

Cultura, civilização e identidade: uma leitura antropológica de *O guarani*, de Alencar

Zama Caixeta Nascentes

Mestre em Filosofia (UFPR); graduado em Letras, Filosofia e Psicologia; professor do Departamento Acadêmico de Comunicação e Expressão da UTFPR, campus Curitiba.

Resumo: Partindo de alguns conceitos e premissas da Antropologia, apontaremos em *O guarani* a presença dos estágios étnicos propostos por Morgan para compreender a história da raça humana. Em seguida, argumentaremos a favor da existência, no romance, de um dos pressupostos básicos do evolucionismo cultural conforme Morgan e DaMatta. Com isso, defenderemos a presença de uma concepção evolucionista no modo de Alencar conceber a relação entre as culturas indígenas aimoré e goitacá e entre esta e a européia civilizada. Por fim, abordaremos a posição ocupada por Peri frente à civilização e, aportando-nos em estudos contemporâneos da Psicologia Social, pontuaremos a conexão entre cultura e identidade em *Iracema* e *O guarani*.

Palavras-chave: selvageria, civilização, cultura, evolucionismo, identidade.

Introdução

Um pouco da minha história de leitura de *O guarani* ajudará a entender as interrogações que me levaram a esse estudo.

O romance chegou até mim em fragmentos. Não em um raro folhetim do século XIX, mas pelas gotas do excerto de um livro de “Comunicação e Expressão” do antigo curso primário. Obra de nome sugestivo e promissor: “Pingos de leitura”. Lá estava um trecho do capítulo “A prece”. Descontados os equívocos da memória, destinava-se à 4ª série e eu deveria estar na 2ª. Lia, pouco entendia; afinal, ninguém nesta etapa escolar saberá o que é “alcatifa”, “arrulhos”, “ouricuri”. Mas gostava. O exemplar não pertencia à biblioteca paterna nem avoenga mas sim à municipal e era distribuído pela Prefeitura às escolas rurais.

Segundo capítulo da história: ainda não é a leitura do romance! Uma das minhas irmãs teve a sorte de ter uma professora de Português na 6ª série que lia, nas últimas aulas da sexta-feira, *O guarani*. Minha irmã repetia a narrativa em casa, num verdadeiro serão, embora eu constituísse a única audiência. Nem sombra, claro, daqueles serões de que Alencar nos dá notícias em *Como e porque sou romancista*. As peripécias de Loredano para possuir o tesouro das minas de prata e o tesouro Ceci, os ardores e os amores de Álvaro e Isabel, as façanhas de Peri, tudo isso eu esperava ouvir.

Terceiro capítulo: aqui, li-o. Explico-me. Recaíra sobre minhas leituras um interdito familiar. Sim. Julgavam-me lendo demais e temiam-me ver “biruta” ou “lelé da cuca”. Conselho familiar reunido, sentença decretada. Acatei. A professora de Literatura do antigo 2º grau solicitou um estudo de *O guarani* e tive então um aprovado motivo para voltar a agarrar-me aos livros. Salve o Alencar, que me salvou da sentença interditoria...

Crescido, envernizado pela Universidade, esqueci-me do Alencar e fui a outros. O grande outro foi Machado. Deslumbrado com ele, subjulguei o Alencar e tive-o na conta

de somenos importância. E isso sem voltar a lê-lo. Até que, depois de familiarizado com o Machado, tive (por necessidades de docência) que voltar ao Alencar, via *Senhora*. Durante muitos anos letivos, quis provar a tese da inferioridade alencariana frente à superioridade machadiana (fui também “evolucionista” literário, se é que a categoria existe). Após sucessivas relidas, refiz o juízo e reencontrei um Alencar com um exame de questões interessantes e também com escorregadelas gritantes. Pus-me a estudá-lo: folhetinista, dramaturgo e romancista.

Analisar *O guarani* sob a perspectiva antropológica tem um quê de reencontro com o Alencar e as minhas primeiras leituras lá da infância. O olhar que hoje tenho sobre o romance é o olhar que hoje posso ter. Não se trata de “evolução” nem de “crescimento”. Diferentes atribuições de significado é o que é. Discutindo cultura, civilização e identidade n’*O guarani* a partir de referenciais da Antropologia e da Psicologia, espero tão somente sinalizar para as várias possibilidades de se estudar o romance sob a ótica do processo da constituição da civilização brasileira. Não por acaso, minha construção como leitor passou por *O guarani*...

1- Selvageria e civilização segundo alguns antropólogos

Nos escritos dos primeiros teóricos da Antropologia Cultural, o termo civilização é polissêmico. Com ele, Morgan designa o terceiro dos três períodos étnicos (selvageria e barbárie seriam os primeiros), iniciado com o surgimento da escrita e a dominância da idéia de propriedade sobre todas as outras paixões (p. 53)^[1]. Tylor o dá como sinônimo de cultura, “Cultura ou civilização, tomado em seu sentido mais amplo, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades, hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”. (p. 69). Cultura, em Morgan, não aparece como sinônimo de civilização; no texto consultado, não há uma definição, apenas é afirmado que “cada um desses períodos [os três períodos étnicos] tem uma cultura distinta e exibe seu modo de vida mais ou menos especial e peculiar.” (p. 61). Morgan e Tylor compõem a linha de frente do evolucionismo cultural, termo que nomeia o primeiro modo pelo qual a Antropologia compreendeu as diferentes sociedades humanas e que tem um dos seus pressupostos básicos expressos nesta formulação de Morgan: “As mais recentes investigações a respeito das condições primitivas da raça humana estão tendendo à conclusão de que a humanidade começou sua carreira na base da escala e seguiu um caminho ascendente, desde a selvageria até a civilização, através de lentas acumulações de conhecimento experimental.” (p. 49). Segundo DaMatta, essa seria a terceira das quatro “idéias gerais do evolucionismo”:

“A terceira idéia mestra do evolucionismo é a de que as sociedades se desenvolvem de modo linear, irreversivelmente, com eventos podendo ser tomados como causas e outros como conseqüências. Junto com essa idéia de desenvolvimento linear, temos a noção de progresso e a de determinação. Assim, os sistemas evoluem do mais simples para o mais complexo e do mais indiferente para o mais diferenciado, numa escala

irreversível.” (p. 95).^[2]

Mesmo não tendo lido Morgan, Alencar aproxima-se da compreensão dele quanto à semântica do termo civilização, conforme se depreende da leitura de *O guarani*. Por ele, o romancista entende sempre o modo de vida do branco português, no qual se reconhecem facilmente as duas características postuladas por Morgan para o terceiro estágio étnico: escrita e idéia de propriedade. *O guarani* não fotografa Dom Antônio (representante da civilização) em momentos de escrita ou leitura, o que nos ajudaria a fundamentar a tese da existência de um mesmo conceito de civilização entre o antropólogo e o ficcionista. Se assim o é com a escrita, diversa é a situação com a idéia de propriedade. Dela, a referida obra nos dá registro claro – o que nos fornece argumento a favor daquela aproximação –, ao munir o personagem acima do título de proprietário de sesmaria: “Tomou os seus penates, o seu brasão, as suas armas, a sua família e foi estabelecer-se naquela *sesmaria* que lhe concedera Mem de Sá.” (p. 19).

