



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LITERATURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

JESUS FROTA XIMENES

O PENSAMENTO MÍSTICO ECOLÓGICO DE JOSÉ DE ALENCAR EM
ANTIGUIDADE DA AMÉRICA

FORTALEZA

2014

JESUS FROTA XIMENES

**O PENSAMENTO MÍSTICO ECOLÓGICO DE JOSÉ DE ALENCAR EM
*ANTIGUIDADE DA AMÉRICA***

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Almeida Peloggio

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

X34p

Ximenes, Jesus Frota.

O pensamento místico ecológico de José de Alencar em Antiguidade da América / Jesus Frota Ximenes. – 2014.

110 f. , enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Literatura, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2014.

Área de Concentração: Literatura comparada.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo Almeida Peloggio.

1.Alencar, José de, 1828-1877. Antiguidade da América e a raça primogênita – Crítica e interpretação. 2.Homem na literatura. 3.Natureza na literatura. 4.Romantismo. I.Título.

CDD B869.8303

JESUS FROTA XIMENES

**O PENSAMENTO MÍSTICO ECOLÓGICO DE JOSÉ DE ALENCAR EM
*ANTIGUIDADE DA AMÉRICA***

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Almeida Peloggio

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Almeida Peloggio (Orientador)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof^a. Dr^a. Liduína Maria Vieira Fernandes
Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof^a. Dr^a. Odalice de Castro Silva
Universidade Federal do Ceará – UFC

DEDICATÓRIA

Aos meus pais e aos meus irmãos, meus motivos para continuar sempre na luta.

Aos meus padrinhos, meus pais de coração, Custódio e Albertina, e aos meus irmãos de coração: João Régio, Cristiana, Cristiano e Maria Celsa, meus alicerces.

À minha amiga e irmã Ana Clara, minha incentivadora.

Aos meus professores e aos meus amigos da Graduação e da Pós-Graduação, meus guias.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Ceará e ao Programa de Pós-Graduação em Letras, pela possibilidade de formação.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Marcelo Almeida Peloggio, por suas orientações.

Aos professores doutores que compuseram as bancas examinadoras, Roseli Barros Cunha, Liduína Maria Vieira Fernandes e Odalice de Castro Silva, pela colaboração e pelas sugestões.

Aos meus pais, pela compreensão, pelo apoio e pelo amor que sempre resistiu à distância e a saudade.

Aos meus padrinhos Custódio e Albertina, pela oportunidade e pelo amor que sempre me deram.

Aos meus irmãos, pela torcida, pela força e pelo amor que resistiu à distância.

Aos meus irmãos de coração: João Régio, Cristiana, Cristiano e Maria Celsa, pela paciência, pelo amor e pela compreensão que sempre tiveram comigo.

À minha amiga e irmã Ana Clara, pelos incentivos, pelos conselhos, pelos momentos bons e ruins que enfrentamos juntos.

Aos membros do GEELF, pelos momentos bons e pelo apoio.

Aos meus amigos, pela torcida e companhia nos momentos difíceis.

À Prof^a. Dr^a. Ana Célia Clementino Moura, por disponibilizar uma bolsa de monitoria no meu último ano de graduação, possibilitando-me estudar mais para seleção do mestrado.

“O sertanejo é supersticioso. A solidão, quando não a acompanha a ciência, inspira sempre este feiticismo. Vivendo no seio da grande alma da criação, que ele sente palpitar em cada objeto, tudo quanto o cerca, animal ou cousa, parece ao homem do campo encerrar um espírito, que ali expia talvez uma falta, ou espera uma ressurreição.”
(José de Alencar)

RESUMO

Esta dissertação tem por objeto uma análise do pensamento místico ecológico de José de Alencar a partir da obra *Antiguidade da América*, escrita provavelmente no ano de 1877, relacionando-a com alguns de seus romances, tal como *Iracema* (1865), que dará destaque ao avanço técnico-científico, em especial no Brasil e seu impacto à natureza. A partir daí, abordará a relação do Homem com a Natureza, apresentando, por meio dos textos alencarinos e de outros críticos, o elo entre eles, que culminará em uma comunhão total do Homem com Deus (Ômega), dando, assim, origem ao terceiro mundo, que Alencar nos apresenta em *Antiguidade da América*. Portanto, este trabalho tem por objetivo abordar, a partir da análise da referida obra, a visão alencarina a respeito do que ele diz ser o “terceiro mundo”: uma consequência de um mundo em ruínas tomado pelos “detritos da matéria mal consumida”; mas também o de tentar explicar a ideia alencarina relacionada ao surgimento da humanidade, que aparecendo na América, fará um giro pelos continentes até retornar à própria origem, ou seja: o continente americano, onde o segundo mundo, o mundo da matéria (histórico), dará vez ao terceiro, a surgir de um dilúvio de fogo, fazendo aparecer, assim, a civilização cósmica de que falávamos, quer dizer: Deus, o Homem e a Natureza, que passam a viver em perfeita harmonia. Também veremos como ocorre o *processo de purificação cósmica* em suas obras indianistas e a relação com *Antiguidade da América*. Este trabalho terá como apoio teórico, os pensadores Pascoal Acot (1990), Afrânio Coutinho (1980, 1999), Keith Thomas (2010), Eric J. Hobsbawm (1990, 2009), dentre outros estudiosos da área.

Palavras-chave: José de Alencar. Homem. Natureza. Terceiro mundo. Romantismo.

RESUMEN

Esta tesis tiene como objeto un análisis del pensamiento místico ecológico de José de Alencar, a partir de su obra *Antiguidade da América*, escrita probablemente en el año de 1877, relacionando con algunas de sus novelas, tal como *Iracema* (1865). Dará destaque al avance técnico-científico, en especial en Brasil, y su impacto en el medio natural. A partir de eso abordará la relación del Hombre con la Naturaleza, donde mostraremos, a través de los textos alencarinos y de otros críticos, la relación de comunión entre ellos, que culminará en una comunión total del Hombre con Dios (Omega). Así, dando origen al tercer mundo, que Alencar nos presenta en *Antiguidade da América*. Por lo tanto, este trabajo tiene por objetivo abordar, a partir del análisis de la referida obra, la visión alencarina relativa a lo que el dijo ser el “tercer mundo”: este que sería consecuencia de un mundo en ruinas tomado por los “detritos de la materia mal consumida”; pero también lo de intentar explicar la idea alencarina relacionada al surgimiento de la humanidad, que apareciendo en la América, recurrirá por los continentes hasta retornar a la propia origen, o sea: el continente americano, donde el segundo mundo, el mundo de la materia (histórico), dará vez al tercero, a surgir de un diluvio de fuego, haciendo aparecer, así, la civilización cósmica de que hablábamos, quiere decir: Dios, el Hombre y la Naturaleza pasan a vivir en perfecta armonía. También iremos ver como dar el *proceso de purificación cósmica* en sus obras indianistas y la relación con *Antiguidade da América*. Para eso tendrá como apoyo teórico, los pensadores de Pascoal Acot (1990), Afrânio Coutinho (1980, 1999), Keith Thomas (2010), Eric J. Hobsbawm (1990, 2009), de entre otros estudiosos del área.

Palabra clave: José de Alencar. Hombre. Naturaleza. Tercer mundo. Romanticismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O MISTICISMO ECOLÓGICO EM ANTIGUIDADE DA AMÉRICA	19
1.1 Aspectos do progresso técnico-científico no século XIX	20
1.2 A visão alencarina acerca do progresso técnico-científico no Brasil a partir de 1850	26
1.3 A presença da natureza na estética romântica	31
1.4 A instrumentalização técnica da natureza	36
1.5 Discurso místico ecológico de José de Alencar	42
2 A VISÃO CÍCLICA DE JOSÉ DE ALENCAR ACERCA DO MUNDO	53
2.1 Primeiro mundo	54
2.2 Segundo mundo	61
2.3 Terceiro mundo	70
3 O DIÁLOGO ENTRE FICÇÃO E ANTIGUIDADE DA AMÉRICA	77
3.1 <i>O processo de purificação cósmica</i> nas obras indianistas de José de Alencar	77
3.2 Embate das forças míticas e histórica em <i>Iracema</i>	85
3.3 Aparente vitória do homem branco em <i>Iracema</i>	91
3.4 Ideia alencarina de um mundo purificado e de harmonia mítica	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

José de Alencar (1829 – 1877) é mais popularmente conhecido por seus romances. Porém, o escritor cearense não se limitou a esse gênero, uma vez que sua escrita se dissemina por vários campos – política, teatro, filosofia, antropologia, dentre outros.

A partir dessa gama de visões, sentimos a necessidade de estudar a faceta alencarina referente à antropologia filosófica, principalmente por ser “um setor inusitado” em Alencar, como afirma Peloggio (2010, p. 131), e também por esta não ser tão valorizada pelos críticos. Essa faceta do criador de *Iracema* (1865) revela-se com mais propriedade em seu texto inacabado *Antiguidade da América*, escrito provavelmente no ano de 1877 e que se alastra, do ponto de vista teórico, por seu conjunto de obras romanescas.

Nota-se, em *Antiguidade da América*, um Alencar que envereda pelo caminho místico ecológico, embora, este enveredamento já possa ser observado por meio de seus textos anteriores. Isso não nos autoriza a afirmar que ele já se utilizava desse termo, mas podemos dizer que o autor de *Mãe* (1860) era um estudioso dos textos relacionados ao meio ambiente, visto que ele cita em sua obra *Antiguidade da América* nomes como o do Barão de Humboldt (1769-1859) que foi um naturalista, geógrafo e explorador alemão e o do Conde de Buffon (1707-1788), naturalista e matemático francês, dentre outros estudiosos.

Vale ressaltar que o termo “ecológico” foi abordado pela primeira vez no ano de 1869, pelo cientista alemão Ernest Haeckel (1834 – 1919), cujos estudos buscavam mostrar a relação entre os seres vivos e os seus respectivos habitats.

Atualmente, o estudo ecológico abrange todo processo relacionado ao meio natural, desde os processos globais até mesmo as relações ecológicas interespecíficas: ocorre entre seres de espécies diferentes, como no caso da predação. Um dos temas mais discutidos entre os naturalistas modernos é a relação do homem com a natureza, principalmente no que diz respeito à expansão da globalização e à necessidade da humanidade em progredir economicamente. Veremos mais adiante que isto já era uma preocupação demonstrada por Alencar por meio de seus textos.

