

Um continente que não coube numa Semana: Modernistas de 22 e a América Latina

Alex de Carvalho Matos e Nilce Cristina Aravecchia Botas

MATOS, Alex de Carvalho; BOTAS, Nilce Cristina Aravecchia. Um continente que não coube numa Semana: Modernistas de 22 e a América Latina. *Thésis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 56-70, dez. 2023

data de submissão: 19/06/2023
data de aceite: 06/09/2023

Alex de CARVALHO MATOS é Mestre em Arquitetura e Urbanismo; doutorando na FAUUSP; alex.matos@usp.br

Nilce Cristina Aravecchia BOTAS é Doutora em Arquitetura e Urbanismo; professora da FAUUSP; nilcearavecchia@usp.br

Resumo

Entre os assuntos invisibilizados pela historiografia canônica sobre a Semana de 22, chama atenção a relação entre seus participantes e o debate acerca da América Latina. No presente artigo, examinaremos diferentes aproximações ao tema investigando o legado de três daqueles modernistas: Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Ronald de Carvalho. Marcados por experiências muito distintas com o continente, cada um deles aponta para variados caminhos de abordagem, que transitam entre o "horror" e o entusiasmo romântico com o assunto e suas interseções com outras temáticas igualmente invisibilizadas, tais como gênero, raça e sexualidade.

Palavras-chave: Semana de 22, modernismo, América Latina, historiografia.

Abstract

Among the issues made invisible by the canonical historiography of the Week of 22, the relationship between its participants and the debate about Latin America draws attention. In this essay, we will examine different approaches to the theme by investigating the legacy of three of those modernists: Mário de Andrade, Oswald de Andrade and Ronald de Carvalho. Marked by very different experiences with the continent, each of them points to various paths of approach, which move between "horror" and romantic enthusiasm with the subject and its intersections with other equally invisible themes, such as gender, race and sexuality.

Keywords: Week of 22, modernism, Latin America, historiography.

Resumen

Entre los temas invisibilizados por la historiografía canónica de la Semana del 22, llama la atención la relación entre sus participantes y el debate sobre América Latina. En este ensayo, examinaremos diferentes enfoques del tema investigando el legado de tres de esos modernistas: Mário de Andrade, Oswald de Andrade y Ronald de Carvalho. Marcadas por experiencias muy diferentes con el continente, cada una de ellas apunta a varios caminos de acercamiento, que se mueven entre el "horror" y el entusiasmo romántico con el sujeto y sus intersecciones con otros temas igualmente invisibles, como el género, la raza y la sexualidad.

Palabras-clave: Semana del 22, modernismo, América Latina, historiografía.



Para começar: ausência-presença de uma “incômoda” América Latina

¹ A expressão foi utilizada por Francisco Foot Hardman em sua conferência *O espírito bandeirante e o modernismo reacionário*, realizada remotamente no dia 29 de setembro de 2022 e transmitida ao vivo pelo Canal SESC como parte da programação do seminário Diversos 22. Ver: DIVERSOS 22: LEVANTES MODERNISTAS - YouTube. Acesso: 18/05/2023.

² Título de artigo publicado originalmente no *O Estado de São Paulo* em 29 de março de 1939 onde Mário de Andrade traz a seguinte passagem: “me parece indiscutível que o branco no Brasil concebe o negro como um ser inferior (ANDRADE, M., 2008, p: 682)

Foram muitos aqueles “barrados no baile”¹ da Semana de Arte Moderna. E aqueles que de algum modo “furaram” os bloqueios, precisaram se equilibrar numa *Linha de cor*², como o fez Mário de Andrade, cuja sexualidade também foi tratada como tabu (BRAGA-PINTO, 2022), ou ser capaz de “se afastar dos sentidos atrelados ao termo ‘arte feminina’, associada ao amadorismo e ao diletantismo”, como o fizeram Tarcila do Amaral e Anitta Malfatti (SIMIONI, 2022). Os indígenas, por sua vez, se tinham algum “passaporte”, foram recebidos no salão modernista como alegorias do passado num verdadeiro “espetáculo da exclusão” (DORRICO, 2022, p: 129). Também já não são poucos os trabalhos que apontam essas estruturas opressoras legadas pela colonização e pela escravidão. Afinal, tem sido a tarefa de várias gerações o esforço em iluminar a enorme complexidade dessa herança e de suas inúmeras variáveis. Contudo, uma questão, a despeito de sua relevância, ainda não teve a mesma sorte que tais revisões críticas sobre a Semana de 22: a *questão latinoamericana*.

Tal debate se inscreve no horizonte de uma indagação mais ampla e fundamental. Ao menos no que diz respeito ao que havia de comum em todo um continente no qual se gestava a nação, o crítico de arte mexicano Jorge Alberto Manrique (1936-2016) argumentava que, se as respostas não coincidem, uma pergunta parece animar o que chama de “consciência latinoamericana”: “quem somos?” (MANRIQUE, 1974, p. 20). Mais precisamente, dada a condição colonial, quem somos entre o sermos e o não sermos europeus? E quem somos, quando deixamos de olhar só para o outro lado do Atlântico e nos voltamos também para o interior do próprio continente? Aqui entra em cena *nossa questão*. Ainda que uma desidentificação com a Europa não tenha levado necessariamente a uma identificação com a América Latina, isso não significa que as vanguardas do continente se furtaram à essa discussão. Seja para detratar, seja para exaltar, foi preciso assumir uma posição frente ao restante do continente para pensar a nação. Essa reflexão permite enveredar na identificação das “estruturas de sentimento”³ a atravessar sujeitos que formularam os termos, tanto do que seria uma arte nacional e, quiçá, latinoamericana, nas primeiras décadas do século XX, quanto do que seriam os vasos comunicantes entre as vanguardas e seus anseios.