Não é muito freqüente em *O guarani* o termo “barbárie” ou bárbaro. Aparece, no entanto, nestas passagens, por exemplo:

“Apenas concluiu, a altivez do guerreiro desapareceu; ficou tímido e modesto; já não era mais do que um *bárbaro* em face de criaturas *civilizadas*, cuja superioridade de educação o seu instinto reconhecia.” (p. 143).

“No meio dos homens *civilizados*, era um índio ignorante, nascido de uma raça *bárbara*, a quem a *civilização* repelia e marcava o lugar de cativo. Embora para Cecília e D. Antônio fosse um amigo, era apenas um amigo escravo.” (p. 453).

Não obstante isso, pela caracterização proposta por Morgan para os três períodos étnicos, o índio de Alencar poderia ser enquadrado tanto na selvageria quanto na barbárie: “todas as tribos que nunca alcançaram a arte da cerâmica serão classificadas como selvagens, e aquelas que possuem essa arte, mas nunca chegaram a um alfabeto fonético e ao uso da escrita, serão classificadas como bárbaras.” (p. 58). Ora, os aimorés de *O guarani* conheciam a referida arte, uma vez que, na cena do aprisionamento de Peri, a esposa do túmulo oferece-lhe uma bebida num vaso, “a menina adiantou-se de novo, tomou um *vaso* cheio de cauim, e apresentou-o a Peri sorrindo e quase suplicante. / Ao gesto de recusa que fez o índio, ela deitou o *vaso* no rio...” (p. 362). Isso os situaria no período da barbárie e não no da selvageria, pela tipologia de Morgan. Pela de Alencar, no entanto, estariam na selvageria, porquanto, no romance, bárbaro seja empregado como sinônimo de selvagem. A tipologia de Morgan é triádica, enquanto a de Alencar diádica, opondo a selva habitada pelo índio primitivo aos centros litorâneos povoados pelo branco e irradiadores da civilização:

“Na *vida selvagem*, tão próxima da natureza, onde a conveniência e os costumes não reprimem os movimentos do coração, o sentimento é uma flor que nasce como a flor do campo, e cresce em algumas horas com uma gota de orvalho e um raio de sol.

Nos *tempos da civilização*, ao contrário, o sentimento torna-se planta exótica; que só vinga e floresce nas estufas, isto é, nos corações onde o sangue é vigoroso, e o fogo da paixão ardente e intenso.” (p. 362: destaque nosso).

Feita a ressalva acerca da equivalência selvagem/bárbaro, e com isso removida a dificuldade de aproximar Morgan e Alencar dada a ausência neste do segundo período étnico proposto por aquele, passemos agora a um segundo ponto. Aqui, argumentaremos a favor da presença, em *O guarani*, de uma concepção evolucionista no modo de compreender a relação entre os selvagens aimorés e goitacás e entre este e o civilizado. Com isso, avançamos em nossa análise antropológica do romance de Alencar a partir das considerações de Morgan.

2- Selvageria e civilização no romance de Alencar: a perspectiva evolucionista

Vejamos primeiro a perspectiva evolucionista presente na maneira de o romance abordar aimorés e goitacás.

Uma primeira indicação de que o enfoque das duas tribos se dá a partir de um ponto de vista evolucionista aparece na descrição animalizante dos aimorés. Com isso, a obra acaba por avizinhá-los da “infância da raça humana”, para usar expressão de Morgan:

“Enquanto se ocupavam com esse trabalho, um prazer feroz animava todas essas fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os instintos carniceiros tinham quase de todo apagado o cunho da raça humana.

Os cabelos arruivados caíam-lhe sobre a fronte e ocultavam inteiramente a parte mais nobre do rosto, criada por Deus para a sede da inteligência, e para o trono donde o pensamento deve reinar.

Os lábios decompostos, arregaçados por uma contração dos músculos faciais, tinham perdido a expressão suave e doce que imprimem o sorriso e a palavra; de lábios de homem se haviam transformado em mandíbulas de fera afeitas ao grito e ao bramido.

Os dentes agudos como a presa do jaguar, já não tinham o esmalte que a natureza lhes dera; armas ao mesmo tempo que instrumento da alimentação, o sangue os tingira da cor amarelenta que têm os dentes dos animais carniceiros..

As grandes unhas negras e retorcidas que cresciam nos dedos, a pele áspera e calosa, faziam de suas mãos, antes garras temíveis, do que a parte destinada a servir ao homem e dar ao aspecto a nobreza do gesto.

Grandes peles de animais cobriam o corpo agigantado desses filhos das brenhas, que a não ser o porte ereto se julgaria alguma raça de quadrúmanos indígenas do novo mundo.” (pp. 352-353).

Em *Como e porque sou romancista*, Alencar afirma que “N’O *Guarani* o selvagem é um ideal, que o escritor intenta poetizar, despindo-o da crosta grosseira de que o envolveram os cronistas, e arrancando-o ao ridículo que sobre ele projetaram os restos embrutecidos da quase extinta raça.” (p. 61). Entretanto, não é o que lemos na

descrição dos aimorés. Ela embrutece-os, rebaixa-os à “infância da raça humana” e distancia-os até mesmo do que Morgan traçou como sendo o status inferior da selvageria. O selvagem que é “poetizado” no romance só pode ser o goitacá Peri; a categoria não se aplica aos aimorés. Parecem não ser abrigados nem mesmo sob a rubrica “selvagens”; da raça de “indígenas”/selvagens só possuem, conforme se vê no final da citação, o “porte ereto”. No mais, feras, brutos.

Uma outra passagem que indica isso é a da prisão de Peri pelos aimorés e dos cuidados dispensados a ele pela índia aimoré:

“Enquanto Peri, preocupado por essas idéias, enlevava-se ainda uma vez em contemplar mesmo de longe a figura de Cecília, a índia de pé, defronte dele, olhava-o com um sentimento de prazer misturado de surpresa e curiosidade.