Retornando a Alencar, observamos, em *Os Filhos de Tupã* (1863), que ele se refere à natureza americana como “leitor de amor, no qual o grande rio fecunda o

ventre desta selva antiga; imagem do infinito, monumento da primitiva criação do mundo” (ALENCAR, 1960b, p. 563). Além de oferecer ao povo primitivo brasileiro a natureza virgem ou, melhor, ele o considera como a própria natureza, Rousseau (1712 – 1778) vê como vantagem para os selvagens a cultura europeia, ao invés da natureza. Mas, o europeu dirá que

as árvores, os arbustos, as plantas são o enfeite e a vestimenta da terra. Nada é tão triste como o aspecto de um campo nu e sem vegetação, que somente expõe diante dos olhos pedras, limo e areias. Mas, vivificada pela natureza e revestida com seu vestido de núpcias no meio do curso das águas e do canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto, o único espetáculo no mundo de que seus olhos e seu coração não se cansam nunca. (ROUSSEAU, 1986, p. 93).

Já em relação às divergências existentes na humanidade, o escritor suíço afirma que “a maioria de nossos males é obra nossa e (...) os teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza” (ROUSSEAU *apud* LEOPOLDI, 2002, p.160).

Em *Antiguidade da América*, Alencar diz que o continente americano é o berço da humanidade, ou seja, o primeiro homem surgiu na América, dando um giro pelos demais continentes para depois retornar a sua origem e entrar em comunhão com Deus Ômega, pois “a potência de Deus se revela na natureza, da qual podemos ter um conhecimento natural” (SOUZA, 2010, p. 26).

Para que possamos compreender o Alencar-filósofo, faremos uma pequena análise do contexto histórico da segunda metade do século XIX, em especial no Brasil.

É neste período que surge o avanço técnico-científico no Brasil, motivado em grande parte pela extinção do tráfico negreiro. Houve conseqüentemente a liberação de recursos econômicos, tanto do setor privado quanto do setor público, para ser investido no mercado interno, possibilitando a criação, ainda que de forma incipiente, de algumas empresas de produtos manufaturados e igualmente para a construção de estradas de ferro e para a navegação a vapor, com o objetivo de acelerar o escoamento dos produtos, antes realizado por transporte de tração animal. Com isso, foi afetada diretamente a relação de harmonia existente entre o homem e o meio natural. Para Eurivam Cruz, o que entendemos ser o meio ambiente constitui, na verdade, os

[...] elementos que compõem o ciclo da vida do planeta e sua interrelação com o ser humano; a água, em suas mais diversas manifestações, como oceanos, rios, lagos e nascentes; a terra em suas mais diversas formas, como cordilheiras e montanhas, vales, esplanadas, campos, matas, florestas, vastidões desertas, regiões geladas e profundidades; a flora, composta pelo mundo vegetal caracterizado pelo predomínio de árvores, arbustos, ervas rasteiras e inflorescências; a fauna, representada pelos animais divididos em cinco variantes básicas (os mamíferos, as aves, os répteis, os peixes e os insetos) além de outras variantes, como moluscos, aracnídeos, batráquios e demais formas de vidas existentes sobre a terra. (CRUZ, 2011, p. 17).

Com o avanço técnico-científico os elementos naturais supracitados foram diretamente prejudicados, pois o desenvolvimento econômico e tecnológico invadiram os habitats naturais dos seres vivos, bem como adentraram nas áreas ecológicas, a exemplo de rios, montanhas, etc.

O desenvolvimento tecnológico não passou despercebido por José de Alencar, que o censurou, a partir de seus textos - *Diva* (1864), *Sonhos d'ouro* (1872), dentre outras obras -, responsabilizando-o pela destruição das matas virgens americanas. Ao que tudo indica, essa preocupação foi propagada inicialmente em suas *Cartas sobre a confederação dos Tamoios* (1856), em que destaca as profundas mudanças socioeconômicas que então ocorriam, afetando, de maneira direta, o meio natural, pois

quando o homem esquece sua vocação verdadeira e tenta reduzir o real a um conjunto de objetos dos quais ele seria o colecionador, então o próprio homem pode ser visto como mero objeto cuja exploração se justifica nesta busca de mais e mais poder. O projeto moderno de dominação da natureza está intimamente vinculado aos ritmos da sociedade industrial. (UNGER, 2010, p. 63).

A sociedade moderna e industrial tem a necessidade de um domínio sobre a natureza, para que possa haver o desenvolvimento tecnológico e econômico, haja vista que o homem está em uma fase de eterna busca pelo anseio da ascensão econômica, tornando-se, assim, um “mero objeto de exploração” da sociedade industrial. William Leiss relata que:

[...] nas falsas esperanças alimentadas pela ideia de “conquista” da natureza escondeu-se uma das dinâmicas mais fatídicas dos tempos modernos: o elo inextricável entre a dominação da natureza e a dominação do homem. (...) Uma das principais funções da ideia de dominação humana sobre a natureza – em seu papel como ideologia social significativa – foi de

inibir a consciência de novas formas de dominação que se desenvolviam nas relações humanas. (LEISS, 1974, p. XIV-XVI *apud* UNGER, 2010, p. 63).

Essa dominação do homem sobre o meio natural está ocasionando uma tragédia ecológica, devido o constante contato humano na natureza, pois o homem passou a se desenvolver a partir do momento que começou a dominar o meio ambiente e quando, também, começaram a surgir suas invenções tecnológicas, afastando-o cada vez mais de sua essência pura. Ou seja: está deixando de ser natural por essência.

A natureza brasileira, com toda sua exuberância, foi fonte de inspiração para os escritores, pois para Alencar ela é considerada o primeiro poeta e seu mestre. Assim, de acordo com Amora,

a natureza tropical, como era a do Brasil, pela sua majestosa opulência, pelas suas imensas energias, pela sua permanente vitalidade, pela sua originalidade e pelos seus inúmeros encantos, haveria de estimular os sentimentos e o pensamento, haveria de elevar o espírito do homem e compeli-lo à criação de uma poesia, de uma arte, de uma literatura, e, finalmente, por influência da civilizada Europa, à criação de uma cultura igualmente opulenta e cheia de energia criadora. (AMORA, 1973, p. 65).

Porém, na segunda metade do século XIX, a natureza¹ vai aos poucos perdendo essas características, dando início a uma nova fase em sua história, quando começa a passar por um processo de instrumentalização técnica. Este, ao mesmo tempo em que leva ao progresso em geral, acarreta, também, a destruição da “natureza americana, [que era] tão cheia de vida, de graça, e de encanto” (ALENCAR, 1960a, p. 868), transformando-a em capital e em uma nova fonte de rentabilidade, ocasionando, assim, a rarefação de vários de seus recursos ante a mercantilização do meio ambiente, que no passado era tido como um Todo e o homem sua parte integrante. Porém,

ciência e técnica se conjugam e ressaltam a relação de oposição entre natureza e espírito, homem e natureza, sujeito e mundo, conhecimento e objeto, como pares de opostos dos quais resulta o duplo sentido da compreensão da natureza, ora considerada como depósito de “materiais”, manifestando-se no mundo instrumental pela via da técnica e dos trabalhos manuais, ora considerada como mundo ambiente, acerca do qual se diz que o ambiente, e não o homem, está em crise, fato que se caracteriza como

¹ A natureza vai sofrendo alterações que são promovidas por uma mudança própria, mas também pela ação do homem.

crise ambiental. (BARRETO, 2010, p.86-87, grifo do autor).

Percebe-se que a constante intervenção do homem na natureza é prejudicial ao meio ambiente, que passa a ser visto como depósito da produção do indivíduo e em processo de desenvolvimento tecnológico, mesmo sendo integrante da natureza. No entanto, se consideramos o homem como parte da natureza, podemos dizer, sim, que a crise no meio natural não é exclusivamente da natureza, pois atinge diretamente uma de suas principais partes, ou seja, o próprio homem. E, uma vez que ele não pode existir sem o meio natural, a natureza não necessita do homem para existir, pois ela é pura por essência e faz parte do Todo, integrada ao complexo universal e divino, contrário do homem que perdeu sua essencialidade natural para adquirir a essência tecnológica. Porém, o homem não é nada sem o Todo, sem a natureza, já que tudo gira em torno desse elo, porque o homem é uma parcela da junção da natureza com Deus, já que tudo é criação divina.

Antes mesmo do rompimento do indivíduo com o meio natural, a relação dele com a natureza era vista como uma convivência de mãe com filho, pois “a maldição de uma mãe arrasa até os alicerces” (Eclesiástico, 3:11). Podemos compreender melhor o comportamento da natureza como uma mãe que cuida de seus filhos na relação que Alencar descreve do sertanejo com o sertão. Assim,

é este um dos traços do sertanejo cearense; gosta de dormir ao sereno, em céu aberto, sob essa cúpula de azul marchetado de diamantes, como não a têm nos mais suntuosos palácios.

Aí, no seio da natureza, sem muros ou tetos que se interponham entre ele e o infinito, é como se repousasse no puro regaço da mãe pátria acariciado pela graça do Deus, que lhe sorri na luz esplêndida dessas cascatas de estrelas. (ALENCAR. 1951h, p.64-65).

Percebemos aí a harmonia entre o homem e a natureza, pois ambos faziam parte de um mesmo conceito: o de *ser natural*. Até o momento em que há um distanciamento, ou mesmo uma ruptura, com o surgimento do tecnicismo científico, responsável pela degradação do meio natural e pela mudança de comportamento do homem em relação à natureza. É a partir dessa cisão que o autor de *O guarani* passa a avaliar o futuro da humanidade.