³ Formas emergentes, que podem se apresentar como alterações da ordem vigente, perturbações. Elementos que apontam para significados de uma época e que ajudam a compreender certos movimentos geracionais. A ideia de “estrutura de sentimentos” nos termos de Raymond Williams guiará esta reflexão. (WILLIAMS, R. *Literatura e Marxismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, pp. 130-135.)

Tomando a oportunidade deste dossiê, cujo foco é apresentar e debater temas que ficaram “à margem” da Semana de Arte Moderna e de sua fortuna crítica, o presente artigo examina de que maneira alguns dos modernistas que protagonizaram aquele evento se posicionaram em relação ao debate sobre a América Latina, enfrentando assim um silêncio histórico e historiográfico sobre o assunto. O intuito, de maneira geral, é apresentar algumas das aproximações formuladas sobre o tema, problematizando-as à luz de estudos recentes responsáveis por abrirem caminhos para novas interpretações. E ambos os caminhos têm um ponto de partida comum: são entendidos como respostas a uma posição assumida por Mário de Andrade.

No artigo *Literatura Modernista Argentina*, publicado em 22 de abril de 1928, Mário de Andrade manifestou seu “horror dessa história de América Latina muito agitada hoje em dia” (ANDRADE, 1978, p. 74). Um primeiro aspecto que aguça curiosidade nesse comentário é que ele tenha ocorrido justamente no interior de trocas intelectuais entre o escritor brasileiro e diversos autores argentinos (ARTUNDO, 2013) - é como se Mário de Andrade procurasse localizar sua condição entre o nacional e o cosmopolita, ao mesmo tempo em que exercitava um diálogo propriamente latino-americano. O segundo ponto diz respeito ao reconhecimento da efervescência de um debate sobre a América Latina, ainda que muitos, como o próprio Mário, não o visse com bons olhos. Por fim, o terceiro aspecto é que essa “história da América Latina”, por mais distante que possa parecer de Mário de Andrade, esteve, de maneiras diversas, na ordem do dia para dois de seus pares modernistas de 1922: enquanto Oswald mobilizava interpretações sobre a “América do Sul” em “O esforço intelectual do Brasil contemporâneo” (1923), Ronald de Carvalho, em meio às suas viagens diplomáticas, articulava o termo “América Latina” em palestras, como fez em “Bases da nacionalidade brasileira” (1923) e “Literatura brasileira” (1923), ou mais tarde, de maneira mais expressiva, em *Toda América* (1926).

Pois se é verdade que “os intelectuais brasileiros do período entreguerras, assim como os hispano-americanos, estavam mais interessados na formação de sua própria identidade nacional” (BETHELL, 2009, p: 305), não se pode dizer - como o próprio Mário de Andrade não pôde - que o debate sobre a América Latina não estava colocado nos anos 1920. O interessante aqui é perceber que a “questão nacional” e a “questão latinoamericana” (e variações nela contidas como “sul-americana” e “iberoamericana”) são contempo-

râneas e, mais do que isso – como nos apontam os próprios modernistas da Semana de 22 –, que estas questões não estão separadas, mas constituem faces de uma relação sem a qual não podemos pensar nem as nações, nem a América Latina.

Tateando fronteiras

O mesmo Mário de Andrade, que tanto fez para se afastar “dessa história de América Latina”, se viu levado a seguir “pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia, e por Marajó até dizer chega” (ANDRADE, 2015) em sua viagem de descoberta do Brasil. Se, por um lado, ele buscava demarcar uma posição deliberadamente antilatinoamericanista, por outro revelava em sua experiência como viajante os vínculos entre a questão nacional e a questão latinoamericana. Como se não bastasse as próprias trocas intelectuais que fomentava com autores argentinos, o autor de *Turista Aprendiz* (1927) também tateou um território para além da nação na tentativa de construí-la. Contudo, os limites desse esforço se deram menos pelo reconhecimento de diferenças e mais pelo cansaço, ou, mais precisamente, pela *vertigem* que se produz na fronteira entre a ideia de nação e a de América Latina.

