiçagem de Martí. Sarmiento aposta que uma “nova mestiçagem” fará com que a miscigenação da população americana (argentina e pampeana) retroceda em direção ao branqueamento. Assim, criará uma população – que por ter origem em climas frios – que será mais apta ao trabalho que o capitalismo mundial necessita, e que a Argentina necessita para adentrar o mundo da Modernidade. Porém, também, é preciso termos claro, a mestiçagem é uma forma de diferenciação e de legitimação de um estado de independência recente:

---

<sup>185</sup> SARMIENTO, 1996, p. 29.

<sup>186</sup> SARMIENTO, *apud* POMER, 1983, p. 179.



O paradigma da mestiçagem não pode ser meramente explicado pela existência de muitos e diversos grupos raciais e étnicos, até porque as novas nações européias também abrangeram grande número de grupos étnicos heterogêneos (e.g. Hungria), mas também pela necessidade das nações latino-americanas recentemente tornadas independentes se diferenciarem de maneira respeitosa do colonizador anterior (especialmente no caso do ensaísta cubano José Martí nos idos de 1880) ao recente surgimento do poder neocolonial do norte.<sup>187</sup>

Para Sarmiento a Modernidade – ou melhor, o processo de modernização – deveria acompanhar a mudança de identidade, pois só a partir de uma população branca e capacitada é que os processos de modernização do Continente e da Argentina poderiam transcorrer de forma a possibilitar esse ingresso na Modernidade. Tal perspectiva de identidade/branqueamento só “adquire toda sua significação a partir do ‘martianismo’, ou seja, a partir da tendência intelectual que reivindica o americano em si, o próprio ser americano, a identidade” mestiça que lhe é característica perene.<sup>188</sup> Pois é apenas a partir de Martí que a população mestiça, indígena, negra ou como o próprio autor a chamava “autóctone” terá na reivindicação de uma identidade americana – pautada na tradição de seu passado – o principal argumento frente às elites coloniais e seus descendentes. E, principalmente, perante o imperialismo crescente dos Estados Unidos da América, agora não mais o exemplo a ser seguido, mas vizinho a ser temido. Porém, trataremos primeiro de outra concepção de identidade, um pouco contrária e complementar à de Martí, que surge na América Latina com grande capacidade de influência em nossa intelectualidade.

### 3.3 O *Ariel* de Rodó

Quando, José Enrique Rodó (1871-1917), escreveu o ensaio *Ariel*, em 1900, o mundo se encontrava em profunda mudança. Tanto Sarmiento quanto Martí já estavam mortos. Com a independência de Cuba, em 1898, a Espanha perdia definitivamente seu *status* de império e com isso se consumava o poderio estadunidense. Agora para os países latino-americanos e seus intelectuais, este poderio imperialista era, além de uma realidade, também um temor crescente.

Rodó nasceu em 1871, em Montevideú, filho de família espanhola de boa condição socioeconômica, porém que ficou empobrecida após a prematura morte de seu pai. Em função

---

<sup>187</sup> CHANADY, Amaryll. In: Zilá, Bernd; Grandis (orgs.), 1995, p. 33.

<sup>188</sup> VALDÉS, 1992, p. 75-83.

da pobreza de sua família, não teve acesso aos melhores Ateneus ou, diferentemente de outros intelectuais de seu período, a mestres que lhe guiassem entre os inúmeros autores em voga no período, por isso teve que desde o início se converter num autodidata, num curioso. Rodó viveu num momento de renovação cultural, de superação – embora ainda não totalmente abandonadas – dos ensinamentos do materialismo da cultura burguesa e do positivismo utilitário e pragmático. Pertenceu a “Generación del 900”, teve uma formação humanista bastante sólida, especialmente por suas leituras da juventude, o que há de ter sido o determinante de seu aspecto crítico em relação ao positivismo. Rodó foi intelectual multifacetado, foi educador, filósofo e crítico literário. Seu primeiro texto a ganhar notoriedade sem dúvida foi *Ariel*. Embora tenha se iniciado na *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* – qual ajudou a fundar –, editada em Montevideu, em 1895. Em 1899 publicou importante trabalho na forma de um estudo sobre Rubén Darío, para só então, em 1900, lançar mão de *Ariel*.

*Ariel* foi escrito para criar uma aura de revalorização da latinidade e das origens espanholas no Uruguai e na América hispânica como um todo. Em 1906, Rodó publicou *Liberalismo y jacobinismo*, seleção de artigos sobre política e religião, motivados por um decreto que previa a retirada de crucifixos de hospitais e asilos. Em 1909 é publicado *Motivos de Proteo* e, em 1913, a obra *El mirador de Próspero*. //Porém, a obra que nos interessa é *Ariel*, especialmente a relação metafórica de Caliban com os Estados Unidos da América e de Ariel com a América Espanhola.

O autor uruguaio era seguidor do espiritualismo francês, foi leitor de Henri Bergson, Ernest Renan (o qual através de *Calibán, suite de La tempête* foi sua maior influência para escrever *Ariel*) e de autores do porte de Nietzsche e Hegel, devido a isso, além de reconhecer a importância do “indagar científico”, também era reivindicador do poder das idéias, do poder do espírito, e neste sentido – a exemplo de Martí – era um defensor da vida ao serviço dos ideais e *Ariel* é a obra que exprimirá este pensamento.

Se para os intelectuais da “generación del 37” a latinidade, representada pelo passado de dominação espanhola, era um dos motivos do atraso da Argentina e da América hispânica, para Rodó a latinidade não era motivo de nosso atraso, mas o caráter mais profundo de nossa superioridade espiritual em relação ao positivismo reinante e, especialmente, ao pragmatismo utilitarista e capitalista representado pela sociedade estadunidense. A América era vista novamente através do prisma shakespeariano. Porém, se para Sarmiento o ideal de América

recaía nas características civilizadas da figura de Próspero, para Rodó a América Latina era vinculada à imagem de Ariel.

Nesta relação metafórica frente ao texto shakespeariano, Próspero seguia sendo a Europa, porém agora a figura de Caliban não era mais nosso passado colonial de descendência espanhola e também não era a nossa mestiçagem autóctone, enquanto Caliban e sua barbárie estavam representadas pelo poderio estadunidense. Conforme o prólogo da quarta edição de *Ariel*, escrita em 1943 pelo *Clarín*, a oposição Ariel e Caliban tem um objetivo bem definido:

En la oposición entre Ariel y Calibán está el símbolo del estudio filosófico de Rodó. Se dirige a la juventud americana, de la América que llamamos latina, y la excita a dejar los caminos de Calibán, el utilitarismo, la sensualidad sin ideal, y seguir los de Ariel, el genio del aire, de la espiritualidad que ama la inteligencia por ella misma, la belleza, la gracia y los puros misterios de lo infinito.<sup>189</sup>

Neste sentido, 1898 é um ano chave para o autor, especialmente frente ao contexto político que, em função do crescente imperialismo dos Estados Unidos da América, após a independência cubana, teve nos textos de Martí uma das grandes críticas ao poderio estadunidense e às concepções de identidade oriundas de meados do século XIX. Rodó presenciou do Uruguai a vitória cubana, ou melhor, a vitória estadunidense sobre a Espanha, visto que, em 1899, Porto Rico e Cuba já estavam sob intervencionismo militar do “arquétipo do Norte”. Este evento gerou no autor um temor em relação ao futuro da América Hispânica, da América Latina, especialmente tendo em vista que, desde meados do século XIX, as origens latino-ibéricas do Continente vinham sofrendo críticas, a conquista bélica estadunidense já se configurava numa “conquista moral” sobre todo o continente.

O Uruguai em que *Ariel* foi construído encontrava-se em plena estruturação de um Estado oligárquico pautado na exportação de matéria-prima para o mercado internacional, onde quem detinha o controle do poder (em exemplo de muitos vizinhos latino-americanos) eram as elites rurais. Frente este cenário, Rodó postulou a necessidade de uma reorientação à juventude latino-americana. Isto foi feito através de uma crítica em relação ao pensamento positivista e ao corpo conceitual herdado – por vários intelectuais de seu período – das visões de mundo, dos projetos de modernização e de identidade oriundos de intelectuais como Sarmiento, Alberdi e Etchverría, ou seja, a primeira geração de românticos argentinos.

---

<sup>189</sup> CLARÍN, Prólogo. In: RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Montevideo: Bolsa de los libros, 1943, p. 14-15.