Unger dirá que “a constituição do homem moderno como sujeito é o eixo ordenador da cultura moderna. A natureza passa a ser vista como uma reserva de matéria-prima cujo valor reside somente em atender aos desejos humanos”

(UNGER, 2010, p. 62), ou seja, o meio natural, com o avanço técnico-científico, perdeu sua característica de essência pura, que servia de inspiração ao homem. Agora, porém, tornou-se produto rentável aos seus desejos econômicos. Desse modo, Unger pondera que: “A técnica deixa de ser uma forma de *poiesis* – um lugar de revelação dos entes – para tornar-se cada vez mais uma prática de ocultamento, à medida que o homem projeta a sombra das suas necessidades sobre a natureza, que não mais existe a não ser como objeto de uso” (UNGER, 2010, p. 62).

Percebe-se, assim, que ao passar dos tempos a natureza torna-se “objeto de valor econômico” para o homem, que antes a tinha como fonte de elevação espiritual. Lugar onde ele buscava o repouso e a inspiração poética. Agora, “a natureza é reduzida à condição única de objeto manipulável pelo sujeito humano, autoerigido em referencial ontológico do universo (UNGER, 2010, p. 62). Essa manipulação do homem sobre a natureza traz a ela danos irreparáveis, como o desmatamento, a poluição, etc.

A partir desse “cuidado”, propomo-nos analisar o pensamento alencarino de cunho místico ecológico. Para tanto, utilizaremos como base seu texto inacabado *Antiguidade da América*; em seguida, abordaremos alguns de seus romances indianistas, urbanos e regionalistas, relacionando-os com o texto da ancianidade americana.

Antiguidade da América pode ser considerada como um plano de José de Alencar para permear a elaboração das demais obras, mesmo sendo escrito já próximo à data de sua morte. Em *Antiguidade*, Alencar subdivide a história do mundo em três períodos: antediluviano (período da bem-aventurança e substancial); pós-diluviano (período histórico e do desenvolvimento material); culminando em uma terceira fase, ou o do mundo místico propriamente dito, no qual o homem entra em comunhão com Deus (ou Ômega). Para Merleau-Ponty,

Deus não persegue fins, pelo menos no sentido de que a representação de um fim a obter não é aquilo que determina a sua vontade de procurar tal ou tal objeto a título de meio. Não se pode admitir uma finalidade de Deus agindo *finem operandi*, mas é preciso admitir que a obra de Deus está orientada para fins. As criações de Deus são constituídas na ordem da finalidade (*finis operis*), mas não existe operação finalista nem, *a fortiori*, finalidade, porque Deus faz tudo, e o faz num único instante. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 215).

E continua: “o Ser resume-se e congrega-se em Deus. Deus é o Ser, no

sentido da palavra, mas, como ele é o ser para além de todo predicado, também é aquilo que não compreendemos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 216). Ou seja, Ele é o Todo. Assim, entendemos ser de fundamental importância investigar esse apreço alencarino pelo meio natural e evidenciado, do ponto de vista místico e filosófico, em *Antiguidade da América*, revelando, o autor de *A viúvinha* (1857), um senso filosófico dilatado, mesmo panteísta, e presente desde as estreias, mas ignorado por parte significativa de sua fortuna crítica.

Após esta Introdução, o primeiro capítulo desta dissertação está subdividido em cinco tópicos, em que abordamos brevemente o contexto histórico da época, no qual o avanço tecnológico teve maior desenvolvimento no País, momento em que começavam a surgir, no Brasil, as máquinas industriais.

Também, analisaremos a visão alencarina acerca do progresso técnico-científico no Brasil a partir do ano de 1850, o qual relaciona o avanço técnico-científico a uma locomotiva, que chama de “*wagon* do progresso”, a fumegar e “precipitar-se sobre [a] teia imensa de trilhos de ferro que em pouco cortarão as [nossas] florestas virgens; [seus] turbilhões de fumaça e de vapor começam a enovelar-se, e breve obscurecerão a limpidez dessa atmosfera diáfana e pura”. (ALENCAR, 1960a, p. 865).

Depois, faremos uma breve leitura sobre a presença da natureza na estética romântica, período em que a natureza é vista como uma divindade para os amantes das artes e lugar de refúgio, já que “cada elemento da natureza sempre teve seu guardião” [...] ou representante perante os deuses (CRUZ, 2011, p.19). Assim, é a natureza “supervalorizada pelo Romantismo [...] [considerada] um lugar de refúgio, puro, não contaminado pela sociedade, lugar de cura física e espiritual, [...] [além de ser] a fonte de inspiração, guia, proteção amiga” (COUTINHO, 1999a, p. 9) do escritor romântico.

Em seguida, trabalharemos com a ideia bornheimniana (1990) da instrumentalização técnica da natureza, momento em que o homem se desintegra de seu espírito natural, ao mesmo instante em que se transforma em espírito materialista e tecnológico, transformação esta que é produto do “homem civilizado” com o seu anseio de progresso material.

Finalizaremos o primeiro capítulo com o discurso místico ecológico de José de Alencar, que terá maior destaque no segundo capítulo, ressaltando a

preocupação alencarina em relação à natureza.

O segundo capítulo está dividido em três tópicos, nos quais será abordada a visão cíclica do mundo nas três fases nomeadas por Alencar, em *Antiguidade da América*, dando maior destaque à última ou “Terceiro Mundo”, considerada por ele como substancial e que há de surgir no instante em que Deus, Homem e Natureza, tornarem-se um mesmo e único ser. Segundo o autor de *Mãe*, haverá para isso um dilúvio de fogo, resultado do mau uso dos recursos naturais e em razão também dos “detritos da matéria mal consumida” (ALENCAR, 2010, p.39), que Michel Serres (1990, p. 50) chamará de “excedentes”, pois “a natureza caminha do imperfeito para o perfeito” (ALENCAR, 2010, p. 54), podendo, então, considerar a natureza como uma ponte para a ascensão espiritual. Mostraremos, a partir daí, com mais detalhamento, a concepção alencarina de avanço tecnológico.

Finalmente, no terceiro capítulo, que dividiremos em quatro tópicos, trabalharemos com a ideia de um *processo de purificação cósmica* em José de Alencar, especificamente, em suas obras de caráter indianista: *O guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), buscando relacioná-las à *Antiguidade da América*. Também, mostraremos o embate entre o mítico e o histórico, e a aparente vitória do “homem civilizado” em *Iracema*, que se elidirá em *Ubirajara*. Para finalizar, trabalharemos a ideia de um mundo purificado e de harmonia mítica e, para além das obras supracitadas, faremos um “passeio” por outros textos alencarinos.

Portanto, percebe-se que Alencar poderia ser considerado um “defensor” do meio natural, ou até mesmo poderíamos chamá-lo de precursor do pensamento “ecológico” no Brasil, considerando que o autor cearense põe em evidência que o meio natural está em constante processo de degradação movida pela ação do homem.

Esse “passeio” será entre os romances indianistas: *O guarani* (1857), *Iracema* (1865), e *Ubirajara* (1874), como também poderemos folhear: *Sonhos D'ouro* (1872), *Diva* (1864), *O gaúcho* (1870), *O sertanejo* (1875), dentre outros de autoria de Alencar, por observarmos que estas obras têm mais características que nos levam ao pensamento de cunho místico ecológico em Alencar. Com isso, propomos mostrar a natureza como elemento de integração e não como elemento de ligação, pois “para Alencar a natureza supera a técnica e a evolução multilinear ou recorrente domina a evolução monolinar e progressiva” (LIMA, 1965, p. 66).

Percebe-se que José de Alencar, em *Antiguidade da América*, defende a ideia de uma integração mística total do homem com o cosmos (natureza) em Ômega (Deus-Cristo). No instante mesmo em que o homem atinge a perfeição mística, depurando-se, o mundo material entra em declínio e desaparece em um dilúvio de fogo, por conta da “matéria mal consumida”, pois “a natureza caminha do imperfeito para o perfeito” (ALENCAR, 2010, p. 54).

Portanto, podemos concluir que José de Alencar defende a ideia de um mundo originário a partir da América, cujo continente foi palco da origem da humanidade e será também o cenário do seu fim, porém, um final místico ecológico. Contudo, podemos dizer que Alencar se pauta na Teoria do Criacionismo: crença em que a espécie humana é originária a partir de um Deus, ou seja, baseada nas religiões, especificamente no cristianismo, pois o escritor fundamenta seu texto, *Antiguidade da América*, na *Bíblia Sagrada*. Em contraposição, surge no século XIX a Teoria do Evolucionismo, a qual afirma que a existência de todas as espécies e matérias é resultado de uma explosão, há bilhões de anos, de uma massa de partícula altamente aquecida e comprimida.

1 O MISTICISMO ECOLÓGICO EM ANTIGUIDADE DA AMÉRICA

A partir de *Antiguidade da América*, notamos em Alencar uma forte preocupação com os caminhos da natureza, pois “o progresso material [a] abate a um ponto de fazer rezear pelo futuro da humanidade” (ALENCAR, 2010, p. 36). É possível dizer, conforme afirmávamos, que tal perspectiva já era disseminada em suas obras romanescas, como em *Iracema* (1865), *O guarani* (1857), *Diva* (1864), *Sonhos D'ouro* (1872), *O gaúcho* (1870) e *O sertanejo* (1875).

Segundo já foi dito, o autor de *O guarani*, em *Antiguidade da América*, subdivide o mundo em três fases: substancial (antediluviano), material (pós-dilúvio) e místico (comunhão total do homem com Deus Ômega). Com essa divisão, podemos dizer que Alencar concebe a história da humanidade como cíclica, pois para ele, a humanidade surgiu na América, que depois passou à Ásia, à África e à Europa, respectivamente, até retornar ao seu ponto de origem, a América, para sua própria destruição. Portanto, esse “grande continente desconhecido [América] foi o teatro de um brilhante progresso, que em virtude da lei fatal, consumiu-se e entrou como todas as cousas no seio da natureza para restaurar-lhe as forças exaustas” (ALENCAR, 2010, p. 41). O misticismo ecológico alencarino, em *Antiguidade da América*, tem por fundamentação as Sagradas Escrituras e uma observação acurada do desenvolvimento acelerado do tecnicismo científico.