Essa *vertigem* é um traço dos “antigos modernistas”, nos lembra Francisco Foot Hardman. Antes de Mário, Euclides da Cunha, que também nunca esteve, por assim dizer, “no exterior”, já havia em 1905 realizado incursões em fronteiras peruanas enquanto chefe da seção brasileira da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus, experiências que ficaram registradas tanto em *Peru versus Bolívia* (1907), quanto em *A margem da história*, obra publicada postumamente, em 1909. Sua ambição teria sido a de desenvolver “uma prosa monumental que nascesse do caos mais remoto onde os Estados nacionais emergentes disputam marcos fronteiriços ilusórios” (HARDMAN, 2022, p. 46). E antes mesmo de Euclides, existiu Joaquim de Sousa Andrade, mais conhecido como Sousândrade. “Viajante mais atirado” e com “bases econômicas mais sólidas para tais aventuras” do que Euclides da Cunha e Mário de Andrade, Sousândrade percorreu boa parte da Amazônia até alcançar as fronteiras da Colômbia, como também do Peru. Voltando de uma temporada nos Estados Unidos, realiza uma circum-navegação pelo Pacífico com ponto de partida no Panamá e uma pausa em Lima, para depois seguir para Arica, Valparaíso, Santiago, Cabo Horn, Buenos Aires até chegar no Rio de Janeiro. Dessas viagens nascem os versos de seu longo

poema *O guesa* (1876). Recuperando mitos indígenas andinos (mais precisamente dos muíscas da Colômbia), o Guesa é esse “protagonista errático de todas as Américas, do Amazonas a Wall Street, dos Andes ao cabo Horn”, uma espécie de anti-herói latino-americano, “mais do que qualquer futuro Macunaíma” (HARDMAN, 2022, pp. 74; 134).

O próprio Makunaima – não o de Mário de Andrade, mas aquele que o inspirou – é um herói mitológico transnacional dos povos pemons (arekuna, taurepang, kamarakoto e macuxi) que, embora compartilhem o mesmo idioma, se distribuem em uma região entre Brasil, Venezuela e Guiana denominada circum-Roraima (BARRETO; OLIVEIRA, 2016, p. 277). O “herói sem caráter” do modernista paulista, se pretende ser um anti-herói nacional, tem uma origem difusa (ou “polêmica” como toda origem, diria Foucault⁴) –, não somente porque ecoa as ambiguidades do mito dos pemons, mas porque a própria condição fronteiriça de Makunaima é “sem caráter”, ou melhor dizendo, *sem caráter nacional*. Se Mário de Andrade manifestava tanto “horror dessa história de América Latina”, por que teria se inspirado justamente em um mito transnacional como esse? O efeito é exatamente o inverso de negar uma presença: o Macunaíma de Mário carrega, queira ou não, a impossibilidade de pensar uma nação brasileira sem as demais nações latinoamericanas. Assim, seu caráter está por fazer-se não na identidade, mas na *troca*... eis aqui o ingrediente básico da investigação Oswald de Andrade, outro modernista da Semana de 22 que, buscando a nação, precisou traçar a formação de todo um continente.

⁴ Foucault problematiza a ideia de “origem miraculosa” propondo a investigação genealógica no sentido de revelar a heterogeneidade na conformação das manifestações e das coisas, um procedimento que também informa a reflexão exposta neste artigo. Foucault M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Foucault M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal; 1979. p. 15-37.

Oswald e a “América do Sul”

Logo nas primeiras linhas d’*O Esforço intelectual do Brasil contemporâneo*, título de uma conferência proferida na Sorbone em 1923, Oswald menciona duas criações da península Ibérica - *Dom Quixote* e *Os lusíadas* – e se pergunta, no âmbito do idealismo latino, “qual desses dois poemas é o maior”. A resposta é em favor do primeiro:

“Quixote teve que lutar contra a organização policiada das cidades, a barreira dos caminhos, as reações dos *pueblos*. Ele embarcou na caravela de Gama e lá se foi com Cabral em busca de Dulcinéia de Toboso, na América do Sul. Acompanhou uma força latina de coesão, de construção e de cultura. Era o jesuíta” (OSWALD, 1992, p: 29).

De saída, contrariando o que se poderia esperar de uma abordagem sobre o Brasil, Oswald não recorre ao passado português, mas ao ibérico. A operação,

que nada tem de acidental, enseja a reflexão sobre a nação brasileira e anuncia o horizonte de uma “força latina de coesão” encarnada na figura do jesuíta. Demarcava assim uma abordagem singular em relação ao que seria consolidado ao longo do século XX como uma prática historiográfica recorrente, a saber, aquela que ergue uma “muralha” entre uma historiografia de língua portuguesa e outra de língua espanhola (SUBRAHMANYAM apud ETTER; GRILLOT, 2015, p. 52). Isso permitiu que Oswald fizesse outro movimento inesperado: não é o poema do português Camões que elege como “o maior” do idealismo latino. Tomando o mundo ibérico como esse passado compartilhado entre Portugal e Espanha, a voz latina a falar mais alto aos ouvidos do modernista é aquela dos versos do espanhol Miguel de Cervantes. Tudo isso para demonstrar que Dom Quixote seria o herdeiro mais fiel ao “espírito de organização e de conquista” do “último legionário” e que, “ao contrário do que informa a história, não parou nos limites latinos da Rumânia”, indo, “no século XVI, [...] lançar no Uruguai as bases das suas ‘Missões’” e no Brasil fundar a cidade de Piratininga, “que deveria engendrar a força e a riqueza de São Paulo de hoje” (ANDRADE, 1992, p: 29).