Em *Ariel* – seguindo as críticas apresentadas por Martí – a visão da “Generación del 37” foi colocada em questão, suas premissas de civilização pautadas no branqueamento por mestiçagem com brancos europeus, sua crença no progresso, na ordem, no “externo”, nos argumentos de cunho biológico para o atraso continental, etc. foram todos colocados na pauta. Rodó buscava na origem hispânica nosso traço diferencial e não o motivo de seu atraso primordial. Por exemplo, se para Rodó educar era civilizar, para Alberdi governar era “civilizar”, e “civilizar” era sinônimo de povoar. Em Alberdi, assim como em Sarmiento, a idéia de povoamento do pampa e do deserto argentino estava ligada ao ingresso da nação argentina e do continente no capitalismo mundial e ao acesso de sua população e produção ao mercado mundial.

Es indudable que nuestro interés egoísta debería llevarnos – a falta de virtud – a ser hospitalarios. Ha tiempo que la suprema necesidad de colmar el vacío moral del desierto, hizo decir a un publicista ilustre que, en América, *governar es poblar*. – Pero esta fórmula famosa encierra una verdad contra cuya estrecha interpretación es necesario prevenirse, pois conduciría a atribuir una incondicional eficacia, civilizadora al valor cuantitativo de la muchedumbre.<sup>190</sup>

Rodó, com isso, teve o intuito da construção de um ideário de revalorização da origem hispânica em detrimento da importação de população européia. Da revalorização da cultura latina perante o utilitarismo anglo-saxão. O texto de *Ariel* se abre ao leitor com uma personagem já conhecida em nosso trabalho, o velho mestre e mago de Shakespeare em *A Tempestade*: Próspero.

Aquella tarde, el viejo y venerado maestro, a quien solían llamar Próspero, por alusión al sabio mago de La Tempestad shakespeariana, se despedía de sus jóvenes discípulos, pasado un año de tareas, congregando-los una vez más a su alrededor.<sup>191</sup>

Para Rodó, Próspero é um mestre que precisa de seus jovens alunos não mais do que uma atitude perante o mundo de “torpeza”, precisa que eles se espelhem em Ariel e não em Caliban. Precisa que eles valorizem o espírito, o gênio e não o utilitarismo:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y

---

<sup>190</sup> Ibid., p. 61.

<sup>191</sup> Ibid., p. 21.

desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, - el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.<sup>192</sup>

Ao lado de *Ariel* (e do arielismo) havia toda uma preocupação dos intelectuais com a conjuntura político-econômica da América Latina, especialmente quando a Inglaterra – até então senhora do comércio mundial – ganha papel coadjuvante nas relações com os países deste Continente. Havia uma aura de desconfiança frente ao crescimento estadunidense que em *Ariel* é extremamente visível. Vejamos os seguintes trechos em o posicionamento do autor uruguaio:

Se ha podido decirse del utilitarismo, que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo, se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo (...) La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aun más quizá, en el de muchos muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria. – y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla.<sup>193</sup>

Não é de se estranhar que Rodó alertava, em *Ariel*, para uma espécie de “Nordomanía” que estava se instaurando tanto no meio intelectual – desde autores como Sarmiento – tanto quanto na população em geral. E ele via com temor este culto ao utilitarismo estadunidense, especialmente junto à população de jovens latino-americanos:

Pero no veo la gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, – su genio personal, – para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Ibid., p. 21.

<sup>193</sup> Ibid., p. 75-76.

<sup>194</sup> Ibid., p. 77.

### 3.3.1 O paradigma de identidade arielista de Rodó

Rodó construiu sua concepção de identidade – para o ser latino-americano – baseando-se na revalorização da latinidade, através de argumentos ligados à cultura grega e ao cristianismo (motivo de seu “pavor” a Nietzsche) sempre em detrimento da “nordomonía”, das práticas utilitaristas e capitalistas que invadiam o pensamento e as sociedades latino-americanas. Uma das idéias chave para que possamos compreender o paradigma de identidade de Rodó está na sua concepção de liberdade política. Enquanto Sarmiento adotou os Estados Unidos da América e suas instituições como modelo necessário para o ingresso na Modernidade, Rodó viu nessa organização um problema. Para Valdés:

En síntesis, Rodó está cuestionando una serie de tópicos que caracterizaron el pensamiento más difundido a fines del siglo XIX en América latina: positivismo, utilitarismo, inmigración, modelo sajón, imitación de los países ricos.<sup>195</sup>

Há um projeto definido no discurso rodoniano, um caminho em direção há uma hierarquização social pautada no espírito, na divisão natural. De acordo com Emir Rodrigues Monegal existe em Rodó uma preocupação com a participação política pautada neste tipo de seleção.

Queda sin embargo el centro de su discurso: la urgencia de un programa para toda generación ascendente; el optimismo paradójico que se edifica sobre la lucidez y la realidad; la concepción plena, integral, del hombre, la eficacia moral de la educación estética; la previsión de una aristocracia que no excluya la selección y la jerarquía natural; la confianza en el porvenir de América. Queda em pie, sobre todo, la actitud espléndida del pensador.<sup>196</sup>

Rodó acreditava numa espécie de aristocracia do espírito, onde o homem latino-americano teria sua redenção ao desenvolver o mais alto grau daquilo que *Ariel* representava. Porém, para Devés: “Rodó no es, sin embargo, un tradicionalista, tal como podrían tender a interpretarse algunas de sus alusiones a lo espiritual o sus observaciones con respecto la democracia”.<sup>197</sup> Mas, infelizmente, esse “homem latino-americano”, para Rodó, em nenhum

---

<sup>195</sup> VALDÉS, 1992, p. 30-31.

<sup>196</sup> MONEGAL, Emir Rodriguez. **José E. Rodó en el novicentos**. Montevideo: Número, 1950, p. 44.

<sup>197</sup> VALDÉS, 1992, p. 31.

momento é descrito como índio ou negro. Ele tem como característica fundamental sua descendência latina, na sua vertente espanhola.

La posición identitaria de Rodó, consolidada desde muy temprano – sin menoscabo de difrentes etapas –, articula las diversas dimensiones de su ideario. Éstas son espiritualismo, lucha contra el utilitarismo, sus reservas respecto de cierta forma de democracia y de la inmigración, su crítica a la imitación, su exaltación de las humanidades y la latinidad.<sup>198</sup>

Valdés lembra que, para a concepção de identidade formulada por Rodó, existem algumas fases, e que de acordo com Arturo Ardao, estas ficariam distribuídas em quatro etapas: a literária, a cultural, a política e a heróica. *Ariel*, de acordo com nossa concepção, exemplifica as quatro fases elencadas por Ardao: a literária em sua forma de ensaio, a cultural visto pela reivindicação da latinidade, a política como crítica aos modelos de democracia estadunidenses e a heróica tendo por mito a personagem de Ariel.

Em *Ariel*, Rodó contrapõe o mundo estadunidense e seu utilitarismo capitalista ao mundo latino e sua moral elevada. Para Mariatégui, esta dicotomização é problemática, pois ela parte de um mundo ideal, lugar em que habita um espírito latino com sua uma moral greco-cristã elevada, tendo como antítese outro mundo baseado num capitalismo materialista, utilitário, pragmático e imperialista. De acordo com Mariatégui, a dicotomia Ariel/Caliban de Rodó é ilusória, pois ao “mito de Rodó” apenas é possível colocar como contra-senso um mundo estadunidense composto também por uma moral e um corpo de idéias.<sup>199</sup>

Ao mundo capitalista, materialista e utilitarista – como é o estadunidense - só é possível confrontá-lo com um mundo composto de uma América Latina socialista. A idéia de Rodó deveria ter, de um lado, o espírito da latinidade da América ibérica e, de outro, o mundo anglo-saxão utilitarista estadunidense. Para Mariatégui, as dicotomias capitalismo/latinidade e utilitarismo/espírito não são possíveis: “à Norte América capitalista, plutocrática, imperialista, apenas é possível opor eficazmente uma América, latina ou ibera, socialista”.<sup>200</sup> Porém, para Rodó a oposição capitalismo/socialismo não é necessária, visto que para ele a América tem uma divisão nítida: de um lado, à identidade baseada numa civilização norte-americana anglo-saxônica; de outro, a identidade baseada numa ibero-americana latina.

---

<sup>198</sup> Ibid., p. 29.

<sup>199</sup> MARIÁTEGUI, José C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 1979.

<sup>200</sup> Ibid., p. 126.