Outro ponto que o autor cearense destaca é o surgimento das grandes metrópoles, que invadem as florestas, que no passado eram vistas como divindades ou abrigo de personagens mitológicas. Tendo em vista que, com o crescimento das áreas urbanas, o meio ambiente passa por grandes modificações, com o desenvolvimento das metrópoles a natureza passa pelo processo de instrumentalização; quer dizer, o meio natural passa a ser concebido como fonte de desenvolvimento econômico. No entanto,

eis-nos perante um problema provocado por uma civilização instalada há [...] [séculos], ela mesma engendrada pelas culturas de longa duração que a precederam, infligindo prejuízos a um sistema físico com alguns milhões de anos, flutuante e, no entanto, relativamente estável através de variações rápidas, aleatórias e multisseculares, perante uma questão angustiante cuja componente essencial é o tempo. (SERRES, 1990, p. 53).

Nota-se que não é de hoje que o homem vem causando danos ao meio ambiente, pois estamos “perante um problema provocado por uma civilização” há séculos, onde o tempo se encarrega de mostrar de forma angustiante a intervenção humana à natureza.

A partir disso, percebemos que surge o rompimento do homem com a natureza, quando no passado ambos integravam o mesmo conjunto harmônico, ou seja, o Todo. Esse rompimento entre eles é resultado do surgimento do avanço técnico-científico, que interfere diretamente na natureza.

1.1 Aspectos do progresso técnico-científico no século XIX

A partir da segunda metade do século XIX, o Brasil vive uma nova fase em sua história por conta das novidades nos avanços técnico-científicos. Essa nova realidade foi motivada pela necessidade de atender às demandas do mercado cafeeiro, em ascensão na época.

O investimento em novas tecnologias foi resultado do fim do tráfico negreiro no ano de 1850 e que, por sua vez, foi liberado recursos econômicos a serem aplicados no mercado interno. Na época “o tráfico [negreiro], ligação com as fontes africanas abastecedoras do trabalho, deveria acabar gradualmente, à medida que fossem introduzidos avanços técnicos na produção [agrícola]” (RODRIGUES, 2009, p. 305). Assim, houve mudanças “nos planos político e econômico, [a tal ponto que] o mundo e o pensamento mecanizaram-se” (COUTINHO, 1999b, p. 6). Neste período a sociedade se apresenta como “organismo em progresso constante, impelido pela técnica industrial sob o signo da [necessidade de] concorrência econômica” (CANDIDO, 2006, p. 39).

De acordo com o pensamento de Eric J. Hobsbawm,

[...] o desenvolvimento das nações era inquestionavelmente uma fase do progresso ou da evolução humana que ia do pequeno ao grande grupo, da família à tribo, à região, à nação e, em última instância, ao mundo unificado do futuro no qual, para citar o superficial e, portanto, típico G. Lowes Dickinson, “as barreiras da nacionalidade que pertencem à infância da raça irão dissolver-se e fundir-se no brilho da ciência e da arte”. (HOBBSAWM, 1990, p. 50).

No entanto, da união do desenvolvimento do comércio cafeeiro à abolição do tráfico negreiro, deu-se início a uma nova fase de investimentos no Brasil,

abrindo caminhos para o surgimento de empresas que beneficiavam a produção em larga escala de produtos manufaturados e, igualmente, para a construção de estradas de ferro e companhias de navegação a vapor, com o objetivo de acelerar o escoamento do café produzido no País, antes realizado por transporte de tração animal. Assim, conforme Schwarcz,

foi o final do tráfico que trouxe maiores consequências. Como se tratava de uma atividade generalizada, quando foi encerrada, uma massa de recursos apareceu da noite para o dia. Investiu-se muito na infraestrutura do país e acima de tudo nos transportes ferroviários. De 1854 a 1858 foram construídas as primeiras estradas de ferro, as primeiras linhas telegráficas e as primeiras linhas de navegação; a iluminação a gás chegou às cidades, e começou a crescer o número de estabelecimentos de instrução. (SCHWARCZ, 1998, p. 102).

Desse modo, à medida que a quantidade de indústrias aumentava, dando um impulso no desenvolvimento das cidades, restava aos moradores desses centros urbanos se refugiarem em parques e passeios públicos, apegarem-se a animais de estimação e passarem o tempo a observarem os pássaros.

Ainda em relação ao desenvolvimento econômico, Afrânio Coutinho diz que

na segunda metade do século XIX, os elementos sociais, econômicos e políticos que constituíam o arcabouço da civilização brasileira, a própria estrutura da sociedade, sofriam franca e radical transformação. De uma sociedade agrária, latifundiária, escravocrata, aristocrática, passava-se para uma civilização burguesa e urbana, fase preparatória da industrialização (COUTINHO, 1999b, p. 17).

Assim, podemos dizer que as transformações na sociedade teriam impacto direto sobre o meio natural em nome do desenvolvimento urbano. Para isso, foi necessário adentrar nas áreas verdes e, conseqüentemente, causar a sua destruição. Além da transformação do campo em cidade, notamos também que o “século XIX instala a máquina física na sociedade e exclui toda a ideia de ser-máquina da *physis* [natureza]. É que ele [homem] extrai da *physis*, por suas máquinas, a única coisa que lhe interessa pragmaticamente: a *geratricidade ou força motriz*” (MORIN, 2008, p. 336, grifos do autor), para que possa continuar avançando cada vez mais com o progresso econômico e tecnológico.

Conforme Eric J. Hobsbawm, “como meio para facilitar as viagens e os transportes, para unir a cidade ao campo, as regiões pobres às ricas, as ferrovias foram admiravelmente eficientes” (HOBBSAWM, 2009, p. 274). Porém, para a

construção das malhas ferroviárias foi absolutamente necessária a derrubada de milhares de árvores, com o objetivo de produzir combustível (carvão) e assim mover as locomotivas, já que “o crescimento é concebido como motor evidente e infalível do desenvolvimento, e o desenvolvimento como o motor evidente e infalível do crescimento. Ambos os termos são simultaneamente fim e meio um do outro” (MORIN, 2013, p. 27-28), pois para que haja um crescimento favorável é indispensável que se desenvolva o setor tecnológico e industrial. Ou seja, para que se tenha um avanço técnico-científico, é necessário o desenvolvimento de suas bases: pesquisas, investimentos financeiros, etc.

Com o avanço tecnológico, o Brasil teve um novo direcionamento econômico. O capital passou a ser aplicado em alguns setores, como na produção de gás e na extração de minério, afetando diretamente a relação do homem com o meio natural. Assim, Marquese e Tomich dirão que:

[...] a formação de uma nova *commodity frontier* para o abastecimento das zonas centrais articulou de forma direta a degradação do trabalho e da natureza nas zonas periféricas. [...] [Os] fazendeiros não só promoveram um dos mais intensos fluxos de africanos escravizados para o Novo Mundo, parte do qual sob a marca da ilegalidade, como igualmente arrasaram, no espaço de apenas três gerações, uma das mais ricas coberturas florestais do mundo (MARQUESE; TOMICH, 2009, p. 373-374).

Segundo Simon Schama, a interferência humana sobre a natureza

não é obra apenas dos séculos industriais. [Isto] vem acontecendo desde a antiga Mesopotâmia. [...] E esse mundo irreversivelmente modificado, das calotas polares às florestas equatoriais, é toda a natureza que temos. (SCHAMA, 1996, p. 17).

O desenvolvimento econômico ocasionou degradações ecológicas com a implantação de indústrias poluentes e agriculturas industrializadas, ou seja, provocou a desnaturação do próprio meio ambiente. Com efeito, “o desenvolvimento do desenvolvimento engendra e acentua a crise do desenvolvimento e conduz a humanidade a prováveis catástrofes em cadeia” (MORIN, 2013, p. 33). O desenvolvimento industrial elevou o nível da produção em grande escala, mas trouxe consigo uma forte perda ecológica. Para Edgar Morin,

A humanidade [inaugurou] um novo tipo de dominação na e sobre a natureza. Tudo [começou] por um aprisionamento, uma domesticação e

uma primeira dominação: o homem [aprendeu] a alimentar o fogo, ou melhor, a regular o fogo; depois, a criá-lo. O fogo serve para proteger, iluminar, grelhar, cozinhar e depois, para forjar: ele está então dominado. Mas a grande dominação só se [reproduziu] mais tarde, quando o fogo [foi] aprisionado, explorado como motor da era industrial. Entre as primeiras dominações do fogo e a sua escravização generalizada nos paíóis da máquina antropossocial ocidental do século XIX há a produção e as dominações dos redemoinhos e turbilhões (azenhas e moinhos de vento) com fins antropossociais. Esses motores selvagens são, de agora em diante, enjaulados, canalizados, desencadeados, inibidos pelo homem. A seguir, [...] [surge] o motor a fogo. Depois, a máquina antropossocial cria motores a partir de energias cada vez mais turbulentas, domina a explosão, libera, em um flamejamento de começo de fim de mundo, a energia do átomo, depois começa a dominá-lo no motor nuclear. Assim, no fim de uma gênese ao inverso, o homem rompe o núcleo do átomo, ou seja, da primeira realidade física organizada, do primeiro ser físico, e ressuscita a fusão termonuclear que origina e mantém os sóis. Assim, a história da produção do homem pelo homem é inseparável de uma recriação e de uma redescoberta das potencialidades genésicas da *physis* para e por sua dominação (MORIN, 2008, p. 299-300).

No trecho mencionado, vemos a evolução da dominação do homem, depois que ele sentiu a necessidade de descobrir novos horizontes, lembrando que antes o homem tinha a natureza como fonte de sustentabilidade e de parceria. Porém, ele vê que pode ir além destes dois elementos citados.

Em primeira instância, percebe-se na referida citação que o domínio inicial era de cunho sustentável devido à necessidade de mudança. Todavia, o homem não se sente realizado e prossegue descobrindo novas maneiras de se sobrepor à natureza, até um nível em que se vê sendo “vítima” destas novas descobertas, pois se utiliza de sua dominação para se autodestruir. Visto que, quanto mais o homem domina o meio natural, mais ele se aproxima de seu fim.

O homem, então, encaminha-se para o “fim *de* mundo”, de acordo com a concepção de Alceu Amoroso Lima em seu texto “José de Alencar, esse desconhecido?” (1965), acerca do pensamento alencarino em relação ao fim dos tempos, consequência da intervenção desregrada do indivíduo sobre a natureza. A cada instante em que busca o domínio sobre o meio natural, mais se aproxima de sua autodestruição.