Após a breve exposição desse percurso genealógico que teria feito de São Paulo nada menos do que uma “Roma” dos trópicos, Oswald apresenta outro recorte, “o nacional”, formado inicialmente por três elementos diversos: “o índio”, “o português” e “o padre latino”. “O negro” é destacado como aquele que “veio da África pouco tempo depois” (ANDRADE, 1992, p: 29). Embora considere preponderante o “domínio intelectual do padre latino na formação da sociedade sul-americana”, Oswald chama atenção para o aparecimento de um “movimento nacional” de “expressão superior” (ANDRADE, 1992, p: 30). De um lado, localiza o legado do domínio jesuíta, a escolástica, “semente do pensamento brasileiro” que teria contribuído, “mais do que se pensa”, para afastar a sociedade sul-americana dos “perigos de heterodoxias futuras” e que, provoca o autor, “continua sua longa carreira na Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo, nos seminários e nos colégios dos estados confederados”. De outro lado, reconhece na figura do filósofo paraense Farias Brito um “impulso anônimo da fé panteísta de nossa raça” embasado por uma “bela crítica das psicologias niilistas da Inglaterra, da França e da Alemanha”:

“O deísmo ganha aí todas as seduções de uma natureza que não tem necessidade de exegese: Deus é a energia presente em que a ideia e a realidade se confundem. O mundo é sua atividade intelectual. O mundo é Deus que pensa” (OSWALD, 1992, p: 31). .

A nação que Oswald quer ver emergir é mundana e não se faz pelo “desvario” dos “romances de cavalaria”, dos “sonetos” e com “belos nomes preciosos” ou “proezas ideais” que Dom Quixote, “mesmo atravessando o mar”, não teria esquecido. Atento à denúncia do sociólogo Oliveira Viana do “nosso idealismo, oposto às realidades da terra”, Oswald manifesta sua “curiosidade intelectual” pelo “intuicionismo de Henri Bergson”, pelo “domínio da etnografia” de Roquete Pinto e pela “vasta região onde se insulavam tribos esquecidas” que o general Rondon, “de origem indiana”, “aproxima da civilização do Rio, São Paulo e de outras capitais”. E se em um primeiro momento a literatura brasileira acompanha uma “linha descendente” com suas “imitações do classicismo ibérico”, logo esbarra no “esforço nacional de Machado de Assis” (ANDRADE, 1992, p. 31).

Nota-se que, pouco a pouco, a ideia de “América do Sul” ganha seus contornos oswaldianos. Ao reconhecer o peso de um passado comum entre mundo hispânico e lusitano e uma “força latina de coesão”, Oswald quer com isso apresentar o tamanho do desafio e não uma possibilidade para a nação. Essa, para existir, precisaria se desvencilhar, sobretudo, da “loquacidade sul-americana” da qual “nosso idealismo, oposto às realidades da terra”, seria a expressão impregnada do “entusiasmo” do português “diante da natureza do mundo descoberto” que, para exprimi-lo, “recorreu aos seus conhecimentos greco-latinos”. Contra esse legado “sul-americano”, Oswald chama atenção para a contribuição do “sangue negro”:

“O negro é um elemento realista. Isto observou-se ultimamente nas indústrias decorativas de Dakar, na estatutária africana, posta em relevo por Picasso, Derain, André Lothe e outros artistas célebres de Paris, na antologia tão completa de Blaise Cendrars. De resto, ele, que vinha da África, não podia maravilhar-se diante de nossa paisagem. O português, ao chegar fazia sonetos, e o negro, por seu turno, a fim de expressar suas alegrias ou mágoas, rufava nos urucungos... Machado de Assis, branco de epiderme e cumulado de louvores pelos brancos, obteve equilíbrio, devido ao seu sangue negro” (ANDRADE, 1992, p. 32)

Outra face do legado ibérico que Oswald busca problematizar é o “amor sul-americano”. Embora reconheça o esforço intelectual em poemas “espontâneos” e “líricos” de um poeta como Catulo da Paixão Cearense, que “canta a lua que magnetiza as panteras” e “os dilúvios periódicos do Amazonas, que engole florestas e aldeias”, aponta seu caráter problemático desse “drama das terras caídas”, que “se produz no coração do brasileiro” ao ver “partir sua amada nos braços de outro”:

“Geralmente nossos homens veem em cada mulher que passa uma Sabina a raptar, a despeito de todas as conseqüências, porque nosso amor é feito da lembrança sexual da mulher branca que os primeiros navegadores deixaram na Europa ao tentar as suas incertas expedições”(ANDRADE, 1992, p. 34).

Seja em sua análise da condição da mulher na “sociedade sul-americana”, quanto do negro nesse quadro – embora, em linhas anteriores, tenha declarado que “o negro, habituado a ver em tudo manifestações sobrenaturais, deixou-se batizar com uma alegria de criança” –, Oswald busca fazer eclodir, no exame de ambos os casos, “realidades presentes, onde o fundo e a forma, matéria, sentimento e expressão pudessem dar ao Brasil de hoje a medida intelectual da sua mobilização industrial, técnica e agrícola” (ANDRADE, 1992, p. 34). Aqui, de uma só vez, o autor articula as mais variadas esferas da vida e identidades – a do negro, a da mulher – para pensar *modos de produção* da nação.

O que estaria em jogo em tudo isso não seria exatamente uma “revolução das mentalidades” – como poderíamos supor considerando a ideia de *formação* em disputa – e sim uma estreita relação entre modos de pensar e fazer onde a ideia de desenvolvimento da indústria, da técnica e da agricultura ganham uma “expressão superior”. É tudo o que Oswald não vê no que entende por “América do Sul”. Segundo ele, falta ao projeto sul-americano, ao menos aquele herdado das missões jesuítas, uma dimensão mais realista.