Comparava suas formas esbeltas e delicadas com o corpo selvagem de seus companheiros; a expressão inteligente de sua fisionomia com o aspecto embrutecido dos Aimorés; para ela, Peri era um homem superior e excitava-lhe profunda admiração.” (p. 360).

Analisando o Prólogo à primeira edição de *As asas de um anjo*, em que Alencar defende-se da acusação de imoralidade lançada sobre a peça, interdita em 1858, Martins define o texto como “fortemente argumentativo, em que o objetivo de persuadir o leitor se evidencia a cada passo (...) Num esquema de desenvolvimento por divisão, afirma existirem três motivos que podiam justificar a interdição...”. (p. 211). O mesmo procedimento de argumentação pode ser reconhecido no último parágrafo da citação acima: a comparação entre as duas tribos divide-se em duas categorias (atributos do corpo, “forma”/ “corpo”, e do espírito, “expressão”/ “aspecto”) e, pelo contraste, situa os aimorés numa escala inferior, (“corpo selvagem”, “aspecto embrutecido”) à do goitacá (“formas esbeltas e delicadas”, “expressão inteligente de sua fisionomia”). A estrutura é claramente a de um texto argumentativo: os sentimentos de prazer, surpresa e curiosidade experimentados pela índia introduzem a tese da superioridade do goitacá; a comparação entre as duas tribos sustenta-a e, por fim, retornando à índia, a assertiva de que “para ela, Peri era um homem superior” e a referência ao sentimento “de profunda admiração” concluem a cadeia de raciocínio. E não é uma conclusão qualquer. Numa estratégia persuasiva, mais diretamente, o narrador interpreta o teor da própria comparação: Peri é superior.

A submissão da aimoré à superioridade do guarani repete, entre os selvagens, aquela vivida por Peri frente ao branco civilizado e notada na citação anterior na sua atitude de embevecimento por Ceci: “Peri (...) enlevava-se ainda uma vez em contemplar mesmo de longe a figura de Ceci.” O gesto da aimoré faz série com o da índia protagonista de *Iracema*: submete-se àquele que julga superior. Ao fazê-lo, ambas transgridem o código de conduta ditado pela cultura a que pertencem sem, no entanto, assimilarem outro. Por esse código é que a índia aimoré sabe o papel que deve cumprir na cena do sacrifício de Peri: “O que *sabia* era que Peri ia ser morto; que ela *devia suavizar-lhe a última hora*; e *cumpria esse dever* com um certo contentamento.” (p.

361). À medida que se encanta com o goitacá por causa de sua posição mais elevada numa pretensa escala evolutiva na qual os aimorés estariam na base da linha e o branco (na passagem anterior, representado por Ceci) no topo, distancia-se dos aimorés e acaba por libertar o prisioneiro. Recusa, com isso, o lugar de “esposa do túmulo” que lhe reservara sua cultura: “Aproximou-se do índio, soltou-lhe os laços que lhe ligavam os punhos, e partiu a muçurana que o prendia à árvore.” (p. 363-364). Mais uma semelhança com a índia de *Iracema*: favorecer a fuga do estrangeiro prisioneiro.

Passemos a observar, agora, essa mesma linha evolutiva tecida no confronto entre selvagem e branco e já indicada anteriormente mediante o olhar contemplativo de Peri endereçado a Ceci.

Uma primeira passagem que exemplifica isso encontra-se no capítulo dedicado a narrar as preliminares do combate dos aimorés contra a fortaleza feudal de Dom Antônio, em especial a preparação das setas inflamáveis: “A maneira por que arranjavam esses terríveis projéteis, que lembravam os pelouros e bombardas dos povos civilizados, era muito simples...” (p. 352). Pelos artefatos da guerra, nota-se a escalada de evolução que iria, “do mais simples para o mais complexo” (DaMatta, p. 95), os projéteis selvagens e “os pelouros e bombardas dos povos civilizados”, respectivamente.

Com o primeiro e segundo capítulos de *O guarani* podemos montar mais argumentos. Neles, vemos Dom Antônio Mariz encarnando os valores da civilização. Ao estabelecer-se no interior, reino da natureza *primitiva* e da *selvageria* em que se encontraria o *selvagem*, isto é, os habitantes *primitivos* das *selvas primitivas* – com todo o cruzamento semântico que os escritos de Morgan e Alencar permitem-nos fazer com esses termos – funda lá a civilização. Logo, o destino da selvageria é ceder espaço ao último dos períodos étnicos, ainda que, conforme pontuamos atrás, não haja alusão, em Alencar, à barbárie como um período intermediário. O léxico alencariano esmera-se em caracterizar tanto os elementos da natureza primitiva (fauna, flora, aspectos do relevo) quanto os da civilização (roupas, armas, brasões, mobília). Em termos psicológicos, o mesmo léxico especifica as virtudes típicas da civilização (lealdade, altivez, sobranceira, honra). Os personagens cujas condutas se regulam por tais virtudes têm suas origens remontadas à nobreza européia ou à fidalguia portuguesa. Acompanhemos mais de perto.

O primeiro capítulo, “Cenário”, é reservado à descrição da natureza. A preferência de Alencar por esse “espaço inculto da natureza primitiva” é assim entendida por Martins:

“Os aspectos da natureza que seduzem a imaginação de José de Alencar e são fixados em muitos de seus romances são os grandes espaços incultos, ainda pouco transformados pela mão do homem: a floresta quase intocada, o pampa que se estende a perder de vista, o sertão misterioso. Independentemente do ponto do mapa escolhido como cenário, ressalta-se sempre o caráter agreste da paisagem. Terras imensas e recém-desbravadas, fronteiras de civilização, onde os campos cultivados formam pequenas manchas na vastidão deserta e a vida é um desafio constante, obrigando os seres que nela habitam – sejam

homens, animais ou plantas – a serem tão fortes quanto o ambiente em que se encontram. A atração dos escritores românticos pelas vastidões desertas pode ser relacionada às reflexões desenvolvidas por Edmund Burke em *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of sublime and beautiful*, cujas teses centrais foram divulgadas no Brasil por Hugh Blair e seus seguidores oitocentistas. (...) Blair compreendia o sublime como o grau mais elevado da grandiosidade e o associava a causas como os vastos espaços naturais e a força dos elementos.” (pp. 234-235).

A oposição natureza/civilização é apenas mencionada, não explorada, já que

esse não é o foco da pesquisa de Martins. Nosso estudo distancia-se do dele porquanto o seu investigue a presença da natureza em Alencar desde a perspectiva da retórica oitocentista^[3] e o nosso a partir da formação do processo civilizatório brasileiro. Mesmo com essa diferença de enfoque, não poderíamos ignorar, de seu trabalho, o capítulo “Lugares da natureza”, por abordar, ainda que por um outro ângulo, o tema com que nos ocupamos. Ademais, trata-se de estudo recente sobre a obra de Alencar, motivo mais que suficiente para conhecê-lo e, com isso, ampliar nossa compreensão do escritor.