Quando o ser humano vivia em contato direto com a natureza, “era considerado, com justificada razão, como um conhecedor do mundo natural que o cercava” (THOMAS, 2010, p. 98). Reforçando esta assertiva, podemos dizer que o homem era tido como parte da natureza; hoje, é tomado como explorador do meio ambiente e seu destruidor. Diante dessa situação, observamos que há desequilíbrio

entre o meio natural e a ação do homem, ou seja, “terras tomadas, exploradas, exauridas; culturas tradicionais que sempre viveram numa relação de sagrada reverência com o solo e foram desalojadas pelo individualista displicente, pelo agressor capitalista” (SCHAMA, 1996, p. 23), sempre visando o avanço econômico sem ter a mínima ideia do perigo que está “cultivando” para um futuro não tão longínquo.

De modo geral, Coutinho dirá que “1870 marca no mundo uma revolução nas ideias e na vida, que levou os homens para o interesse e a devoção pelas coisas materiais. Uma geração apossou-se da direção do mundo, possuída daquela fé especial nas coisas materiais” (COUTINHO, 1999b, p. 6), afastando-se do progresso moral ou espiritual e do apreço pelo meio natural, olvidando o verdadeiro valor da natureza, ou seja, se afastando de sua verdadeira essência, além de observá-la como mais um fator do progresso econômico e, materialmente, a partir de sua exploração. No entanto, para Williams “não é [...] a vontade [do homem] que vai transformar a terra, e sim a solitária imaginação criadora; o homem que, sentindo-se repellido pelo mundo frio, com sua própria linguagem e percepção natural, tenta encontrar e recriar o homem” (WILLIAMS, 2011, p. 223).

Dando continuidade a esse pensamento, da necessidade do homem em dominar a natureza, Keith Thomas dirá que

a tarefa do homem, nas palavras do *Gênesis* (I, 28), era “encher a terra e submetê-la”: derrubar matas, lavrar o solo, eliminar predadores, matar insetos nocivos, arrancar fetos, drenar pântanos. A agricultura estava para a terra como o cozimento para a carne crua. Convertia natureza em cultura. (THOMAS, 2010, p.18).

Porém, o homem parece não ter compreendido os desígnios da Providência, pois Deus lhe submeteu a natureza para que dela pudesse tirar seu sustento; mas, o homem foi além e buscou se aproveitar para progredir economicamente, a partir da exploração da natureza, transformando-a em fonte de rentabilidade. Ainda conforme Thomas:

o predomínio do homem sobre o mundo animal e vegetal foi e é, afinal de contas, uma pré-condição básica da história humana. A forma como ele racionalizou e questionou tal predomínio constitui um tema vasto e inquietante, que nos últimos anos recebeu bastante atenção por parte de [...] críticos literários (THOMAS, 2010, p. 20),

Obeve a atenção, também, de autores de obras literárias, como Alencar, que expressou, mediante sua produção romanesca, forte preocupação com a relação desarmônica do homem com a natureza, tendo em vista que aquele tem se mostrado cada vez menos cuidadoso com o meio natural.

Essa visão alencarina é perceptível em *Diva*, quando um de seus personagens informa ao leitor que, no cenário da floresta carioca, o indivíduo que a frequentava “gozava [anteriormente] de uma vista magnífica, de bons ares e sombras deliciosas. [Pois] o arrabalde era naquele tempo mais campo do que é hoje” (ALENCAR, 1951 d, p. 232). Visto que

o homem é o único indivíduo no universo, o único a possuir uma alma da qual os animais seriam desprovidos, com a vocação de tornar-se “um mestre e dominador da natureza”. A partir de então, o desenvolvimento técnico, econômico, capitalista da civilização ocidental começa a conquistar essa natureza, na qual tudo o que é vivo constitui objeto para escravizar, manipular, destruir. (MORIN, 2013 p, 98).

Dando prosseguimento ao tema da dominação, observamos também, segundo Edgar Morin, que o domínio sobre o meio natural é típico do ser vivo, prevalecendo o mais forte sobre o mais fraco. Já que

todo ser vivo tende a dominar a zona em que ele se alimenta; no reino vegetal, plantas controlam seu espaço expelindo uma substância que inibe o crescimento de outras plantas em sua vizinhança; evidentemente, é principalmente no reino animal que se estende a dominação, e precisamente nas espécies que desenvolveram correlativamente um aparelho nervoso central, uma rica estratégia de comportamentos hábeis, precisos, rápidos, inteligentes. (MORIN, 2008, p. 299).

Observamos na citação anterior que é próprio do ser vivo dominar o seu espaço natural; porém, o homem vai além da dominação, pois ele busca explorar o espaço conquistado, de modo que destrói a natureza, postura que não é nem um pouco favorável ao dominador. Até mesmo para Engels (1820 – 1895), essa atuação de um ser sobre o outro é comum:

toda a Natureza que nos é acessível, constitui um sistema, um conjunto de corpos. E é necessário que admitamos como corpos todas as existências materiais, desde a estrela ao átomo e até mesmo a partícula de éter, desde que admitamos sua existência. Mas, já que todos esses corpos constituem um conjunto, não se pode deixar de admitir também o fato de que eles atuem uns sobre os outros. (ENGELS, 1979, p. 42).

Engels considera que as partes da natureza compõem um conjunto e que, dentro deste conjunto, há uma “hierarquia” entre seus componentes. Assim, pode-se considerar que o homem faz parte desse conjunto, onde ele está sempre em busca de atuar sobre as demais partes da natureza, por meio da dominação do meio natural e do progresso tecnológico.

Com isso, percebemos que em alguns de seus escritos, tal como em *Os filhos de Tupã* (1863), o autor cearense demonstra uma preocupação com o que o avanço técnico científico pode causar à natureza. Alencar também alerta seus leitores acerca da degradação do meio natural devido ao avanço das áreas urbanas, além do avanço tecnológico. Desse modo, o autor de *Mãe* sente “a necessidade de um santo amor, que [...] [o] proteja contra a descrença, e [...] preserve a alma desse terrível contágio do materialismo” (ALENCAR, 1951d, p.274), principal causador da destruição do meio natural.

1.2 A visão alencarina acerca do progresso técnico-científico no Brasil a partir de 1850

O desenvolvimento técnico-científico não passou despercebido por Alencar, pois foi alvo das censuras do autor, principalmente em relação às novas tecnologias que então começaram a surgir no Brasil, na década de 50 do século XIX. Essas críticas tiveram início, ao que tudo indica, em *Cartas sobre a confederação dos Tamoios* (1856), em que o autor de *Senhora* faz referência à sociedade do período, destacando as profundas mudanças socioeconômicas que então ocorriam, afetando, de maneira direta, o meio natural.

Na primeira das *Cartas sobre a confederação dos Tamoios*, Alencar compara o avanço técnico-científico a uma locomotiva, que chama de “wagon do progresso”, a fumar e

precipitar-se sobre [a] teia imensa de trilhos de ferro que em pouco cortarão as [nossas] florestas virgens; [seus] turbilhões de fumaça e de vapor começam a enovelar-se, e breve obscurecerão a limpidez dessa atmosfera diáfana e pura. (ALENCAR, 1960a, p. 865).

E esta observação ocorre porque

“a natureza veste-se com as roupagens da arte e da civilização; e a natureza é como a *Vênus* afrodita, que saiu nua dos seios das ondas, e que as *Graças* não se animaram a vestir; a natureza saiu nua das mãos de Deus, e as mãos dos homens não podem tocá-la sem ofendê-la” (ALENCAR, 1960a, p. 865).

Em *Os filhos de Tupã*, Alencar enfatiza que, em solo brasileiro, “virá pisar com férrea pata [...] a fera [do] gênio do progresso” (ALENCAR, 1960b, p. 565), profanando a pátria amada, o gracejo virginal das nossas florestas, o qual a cada instante sofre com as consequências do desgaste, causado pelo avanço das máquinas. Sentindo que a destruição das florestas estava atrelada ao desenvolvimento nacional, o autor de *Lucíola* lembra, no romance *Diva*, ao referir-se às matas cariocas, que “a foice exterminadora da civilização não esmoutara [ainda] os bosques que revestiam [seus] flancos” (ALENCAR, 1951d, p. 232). Todavia, os bosques já se achavam fadados à destruição, visto que

a rua, esse braço mil do *centauro* cidade, anos depois espreguiçando pelas encostas, físgou as garras nos cimos frondosos das colinas. Elas foram outrora, essas lindas colinas, a verde coroa da jovem Guanabara, hoje velha regateira, calva de suas matas, nua de seus prados. (ALENCAR, 1951d, p. 232, grifo do autor).

Na passagem acima, percebemos a referência à devastação do meio natural no Brasil, que se dilata, sufocado pelo crescimento da cidade, em um constante processo de urbanização. No entanto, também na Inglaterra, Thomas dirá que “a beleza não mais [é] produzida pelas circunstâncias econômicas comuns e só [resta], como esperança, a conservação do que ainda não fora destruído” (THOMAS, 2010, p. 17).

Ainda sob esse mesmo pensamento, Alencar, em *Sonhos d'ouro*, refere-se também ao homem “civilizado”, que “abateu os troncos gigantes [das matas] para fazer carvão” (ALENCAR, 1951e, p. 83). Como se pode perceber, esse homem, também chamado “positivo”, entusiasta pelo progresso, é agora senhor das florestas virgens, destruindo-as tanto no seu sentido físico quanto – o que é algo bastante caro para José de Alencar – no seu sentido mítico ou poético. “O amor à pátria se caracteriza por um processo de afastamento com relação à natureza, implicando mais o ideal de progresso material” (CARVALHO, 2005, p. 81). Desse modo, a

natureza passa por um processo de instrumentalização técnica, o qual, ao mesmo tempo em que leva ao progresso em geral, acarreta, também, a própria destruição. Sabemos do interesse do “homem [de querer] dominar a natureza, mas, de outro, é cerceado nessa sua vontade de domínio” (BORNHEIM, 1990, p. 10). Segundo Edgar Morin:

É desde a sua origem que a dominação da natureza retroage de maneira complexa no devir da humanidade. *A domesticação do fogo domesticou o homem, criando-lhe um lar, ela o barbarizou convidando-o a destruir através do fogo.* A dominação das turbulências e das explosões permitiu civilizar enormes forças motrizes selvagens, ela também aumentou a turbulência explosiva da história humana e criou as condições de uma autodestruição generalizada. A cultura das plantas culturizou o homem ao criar a vida rural e a urbana, ela lhe fez perder a rica cultura arcaica dos caçadores-recolhedores nômades. *A dominação do mundo animal criou os modelos de dominação do homem pelo homem.* (MORIN, 2008, p. 301, grifo nosso).