Sua compreensão sobre a “América do Sul” traz assim uma primeira lição sobre o papel histórico do nacionalismo na configuração da América Latina: sem um primeiro “movimento nacional” que buscasse romper com o idealismo latino, colocando em cena as “realidades da terra” – “o índio”, “o sangue negro” e seu “realismo”, “o caráter audaz da moça do sertão” –, não se poderá pensar o continente. Nesse sentido, a nação, e não a América Latina, aparece para Oswald – como também para Mário de Andrade – enquanto uma possibilidade para a emancipação cultural e política⁵.

⁵ Sobre a relação entre os modernistas de 22 e o nacionalismo ver MARTINS, 2010 [1992].

A segundo aprendizado com a crítica oswaldiana à ideia de “América do Sul”, e talvez o mais intrigante para uma reflexão sobre “essa história de América Latina”, diz respeito a uma reflexão sobre *alteridade* que informa tanto sua ressalva a Machado de Assis – este, “encerrado em suas funções burocráticas no Rio, não pode apanhar todo horizonte do país” (OSWALD, 1992, p. 32) –, quanto seu entusiasmo com as contribuições do paraense Farias Brito e do “elemento

negro” ao “movimento nacional”. Nesse movimento de interiorização, o “nacional” aparece como um gesto de abertura para a *diferença*. A “América do sul”, em contraposição, seria um bastião colonial, encerrado em seu espírito escolástico avesso a toda heterodoxia, correspondendo, na geografia oswaldiana, à região Sul do continente, animada nos anos 1920 por São Paulo e Buenos Aires⁶. Por essa razão, o deslocamento proposto por Oswald, já que a “América do Sul” é para ele uma região por demais “europeia”, é olhar para o Norte e Nordeste do país. Ao que tudo indica, *pensar a América do Sul nesse momento é apenas ver-se refletido nas margens do Rio da Prata*, e Oswald não está em busca do Mesmo para formar a nação, mas do Outro.

Do Outro em si: América Latina sem reduções

A alteridade, noção aparentemente estranha à ideia de “América do Sul” apresentada por Oswald, é seminal, todavia, na ideia de América Latina mais recentemente proposta pela antropóloga Beatriz Perrone-Moisés em *Mitos ameríndios e princípio da diferença*⁷:

“Muito antes de esta ‘quarta parte do mundo’ ser batizada de América e, portanto, bem antes de nela ser pensada uma América Latina, já floresciam aqui cosmologias nas quais Claude Levi-Strauss propôs perceber um princípio comum por ele chamado de ‘ideologia bipartite dos ameríndios’. Uma filosofia que possui numerosos e diversos representantes nos países latino-americanos e é, nesse sentido, uma visão da América Latina, já que também está nela. Mas que a explora, tanto no tempo como no espaço. No tempo, porque seu solo é o continente, do estreito de Bering ao de Magalhães. Na qualidade de filosofia, pode também ser encarada como uma possível visão sobre ela, visto que a tudo, em princípio, pode ser aplicada”.

Quando manifesta seu interesse pelo “impulso anônimo da fé panteísta” de Farias Brito, pelo “intuicionismo de Henri Bergson”, pelo “domínio da etnografia” de Roquete Pinto e pela “vasta região onde se insulavam tribos esquecidas” que o marechal Rondon “aproxima da civilização do Rio, São Paulo e de outras capitais”, Oswald parece transitar, ainda que em busca da nação, nesse mesmo campo de preocupações que mais tarde ganha com Perrone-Moisés uma dimensão continental.

O que se coloca tanto nos esforços intelectuais de Oswald, em sua tentativa de suplantar o mito da “América do Sul”, em Mário, com Macunaíma ou em Claude Levi-Strauss, são exatamente os *mitos*. Pois os mitos, como afirma a antropóloga, “longe de serem histórias

⁶ Segundo Emir Sader, uma primeira representação da América latina aos brasileiros viria “desde seu polo menos típico, porém mais próximo e ameaçador - a Argentina. [...] A Argentina era a única presença próxima, imediata, e o Uruguai, o território em disputa. O resto era o resto - longínquas fronteiras impenetráveis, que mais nos separavam do que nos uniam a países como a Bolívia, o Peru, a Venezuela, as Guianas” (SADER, 2006, p: 184-185).

⁷ Em uma passagem na introdução de *Oito visões da América Latina* (2006), Adauto Novais argumenta que, “se pretendemos uma real unidade latino-americana, é preciso, em um primeiro momento, dar sentido não àquilo que temos de semelhante, mas ao que temos de diferente” (NOVAES, 2006, p. 11).

irracionais e absurdas, estão sujeitos a uma lógica estrita que é, em última análise, a que rege o espírito humano, de todos os humanos” .