O capítulo, dizíamos, inicia-se pela descrição do cenário primitivo, “a natureza, sublime artista, tinha *decorado* para os dramas majestosos dos elementos” (p. 14). Nessa natureza que é “sublime artista”, vemos o traço mencionado antes por Martins como um componente da retórica oitocentista^[4] e que marca Alencar. Depois de deslocar para a natureza esse sublime, a descrição avança para “os aposentos interiores”. Aí se vê uma outra decoração, trazida pelo branco civilizado: “Os aposentos interiores eram do mesmo gosto, menos as *decorações* heráldicas; na asa do edifício, porém, esse aspecto mudava de repente, e era substituído por um quer que seja de caprichoso e delicado que revelava a presença de uma mulher.” (p. 17). O estatuto de primitividade é dado não só pela pintura edênica do ambiente mas por este comentário auto-exegético do narrador: “No ano da graça de 1604, o lugar que acabamos de descrever estava deserto e inculto; a cidade do Rio de Janeiro tinha-se fundado havia menos de meio século, e a civilização não tivera tempo de penetrar o interior.” (p. 14). Será Dom Antônio o responsável por levá-la do litoral para o interior, tema do próximo capítulo.

O segundo, “Lealdade”, apresenta-nos a decoração da natureza interior de Dom Antônio, isto é, as virtudes demarcadoras do seu caráter. Pelo título, inscreve-se de uma vez para sempre no romance uma virtude distintiva do branco. De fato, foi por lealdade ao rei português que Dom Antônio, após a unificação dos reinos de Portugal e Espanha, recusou-se a servir ao rei espanhol depois de ter ajudado o monarca português na expulsão dos franceses da baía de Guanabara. Desistiu, portanto, do civilizado Rio de Janeiro; sua permanência aí implicaria deslealdade ao rei português e, portanto, ruptura com o código moral que, no romance, tipifica a civilização. Desistindo, foi ocupar a sesmaria concedida a ele pelo governador Mem de Sá, onde poderia continuar sendo português, isto é, manter-se fiel à sua fidalguia, que tem na

lealdade uma de suas regras morais básicas:

“Português de antiga têmpera, fidalgo *leal*, entendia que estava preso ao rei de Portugal pelo juramento da nobreza, e que só a ele devia preito e menagem. Quando pois, em 1582, foi aclamado no Brasil D. Filipe II como o sucessor da monarquia portuguesa, o velho fidalgo embainhou a espada e retirou-se do serviço.

(...)

Tomou os seus penates, o seu brasão, as suas armas, a sua família, e foi estabelecer-se naquela sesmaria que lhe concedera Mem de Sá. Aí, de pé sobre a eminência em que ia assentar o seu novo solar, D. Antônio de Mariz, erguendo o vulto direito, e lançando um olhar sobranceiro pelos vastos horizontes que abriam em torno, exclamou:

- Aqui sou português! Aqui pode respirar à vontade um coração *leal*, que nunca desmentiu a fé do juramento. Nesta terra que me foi dada pelo meu rei, e conquista pelo meu braço, nesta terra livre, tu reinarás, Portugal, como viverás n'alma de teus filhos. Eu o juro!” (p. 19).

Há aí uma nova posse, não mais das terras litorâneas mas sim interioranas. À falta de uma cruz ou de um marco de pedra, Dom Antônio marca, simbolicamente, pela palavra, a posse da terra. Esse o sentido da forma solene de um juramento de lealdade ao rei português. Segundo a crítica de Machado de Assis, “A maneira grave e aparatosa com que D. Antônio de Mariz toma conta de suas terras, lembra os velhos fidalgos portugueses” (p. 167). Fidalgo e leal também será Álvaro. Escolhido de Dom Antônio para casar-se com Ceci, em nome da lealdade ao quase-sogro, o cavalheiro será incapaz de voltar as costas à fidalguzinha e dar os braços à deslustrada Isabel:

“Álvaro tinha recebido de D. Antônio de Mariz todos os princípios daquela antiga *lealdade cavalheiresca* do século XV, os quais o velho fidalgo conservava como o melhor legado de seus avós; o moço moldava todas as suas ações, todas as suas idéias, por aquele tipo de barões portugueses que haviam combatido em Aljubarrota ao lado do Mestre de Avis, o rei cavalheiro.” (p. 176).

“Em Álvaro, a honra e um espírito de *lealdade cavalheiresca* dominavam todas as suas ações; não havia afeição ou interesse que pudesse quebrar a linha invariável, que ele havia traçado, e era a linha do dever.” (p. 245).

“Álvaro sofria; o que dissera na véspera a Isabel era realmente o que sentia; não se exagerara; no dia em que deixasse de amar Cecília e fosse infiel à promessa feita a D. Antônio, se condenaria como um homem sem honra e sem *lealdade*.” (pp. 342-343).

Contra as forças da natureza primitiva e a sanha dos índios que, na selva, encontram-se num estágio de selvageria e não de civilização, pouco podem as virtudes fidalgas e cavalheirescas do colonizador civilizado que acabamos de ver em Dom Antônio e Álvaro. Vence-as a força de um outro que, se desconhece os costumes da civilização, conhece os segredos e os mistérios da natureza. Em *O guarani*, este outro é Peri, descendente direto dos goitacás. O romance abre-se com a força do rio Paquequer evocando-nos as águas do dilúvio bíblico. Pela narrativa bíblica, cessado o dilúvio, outra humanidade despontou; pela alencariana, às margens do caudaloso

Paquequer algo de novo irá se constituir: a civilização. Consoante Martins, ao analisar *Bênção paterna*, espécie de prefácio de Alencar a *Sonhos d'ouro*, "Alencar atribuía unidade interna ao conjunto dos seus romances até então publicados, conferindo-lhes o caráter de uma obra cíclica, cuja finalidade era apresentar as cenas da nacionalidade brasileira apreendida em seus diferentes aspectos regionais e momentos históricos: o norte e o sul, o sertão, a roça e a cidade, os tempos remotos e o presente (...)" (p. 180). Integrado à natureza, sendo senhor dela e estando ainda na selvageria, que espaço Peri ocupa naquilo que da ficção de Alencar podemos tomar como sua compreensão do que seria a civilização (ou da "nacionalidade", no dizer de Martins) brasileira?