Na América, esta divisão deixa clara a presença de uma democracia – do lado Norte da América. Para o autor, esta seria ilusória, visto que para Rodó o “governo do povo” estaria sobre o domínio de Caliban (retomando a visão de Ernest Renan onde Caliban representa o povo que ascende ao poder e é incapaz de se manter nele). Assim, a democracia estadunidense estava baseada numa sociedade luxuriosa, consumista, ligada ao material, tal qual a personagem bárbara de Shakespeare. Para Rodó, este “povo”, ou a multidão (“muchedumbres”) da democracia estadunidense, com sua concepção utilitária de vida, representava uma igualdade pautada na mediocridade do consumo material:

La concepción utilitaria, como la idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha podido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*.<sup>201</sup>

O ideal de identidade latino-americana deveria acompanhar as características de Ariel, sua leveza e graciosidade, sua estética perceptível até mesmo aos olhos mais grotescos. A arte, o espírito é que deveriam ser os guias de uma identidade latino-americana, e não a ferocidade imperialista do capitalismo de consumo desenfreado que emanava do Norte. Acontece que a arte, o espírito e moral elevados habitavam apenas os corpos de descendência hispânica...

---

<sup>201</sup> RODÓ, 1943, p. 75.



### 3.4 A *Nuestra América de Martí*

Antes de *Ariel* ser publicado, outros textos já questionavam os rompantes imperiais estadunidenses, como podemos ver através da obra de Rubén Dario, *El Triunfo del Calibán*, de 1898. Acontece que nove anos antes da publicação do texto de Rodó um autor se destacava por também lançar mão da crítica ao poderio do irmão da América do Norte.

Em *Nuestra América*, Martí chamava o latino-americano para olhar além de sua aldeia, para uma luta em favor de suas origens como um marco de sustentação frente ao imperialismo estadunidense.

O autor de *Nuestra América* foi também o mais próximo daquilo que se pode compreender por “intelectual orgânico”, aquele tipo de homem que vai além de seus pensamentos ao torná-los parte da realidade por ele imaginada.

Martí nasceu em 1853 na cidade de Havana. Assim como Rodó foi filho de um humilde casal de espanhóis. Seus pais, Dona Leonor e Dom Mariano, a exemplo de muitos que deixavam a metrópole buscando melhor sorte na colônia, os dois se conheceram e se casaram na ilha de Cuba. Neste momento Cuba era, ao lado de Porto Rico, o último reduto colonial espanhol na América. Martí nasceu sob uma esfarrapada bandeira espanhola e ao lado de uma crescente bandeira estadunidense.

Ao contrário da adolescência de Rodó, a vida intelectual de Martí teve um orientador desde cedo. Não que isto tenha castrado a curiosidade do jovem cubano, bem pelo contrário. Seu contato com o mestre cubano Rafael María de Mendive (1822-1886) teve um caráter decisivo na sua formação. Mendive era, além de poeta e professor, um patriota convicto. Na “Escuela Superior Municipal de Varones”, em que era diretor, não tardou para perceber as qualidades do jovem Martí, para o qual representou a figura de um segundo pai, até seu desterro, em 1869. De acordo com Roberto Fernandez Retamar, foi nele que “Martí viu, deslumbrado, ainda criança, a combinação do homem de letras, do professor e do patriota; o intelectual que se opõe virilmente à tirania, sofrendo a prisão e o desterro”.<sup>202</sup>

Em 1868, irrompe na ilha a Revolução de Yara (em sua primeira etapa foram 10 anos de guerra entre cubanos e espanhóis pela libertação da ilha) frente a qual Martí – seguindo exemplo de Mendive – se coloca como apoiador dos ideais de independência. Aos quinze anos de idade, Martí escreve o soneto *Abdala*, texto de defesa à pátria e de amor à luta para

---

<sup>202</sup> RETAMAR, R. Introdução a José Martí, *In: MARTÍ, José. Nossa América*. (Antologia). São Paulo: Editora HUCITEC/Associação Cultural José Martí, 1991, p. 14-15.

defendê-la dos invasores. Depois de *Abdala*, a vida que Martí conhecia se desfaz rapidamente. Em 21 de outubro de 1869, o jovem cubano é preso junto com seu amigo Fermín Valdés Domínguez (1852-1910), porém o motivo não era o texto de *Abdala*, mas o de uma carta assinada por Martí e Fermín onde acusavam de apostasia outro jovem por ter ingressado no exército espanhol.

Em 1870, após assumir a paternidade da carta, Martí é julgado e condenado a seis anos de prisão. Primeiramente, é levado a uma das tantas pedreiras cubanas para executar trabalhos forçados. Lá, por intermédio de seu pai junto ao arrendatário do local, fica por pouco tempo, seis meses que marcariam para sempre sua saúde. Martí, com quinze anos se via no meio de inúmeros intelectuais, também reféns dos presídios políticos cubanos. Esta relação com outros pensadores fará com que em 1871 publique *El presidio político en Cuba*, uma denúncia em relação aos tratos que sofrera junto com outros revolucionários.

Após a intervenção de seu pai, é levado para a Ilha de Pinos e, depois, em 1870, ao desterro na Espanha. A experiência do desterro foi fundamental para a formação do jovem cubano, como nos lembra Maria Verônica Secreto, no texto da introdução de *José Martí, 1853-1895*: Martí, assim como “muitos latino-americanos, nos períodos de luta pela independência, viveu o exílio e o exílio lhe fez viver a América Latina”.<sup>203</sup> //Ezequiel Martínez Estrada, em brilhante estudo biográfico sobre José Martí, constrói uma visão profunda da personalidade do autor cubano e vê também no desterro uma das principais influências que farão de Martí o herói da independência cubana:

El viaje a España y su residencia allí por cuatro años, es el primer capítulo de su odisea. (...) El viaje a España no es un acto de libre arbitrio, sino un destierro, pues el indulto implica la obligación de abandonar Cuba en plazo perentorio. No va a la España el pueblo español, sino a la España de los Borbones. Va en busca de conocimientos de libros y cátedras (...).<sup>204</sup>

O desterro também foi a marca registrada de várias gerações de intelectuais latino-americanos, sendo que o distanciamento faz com que muitos consigam perceber a América de outra maneira.

Por exemplo, o desterro foi marcante para a formação de Sarmiento. Quando de seu exílio no Chile, o autor argentino publicou *Facundo* e de lá viu a América e sua Argentina com olhos

---

<sup>203</sup> GONÇALVES, Adelaide. **José Martí, 1853-1895**. Fortaleza: Expressão Gráfica/Edições A CASA, 2003, p. 9.

<sup>204</sup> ESTRADA, Ezequiel Martínez. **Martí Revolucionario**. 2 ed. La Habana: Casa de las Américas, 1974, p. 130-131.

diferentes, especialmente após suas viagens para a Espanha e Estados Unidos da América, também realizados estando ainda em situação de desterro.

Martí, um desterrado que durante sua estadia na Espanha (1871-1874) devora livros e devota todos seus esforços em direção a um único propósito: tornar Cuba independente. Constantemente o autor cubano questiona os defensores da República Espanhola, argumentando sobre como poderia uma República fundar-se sobre tamanha contradição, ao não permitir para Cuba os mesmo direitos que ela defendia para a Espanha.

Na metrópole, publica, em 1873, seu segundo texto de envergadura, *La Revolución Española ante la Revolución Cubana*, tentando demonstrar que a “nascente e falida república espanhola” precisa ser coerente e conseqüente aos intentos de libertação cubana. Após, em 1874, ele abandona a Espanha, conhece pessoalmente Victor Hugo em sua passagem pela França e vai para o México via Estados Unidos. Na cidade de Vera Cruz, ele termina sua formação de jornalista e inicia sua peregrinação pela “Nuestra América mestiça”. Estas viagens transformarão profundamente as concepções do autor sobre a cultura, a arte das antigas civilizações americanas e, principalmente, sobre os motivos de tamanha instabilidade política naqueles países, tão atravessados por militarismos e caudilhismos.