No pensamento bipartite dos ameríndios, a lógica é a dos “mitos cujos protagonistas são pares de personagens” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 245). Um destes mitos, registrado pela primeira vez no século XVI entre os tupinambás da costa brasileira, conta a história de dois irmãos, Tamendonare e Aricoute, sendo um deles filho do “grande herói civilizador” e o outro de um homem chamado “Gamba”. Filhos de pais diferentes, tem sempre destacadas suas oposições. Já entre os craôs, um mito parecido é o dos amigos Pud e Pudleré, que também se opõem continuamente. Entre os matsiguengas, povo indígena do sopé dos Andes, no Peru, essa oposição se dá entre dois princípios criadores: “o sopro todo poderoso do alto” e “o sopro todo poderoso de baixo” – os humanos estariam em uma “terra intermediária” que resulta do “choque entre os dois”. Embora “candidatos à união”, esses pares são “reiteradamente afastados”, pois “o pensamento ameríndio se recusa à emparelha-los”, sendo a “oposição”, o “afastamento”, a “diferença”, o “fundamento de tudo o que fazem” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 241-251).

Em certa medida, estes mitos guardam paralelos com o mito grego dos gêmeos Castor e Pólux – compartilham a mesma mãe, “engravida por um mortal/ ‘deus’ e um mortal/ humano, e que dá a luz dois gêmeos cuja origem diversa se manifesta em habilidades distintas. Mas no mito grego, as diferenças originais entre os gêmeos “vão se apagando”, eles são “extremamente unidos (brigam juntos contra outros), suas aventuras tem a marca da cooperação”. Enquanto no final dos mitos ameríndios os pares de opostos “se opõem radicalmente”, no mito grego eles “se tornam iguais”. Contudo, sendo a diferença uma “mola mestra de tudo quanto no mundo existe”, a filosofia ameríndia se apresenta como “abertura para o outro” onde “o branco”, inclusive, “já se encontrava marcado”: “o outro é destino do eu, seu oposto e seu futuro”. Já os brancos, que de início “duidavam da humanidade dos índios”, colocam esse Outro no “passado de uma humanidade única”. O ponto de partida dos ameríndios é a *alteridade*, enquanto dos brancos – diga-se europeus – é a *identidade*.

É contra a identidade ibérica decantada na “América do Sul” rio-platense que Oswald quer ver emergir uma nação, não uma “identidade nacional”. E não se trata aí de um jogo dialético, pois a ideia oswaldiana de nação não é uma síntese. Por isso, o primeiro mo-

vimento de Oswald é o de se afastar da escolástica e de toda filosofia messiânica. Onde o olhar ocidental vê no “um” o *bem* e o *belo*, Oswald, assim como os ameríndios, vê o *mal*, a inércia, a morte. E por alimentar-se de um princípio da diferença semelhante, a ideia de nação oswaldiana não pode, no fundo, dar as costas à América Latina. “Ainda bem”, tranquiliza Perrone-Moisés, que ao invés de “pensar a diferença como um problema”, podemos vê-la como “potencial gerador” e tal como “nos ensina a filosofia ameríndia, não estamos reduzidos ao um” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 257).

América Latina ou Toda América?

Enquanto Oswald, em seu *esforço intelectual*, buscava se afastar ao máximo da “América do Sul”, o outro caminho da reflexão sobre América Latina passa por Ronald de Carvalho que, por sua vez, se engajava na tarefa diplomática em aproximar Brasil e México. Antes de ficar conhecido pela leitura de *Os sapos* na abertura da Semana de Arte Moderna em São Paulo e pela conferência *A pintura e a escultura moderna no Brasil*, que também fez parte da programação daquele evento, o poeta Ronald já trilhava uma carreira no Itamaraty desde 1914 (BOTELHO, 2005, p. 75). A partir de 1920, quando foi nomeado auxiliar de gabinete de Relações Exteriores, pôde acompanhar mais de perto o crescente estreitamento de laços entre o governo mexicano pós-revolucionário e o governo brasileiro. Sobretudo interessou-se pelos desdobramentos da chamada “Doutrina Carranza”, um conjunto de parâmetros diplomáticos declarados oficialmente pelo presidente mexicano Venustiano Carranza no intuito de se contrapor às pretensões imperialistas dos Estados Unidos no continente latinoamericano. Vale lembrar que, antes disso, em 1916, o mexicano Isidro Fabela já havia feito uma viagem oficial pela América do Sul, atuando como figura-chave nos bastidores da articulação estratégica de projeção internacional do México revolucionário durante o governo de Carranza. Uma dessas iniciativas consistiu no envio de estudantes e proeminentes intelectuais a países como Brasil, Argentina, Chile, Uruguai e Colômbia. No Brasil, essa iniciativa do governo mexicano teve boa acolhida por parte dos estudantes da então Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro, onde Ronald de Carvalho havia estudado pouco antes, no começo da década de 1910. Prova dessa reciprocidade é a *Revista Americana*, que o Itamaraty manteve entre os anos de 1909 e 1919 com a finalidade de buscar um “discurso de unidade” do continente (DIAS, 2019).

Ronald entra efetivamente na cena diplomática agitada pela “Doutrina Carranza” com a visita do secretário de Educação Pública do México, José Vasconcelos (1882-1959), ocorrida meses depois da Semana de Arte Moderna. É em razão dela que Ronald é convidado por Vasconcelos à visitar a Universidade do México, onde proferiu quatro conferências: “Bases da nacionalidade brasileira”, “Literatura brasileira”, “Arte brasileira” e “A psique brasileira”, todas posteriormente publicadas em *Estudos Brasileiros* (1924), livro que o diplomata dedicou à José Vasconcelos. Uma dessas conferências, “Arte Brasileira”, foi uma retomada da palestra proferida na abertura da Semana de Arte Moderna. Ronald não somente apresentou no México um pouco de suas discussões feitas no ano anterior em São Paulo, como em meio à elas mobilizou o termo “América Latina” nas palestras “Bases da nacionalidade brasileira” e “Literatura brasileira”. Nessa via de mão dupla, o diplomata não esconde suas intenções: vincular o debate feito no Brasil com o que estava acontecendo no restante do continente, especialmente no que diz respeito à atuação de José Vasconcelos.