3- Civilização, selvageria e identidade: uma perspectiva relativista?

Que Peri não vive integrado à civilização prova-o sua moradia: uma cabana, cujo esteio é uma palmeira: "Suspendeu-se a uma das palmeiras que servia de esteio à choça" (p. 67). Isso reforça ainda mais sua condição de selvagem, posto não haver nenhum trabalho sobre a palmeira para transformá-la em esteio e, menos ainda, o da escavação para se fazer a fundação da cabana colocando nela o tronco da ex-palmeira agora mudado para esteio. Na tipologia de Morgan, "no hemisfério no ocidental, o cultivo irrigado de milho e plantas, junto com o uso de tijolos de adobe e pedras na construção de casas, foram selecionados como evidência suficiente de avanços para possibilitar a transição do status inferior para o status intermediário da barbárie." (p. 59). A ausência, portanto, destas inovações distancia Peri da civilização e integra-o ainda mais à selvageria, colando-o à natureza ao aninhar na palmeira a sua habitação.

Na segunda parte do romance, na retrospectiva de como se deu o encontro do índio com os brancos e a decisão dele de abandonar os seus, há mais informações sobre o modo de construção de sua morada: "Nessa mesma noite construíra aquela pequena cabana que se via na ponta do rochedo, e *que ia ser o seu mundo*." (p. 162). Mais esclarecedora não pode ser a passagem: trocar a cultura indígena pela civilizada não significou passar a fazer parte dessa última.

Essa mesma experiência de mudança cultural é vivida pela protagonista de *Iracema*. Ao deixar para trás os seus, Iracema e Peri passam a habitar num limbo cultural: não se sentem integrados nem a uma nem a outra cultura. Se é no seio da cultura que o indivíduo subjetiva-se e mantém-se sujeito, deixando a selvageria e não ingressando na civilização, os nossos personagens perdem um referencial sem substituí-lo por um outro que cumpra a mesma função de fundação do sujeito. Isso explicaria a morte da índia em *Iracema*; em *O guarani*, não há morte e sim marginalidade, conforme se lê no final do excerto acima: "ia ser o seu mundo". Seu mundo agora não é nem a selva, nem a casa de Dom Antônio nem o rancho dos aventureiros; é uma "cabana na ponta de um rochedo".

Partindo de conceitos de autores diversos da Psicologia, pesquisadores da Psicologia Social discutem o fenômeno acima conforme se dá atualmente com os

migrantes. Num estudo sobre os *dekasseguis*, Carignato descreve uma realidade psíquica que guarda semelhanças com a apontada na protagonista de *Iracema*:

Nos *dekasseguis* que retornam ao Brasil, observa-se à primeira vista uma espécie de ausência. O sujeito sente dificuldades em se vincular psiquicamente até com os próprios familiares. Pois, quando voltam para casa, esta lhe parece estranha. Acontece que, durante a sua ausência e auxiliados pelo seu trabalho *dekassegui*, os familiares reformam a casa ou mudam de residência. Então, o *dekassegui* retorna a um lar estranho. Também os seus filhos podem parecer-lhe estranhos. Afinal, ao partir, ele deixou crianças. E ao regressar encontra adolescentes ou mesmo adultos.

Daí o *ex-dekassegui* ser invadido pelo sentimento de estranheza, pela angústia, pelo medo de transitar pela cidade que lhe era familiar e, paradoxalmente, pois é por isso que retorna – para reencontrar a ligação perdida –, é tomado pelo medo de se vincular aos familiares que lhe parecem, agora, tão estranhos. Em casos extremos, o *ex-dekassegui* isola-se psíquica e socialmente. Em geral, permanecem desocupados e isso potencializa a sua angústia e o desconforto de sua família.

Quando há um aumento da angústia, o *ex-dekassegui* parte para a atuação. Vê como única possibilidade de ligação aquela que o mantém atrelado ao sistema produtivo japonês, onde nada fica fora do lugar. A produção certa no momento certo. Acometido pela angústia do desamparo, do desligamento de qualquer vínculo psíquico, o único movimento que o *ex-dekassegui* consegue fazer é o de reintegrar-se como peça da engrenagem produtiva no Japão. E a sua identidade? Cristaliza-se no transitório, cristaliza-se na condição de *dekassegui*, na condição de trabalhador e de cidadão descartável.” (pp. 244-245).

Iracema não retorna à taba de seus, por isso não vivencia o descrito por Carignato; de comum com os *dekasseguis* tem a ruptura dos laços, que implica a perda da identidade. Sem ela, não há sujeito, não há vida psíquica; por isso os *ex-dekasseguis* precisam construir uma, ainda que seja cristalizar-se “na condição de *dekassegui*”. Antes disso a não ser nem japonês no Japão e nem brasileiro quando de volta ao Brasil. A índia de Alencar morre porque fica na pura “angústia do desamparo, do desligamento de qualquer vínculo psíquico”: nem retorna à taba dos índios nem se fixa, com Martim, junto à taba dos brancos. Sem lugar simbólico, padece e falece.

Tal falecimento remete-nos à conclusão de um segundo estudo contemporâneo, de autoria de Phinney, sobre as relações entre cultura e identidade com base em pesquisas realizadas por ele com adolescentes de famílias de imigrantes nos Estados Unidos:

“As comunidades que se defrontam com grandes quantidades de recém-chegados têm a responsabilidade de desenvolver um certo entendimento da problemática e possíveis soluções das questões de identidade que resultam da migração. As comunidades e as instituições podem ter o papel de oferecer oportunidades aos adolescentes para investigar sua herança e as culturas às quais ele está exposto, e encorajá-lo a pensar no sentido dos grupos aos quais pertence. Se as questões de identidade não podem ser resolvidas satisfatoriamente, o adolescente pode ficar incapacitado para encontrar um caminho positivo para a maioria e desorientar-se, apresentando condutas

destrutivas. Aqueles que estão confortáveis com quem são e que sentem que são parte de um grupo, por sua vez aceito, irão contribuir para a estabilidade de uma sociedade em mudança.” (p. 59).

As “condutas destrutivas” a que se refere Phinney podem ser vistas no desgosto e na atonia de Iracema após ser abandonada por Martin. A destrutividade culmina com a morte da personagem. Dessa morte psíquica por desenraizamento simbólico salva-se Peri no final do romance, ponto que passamos a considerar.