Martí deixou o México após o golpe de Estado de Porfírio Díaz, passando por Guatemala e Venezuela. Com o fim da Revolução de Yara, Martí se aproveita da anistia política e retorna para Cuba. Na ilha, dedica-se novamente em arregimentar forças em torno de suas idéias de independência. Denunciado, é novamente deportado para a Espanha, em 1879. O cubano foi um peregrino, não tendo moradia fixa e também não prendeu suas idéias em concepções estagnadas de mundo. Em relação à moradia fixa, estabelece-se definitivamente no ano de 1881, quando fica em Nova York. Só abandonaria de vez os Estados Unidos em 1895, para lutar na Guerra da Independência Cubana. Neste meio tempo, Martí viajaria para o Haiti, São Domingos, Jamaica, Panamá, Costa Rica, México. Neste período, a visão do autor de *Versos Sensillos* em relação aos Estados Unidos da América transforma-se:

(...) Martí mora nos Estados Unidos justamente no momento em que a nação passa de seu capitalismo pré-monopolista para o capitalismo monopolista e imperialista que a levará, inexoravelmente, a se abalar sobre o mundo: primeiro, sobre a América Latina e o Caribe, e em particular Cuba. O fato de que sua pátria permaneça como colônia ostensiva, agudiza dramaticamente sua sensibilidade e sua

compreensão desses problemas, fazendo Martí o primeiro antiimperialista cabal do Continente.<sup>205</sup>

Esta percepção tão apurada que Martí desenvolve sobre a sociedade estadunidense, sem dúvida alguma, é muito maior e bem mais complexa que as opiniões formuladas por Rodó e Sarmiento. Destes dois, apenas Sarmiento andou em terras norte-americanas, porém acabou retornando com visões muito parciais da complexidade daquele país. Martí, pelo contrário, habitou Nova York, viveu o mundo da cultura, do capitalismo imperialista, da política e das instituições estadunidenses. Nos anos em que viveu em solo norte-americano, dedicou-se à causa da independência cubana. Seus textos iam de ensaios a poemas, críticas literárias a manifestos políticos. Em 1880, já havia escrito para jornais como o *La Nación*, de Buenos Aires, *La Opinión Nacional*, de Caracas, *El Partido Liberal*, do México, *La Opinión Pública*, de Montevideú, assim como para jornais estadunidenses como o *The Sun* e o *The Hour*. Porém, sua fama como escritor e militante da libertação da ilha de Cuba cresceram na América Latina devido aos jornais dos países de língua espanhola. Somente após este amadurecimento é que Martí escreve *Nuestra América* e formula sua concepção calibanesca de identidade, assim como os planos para a ocupação da ilha.

Em 1884, após corresponder-se com o General Máximo Gómez (1836-1905) e Antônio Maceo (1845-1896), enfim, consegue se reunir com os dois ilustres generais para tramar um plano de libertação. Ambos haviam estado na Guerra dos Dez Anos e possuíam grande prestígio, tanto na ilha quanto fora dela. Mas os planos dos generais não soaram bem aos atentos ouvidos de Martí. A percepção apurada do autor percebeu a presença de um governo militar para a Ilha – para após a Independência – na fala dos generais. Isso faz com que se afaste por algum tempo das tratativas em relação à independência. De acordo com Retamar, Martí temeu apoiar os generais e com isso “contribuir para levar à sua pátria uma variante do estéril caudilhismo que tanto tinha prejudicado outros países latino-americanos”. Ao romper com o General Gómez, escreve: “um povo não se funda, General, pelos métodos com que se manda num acampamento”.<sup>206</sup> Martí fica, então, afastado dos ideais revolucionários até 1887, mas quando retorna ao fronte, sua presença é marcante, acreditando ser um momento propício para reunir os exilados cubanos. Em 10 de outubro, Martí inicia,

---

<sup>205</sup> RETAMAR. *In*: MARTÍ, 1991, p. 18-19.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 19.

em Nova York, uma série de reuniões que tornariam famosos, tanto sua luta pela independência, quanto sua oratória.

Martí eletriza o público com seu verbo com seu verbo ardoroso, centenas de metáforas, que nunca desce a vulgaridades, que fascina. (...) Naquela época, Martí já é o escritor de língua espanhola mais lido e admirado do Continente.<sup>207</sup>

Seu impacto entre os exilados cubanos não fica apenas no campo da oratória de suas reuniões. As redes de intelectuais que possuíam acesso aos seus textos demonstravam grande admiração pelo trabalho do autor cubano. Mesmo autores severamente criticados por Martí se rendiam ao seu fervoroso estilo:

O argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-88), talvez a figura mais prestigiada da velha geração, ao recomendar em 1887, a Paul Groussac, a tradução de um texto martiano para o francês a fim de divulgá-lo na Europa, lhe dirá: “Em espanhol, não há nada parecido ao estilo explosivo de Martí e depois de Vítor Hugo, a França nada apresenta com essa ressonância metálica.”<sup>208</sup>

Ao lado de sua “ressonância metálica”, também cresce sua representatividade junto ao mundo latino-americano. Em 1887, virou cônsul do Uruguai em Nova York. Em 1888, foi nomeado representante da Associação de Imprensa de Buenos Aires, tanto nos Estados Unidos da América quanto no Canadá. Acontece que Martí, mesmo com o sucesso intelectual, já havia se atribuído uma tarefa hercúlea e sem volta.

La conciencia de la responsabilidad que comportara para Martí la decisión de consagrar su existencia entera a la libertad de Cuba, imprimió en su comportamiento el sello de una misión redentora. (...) Deber terrible, que él había llevado a los límites de lo humanamente posible, y que le exigía el sacrificio de la vida en parciales tributos cotidianos.<sup>209</sup>

Ao final da década de 1880, os desígnios imperialistas estadunidenses ficam definitivamente visíveis. Para Martí e seus compatriotas, a convocação da Primeira Conferência das Nações Americanas pelo governo estadunidense entre os anos de 1889/1890, em Washington, era a demonstração dos interesses ianques em relação ao Continente Americano. Não foi por acaso que daquele instante surgiram a Organização dos Estados

---

<sup>207</sup> Ibid., p. 20.

<sup>208</sup> Ibid., p. 20.

<sup>209</sup> ESTRADA, 1974, p. 143.

Americanos e a política do pan-americanismo. Em 1890, José Martí já era cônsul em Nova York, mas não apenas do Uruguai, também da Argentina e do Paraguai. Em 1891, o autor cubano renuncia aos encargos consulares e passa a se dedicar unicamente na preparação da guerra de independência de Cuba. Neste mesmo ano, enfim, escreve o texto que lhe tornaria imortal na literatura mundial, *Nuestra América*. Em 1892, as bases do partido revolucionário cubano são definidas e a guerra começa a ser planejada. Em 1895, em terras dominicanas escreve, junto com o General Gómez, o *Manifiesto de Montecristi*, um “verdadero programa de la liberación”<sup>210</sup> da ilha. A guerra inicia em fevereiro e Martí decide participar dela. Desembarca em Cuba e, em maio, chega à frente de batalha onde logo em seguida viria a falecer.

### 3.4.1 O paradigma de identidade calibanesca de Martí.

Para que possamos compreender a complexidade da proposta identitária de Martí, precisamos também compreender algumas das principais facetas seu pensamento, e o texto escolhido é fundamental para isso. *Nuestra América* foi publicado em 1891, e é uma síntese do pensamento martiano. Neste ensaio, encontramos boa parte daquilo que Martí tinha como projeto para a América, suas principais idéias sobre o desenvolvimento histórico do continente americano e suas ameaças.

Si la colonia sobrevivía en las nuevas repúblicas, enfrentar a sus explotadores internos y foráneos. De ahí su denuncia contra caudilhisimos y oligarquias, de ahí también, suas advertencias – y su propia labor – contra las amenazas imperialistas que fue el primeiro em subrayar.<sup>211</sup>

*Nuestra América* pressupõe o Outro, as tantas diferenças que existem em sua formação étnica, mestiça, como a mais alta característica de seu povo. É um ataque ao pensamento que cultua o mundo europeu e pretendeu branquear a América com desculpas modernizantes. *Nuestra América* é um manifesto contra os intelectuais americanos que acreditam no modelo de vida estadunidense e não vê suas intenções imperialistas. Martí há muito já percebia os

---

<sup>210</sup> MENÉNDEZ, Salvador Bueno. *Martí por Martí*. México, D.F: Frente de Afirmación Hispanista, A.C., 2003, p. 27.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 24.

intentos estadunidenses, especialmente após a Primeira Conferência das Nações Americanas.