Percebamos, no trecho de Morin, que o homem com o domínio do fogo, domestica-se e começa a destruir a natureza com o próprio fenômeno natural. Porém, nota-se também que a dominação contínua da natureza pelo homem leva-o ao domínio do próprio homem. Além disso, o indivíduo perdeu suas características nômades e passou a viver em comunidades, necessitando ainda mais de novas intervenções na natureza.

Podemos tomar como exemplo a estrada de ferro, uma vez que esta promove uma série de alterações no meio natural, a partir de sua construção e posterior funcionamento com máquinas que exigem, para isso, a abertura de novos caminhos, resultando em mais interferência do homem sobre a natureza, isto é, a derrubada das matas para a instalação das ferrovias, com os fumos das locomotivas a toldar o céu de cinza. Assim, percebemos que o autor cearense estava atento às mudanças da sociedade brasileira do período.

A partir dessa visão alencarina, por conta da invasão de novas tecnologias no Brasil dos anos 1850, Alceu Amoroso Lima enfatiza

o apelo vibrante ao contraste entre um velho mundo gasto e carcomido e o novo mundo que se abre para uma vida nova. E essa nova vida, em vez de ser animada pelo “pó de ruínas” (o carvão) que põe em movimento os monstruosos a vapor, deve vir das folhas e das flores que a natureza faz brotar à luz do dia. (LIMA, 1965, p. 52-53).

Em face disso, podemos dizer que, desde as estreias alencarinas no mundo da escrita, houve, por parte do autor de *O guarani*, uma preocupação voltada

ao progresso tanto material quanto espiritual, pois o homem, “[...] fundido com a paisagem, uma figura dentro da figura maior da natureza, é visto à distância, de modo que a afirmação da Natureza represente a afirmação essencial do Homem”. (WILLIAMS, 2011, p. 222).

Ainda segundo o mesmo autor, “é com esse espírito, ao mesmo tempo separando e afirmando um vínculo geral oculto” (WILLIAMS, 2011, p. 222) - manifestado nos elementos naturais, como as montanhas, rios e no que concerne ao avanço tecnológico -, que temos as grandes cidades construídas dentro do meio natural, tornando, assim, o homem um ser híbrido: natural-tecnológico.

Natural por ser uma parte da natureza e tecnológico por ser transportado a um mundo em que a tecnologia está se sobrepondo ao meio natural, pois percebemos que, antes da chegada do “homem civilizado” em solo americano, a relação do homem com a natureza era de harmonia, sendo representados (homem e natureza) como um único ser natural, como podemos observar nos trechos de *Ubirajara*: “O seu corpo é a serra que se levanta no vale” (ALENCAR, 1951g, p. 228); “aquela que se ergue como a palmeira no meio da campina coberta de flores, é Jandira, a filha de Magé que tem no seio os doces favos da abelha” (ALENCAR, 1951g, p. 245).

Essa integração também é perceptível quando a graciosa ará

[...] sobe aos ramos da árvore e de lá chama a virgem pelo nome; outras, remexe o uru de palha matizada, onde traz a selvagem seus perfumes, os alvos fios do crautá, as agulhas da juçara com que tece a renda, e as tintas de que matiza o algodão. (ALENCAR, 1951g, p. 32).

Notamos aqui a relação de amizade e de pura harmonia, pois os dois elementos apresentados – Natureza e a Iracema – podem ser tomados como figuras integradas a um mesmo quadro majestoso, já que uma não se sobrepõe à outra:

Uma vez, que a formosa filha do Araquém se lamentava à beira da lagoa da Mecejana, uma voz estridente gritou seu nome do alto da carnaúba.
– Iracema! Iracema!...
Ergueu ela os olhos e viu entre as folhas da palmeira sua linda jandaia, que batia as asas e arrufava as penas com o prazer de vê-la.
A lembrança da pátria, apagada pelo amor, ressurgiu em seu pensamento. Viu os formosos campos do Ipu, as encostas da serra onde nascera, a cabana de Araquém, e teve saudades; mas naquele instante ainda não se arrependeu de os ter abandonado.
Seu lábio gazeou um canto. A jandaia, abrindo as asas, esvoaçou-lhe em torno e pousou no ombro. Alongando fagueira o colo, com o negro bico

alisou-lhe os cabelos e beliscou a boca mimosa e vermelha como a pitanga. (ALENCAR, 1951g, p. 132-133).

Percebemos na passagem mencionada a integração que há entre Iracema e a Jandaia, pois as duas parecem ter sentimentos em comum, não se desvencilhando uma da outra. Podemos notar ainda que Alencar enfatiza a imagem da Jandaia ao afirmar que ela “gritou” o nome de Iracema, além de alisar os cabelos da índia. O autor também compara a boca de Iracema a uma pitanga, ou seja, considera a índia como a própria natureza.

Desse modo, Bergson dirá que “uma humanidade completa e perfeita seria aquela na qual essas duas formas da atividade consciente (intuição e inteligência) atingissem seu pleno desenvolvimento” (BERGSON, 2005, p. 289). Com efeito, como já foi dito anteriormente, Alencar defende a ideia de uma integração mística total do homem com o cosmos (natureza) em Ômega (Deus-Cristo). No instante mesmo em que o homem atinge a perfeição mística, depurando-se, o mundo material entra em declínio e desaparece em um dilúvio de fogo, decorrente do avanço técnico-científico no meio da natureza, causando a sua destruição.

O homem é considerado a última criação divina e tudo que Deus criou foi pensando no seu bem-estar; porém, este indivíduo não correspondeu às expectativas de seu criador. A partir disso, o homem distancia-se das leis de Deus e, com isso, deforma a invenção de Deus: a Natureza. Visto que

o animal encontra seu ponto de apoio na planta, o homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, na nossa frente e atrás de nós, numa carga contagiante, capaz de pulverizar todas as resistências e franquear muitos obstáculos, talvez mesmo a morte. (BERGSON, 2005, p. 293).

Considerando, então, todos os seres vivos existentes pertencentes a um único sistema, observa-se que a humanidade caminha em direção a uma escatologia, devido à degradação mútua dos seres que o habitam. Portanto, podemos inferir que José de Alencar vê o progresso como um processo que direciona a humanidade a um *fim*, onde o empirismo não será mais possível, pois apenas haverá uma integração mística entre os elementos que compõem a humanidade: Homem, Deus e Natureza.

1.3 A presença da natureza na estética romântica

No Romantismo, há uma supervalorização do culto à natureza, já que esta era vista como um espaço que não estava contaminado “pela vida dos homens”, e por isso era considerada como um lugar propício ao refúgio e, ao mesmo tempo, de cura física e repouso espiritual.

“A natureza se faz para eles amiga e confidente. Atribuem sentimentos a ela que se misturam aos seus: a veem triste ou alegre, melancólica ou serena e, às vezes, misteriosa; Sentem a natureza tremular ao mesmo batido de seu próprio coração.”² (VAN TIEGHEM, 1958, p. 211, tradução nossa).

Estas características do homem em relação ao seu contato com a natureza, também, podemos perceber em Benedito Nunes quando diz:

a vivência da Natureza, espetáculo envolvente, objeto de contemplação ou lugar de refúgio para o indivíduo solitário, provocando tonalidades afetivas díspares, que vão do recolhimento religioso à volúpia da auto-afirmação, da melancólica sensação de desamparo ao entusiasmo, não é uniforme. Do mesmo modo que se efetivou em termos de busca, de procura, para além da receptividade passiva aos encantos das cenas e paisagens naturais, ela oscilou, pendularmente, entre um *sentimento de proximidade*, de união desejável e prometida, de compenetração a realizar-se, e um *sentimento de distância*, de afastamento irrecuperável ou de separação fatalmente consumada. (NUNES, 2005, p. 64-65), grifo do autor).

Nota-se na passagem que a natureza tanto pode ser uma Arte como “objeto de contemplação” ou mesmo um “lugar de refúgio para o indivíduo solitário”, como também pode ser um espaço que o homem busca para sarar suas “enfermidades” amorosas, sentimentais, transformando-as em elementos de inspiração para escrita, por meio do “sentimento de proximidade” ou do “sentimento de distância”.

O meio natural era fonte de inspiração e a proteção amiga dos românticos. Com isso, a natureza se mostra presente no processo de desenvolvimento do Eu lírico do poeta romântico. Isso resultaria na

admiração comovida da Natureza que é, geralmente, carente de toda interpretação final de qualquer conclusão precisa teológica como tinha

² “La naturaleza se hace para ellos amiga y confidente. Le atribuyen sentimientos que se conjugan con los suyos: la ven triste o alegre, melancólica o serena y, a veces, misteriosa; la sienten tremolar al mismo latido de su propio corazón.”(VAN TIEGHEM, 1958, p. 211).

dominado (...) [anteriormente], mas quase sempre conserva algo religioso, e convida a alma a elevar-se até Deus. Às vezes, adquirem um caráter místico, para [alguns escritores], a Natureza é a poesia da divindade [enquanto outros] veem menos nela a obra de Deus do que o mesmo Deus que se manifesta aos homens. A Natureza é percebida como uma expressão concreta da divindade. A adoração de que se faz o objeto se converte com frequência em panteísmo em [Alencar] e outros [estudiosos].³ (VAN TIEGHEM, 1958, p. 210, tradução nossa).

Percebemos nas palavras de Van Tieghem que a natureza pode ser considerada uma “ponte” que liga o homem a Deus, já que ela “convida a alma a elevar-se até Deus”, ou seja, a matéria não está inclusa neste “elevar-se até Deus”, pois não cabe a ela divinizar-se, apenas a alma pode comunicar-se com o Divino. Como também vemos que a “Natureza é percebida como uma expressão concreta da divindade”, algo impossível ao Homem, mesmo sendo “sua imagem e semelhança”.