Peri sobrevive não por retornar aos seus nem por receber o batismo e o nome português de Antônio, insígnias da cultura européia. Recebendo-as, poderia passar a fazer parte da civilização sob cuja sombra até então vivera. Batizar-se foi a condição necessária para que Dom Antônio autorizasse-o a acompanhar Ceci até o Rio, onde moravam os parentes de Mariz e Dom Diogo, seu filho. Entretanto, não se trata aqui de integração à civilização dos brancos nem reintegração à selvageria dos goitacás. Com efeito, o que há no final do romance é precisamente a bancarrota da civilização conforme ali a fundara Dom Antônio. Com a implosão do castelo, o romance retorna àquele estado bruto de pura natureza por onde começara, faz cessar o direito de propriedade de Dom Antônio, desapropriando a área e devolvendo-a àqueles que até então ali habitavam: os selvagens. Um incêndio destrói o mundo civilizado e a narrativa, num movimento cíclico, reconduz o leitor ao mundo primitivo, representado pela força da enchente. É nesse mundo que agora Peri se vê com Ceci. Aí, ele não se percebe como um branco, não obstante o batismo e o nome português; pelo contrário, descendo da “ponta do rochedo” (indicação clara de sua mudança em meio ao painel cultural pintado pelo romancista) e passando a viver no meio da floresta (e não mais à sombra do castelo do branco), sente-se por inteiro selvagem:

“No meio dos *homens civilizados*, era um *índio ignorante*, nascido de uma *raça bárbara*, a quem a *civilização* repelia e marcava o lugar de cativo. Embora para Cecília e D. Antônio fosse um amigo, era apenas um amigo escravo.

Aqui, porém, todas as distinções desapareciam; o filho das matas, voltando ao seio de sua mãe, recobrava a liberdade; era o rei do deserto, o senhor das florestas, dominando pelo direito da força e da coragem.” (p. 453).

Embora haja uma longa tradição teórica dentro da Antropologia visando precisar os termos raça, cultura e civilização e diferenciá-los, usamos indiscriminadamente raça e cultura como sinônimo. Para tanto, baseamo-nos, em *O guarani*, no qual, conforme se vê na citação acima, raça vem como sinônimo de cultura. Adiante, ao falarmos de casamento inter-racial no romance, voltaremos ao tema remetendo nosso leitor ao texto *Raça e Progresso*, do antropólogo Franz Boas. Nascido, pois, de uma “raça bárbara” (ou, segundo Morgan, descendendo de um grupo que vive no período étnico da “selvageria”), Peri agora reencontra seu antigo mundo. Por não rever os de sua tribo, o romance não nos permite discutir (diferente dos *dekasseguis*, em que isso era possível) o estranhamento psíquico que enfrentará.

Não se vê em meio aos goitacás – para onde quer levar Ceci a fim de que os guerreiros da tribo conduzam-na até o Rio –, mas sim no seio da natureza primitiva. Sua não-integração à civilização patenteia-se na sua recusa de acompanhar Ceci até o Rio: “Peri é um selvagem, disse o índio tristemente; não pode viver na taba dos brancos (...) Lá o selvagem seria um escravo dos escravos; e quem nasceu o primeiro, pode ser teu escravo; mas é senhor dos campos, e manda aos mais fortes.” (p. 460). Nesse momento, cai por terra a perspectiva evolucionista presente em outras cenas do romance. Ao recusar a civilização, Peri interrompe a linearidade do progresso em direção à civilização. O “tristemente” não diz de um constrangimento dele por estar num período étnico inferior ao do branco, mas sim por ter que separar-se de Ceci.

O fato de a filha de Dom Antônio representar, como o pai, a civilização não serve, aqui, de objeção à nossa leitura. De fato, outro dado a confirmar a revisão do evolucionismo no desfecho do romance é a reviravolta operada em Ceci logo após a declaração de Peri de que se separaria dela: decide trocar o mundo civilizado pelo selvagem, algo que faria Morgan polemizar bastante com Alencar. A resolução da moça é enunciada nesses termos: “ – Peri não pode viver junto de sua irmã na cidade dos brancos; sua irmã fica com ele no deserto, no meio das florestas.” (p. 465). Em seguida, vêm os esclarecimentos do narrador fundamentando a decisão da filha de Dom Antônio:

“Mas qual era o laço que a prendia ao mundo civilizado? Não era ela quase uma filha desses campos, criada com o seu ar puro e livre, com as suas águas cristalinas?

A cidade lhe aparecia apenas como uma recordação da primeira infância, como um sonho do berço; deixara o Rio de Janeiro aos cinco anos, e nunca mais ali voltara.

(...)

Ela pertencia, pois, mais ao deserto do que à cidade; era mais uma virgem brasileira do que uma menina cortesã. Seus hábitos e seus gostos prendiam-se mais às pompas singelas da natureza, do que às festas e às galas da arte e da civilização.

Decidiu ficar.” (p. 466).

Se em *Iracema* a protagonista trocou a selvageria pela civilização, em *O guarani* acompanhamos o contrário: Ceci inverte a escolha. Em *Iracema*, a índia acompanha o branco; em *O guarani* temos essa “etapa evolutiva” (Peri deixa os goitacás para seguir Ceci), mas também a “etapa involutiva” (Ceci desiste de reencontrar o mundo da civilização, já que o fundado pelo pai foi destruído, para viver, com Peri, no mundo da selvageria). Declinando da proposta de Peri de levá-la até o Rio, Ceci acaba por assumir uma postura de relativismo cultural^[5], já sugerida pelo comentário do narrador e que atrás transcrevemos: “aqui todas as distinções desapareciam”. Por desaparecerem é que Peri e Ceci irmanam-se, saindo da categoria antropológica de “selvagem” e “civilizada”, respectivamente, sem que possamos, pelo desfecho da narrativa, enquadrá-los em nenhuma outra. Tal postura significa que Ceci é capaz de reconhecer

numa outra cultura também um modo de vida para si que pode abraçar. É essa operação que os *dekasseguis* e os imigrantes nos Estados Unidos precisam aprender a fazer e, de igual modo, aqueles que os recebem como emigrantes precisam acolhê-los, porquanto não haja superioridade de uma cultura sobre a outra mas tão somente diversidade cultural.