Em 1880, escrevia:

Jamais houve na América, da independência para cá, assunto que requeira mais sensatez, nem que obrigue a maior vigilância, nem que peça exame mais claro e minucioso que o convite que os EUA, potentes, repletos de produtos invendáveis e determinados a estender seus domínios pela América, fazem às nações americanas de menos poder, ligadas pelo comércio livre e útil com os povos europeus, para coordenar uma liga contra a Europa e encerrar tratados com o resto do mundo. Da tirania da Espanha soube salvar-se a América Espanhola; agora, depois de ver com olhos criteriosos os antecedentes, causas e fatores do convite, urge dizer, porque é a verdade, que para a América espanhola chegou a hora de declarar sua segunda independência.<sup>212</sup>

Agora, o antiimperialista Martí se viu na obrigação de alertar o mundo latino-americano. Ao perceber que a independência de Cuba e de Porto Rico significariam muito mais que a mera liberdade política, mas também um perigoso caminho de expansão de uma política específica: para que os interesses estadunidenses sobre a América Latina se propagassem. Neste sentido, o texto é um grito de alerta ao latino-americano que não vê além da aldeia de sua nação, como escreveu no início do ensaio:

O aldeão vaidoso acha que o mundo inteiro é sua aldeia e desde que seja ele o prefeito, ou podendo se vingar do rival que lhe tirou a noiva, ou desde que mantenha os cofres cheios, acredita que é certa a ordem universal, ignorando os gigantes que possuem botas de sete léguas e que podem lhe pôr a bota em cima, bem como a luta dos cometas lá no Céu, que voam pelo ar, adormecidos, engolindo mundos. O que restar de aldeia na América deverá acordar. Estes não são tempos para deitar de touca na cabeça, e sim com armas como travesseiro, como os varões de Juan de Castellanos: as armas do discernimento, que vencem as outras. Trincheiras de idéias valem mais do que trincheiras de pedra.<sup>213</sup>

Martí, assim como Rodó, acredita no poder das idéias, na força que uma mente preparada possui ao conhecer além daquilo que lhe é imposto, ao perceber sua realidade em função das realidades de todo o continente:

Não há proa que possa cortar uma nuvem de idéias. Uma idéia enérgica, acesa na hora certa deste mundo, detém, como a bandeira mística do júízo final, um esquadrão de couraçados. Os povos que não se conhecem devem ter pressa em se conhecer, como aqueles que vão lutar juntos.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> RETAMAR. *In*: MARTÍ, 1991, p. 46.

<sup>213</sup> MARTÍ, 1991, p. 194.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 194.

Para Martí, é necessário que ocorra uma transformação na mentalidade da população latino-americana, sendo preciso que seus intelectuais e políticos parem de inspirarem-se num mundo que não reflete em nada suas realidades. Neste contexto, nem mesmo a tão celebrada descendência latino-espanhola de Rodó é um caminho válido. *Nuestra América* invoca a mudança dos referenciais educacionais, a valorização do autóctone, a consciência do passado, o orgulho das origens, sendo estas as prerrogativas para a transformação da mentalidade latino-americana:

Em que pátria pode o homem ter mais orgulho do que em nossas repúblicas dolorosas da América, levantadas entre as massas mudas de índios, ao rumor da luta do livro contra o círio, sobre os braços ensangüentados de uma centena de apóstolos.<sup>215</sup>

Noutra parte do ensaio, o autor declara que o problema inerente a incapacidade dos governantes latino-americanos de gerir suas especificidades se deve aos seus importados referenciais teóricos:

A incapacidade não está no país nascente, que pede formas adequadas e grandeza útil, e sim naqueles que querem reger povos originais, de composição singular e violenta, com leis herdadas de quatro séculos de prática livre nos Estados Unidos e de dezenove séculos de monarquia na França.<sup>216</sup>

Como podemos notar, o texto de Martí ataca diretamente as concepções dos intelectuais da *Generación del 37*, assim como também realça um modelo de identidade nunca antes formulado em nosso Continente. A modernidade tão sonhada por Sarmiento era definitivamente solapada pelo modernismo pulsante de Martí. Neste sentido, a questão do governo e do bom governante na América Latina é fundamental, especialmente quando lida ao lado de sua perspectiva cultural:

(...) onde quer que se governe, é preciso prestar atenção para governar bem; e o bom governante na América não é o que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país, e como pode guiá-los conjuntamente para chegar, por métodos e instituições nascidas do próprio

---

<sup>215</sup> Ibid., p. 195.

<sup>216</sup> Ibid., p. 195.



país, àquele estado desejado, em que cada homem se conhece e cumpre sua função, e todos desfrutam da abundância que a Natureza colocou no país que fecundam com seu trabalho e defendem com suas vidas. O governo deve nascer do país. O espírito do governo deve ser o do país. A forma de governo deverá concordar com a constituição própria do país. O governo não é mais que o equilíbrio dos elementos naturais do país.<sup>217</sup>Fonte?

O latino-americano precisa aprender a ser latino-americano, aceitando suas origens, valorizando seu passado e aprendendo a governar o seu presente. Os governantes devem ser formados em função da realidade de seu povo, percebendo cada detalhe num processo que é sempre criador e nunca uma mimese mal feita de outras realidades. A teoria importada deve ser re-apropriada e compreendida pela construção de um corpo de idéias novo. Enquanto os governantes pensarem com uma mentalidade que não lhes pertence, haverá um falso debate, uma falsa construção do que na realidade deve ser a América Latina:

É por isso que o livro importado foi vencido, na América, pelo homem natural. Os homens naturais venceram os letrados artificiais. O mestiço autóctone venceu o crioulo exótico. Não há batalha entre a civilização e a barbárie, mas sim entre a falsa erudição e a natureza. O homem natural é bom, e acata, e premia a inteligência superior, enquanto esta não se vale de sua submissão para prejudicá-lo, ou não o ofende prescindindo dele, coisa que o homem natural não perdoa, disposto a recuperar pela força o respeito do que lhe fere a suscetibilidade ou lhe prejudica os interesses. Por esta concordância com os elementos naturais desdenhados, subiram ao poder os tiranos da América; e caíram logo após tê-los traído. As repúblicas purgaram, nas tiranias, sua incapacidade de conhecer os elementos verdadeiros do país, de derivar deles a forma de governo, e de governar com eles. Governante, num povo novo, quer dizer criador.<sup>218</sup>

A idéia de raça tão presente no paradigma identitário de Sarmiento, ancorado na mestiçagem em função da europeização do habitante latino-americano em Martí perde totalmente a função. O autor cubano percebe o latino-americano como um homem natural, dotado de uma identidade universal.

Não existe ódio de raças, porque não existem raças. Os pensadores raquíticos, os pensadores de lampiões, tecem e requeimam as raças de livraria, que o viajante justo e observador cordial procuram em vão na justiça da Natureza, onde se destaca no amor vitorioso e no apetite turbulento, a identidade universal do homem. A alma emana, igual e eterna, de corpos diversos em forma e em cor, peca contra a Humanidade quem fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Ibid., p. 196.

<sup>218</sup> Ibid., p. 196.

<sup>219</sup> Ibid., p. 200.

O homem é a própria raça e não a expressão de catalogações racistas. O paradigma identitário proposto por Martí foi e ainda é novo, pois se revela coerente com as realidades do Continente, pois não quer a idealização de uma “raça” ou a obliteração de tantas outras etnias. O latino-americano é mestiço e essa é a riqueza que não deve lhe ser negada.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, entre outras coisas, conseguimos perceber o por que da peça *A Tempestade* sair dos palcos para encenar o sistema-mundo moderno colonial de inúmeros intelectuais ao longo dos últimos quatrocentos anos. Surgida no meio de todo um imaginário em relação ao mundo e ao habitante americano, ela carregou muitas características de seu tempo e ajudou, em suas proporções, na formulação de um dos discursos mais fortes da Modernidade: o discurso eurocêntrico da raça, pautado em relações dicotômicas e míticas. Os mitos de origens da população européia, tanto cristãos como indo-germânicos outorgavam (da forma como foram interpretados) à Europa (principalmente Espanha e Portugal – em função de seu pioneirismo na produção da “mundialidade concreta” da Modernidade, através das relações coloniais surgidas a partir de 1492. Alemanha, Inglaterra e França, dado seus protagonismos na formulação dos discursos eurocêntricos, pautados na filosofia e no progresso científico/tecnológico, visão que se tornou hegemônica, da Modernidade é sua “universalidade abstrata”) como uma posição de centralidade nas relações coloniais.

Esta mitologia originária (especialmente a indo-germânica em função de sua influência sobre outros mitos de origem) acabou dando à Europa um lugar privilegiado dentro de seus discursos eurocêntricos. Desde o direito a escravizar a população do Continente Africano (ou cogitar sua a - historicidade como o fez Hegel) até mesmo o direito aos genocídios coloniais na América Latina. Durante a ascensão da idéia de Modernidade – pautada nas influências greco-romanas e na oposição à tradição do medievo – um grupo de pensadores alemães do Primeiro Romantismo construíram origens diferenciadas, porém negligenciaram os processos históricos que fizeram da Europa o centro de um Ocidente que de fato estava bem longe da Grécia.

Neste sentido, Schlegel e seus contemporâneos, através de estudos em diferentes áreas, reforçaram a idéia em outras nações européias de que elas também teriam origens quase sacras, e por isso seriam superiores frente habitantes de outros lugares do mundo. Para analisarmos como estes discursos raciais adentraram a nossa percepção de Modernidade dentro da América Latina, escolhemos a relação metafórica entre Caliban, Próspero e Ariel e, principalmente, as leituras e alegorias que Rodó, Martí e Sarmiento construíram em função da desvinculação ibérica e do crescente imperialismo americano em nosso continente.