Segundo Amora, em relação ao contato dos escritores com a natureza,

a natureza brasileira, se nos seus aspectos mais peculiares ofereceu à literatura, como no caso de um Alencar, [...], farto material descritivo, de inegável efeito para leitores amantes do pitoresco, do exótico e do ornamental, na realidade não teve, e evidentemente não podia ter, aquele poder mágico [...] de provocar, no Brasil, a eclosão de uma *sui generis* e poderosa civilização artística. (AMORA, 1973, p. 104).

Com isso, seus idealizadores buscavam, por intermédio dela e a partir da fantasia, desligar-se do mundo real em nome de um passado distante ou ainda de lugares remotos ou imaginários. A natureza, para os românticos, é vista como uma fonte universal, em que tudo se acha integrado. Assim,

na estética romântica, a imaginação emancipa-se da memória, com a qual era frequentemente confundida, deixa de ser uma faculdade serva dos elementos fornecidos pelos sentidos e transforma-se em força autenticamente criadora, capaz de libertar o homem dos limites do mundo sensível e de transportar até Deus. (SILVA, 2010, p. 552).

³ “Admiración conmovida de la Naturaleza que está, por lo general, horra de toda interpretación finalista, de toda conclusión teológica precisa como las que habían dominado [...] [anteriormente], pero casi siempre conserva algo religioso e invita al alma a elevarse hasta Dios. A veces, adquiere un carácter místico; para [algunos escritores], la Naturaleza es la poesía de la divinidad; [en cuanto otros] ven menos en ella la obra de Dios que al mismo Dios manifestándose a los hombres. Se percibe la Naturaleza como expresión concreta de la divinidad. La adoración de que se le hace objeto se convierte con frecuencia en panteísmo en [Alencar] y en otros [estudiosos].” (VAN TIEGHEM, 1958, p. 210).

No trecho citado, vemos que “a imaginação emancipa-se da memória”, passando-nos a ideia de liberdade do autor no ato de produzir seus textos, pois ele não precisa se prender a algo que esteja ligado a um contexto histórico, pois a sua imaginação pode levá-lo a patamares além dos “limites do mundo sensível” e levá-lo ao mundo da transcendência e ao mundo mítico.

Segundo Carvalho (2005), no Arcadismo, o meio natural era racionalizado e visto como um ente. Mas, no Romantismo, a natureza é trabalhada com mais detalhismos, podendo ser a própria expressão do poeta. E continua:

A valorização da natureza, e a conseqüente abundância de textos que fazem sua descrição ou panegírico, é um fenômeno universal. Mas, entre nós, esse motivo chegou a assumir um aspecto normativo. O poeta ou o romancista pareciam não admitir, na narrativa ou no poema, mesmo de caráter puramente confessional, a ausência da paisagem. (CARVALHO, 2005, p. 21).

Nota-se que Carvalho vê a natureza como um “aspecto normativo” para os poetas românticos, que não podem deixar de mencioná-la em suas obras. Percebemos esta percepção da autora quase como uma “obrigação” que os poetas deste período tinham no momento de produzir seus textos. Enquanto que, para Augusto Meyer, o objetivo do Romantismo é o espírito

que não pára nunca, infinito e finito buscando a unidade dinâmica na conceituação de um infinito a manifestar-se em determinações progressivas, que só no devir encontra a explicação de si mesmo. Para o pensamento romântico, o devir não será uma sucessão de coisas destituídas de significados e finalidade, mas uma história teleológica e viva, em que o espírito, ao objetivar-se, recobra plena consciência de si mesmo. (MEYER, 1964, p. 90).

No Brasil, o sentimento da natureza manifestou-se, também, como exaltação, transformando-a em objeto de culto religioso. No período romântico,

a imaginação e o sentimento, a emoção e a sensibilidade, conquistam aos poucos o lugar que era ocupado pela razão. A noção de natureza e seus corolários – a bondade natural, a pureza da vida em natureza, a superioridade da inspiração natural, primitiva, popular, – atraem cada vez mais o interesse e o pensamento dos homens. (COUTINHO, 1980, p. 141).

O fascínio pelo meio natural brasileiro, seu encanto e sua exuberância, desempenharam um verdadeiro feitiço sobre os autores românticos, que

disseminaram em suas escritas os elementos – montanhas, florestas, rios – que mais marcavam seus espíritos poéticos, ao mesmo tempo em que se integravam panteísticamente à sua beleza exuberante, alcançando um nível de comunhão ou de um elo entre a paisagem e o estado de alma do poeta ou romancista. Conforme Afrânio Coutinho,

o sentimento da natureza, um dos caracteres essenciais do Romantismo, traduziu-se na Literatura brasileira de maneira exaltada, transformando-se quase numa religião. A atração da natureza americana, sua beleza, sua hostil e majestosa selvajaria exerceram verdadeira fascinação sobre a mente dos escritores, que se lançaram à sua conquista e domínio pelas imagens e descrições, ao mesmo tempo que se deixavam prender panteísticamente aos seus encantos e sugestões. Como que se desenvolveu um estado de comunhão ou correspondência entre a paisagem e o estado de alma dos escritores, poetas ou romancistas. [...] com o Romantismo o sentimento de natureza transformou-se num dogma e num culto, fixando-se na literatura de prosa e verso com sua presença absorvente, elevando à categoria distintiva o poder descritivo do escritor e mobilizando a capacidade humana de admitir e espantar-se diante da grandiosidade e mistério da natureza tropical (COUTINHO, 1999a, p.26).

Coutinho nos apresenta a relação do homem com a natureza de uma forma que eles possuem um elo quase religioso e, de tal forma, que a alma do poeta entra em comunhão e ou em correspondência com a natureza, ao ponto de transformá-la em um “altar” onde se realiza o culto para comunicar-se diretamente com Deus, “elevando a categoria distintiva o poder descritivo do escritor e mobilizando a capacidade humana de admitir e espantar-se diante da grandiosidade e mistério da natureza tropical”.

Continuando com a ideia do meio natural ser um elo entre o homem e o meio natural, ou uma comunhão total com o ser, Merleau-Ponty (1995) afirma que

existe uma espécie de reciprocidade entre a Natureza e eu enquanto ser senciente. Sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer evento da Natureza: sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 192).

Essa mesma ideia de elo pode ser encontrada em Nicola Abbagnano (2012), que define a natureza como princípio de vida e do movimento de todas as coisas existentes. A partir desta definição, pode-se dizer que a natureza é um todo constituído de fragmentos, mas que não refuta sua integração com as partes que a formam. Por outro lado, “é próprio do romantismo expressar a identificação e a fusão

do macro e do microcosmos, a analogia entre homem e natureza”. (HEYNEMANN, 1995, p. 36), já que “a natureza [recebe] tratamento místico: [sendo] a imagem do mundo transcendente, ou o milagre divino, o atestado da magnanimidade do *Ser Supremo* que doou tal objeto para deleite e elevação da *alma* humana” (CARVALHO, 2005, p. 52, grifo do autor). Paul Van Tieghem diz que:

Com maior frequência o amor da saudade impulsiona aos românticos para os campos, os bosques, as montanhas ou o mar, menos para descobrir suas belezas, como costumavam fazer seus antecessores do século XVIII, que por alimentar seus sonhos e embalar ali suas melancolias; este é o primeiro aspecto do sentimento romântico da Natureza”⁴. (VAN TIEGHEM, 1958, p. 210, tradução nossa).

Para Cláudia Heynemann:

uma natureza historicizada, uma paisagem que não permanece atemporal, universal, posto que há uma identidade que nela se afirma, indica-nos que o século XIX, “século da história”, evidenciará uma paisagem natural compreendida referencialmente à presença do homem no mundo, em paralelo com o processo físico, vegetativo. O historicismo romântico guarda a analogia com o organismo, uma visão de mundo que engloba homem e natureza, compreendidos em uma aliança entre natureza e cultura, na existência de um organismo coletivo, de um espírito nacional, mediador entre a imaginação, a subjetividade poética e a natureza externa. (HEYNEMANN, 1995, p. 45).

Percebemos nestes pensadores que a natureza é vista como um elemento que faz parte da formação do homem romântico, tanto na matéria (corpo) quanto na essência (alma) de forma que o indivíduo se ver integrado à essência do meio natural ou mesmo ao Divino, considerando que a natureza seja a própria manifestação de Deus no mundo empírico.

Em José de Alencar, a natureza é representada em suas obras em acordo com as ideologias do Romantismo – exaltação da imaginação; interesse pelos enigmas profundos do homem; valorização do nacional, dentre outras –, ao mesmo tempo em que o autor se demonstra preocupado com a relação do homem com a natureza, principalmente no que se refere ao avanço técnico-científico, o qual começou a despontar nos anos de 1850.

No entanto, podemos dizer que a natureza é um elemento que se irradia

⁴ “Con mayor frecuencia el amor de la soledad impulsa a los románticos hacia los campos, los bosques, las montañas o el mar, menos para describir sus bellezas, como solían hacerlos sus predecesores del siglo XVIII, que por alimentar sus ensueños y acunar allí sus melancolías; éste es el primer aspecto del sentimiento romántico de la Naturaleza”. (VAN TIEGHEM, 1958, p. 210).

não somente nas obras românticas, como também está impregnada na alma do poeta romântico, pelo gosto de exaltar as belezas naturais da pátria, como pelo desejo de refugiar-se nela, uma forma de fazer uma “limpeza” espiritual para que sua alma entre em comunhão com a essência divina.

1.4 A instrumentalização técnica da natureza

Baseando-nos em Gerd Bornheim – “O Homem não é um ser natural” (1990) – acerca do pensamento instrumental em relação ao meio natural, nota-se que no decorrer dos tempos a natureza passou por um processo de instrumentalização devido à crescente intervenção do homem, vista como fonte de progresso e evolução da humanidade, mas também como fonte destruidora dos homens, por não saberem usufruir do seu poder de intervenção como forma adequada para o bem-estar.