A postura de Ceci é vista também em Peri. Se em citações anteriores ele afirmava os valores de sua cultura e desejava permanecer junto à natureza e no período da selvageria, vemo-lo agora rever essa sua postura etnocêntrica (enaltecer os valores de sua cultura). Frente à escolha de Ceci de permanecer, “para sempre”, junto a ele no campo, abre-se na ficção do Alencar aquilo que seria a via histórica do processo civilizatório brasileiro: fusão racial. Nesse sentido, Ceci e Peri constituiriam o casal inter-racial (para usarmos a expressão do antropólogo Boas)^[6]. Formariam um casal primevo, novo tronco para uma nova civilização; o dilúvio (que se segue no capítulo final) seria uma metáfora de um outro começo histórico (diferente do indicado no início do romance, no capítulo “Lealdade”), uma nova gênese. A civilização deixaria de ser apenas – como se via na abertura do romance e nos escritos de Morgan – o conjunto formado pelos povos que dominam a escrita e possuem a idéia de propriedade, mas sim a mescla do índio selvagem com o branco civilizado. Essa a civilização brasileira. Entretanto, a postura relativista de Peri interdita essa via: “Peri ficou extático diante da perspectiva dessa felicidade imensa, com a qual nunca sonhara; mas jurou de novo em sua alma que *cumpriria a promessa feita a D. Antônio.*” (p. 468).

Ao recusar (em nome do cumprimento do prometido) a “felicidade imensa” que se lhe descortina, percebemos a conduta do selvagem sendo regulada por uma virtude que insistentemente o romance atribuíra aos representantes da civilização: a lealdade. Primando pela lealdade a Dom Antônio, Peri coloca-se na mesma posição moral de Álvaro; isto é, seu caráter já foi modificado pelo contato com o branco – mutação que ajuda a entender porque a índia aimoré o admirava como superior quando o comparava aos outros da tribo dela. Apesar disso, não assumiu a cultura branca, dada sua recusa de residir com Ceci no Rio ou na selva. Conforme expusemos no começo do trabalho, foi por lealdade a Dom Antônio que Álvaro recusou um outro casamento inter-racial. De fato, Isabel, criada por Dom Antônio como sua sobrinha, é, na verdade, filha dele com índia – o que já introduz na trama a questão da inter-racialidade. Caso Álvaro tivesse aceitado o amor de Isabel, a mistura de culturas já teria iniciado lá, sem ter que esperar pelo desfecho. Ora, é a mesma lealdade, agora de Peri a Dom Antônio, que tira de cena a exogamia, impedindo a emergência de uma civilização brasileira a partir das várias culturas. Com isso, Peri mantém-se na selvageria, desiste de integrar-se à civilização, sai do limbo cultural em que até então vivera e reassume, se não a vida na tribo dos goitacás, pelo menos aquela levada em meio à selva.

O romance termina com índio e branca sumindo-se no horizonte. Emblematicamente, esse horizonte seria o das possibilidades históricas de constituição da civilização brasileira. Não se pode, pois, falar nem de inclusão nem de exclusão do índio, uma vez que o desfecho de *O guarani* ocorre num espaço aquoso, de pura

potencialidade para novas formas de vida cultural. Quem quiser tomá-lo como espaço mítico defrontar-se-á com a seguinte indagação: que origem é tornada inteligível (posto uma das funções do mito ser responder a pergunta pelas origens e, com isso, atribuir sentido à existência) a partir do esboço da viagem de um índio e uma branca sobre o tronco de uma palmeira (que nem mesmo foi transformado, pela ação do homem, em canoa, da mesma forma que o “esteio” da cabana de Peri) e que vai “sumindo no horizonte”?

Conclusão

Não é só o sujeito quem encontra na cultura os elementos a partir dos quais firmará sua identidade, conforme vimos em *Iracema* e nos casos recentes de migrantes. O mesmo vale para uma jovem nação como a nossa no momento em que florescia o Romantismo logo após a proclamação da independência política. Cortados os laços políticos com Portugal, o que fazer com o legado cultural português no movimento simbólico de plasmar a nacionalidade brasileira? Na historiografia literária, o Romantismo, ao qual se vinculou Alencar, vem sempre atrelado ao nacionalismo, isto é, à tendência de se responder, via Literatura, a questão da identidade de uma nação marcada pela diversidade de culturas. Considerando esse propósito do Romantismo, *O guarani* torna-se referência obrigatória para qualquer um que queira debater esse tópico das nossas letras. Seja lá por que viés for, o romance permite-nos discutir qual teria sido a compreensão de Alencar acerca da identidade da nação brasileira.

Optando por uma leitura antropológica, empregamos “civilização” e não “nação”. Independente do termo adotado, ambos são de difícil compreensão e demarcar um sentido para esses termos a fim de com ele se construir o texto exige de qualquer estudioso da Literatura uma investigação prévia em outras áreas do saber a fim de estabelecer o vocabulário mínimo necessário para autor e leitor entenderem-se. Sendo assim, poderíamos percorrer qualquer obra da Antropologia e de lá tomarmos a significação de “cultura”, “raça”, “civilização”, “selvageria”, etc. Optamos pelo evolucionismo cultural pela freqüência, no texto de Morgan, da distinção entre a civilização e os outros estágios étnicos. Conforme pontuado por Martins, Alencar projetava abarcar, pelo novo gênero (o romance, substituto moderno da epopéia), toda a história da jovem nação. Isso explica o fato de haver na tessitura de *Iracema* e *O guarani* a distinção entre inculto/povoado, selvagem/civilizado, presente também nos escritos dos primeiros antropólogos.

Tudo parece convergir para um Alencar evolucionista, ainda que ele não tenha tomado contato com os textos de antropólogos mas tão somente com os dos nossos primeiros cronistas. O romance situa numa mesma “base de escala” a humanidade e, conforme pensavam os autores evolucionistas, concebe-a progredindo sempre rumo ao mais complexo. Na base dessa escala estariam os aimorés (quase feras), vindo em seguida o goitacá Peri e, por fim, o branco civilizado. No entanto, o desfecho da trama provoca uma reviravolta e ao invés de Peri avançar linearmente rumo à civilização é Ceci quem retrocede na linha evolutiva e quer fixar-se em meio à selvageria. Como

entender a guinada antropológica no romance? Interrogação que nos fica. No entanto, porque um trabalho acadêmico não pode se construir com esquivas dubitativas e interrogativas é que defendemos a presença de um pensamento evolucionista ao longo do desenvolvimento do romance. Quanto ao desfecho, lugar da virada, é impossível mesmo falar da inclusão do índio na civilização (o que confirmaria o evolucionismo), pois tudo termina como no começo: a natureza primitiva, o espaço inculto.

Posicionar-se quanto à concepção de Alencar sobre a “civilização” ou “nação” brasileira requer trabalhar com outros romances que compreendem o processo de formação do país e, mais difícil ainda, cotejar a ficção com a produção política e jornalística do autor. Obviamente, tarefas que ultrapassam o domínio dessas páginas.

Bibliografia

ALENCAR, José de. *O guarani*. Rio: Otto Pierre Editores, 1979.