Caliban era um híbrido de homem e monstro, o molde disforme que representava a barbárie contida em todo o imaginário europeu medieval. Próspero era o sábio e velho

européu, dotado de capacidades nunca antes imaginadas por Caliban, sua cultura superior lhe delegava naturalmente o controle da ilha. Ariel era, a exemplo de Caliban, escravizado por Próspero, mas gozava de outro tipo de escravidão, sua função era mais intelectual do que a de Caliban, notadamente a mão de obra servil do mago e sua filha.

Na Europa, tal metáfora foi re-interpretada e re-apropriada várias vezes. Mesmo antes da primeira encenação de *A Tempestade*, todo um bestiário medieval e cristão foi transportado ao mundo americano. O que vemos através da peça é a cristalização de algumas destas imagens em relação ao “Novo Mundo”. Esta visão pejorativa terá ao longo dos anos presença também através da ciência e da razão modernas, com seus discursos biológico-explicativos para a situação de nosso Continente. Acontece que na América tal relação metafórica ganhou outras leituras, sendo utilizada de forma política e reivindicatória de novos paradigmas de identidade. Embora Sarmiento não tenha feito referências explícitas à peça em seu *Facundo*, é inegável a influência do conflito Caliban/Próspero no par de conceitos bárbaro/civilizado (certamente a partir de suas leituras de Cooper). Sarmiento usa o comportamento cultural existente no gaúcho como sinônimo de barbárie (vinculando-o ao conceito de raça) para combater o poder caudilho (de Rosas e *Facundo*) na Argentina. E, principalmente, para construir um universo propício para a Argentina – e também a América – entrar definitivamente na Modernidade européia e no capitalismo internacional.

O conceito de *raça* – ou a classificação social a partir do uso desse conceito – produziu na América novas identidades sociais e redefiniu inúmeras outras. Porém quando era vinculada ao Europeu apenas representava a procedência. O europeu e sua raça, o europeu e seu continente, o europeu e sua pureza. Porém, através da mestiçagem inerente aos processos coloniais e através dos discursos de superioridade biológica, a idéia de raça ganha signo de dominação dentro da América. O mestiço de índio e espanhol conhecido como gaúcho vivia à parte das cidades, da cultura e do mundo modernos, sua mestiçagem era o principal motivo destes comportamentos. A raça explicava nosso atraso, a raça explicava nossa “incapacidade” de adentrar o moderno mundo do capitalismo internacional. Desta maneira Sarmiento foi responsável pela formulação da primeira onda de modernização em nosso Continente e por isso também foi responsável pelo desaparecimento de diversas tribos indígenas que habitavam o pampa argentino. Sarmiento inaugurava uma perspectiva de identidade para o continente baseada na obliteração do passado colonial, de sua mestiçagem, da tradição ibérica cristã católica, propondo como paradigma de identidade o branqueamento do pampa com o excedente populacional europeu. Seu projeto até hoje é visível em algumas províncias,

especialmente a de Buenos Aires, cuja população foi profundamente marcada, especialmente a partir de 1880, pela grande imigração de italianos. Neste trabalho vinculamos o paradigma de identidade proposto por Sarmiento à personagem de Próspero, pois o mago representa a civilização em oposição à barbárie de Caliban.

Outro dos autores que se utilizou, porém diretamente de *A Tempestade*, foi Rodó. Para o uruguaio, a personagem de Ariel foi escolhida para representar a América Latina e seu elevado espírito estético. Ariel era uma espécie de discípulo/escravo de Próspero, seu estado de escravidão era negociado em função de seus préstimos. Depois de terminada a vingança do mago, o espírito de Ariel ganharia a tão sonhada liberdade. Porém, mesmo sendo escravo como Caliban, Ariel não comungava da falta de moral e de cultura de Caliban, sua falta de estética estava contida na própria monstruosidade de sua face. Rodó constrói um argumento idealista para a identidade latino-americana, conclamando a juventude do continente à negar a “americanização” de sua cultura, questionar os valores positivistas em função da evolução espiritual de sua arte, de sua cultura. Assim, Rodó acaba vinculando os Estados Unidos da América à figura de Caliban, personagem materialista, desprovida de um espírito elevado, extremamente utilitarista e hedonista. Para Rodó a sociedade estadunidense era extremamente fútil, luxuriosa, materialista, utilitária e por isso bárbara. Neste sentido a democracia ianque era o poder de um povo desvirtuado. Ao mundo material e bárbaro de Caliban e dos Estados Unidos deveria como contrapartida existir uma aristocracia latino-americana do espírito, vinculado ao modelo de virtude e conhecimento de Ariel e, principalmente, aos modelos latinos existentes na França. O paradigma de identidade de Rodó, assim como a escola de pensamento que originou, chamamos neste trabalho de paradigma de identidade arielista.

Para Roberto Fernandez Retamar, Rodó teve os méritos de perceber os perigos do crescimento econômico estadunidense, assim como sua ameaçadora presença após a independência de Cuba. Porém, cometeu um erro ao julgar que Caliban fosse a representação daquela sociedade. O paradigma de identidade, formulado por José Martí, tem justamente na figura de Caliban sua metáfora: o filho de bruxa, de pai desconhecido, o híbrido de homem e demônio, o injustiçado e escravizado em sua própria terra, este sim, de acordo com Martí deveria ser a imagem do povo mestiço de nosso continente.

A modernidade proposta pela Europa ocidental foi o pano de fundo de muitos dos projetos de modernização e dos paradigmas de identidade propostos para a América Latina. Neste sentido, o paradigma identitário de Sarmiento foi formulado tendo como horizonte a modernização do Continente. Rodó e Martí também tinham como meta a modernização,

porém diferenciavam de Sarmiento na concepção do habitante latino-americano. Se compararmos as características existentes nestes três autores, perceberemos que Martí e Rodó se encaixam mais numa perspectiva voltada para a identidade, enquanto Sarmiento encaminha-se mais para a modernização.

Devés Valdés nos apresenta sete grandes aspectos característicos, uns mais ou menos acentuados que outros, mas sempre presentes nos discursos de modernização. Poderemos perceber que os discursos de Sarmiento se encaixam em todos eles, por isso Sarmiento tem uma posição um pouco mais modernizadora:

- a) Afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados.
- b) Acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista.
- c) La convicción de que son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden en mejor forma promover la modernización de nuestros países; por ello se propician formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos de aquellos países para que importen con ellos sus pautas culturales.
- d) Necesidad de “ponerse al día”.
- e) Reclamo de “apertura al mundo”.
- f) Desprecio de lo popular, de lo indígena, de lo latino, de lo hispánico, de lo latinoamericano.
- g) Búsqueda de la eficiencia, la productividad, em desmedro de la justicia y la igualdad.<sup>220</sup>

No caso da identidade como discurso, Valdés também nos apresenta características que fundamentam a maioria dos projetos e paradigmas de identidade. Onde novamente, encontramos tanto em Rodó como em Martí.

- a) La reivindicación y defensa de lo americano, de lo latino, de lo indígena, de lo propio.
- b) La valoración de lo cultural, lo artístico, lo humanista en desmedro de lo tecnológico (sea por olvido o por desprecio).
- c) El no intervencionismo de los países más desarrollados en América latina, la reivindicación de la “independencia” y de la “liberación”.
- d) Acentuación de la justicia, de la igualdad, de la libertad.
- e) La reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta de la de los países más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propios.
- f) Énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> VALDÉS, Eduardo Devés. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX**. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950). Tomo 1. Buenos Aires: Editorial Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000, p. 17.

<sup>221</sup> Ibid., p. 18.

Todas estas características quando se articulam transparecem aquilo que há de mais próximo das bases da modernidade: a idéia mudança histórica e progresso indefinido. Ambas as listagens de Valdés ligam-se na idéia de modernização, mesmo os paradigmas de identidade e a busca pela identidade através do mundo da tradição. A modernização latino-americana ainda não atingiu seus objetivos, mesmo que tenha eleito como núcleo os valores da modernidade: a ciência, a razão e homem. Percebemos que algumas tendências do pensamento latino-americano moderno orientaram-se para uma valorização do passado e da tradição (Martí). Outros se voltaram para a reforma perante a tradição, em vez da total ruptura em relação ao passado (Rodó); uma terceira tendência optou pela total obliteração da tradição enquanto passado que deveria ser superado (Sarmiento). Porém, as três vertentes postulam que cabe à ciência, ao progresso e a tecnologia a função perpétua de construir ordens sociais e políticas estáveis, capazes de afirmar um Estado Nacional em face de um Estado monárquico e religioso.