Depois de passar pelo Brasil em 1922, naquele mesmo ano, José Vasconcelos seguiu para Argentina, onde pouco antes havia sido deflagrada a Reforma Universitária. Tratava-se então de uma oportunidade ímpar para as ambições mexicanas, que tanto impulsionaram quanto utilizaram habilmente esse processo para aprofundar sua presença no continente. O apelo “indoamericano” dos estudantes e o desapareço pela Europa em virtude da Primeira Grande Guerra convergia com o discurso mexicano em defesa de um desenvolvimento autóctone e anti-imperialista. Foi essa a tônica da conferência proferida na Universidade de Córdoba. Na ocasião, Vasconcelos fez de sua fala uma recomendação à juventude estudantil acerca do caminho que poderia trilhar com a Reforma Universitária. Em linhas gerais, ressaltou o papel do México revolucionário e incentivou a solidariedade latinoamericana, tendo como palavra-chave o “nacionalismo”. Mas não nos precipitemos: o nacionalismo de Vasconcelos tem uma dimensão continental, ibero-americana, sendo sua motivação a defesa em relação a imposições externas:

Devo destacar que no Brasil me deparei com uma tendência idêntica [...]; e tenho entendido que na Argentina já se define uma forte corrente nesse sentido, do desejo de sacudir o jugo literário e o jugo filosófico dos países mais avançados e de começar, diremos, uma vida que, ainda que mais modesta, seja própria e nacional, mas não nacional exclusiva da Argentina ou do México, e sim no sentido mais amplo, nacional hispano-americana ou ibero-americana, para deixar



compreendidos nessa tendência os brasileiros que forçosamente têm de trabalhar conosco neste movimento e que, por sorte, estão muito desejosos de fazê-lo (VASCONCELOS, 1922, p: 30 apud DIAS, 2019, p: 135).

Foram essas ideias e as viagens feitas pelo México em companhia do próprio Vasconcelos, articuladas às missões diplomáticas pelo Peru, Cuba e Estados Unidos, que mais tarde levaram Ronald escrever a obra poética intitulada *Toda América* (1926). Ainda que nesse escrito o diplomata abarque “das Antilhas à Nova York, dos Andes à Argentina”, é possível reconhecer não somente um predomínio dos poemas dedicados ao México, como certa desidentificação com a Broadway e um reencontro com os Andes. Do “Chão épico”, “lírico”, “idealista”, “indiferente”, “largo”, “chato”, “prático” e “simples” da “Broadway” aos “grandes silêncios” das “cordilheiras” que guardariam a “virgindade cheia de promessas excitantes”, “as solidões brutas” da América.

Nesse sentido, *Toda América* indica menos um pan-americanismo e mais um quadro no qual o poeta experimenta um encontro com América Latina pela mediação entre uma condição desencantada e outra em toda a sua potência. Até aqui, nada mais do que a típica “loquacidade sul-americana”, diria Oswald. O que chama atenção, no entanto, é outro ponto, uma vez que o gesto poético de “reencanto” não é totalmente estranho aos esforços intelectuais oswaldianos: se em meio aos versos dedicados à Broadway, Ronald recorre à imagem de “um saxofone” que “derrama um morno torpor de senzala debaixo do sol” (CARVALHO, 1935 [1926], p. 22-24) – uma alusão ao jazz (saxofone) e à escravidão de africanos (senzala) que funciona como “recurso humanizador” (DIAS, 2019, p: 141) –, em Oswald o “sangue negro” também cumpre semelhante papel – “O português, ao chegar, fazia sonetos, e o negro, por seu turno, afim de expressar suas alegrias e suas mágoas, rufava nos urucungos...”. Mas enquanto em Ronald o negro é mobilizado apenas como matéria emotiva, primitivista, em Oswald, ele aparece como um “elemento realista”, industrial (isto observou-se ultimamente nas indústrias de Dakar, na estatuária africana”) e dá aos romances de Machado de Assis, escritor “branco de epiderme e cumulado de louvores pelos brancos”, seu ponto de “equilíbrio” (“não há um desvio inútil de paisagem, nenhuma gafa lírica”) (ANDRADE, 1992, p: 32). E com relação aos usos - e abusos - de expressões que evocam uma ideia de feminino, o que dizer da “virgindade cheia de promessas excitantes” da América Latina que encanta Ronald? Como já havia alertado Oswald na

conferência de 1923, em suas batalhas também internas contra um patriarcado do qual, querendo ou não, era igualmente herdeiro, é preciso estar atento à esse “drama das ‘terras decaídas’” (a Broadway de Ronald) tão recorrentes “no coração” do brasileiro que “geralmente [...] vêm em cada mulher que passa uma Sabina a raptar” (ANDRADE, 1992, p: 34-35).