_____. *Iracema*. São Paulo: Ática, 1987, 2ª ed.

_____. *Como e porque sou romancista*. Campinas: Pontes, 1990.

ASSIS, Machado de. *Crítica & Variedades*. São Paulo: Globo, 1997.

BOAS, Franz. *Raça e progresso* [1931]. In: CASTRO, Celso (Org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CARIGNATO, Taeco Toma. *O lugar do sujeito nas migrações contemporâneas: a experiência de kassegui*. In: DeBIAGGI, Sylvia Dantas & PAIVA, Geraldo José (Orgs.) *Psicologia, e/imigração e cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

DaMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio: Rocco, 1987.

MARTINS, Eduardo Vieira. *A fonte subterrânea: José de Alencar e a retórica oitocentista*. Londrina: EdUEL, 2005.

MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade antiga* [1877] (fragmento). In: CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

PHINNEY, Jean S. *Formação de identidade de grupo e mudança entre migrantes e seus filhos*. In: DeBIAGGI & PAIVA, op. cit.

TYLOR, Edward Burnett. *A ciência da cultura* [1871] (fragmento). In: CASTRO, Celso, op. cit.

[1] A classificação de Morgan inclui ainda uma subdivisão de cada um dos três períodos em inferior, intermediário e superior. Negligenciando a característica do estágio intermediário, apresentaremos a seguir o que marcaria o início do inferior e do superior a fim de o nosso leitor entender o que estaria compreendido dentro de cada um dos períodos: “O *status inferior de selvageria* começou com a infância da raça humana, e pode dizer que terminou com a aquisição da dieta de subsistência à base de peixes e com um conhecimento do uso do fogo (...) O *status superior de selvageria* começou com a invenção do arco-e-flecha e terminou com a invenção da arte da cerâmica (...) Todas as tribos que nunca alcançaram a arte da cerâmica serão classificadas como selvagens, e aquelas que possuem essa arte, mas nunca chegaram a um alfabeto fonético e ao uso da escrita serão classificadas como bárbaras. O *primeiro subperíodo da barbárie* começou com a manufatura de objetos de cerâmica, seja por invenção original ou por adoção (...) O *status superior de barbárie* começou com a manufatura de ferro e terminou com a invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita em composição literária. Aqui começa a civilização. O status de civilização começou, como dito, com o uso do alfabeto fonético e a produção de registros literários, e se divide em *Antigo e Moderno*.” (pp. 57-60).

[2] As outras idéias seriam: “O evolucionismo pode, portanto, ser caracterizado por quatro idéias gerais. Primeiro, a idéia de que as sociedades humanas podem ser comparadas entre si por meio de seus costumes. Mas tais costumes são definidos pelo investigador e não são situados lado a lado de modo horizontal. (...) A segunda idéia do evolucionismo é a de que os costumes têm uma origem, uma substância, uma individualidade e, evidentemente, um fim. O fim não é jamais discutido pelos teóricos do

século XIX, porque é sempre encarado como sendo a encarnação da sociedade branca, tecnológica, européia onde viviam os pesquisadores. (...) Chegamos, assim, ao nosso quarto e último fator característico do evolucionismo na antropologia. Trata-se do modo típico pelo qual essas doutrinas enquadram as diferenças entre os homens (...) as diferenças são sempre reduzidas a momentos históricos específicos. Deste modo, a sociedade que não conheço, que percebo como estranha a mim e aos meus que, no entanto, é minha contemporânea, fica reduzida nesta forma de pensamento a uma etapa pela qual minha sociedade já passou. Ou seja: o modo típico de pensar as diferenças na posição evolucionista é pela redução da diferença espacial, dada pela contemporaneidade de formas sociais diferenciadas, dentro de uma unidade temporal postulada, posto que inexistente ou conjectural." (p. 91.93.98).

[3] Crítica semelhante à de Martins fazia Machado a *O guarani*: "A natureza brasileira, com as exuberâncias que Burke opõe à nossa carreira de civilização, aqui a tendes, vista por vários aspectos". (p. 167).

[4] "Dentre os aspectos da teoria retórica que mais interessaram os escritores românticos está o conceito de sublime, especialmente da sua relação com os elementos grandiosos e ameaçadores da natureza, tal como havia sido proposto por Edmund Burke em *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. (...) Como o sublime é o grandioso elevado ao máximo grau, a primeira classe de objetos em que ele se manifesta é a dos vastos e ilimitados espaços naturais, como as grandes planícies sem fim, o firmamento, o oceano, as altas montanhas e imensos precipícios". (pp. 67.71).

[5] Relativismo, em Antropologia, opõe-se a etnocentrismo e não a evolucionismo. Evolucionismo é o termo cunhado para designar as primeiras teorizações cujas premissas básicas expusemos na primeira parte do trabalho. Depois do evolucionismo outras correntes se constituíram, como o funcionalismo e o estruturalismo (cujo maior representante é o francês Claude Levi-Strauss). Etnocentrismo designa um fenômeno, praticamente universal, que consiste em eleger como critério de julgamento das demais culturas a cultura à qual pertence o sujeito que julga. Tal fenômeno é o que DaMatta expõe (embora sem mencionar o termo) como sendo a segunda "idéia geral" do evolucionismo. Já o relativismo expressa um fenômeno contrário a esse, qual seja, o de relativizar (a tautologia é inevitável) os valores da cultura à qual o sujeito ajuizador pertence, reconhecer que eles não possuem validade universal mas somente para aqueles que se vinculam àquela cultura e que, por tudo isso, não podem ser instituídos como critérios para avaliar como inferiores as culturas que são simplesmente diferentes daquelas dentro da qual se encontra o avaliador. Com esse esclarecimento conceitual evitamos em nosso trabalho uma oposição ilegítima entre evolucionismo e relativismo.

[6] No texto "Raça e progresso", no qual ele analisa os "problemas surgidos com a mistura de tipos raciais" (p. 67). Sua análise passa por diversos tópicos: significado do termo raça, relação entre intercasamento e degeneração, efeitos da hereditariedade, do ambiente e da seleção sobre as formas corporais, relação entre traços físicos característicos de uma raça e funções mentais, grau de validade dos testes de inteligência quando aplicados a indivíduos de culturas diferentes e cuja padronização de correção ignora o fenômeno da diversidade cultural, co-relação entre fatores biológicos e culturais e seu peso na endo-exogamia. Discutindo esse último tópico é que o autor aborda a questão do casamento inter-racial. Uma de suas afirmações que se prestariam à discussão de *O guarani* (mas que não levaremos adiante) é esta: "Se os grupos sociais são também grupos raciais, encontramos, no mesmo sentido, o desejo de endogamia racial como forma de manter a pureza da raça." (p. 85).