Este Estado deve ser capaz de construir as possibilidades que permitam ao homem realizar seus ideais de plenitude, felicidade e bem estar no mundo terreno. O Estado e a razão devem superar a perspectiva de uma realização paradisíaca e etérea, encontrada apenas ao fim da existência. Desta forma o discurso da Modernidade assume um caráter de universalidade ao conceituar o mundo como humanidade e igualdade fraterna em detrimento de todas as especificidades culturais, identitárias e religiosas existentes. Porém, o conceito de “humanidade” durante os anos do colonialismo – ao menos até o fim do século XIX – representou sempre um grupo coletivo específico: o europeu.

A “humanidade” existia apenas na Europa e na figura dos europeus espalhados pelo globo. A liberdade e a fraternidade não foram junto com as embarcações francesas para suas colônias. Por isso José Martí foi um expoente em seu tempo, pois desfez a raça em humanidade. A raça era o homem e qualquer debate que se opusesse a isso seria falso.

Mesmo no século XIX (com universidades já seculares em nosso continente) existia profunda desconfiança na qualidade do pensamento e da literatura produzida na América Latina. Nossos intelectuais e sua literatura – aos olhos europeus – possuíam caráter de “imaturidade” e de “não-identidade” quando colocados à via dos eurocentrismos correntes, pois ambos nasciam na maturidade das línguas ibéricas, na dependência da relação com suas academias e referendando a circulação e a produção de suas obras e idéias. Por isso Martí escreve que cabe ao latino-americano desenvolver seu pensamento, suas universidades, pois o

“bom governante na América, não é aquele que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país”.

Da mesma maneira que Martí, quando se depara com essa mentalidade pejorativa em relação ao habitante latino-americano, Rodó anuncia que é preciso uma revolução do espírito e da cultura dentro do continente, uma revolução através do modernismo e não da modernização, pois só assim será possível superar as visões de mundo representadas pelo positivismo e pelo utilitarismo capitalista, visões estas que se colocam como superiores à latinidade defendida também defendida por Martí.

Neste sentido, a identidade e a modernização na América dos fins do século XIX não podem ser lidas separadamente: são parte de um mesmo sistema discursivo construído dentro de um contexto que busca superar tanto o caráter pejorativo existente a partir da Europa, quanto o estado defasado de sua economia em relação aos Estados Unidos. A própria definição clássica de tensão dicotômica – civilização e barbárie – que entre Caliban e Próspero, pautou apaixonadas discussões e inspirou gerações de escritores durante os últimos dois séculos, faz referência à relação metafórica da construção tanto do europeu quanto do latino-americano em sua incompletude. Um não existiria em seus moldes atuais sem a negação e presença do outro. Caliban é a força material para a manutenção de Próspero e Miranda, Próspero é a dominação subjetiva e material que motiva Caliban a aprender o idioma do Mago e sua cultura, para assim, traduzir para Próspero sua raiva e insatisfação.

O dilema encontrado tanto por Rodó quanto por Martí é referente ao comportamento dos intelectuais no final do século XIX. Muitos utilizam todo um corpo de “idéias importadas” para pensar e explicar seu povo e não percebem a realidade específica de sua nação, acabando por tentar adaptá-la – a nação – a uma teoria extemporânea em vez de construir a teoria em relação a esta realidade específica. De certa forma, comportando-se como Caliban ao aprender o idioma de Próspero, com a diferença que o objetivo calibanesco é demonstrar a raiva ou insatisfação em relação à dominação, enquanto que em alguns intelectuais contemporâneos a Martí e Rodó, o intuito foi muitas vezes reforçar o vínculo.

Neste sentido, Martí foi inovador, pois percebeu que é preciso aprender à ler as teorias externas e interpretá-las de acordo com nossa realidade, não ignorá-las tal qual Sarmiento fez com a cultura espanhola, nem supervalorizá-las como Rodó. O que permanece em relação a este debate é que as idéias de “cópia” e “originalidade” misturaram-se nas nações latino-americanas recém independentes. Na Argentina, a proposta de Sarmiento em nenhum momento foi a de manutenção dos vínculos com a Espanha, nem econômicos e nem



no campo das idéias. Buscou imitar comportamentos existentes na Europa anglo-saxônica e nos Estados Unidos da América.

Frantz Fanon, ao analisar o comportamento dos intelectuais coloniais e sua relação com os conhecimentos que emanam da metrópole, demonstra a necessidade de diferenciação imposta pelo sistema mundo colonial-moderno ser tão forte. Isto faz com que a idéia de “cópia” seja confundida com “aceitação”, faz com que a liberdade política deva ser novamente conquistada através da cópia de modelos econômicos, científicos, políticos, culturais, etc., pois somente demonstrando caráter de “civilização” as novas nações serão aceitas. Sabendo que a “civilização” existe apenas na Europa e nos Estados Unidos da América, resta ao ex-colonizado a cópia em detrimento da originalidade. Fanon descreve etapas para o comportamento mimético do intelectual colonial, que pode facilmente ser transportado para o mundo latino-americano:

Numa primeira etapa, o intelectual colonizado prova que ocupou a cultura do ocupante. Suas obras correspondem exatamente às dos seus colegas metropolitanos. À inspiração é européia e pode-se facilmente vincular essas obras a uma corrente bem definida da literatura metropolitana. É o período assimilacionista integral. Encontrarão nessa literatura do colonizado parnasianos, simbolistas, surrealistas.<sup>222</sup>

Os discursos eurocêntricos da Modernidade, profundamente difundidos nas ciências sociais, escolas e universidades, formam gerações de indivíduos imersos na colonialidade do conhecimento. Nas tantas versões da história que dizem que é a partir da Europa Ocidental e da Modernidade que se dá a transformação da sociedade mundial. Conhecimento que diz que, assim como a origem indo-germânica é ligada diretamente ao mundo greco-romano, a Europa sempre foi ocidental e centro das relações econômicas e que sua propagação capitalista pelo mundo é um caminho inevitável. Conforme Quijano:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 184.

<sup>223</sup> QUIJANO. *In*: LANDER, 2005, p. 236.

Neste sentido, a idéia de progresso técnico-científico vinculou-se ao racionalismo moderno e ao desenvolvimento econômico. Sarmiento faz parte deste tipo de pensamento, concepção que vê no passado os motivos do atraso econômico e político. E o passado é a Espanha, o atraso é sua herança mestiça, é a tradição ibérica e suas fogueiras e crenças. Por isso a modernização torna-se para Sarmiento o caminho para sair do estado de atraso em que se encontram os recém independentes países latino-americanos. Acontece que durante o século XIX não houve entre os pensadores latino-americanos uma cisão amplamente definida, uma divisão entre os pólos opostos em que se configuraram a noção de Tradição (identidade) e Modernidade (modernização).

O que houve foi uma espécie de migração de boa parte da intelectualidade latino-americana do final do século XIX, para o projeto da Modernidade, seja ele como fosse. Se pensarmos a partir da lógica dicotômica que se instaurou sobre os estudos da política latino-americana, a tradição intelectual de bipolarização entre Conservadores e Progressistas muitas vezes não saiu do ideário da Modernidade, os Conservadores muitas vezes não estavam contra o projeto da modernidade. O que os diferenciava era a maneira de pensar a modernização, com se movimentar em sua direção, enquanto os conservadores preferiam manter os poderes já delimitados e conservar as estruturas sociais, os progressistas defendiam o desenvolvimento do capitalismo e da ordem institucional através de reformas sociais.

De acordo com Devés Valdés, o pensamento latino-americano tem se caracterizado pela busca – diríamos quase que esquizofrênica – de diferentes formas de modernização e do reforço do discurso identitário, onde por vezes uma se sobrepõe à outra. Ambos alternam espaço no continente através de ciclos e espirais que vão e vem com especificidades diferentes ao longo do século XIX e XX. Neste sentido, o novo padrão de poder mundial (modernidade eurocêntrica) que se configurou a partir da dominação dos novos territórios por parte das nações européias, fortificando o controle do trabalho em função da classificação racial. Essa classificação racial pautou a discussão em torno de uma suposta identidade continental, sempre cortada pela presença de um Outro europeu ou estadunidense.

Se para alguns a presença européia era um “mal necessário”, para a modernização isto significa que a Europa é além de uma referência, também parte fundamental em nossa constituição, em nossa psique, em nossas construções mais íntimas de sociedade.

Por isso, ao chegarmos ao fim deste trabalho, percebemos que *A Tempestade* é de fato uma poderosa expressão alegórica do mundo colonial do século XVII. Sua presença transpôs os limites do teatro e acabou invadindo concepções políticas, culturais, estéticas, identitárias

etc., especialmente nos últimos dois séculos, momentos decisivos para o fim do colonialismo europeu.