Nos rastros de uma consciência latinoamericana

Ao fim e ao cabo, Oswald e Ronald podem ser tomados, à luz de Beatriz Perrone-Moisés, como “gêmeos” de um mito fundador da nação brasileira e latinoamericana. Travando uma batalha intelectual, cada um deles aponta para dimensões indissociáveis nessa construção. A despeito de seu recuo em relação à “América do Sul” - que ao menos no faz observar problemáticas das quais essa ideia não está livre -, e ter confessado “ignorar a obra de José Vasconcellos”, tendo apenas percebido sua presença em São Paulo em companhia de “uma porção de idiotas locais” (ANDRADE, 1929), Oswald assegura: “minha antropofagia pode ‘coincidir’ com diversas expressões da corrente americana [...] Coincidir é a palavra, pois desconheço a New America” (ANDRADE, 1992, p. 42). Ronald, por sua vez, embora tenha causado a Mário de Andrade “enorme desilusão” com seus *Estudos Brasileiros* (ANDRADE, M. apud ABREU, 2016, p: 13), teve um papel relevante na articulação de uma política cultural no continente, contribuindo para pavimentar trocas e estabelecer integrações. De um jeito ou de outro, recusada, implícita ou defendida como valor, a América Latina já atravessava sentimentos e mobilizava afetos, marcando a história cultural na fronteira, mas também no seio da própria intelectualidade “nacional”. Se o que se apresentou aqui foram apenas algumas pistas de uma investigação mais ampla, cabe às releituras que se façam da Semana de Arte Moderna, não deixar escapar suas dimensões de alteridade que se faz entre indígenas e não-indígenas, negros e brancos, homens e mulheres, héteros e não-héteros, nacionais e estrangeiros para seguir no rastro da construção de uma consciência possível.

Referências

ABREU, M. *Cartas e polêmicas: Ronald de Carvalho e as questões modernistas*. In: COLI, J.; GÁRATE, M. (org.). *Arte da Comparação*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

BRAGA-PINTO, C. *A sexualidade de Mário de Andrade: a prova dos nove*. In: ANDRADE, G. *Modernismos. 1922-2022*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ANDRADE, M. Linha de cor. In: SCHWARTZ, J. Vanguardas Latino-americanas. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *Literatura modernista argentina*. In: MONEGAL, E. R. *Mário de Andrade/ Borges*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *O turista aprendiz*. Brasília, DF : Iphan, 2015. Disponível em: [O_turista_aprendiz.pdf \(iphlan.gov.br\)](#)

ANDRADE, O. *O esforço intelectual do Brasil contemporâneo*. In: ANDRADE, O. *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1992.

ARTUNDO, Patrícia. *Correspondência Mário de Andrade & Escritores/Artistas Argentinos*. São Paulo: EDUSP, 2013.

BARRETO, R. A.; OLIVEIRA, A. L. M.. *Makunaima e Macunaíma: dois tricksters*. Revista Caderno de Letras, n. 26 (2016). Disponível em: [MAKUNAÍMA E MACUNAÍMA: DOIS TRICKSTERS | Caderno de Letras \(ufpel.edu.br\)](#)

BETHELL, Leslie . *O Brasil e a ideia de "América Latina" em perspectiva histórica*. Est. Hist., Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 289-321, julho-dezembro de 2009. Disponível em: [site.vp \(scielo.br\)](#)

BOTELHO, A.. *Circulação de idéias e construção nacional: Ronald de Carvalho no Itamaraty*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 35, janeiro-junho de 2005, p. 69-97.

DIAS, N. *O México revolucionário e o latino-americanismo no Brasil nos anos 1920*. Florianópolis: Revista Esboços, v. 26, n. 41, p. 126-148, jan./abr., 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2019v26n41p126>

DORRICO, J. *A fortuna crítica (da exclusão): makunaimê na literatura indígena contemporânea*. Revista do Centro de Pesquisa e Formação / Nº 14, julho de 2022. Disponível em: [A fortuna crítica \(da exclusão\): Makunaimê na literatura indígena contemporânea - Sesc São Paulo : Sesc São Paulo \(sescsp.org.br\)](#)

ETTER, A. J.; GRILLOT, T.. *O gosto pelo arquivo é poliglota: Entrevista com Sanjay Subrahmanyam*. In: BOUCHERON, Patrick; DELANDE, Nicolas. Por uma história mundo. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HARDMAN, F. F.. *A ideologia paulista e os eternos modernistas*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

MANRIQUE, J. A. *Identidad o modernidad*. In: BAYÓN, D.(org). *América Latina en sus artes*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1974, pp: 19-33. Disponível em: [¿Identidad o modernidad? · ICAA Documents Project en Español · ICAA/MFAH](#)

MARTINS, C. A. F. *Identidade nacional e Estado no projeto modernista. Modernidade. Estado e tradição*. In: GUERRA, A.. *Textos fundamentais sobre a história da arquitetura moderna brasileira (parte 1)*. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

PERRONE-MOISÉS, B. *Mitos ameríndios e o princípio da diferença*. In: NOVAES, A. *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006.

SADER, E. *Encontros e desencontros*. In: NOVAES, A. *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006.

SIMONI, A. P. C. *Mulheres modernistas*. São Paulo: Edusp, 2022.

WILLIAMS, R. *Literatura e Marxismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p: 130-135.