Não restaram dúvidas de que as metáforas surgidas de seu texto guardam profundas marcas junto às construções nacionais de Argentina, Uruguai e Cuba. Enfim, não somos nem tão Prósperos em função da influência européia que nos acompanha em todos os níveis de nossa cultura. Também não somos tão Calibanescos, em relação ao nosso passado, não há uma essência de nossa origem, não há pureza em nossa formação biológica e cultural. Diria que também não somos tão Arielistas em relação à nossa cultura, hoje profundamente influenciada pela mídia de massa que emana do norte de nossa América. Acreditamos, sim, que devemos buscar o pouco de cada uma destas personagens, pois fomos e ainda somos um pouco de todas elas, em nossas culturas, em nossas identidades e no mundo de modernidade que também nos pertence.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALESSIO, Franco. Escatologia e milenarismo. *In*: LE GOOF, Jacques ; SCHMITT, Jean- Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. 2º Vol. Bauru: EDUSC, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional** (Imagined Communities). São Paulo: Ática, 1989.
- BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno, séc. XVII e XVIII**. Vol 1. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERNAL, Martin. **Black Athena**. The afroasiatic roots of classical civilizations. Tomo I. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1987.
- BERND, Zilá, GRANDIS, Rita de, **Imprevisíveis Américas**. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1995.
- BHABHA, Homi K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. *In*: HOLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- BLOOM, Harold. **O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001A.
- BLOOM, Harold. **Shakespeare: a invenção do humano**. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001B.
- BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo, Editora da UNESP, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BOBBIO, N; MATTEUCCI, M; PASQUINO, G. Dicionário de política. Vol. 1. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- BOESCH, Bruno. **História da literatura alemã**. São Paulo: EDUSP, 1967.
- BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional das idéias. Tradução: Fernanda Abreu, *In*: **Enfoques – Revista Eletrônica**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2002, p. IV–117.  
Disponível em: [http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/Revista\\_enfoques/pdfs/dezembro2002.pdf](http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/Revista_enfoques/pdfs/dezembro2002.pdf).  
Acesso em: 22 de abr. 2007.

- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Cadernos Adenauer**. Rio de Janeiro, v. IV, n. 5, 2004
- CAVALLO, G; CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental**. Vol. 2. São Paulo: Ática, 2002.
- CASTRO, Moacyr W. **Bolívar – 1783-1830**. São Paulo: Editora Três, 1973.
- CHANADY, Amaryll. Mestiçagem e construção da identidade nacional da América Latina. *In*: BERND, Zilá; GRANDIS, Rita de (orgs.). **Imprevisíveis américas**. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil, mito fundador e sociedade autoritária**. 4 ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- COELHO, José Teixeira. **Moderno pós-moderno**. Porto Alegre: L&PM, 1990.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro** (*a origem do mito da Modernidade*). Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires. CLACSO, 2005.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- ESTRADA, Ezequiel Martinez. **Martí revolucionario**. 2 ed. La Habana: Casa de las Américas, 1974.
- ESTRADA, Ezequiel Martínez. **Radiografía de la pampa**. México/Buenos Aires/São Paulo/Paris/Madrid: ALCA XXI/Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Enfoques – Revista Eletrônica**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2002. Disponível em: [http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/Revista\\_enfoques/pdfs/dezembro2002.pdf](http://www.ifcs.ufrj.br/~ppgsa/Revista_enfoques/pdfs/dezembro2002.pdf). Acesso em: 20 abr. 2007.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FUENTES, Carlos. **El espejo enterrado**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GERBI, Antonello. **O Novo Mundo**. História de uma polêmica (1750-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GONÇALVES, Adelaide. **José Martí, 1853-1895**. Fortaleza: Expressão Gráfica/Edições A CASA, 2003.

GILMONT, J. Reformas protestantes e leitura. *In*: CAVALLO, G. CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental**. Vol. 2. São Paulo: Ática, 2002.

GUINSBURG Jaime (org.) **O Romantismo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1985.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HELIODORA, Bárbara. **A expressão do homem político em Shakespeare**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

HELIODORA, Bárbara. **Falando de Shakespeare**. São Paulo: Perspectiva, 2007

HOBSBAWN, Eric. **Nação e nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

IANNI, Octavio. **O labirinto latino-americano**. Petrópolis: Vozes, 1993.

IANNI, Octávio (org.). **Teorias de estratificação social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

KOSELLECK, Reinhard. **Futuro pasado**: para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

KOTHE, Flavio R. **Walter Benjamin**. São Paulo: Ática, 1985.

LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade** do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO, 2005.

LE GOOF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. 2º Vol. Bauru: EDUSC, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LÖWY, Michael. **Romantismo e Utopia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990.

LÖWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. *In*: **Revista Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, 2005.

MANSILA, H. C. F. O dilema da identidade nacional e do desenvolvimento autóctone em uma era de normas e metas universalistas. *In*. **Revista Estudos Históricas**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992.

MANSILLA, H. C. F. Intelectuais e política na América Latina: uma breve abordagem a uma ambivalência fundamental. *In*. **Cadernos Adenauer**, v. IV, n. 5, Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2004.

MARSAL, Ruan F. **Dependencia e independencia**. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.

- MARTÍ, José. **Nossa América. Antologia.** São Paulo: Hucitec, 1991.
- MENÉNDEZ, Salvador Bueno. **Martí por Martí.** México, D.F: Frente de Afirmación Hispanista, A.C., 2003.
- MIX, Miguel Rojas. Los monstruos: ¿mitos de legitimación de la conquista?. *In:* PIZARRO, Ana (org.). **América Latina: Palabra, literatura e cultura.** São Paulo: Editora Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993
- MONEGAL, Emir Rodriguez. **José E. Rodó en el novicientos.** Montevidéo: Número, 1950.
- ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1888.
- PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil.** São Paulo: Ática, 1990.
- PIZARRO, Ana (org.) **América Latina: palavra, literatura e cultura.** São Paulo: Editora Memorial; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.
- POLIAKOV, Léon. **O mito ariano.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.
- POMER, Leon. **Sarmiento: política.** São Paulo: Ática, 1983.
- PRADO, Maria Ligia Coelho. **América Latina no Século XIX: Tramas, telas e textos.** São Paulo: EDUSP, Bauru: EEDUSC, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *In:* **Revista Estudos Avançados.** São Paulo, vol. 6, n. 6, 1992
- RETAMAR, Roberto F. **Caliban e outros ensaios.** Trad. Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988.
- Revista Estudos Avançados.** São Paulo: EDUSP, v.19, n. 55, 2005.
- Revista Brasileira de História.** São Paulo: ANPUH, v. 15, n. 29, 1995.
- Revista Estudos Históricos.** Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 1, n. 2, 1988.
- Revista Estudos Históricos.** Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 2, n. 3, 1989.
- Revista Estudos Históricos.** Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 5, n. 9, 1992.
- Revista Estudos Históricos.** Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 5, n. 10, 1992.
- RODÓ, José Enrique. **Ariel.** Montevidéo: Bolsa de los libros, 1943.
- ROSENFELD, Anatol. Romantismo e Classicismo, *In:* GUINSBURG J. (org.) **O romantismo.** São Paulo: Ed. Perspectiva: 1985.

RUBIM, A. A. C. **Marxismo, cultura e intelectuais no Brasil**. Salvador: C.E.D da UFBA, 1985.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Conflicto y armonia de las razas en América**. Conclusiones. *México DF*: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

SARMIENTO, Domingo Faustino. Conflicto y Armonia de las razas en América. *In*: ZEA, Leopoldo (org.). **Fuentes de la cultura Latinoamericana**. Vol. 1. México: F.C.E., 1993.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: civilização e barbárie no pampa argentino. Trad. Aldyr Garcia Schlee. Porto Alegre: Editora da Universidade: UFRGS/EDIPUCRS, 1996.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**. Civilização y barbárie. 3 ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

SCHWARZ, Roberto. **As idéias fora de lugar**. Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

SCHÜLER, Donaldo. Do homem dicotômico ao homem híbrido. *In*: BERND, Zilá; GRANDIS, Rita (orgs.). **Imprevisíveis américas**: questões de hibridação cultural nas Américas. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1995.

SHAKESPEARE, William. **“A Tempestade”**. Trad. Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SIRINIVAS, M. N. Varna e casta. *In*: Ianni, Octávio (org). **Teorias de estratificação social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

VALDÉS, Eduardo Devés. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX**. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950). Tomo I. Buenos Aires: Editorial Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde la marginación y la barbarie**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.

ZEA, Leopoldo (coord.). **Ideas en Torno de Latinoamérica**. Vol. I. México: UNAM/UDUAL, 1986.

ZEA, Leopoldo (org.) **Fuentes de la cultura latinoamericana**. Vol. 1. México: F.C.E., 1993.