O homem sente a necessidade de manipular a natureza, adquirindo o domínio sobre a mesma; e, ao mesmo tempo em que lhe causa a destruição, prepara a sua própria. No entanto, percebe-se que o indivíduo busca ter a natureza como sua propriedade, no instante em que ele planta e cria animais. De tal modo que essa dominação do meio natural pode dar início ao processo de desertificação das áreas verdes, de maneira que obrigará o homem a sair em busca de um novo território, mas essa nova localidade poderá passar pela mesma situação à qual foi submetido o espaço anterior.

Porém, “os problemas ecológicos não são exclusivos do Ocidente, pois a erosão do solo, o desmatamento e a extinção de espécies tiveram lugar em partes do mundo onde a tradição judaico-cristã não teve qualquer influência” (THOMAS, 2010, p. 31). Essa ideia contradiz a palavra sagrada, ao afirmar que Deus determinou ao homem que dominasse tudo o que habita sobre a terra.

Assim, percebemos que é próprio do espírito do homem querer dominar a natureza, ou seja, rios, montanhas, animais, florestas, etc; uma forma do indivíduo de demonstrar seu poder, além de causar a destruição do meio natural. Entretanto, a natureza é bem mais forte que ele. Essa “força” da natureza o homem não consegue controlar e nem explicar, visto que ela pode aplicar sua força contra o indivíduo que a perturba. Desse modo, observamos que ela faz parte da infalível lei divina, que no

futuro, prestará contas com o causador das desordens entre suas criações, as quais foram feitas para conviverem em perfeita harmonia, uma auxiliando a outra.

Segundo Bergson, em *A evolução criadora*, “é por demais evidente que [a] [...] natureza não foi remetida ao homem: lutamos agora como as outras espécies, lutávamos outrora contra as outras espécies” (BERGSON, 2005, p. 288). A partir dessa assertiva, podemos dizer que a natureza não foi criada para ser submetida ao homem e, sim, para fazer parte de um só elemento: o Todo, prevalecendo, então, a ordem em meio a todos os seres naturais.

Essa interferência do homem sobre a natureza poderá causar, entre outras coisas, o “fim de mundo”, momento em que os responsáveis são punidos pelo próprio meio ambiente, a tal ponto que o homem sucumbirá perante si próprio.

Segundo Gerd Bornheim:

não parece [ser] por acaso que os deuses da mitologia primitiva possuam raios como arma. Pois se o fogo, a água, o dilúvio destroem o que eu faço, o homem descobre que há uma força superior que ele não pode dominar. É neste momento, porém, que o homem, literalmente, “cai de joelhos”. E esse “cair de joelhos” vem da natureza, pois o raio só foi dominado e, assim mesmo em termos, há muito pouco tempo, já que, inclusive, ainda hoje, a realidade humana pode desaparecer com as enchentes. [...] é a partir daí que surge o que, em antropologia, se chama de doutrina dos dois mundos. É ela quem determina toda a evolução posterior do homem e na qual se podem distinguir duas realidades: a dicotomia que divide o homem e a aventura dele com a natureza a partir do Neolítico para o qual, aliás, é contraposto o mundo superior dos deuses; e, em segundo lugar, a hierarquização desses dois mundos. Há o mundo superior, mais forte e o mundo inferior, mais fraco. A partir daí pode-se dizer que toda a cultura humana é um caminhar dentro dessa dicotomia. (BORNHEIM, 1990, p. 8).

Nota-se que Bornheim elenca os poderes que a natureza pode usar contra a sua dominação pelo homem: “o fogo, a água, o dilúvio destroem o que [ele faz], o homem descobre que há uma força superior que ele não pode dominar”. Neste instante, a natureza mostra-se gigantesca e destruidora, além de ser “vingativa”, passando o homem a conhecer o “mundo superior”, no qual a natureza se insere, e o “mundo inferior, em que ele se enquadra, por ser mais fraco que a natureza.

Esse poder destruidor da Natureza foi observado por José de Alencar em *a Antiguidade da América*, ao sentenciar que “a intervenção divina é infalível” (ALENCAR, 2010, p. 39). Desse modo, observamos que Deus e Natureza estão unidos à mesma essência. Assim, podemos afirmar que a “dicotomia que divide o

homem e a aventura dele com a natureza a partir do Neolítico para o qual, aliás, é contraposto o mundo superior dos deuses” será decidida por Cristo (ou Ômega). A partir dessas relações dicotômicas, inferimos o contraste entre o “homem natural” e o “homem civilizado”: aquele harmonizado com a natureza e este em processo de ruptura, prevalecendo no homem civilizado os saberes e os fazeres do mundo tecnológico.

De acordo com Bornheim, “o homem não pode ser puramente natural, ele é necessariamente tecnológico” (BORNHEIM, 1990, p. 12). O homem, como ser tecnológico, opera uma mudança de visão profunda sobre o conceito de natureza, que é então instrumentalizada, produto do avanço técnico-científico. Pode-se dizer que este avanço expulsa de seu sítio as divindades, que antes habitavam as florestas, perdendo a natureza a sua áurea mística: a própria contemplação espiritual, ou seja, a deificação mesma da natureza.

A expulsão das divindades traz como consequência a progressiva divisão entre o sagrado e o profano, entre o natural e o tecnológico. Ora, uma floresta dessacralizada torna-se passível de todas as formas de manipulação humana, algo que as divindades campestres já vinham enfrentando,

desde os tempos dos anglo-saxões, a Igreja cristã na Inglaterra [que] colocou-se contra o culto das nascentes e dos rios. As divindades pagãs do bosque, da corrente e da montanha foram expulsas, deixando assim desencantado o mundo, e pronto para ser formado, moldado e dominado (THOMAS, 2010, p. 29).

Desta forma, o homem deu início ao processo de finalização do misticismo ecológico. Porém, em pleno século XXI, há grupos – como a Sociedade Panteísta Ayahuasca -, que seus membros, por meio da Ayahuasca⁵, buscam uma comunhão com a natureza e com o Criador. A Sociedade Panteísta Ayahuasca tem a finalidade, objetivo e missão de:

⁵ “Ayahuasca, nome quíchua de origem inca, refere-se a uma bebida sacramental produzida a partir da decoção de duas plantas nativas da floresta amazônica: o cipó *Banisteriopsis caapi* (mariri ou jagube), que serve como IMAO e folhas do arbusto *Psychotria viridis* (chacrona ou rainha) que contém o princípio ativo dimetiltryptamina. No Brasil a Ayahuasca vem sendo utilizada há milênios pelos povos indígenas da região amazônica e recentemente pela União do Vegetal e pelo Santo Daime. A proposta básica destes e de diversos outros grupos é atingir o autoconhecimento através de experiências de tipo místico-espiritual, onde por meio de visões e estados de expansão da consciência chega-se a um estado de integração total com o cosmos, com a natureza e com o Criador” (Fonte: <http://www.universomistico.org/s/ayahuasca/o-que-e-ayahuasca-.html>).

Experimentar, apreciar, estudar e orientar os Estados Ampliados de Consciência induzidos pela Ayahuasca no sentido de promover uma prática evolutiva geral, cognitiva, emocional e espiritual dos participantes.

Dedicar-se ao estudo e à prática do Panteísmo, nos seus aspectos filosóficos, científicos e místicos.

Buscar uma comunhão mais intensa com a natureza procurando acesso a sentimentos e vivências significativas, integrativas, holísticas – Experiências Místicas (PANHUASCA)⁶.

Nota-se uma semelhança com a tribo dos tabajaras que usavam a bebida sagrada, feita por uma virgem, como forma de entrar em comunhão com Tupã. Isto nos mostra uma conservação dos costumes dos indígenas, que sobrevive até a atualidade e resiste à presença do progresso da humanidade e do avanço tecnológico que, segundo Alencar, é o principal vilão contra as práticas panteístas, pois retira da natureza o poder divino de sua essência e transformando-a em mero produto comercializável.

Assim, o homem é responsável pela transformação da natureza em elemento cultural, em razão de suas ações modificadoras; mas não sem antes desarmonizar o Todo. A sentença no *Gênesis* (I, 28) “encher a terra e submetê-la” não significa dizer que o homem tem “carta branca” para destruí-la, mas, sim, transformá-la em elemento de “parceria” para a própria sobrevivência humana. Todavia, o objetivo do homem em face da natureza, sobretudo ao final do século XIX, foi o de “arrancar das florestas o máximo possível de lucro” (SCHAMA, 1996, p. 73). A partir disso, observamos

que é (...) uma natureza que não se opõe à cultura, uma natureza construída tanto em seu sentido literal, o da obra de reflorestamento, quanto no sentido de não ser um dado, e sim uma construção, e que, como toda construção, remete a uma representação. (HEYNEMANN, 1995, p. 21).

⁶ Disponível em: <http://panhuasca.org.br/spa/?page_id=128&lang=pt>. Acesso em: 18 jan.2014.

Com isso, percebemos que o homem não é mais um ser natural, pois ele se comporta de um modo diferenciado perante a natureza, buscando se sobrepor a ela, visto que o domínio do homem sobre o mundo vegetal e animal sempre foi e será uma condição fundamental da história da humanidade.

No entanto, “no passado o homem era um ser natural, um animal – ele pertencia à natureza. Só que houve a ruptura” (BORNHEIM, 1990, p. 11). Podemos dizer que essa ruptura surge a partir do momento em que o homem descobre que é possível manusear os recursos do meio ambiente e assim tirar o máximo proveito dele, transformando-o em instrumento do progresso econômico. Surge, então, o processo de instrumentalização técnica da natureza. Para Gerd Bornheim esse processo de

instrumentalização é o princípio da superação. Na verdade essa superação começa a tomar forma, um vulto mais claro, racional, digamos, científico e não ainda como superação, a partir do século XVII, com o surto da física moderna, da filosofia cartesiana e por aí afora, onde os homens assumem um tipo de pensamento instrumental em relação à natureza; ou seja, a dominação tecnológica já está se armando, ainda que não a tecnologia em si. (BORNHEIM, 1990, p. 9).

A instrumentalização da natureza, conseqüentemente, acarreta de imediato a destruição em grande escala das florestas, eliminando assim o caráter de divinização e exaltação do meio natural, o que justifica o fato de que “o homem está em processo de transformação, isto é, o que se lhe coloca é a natureza exterior; no fundo, pois, a questão ecológica é o próprio homem, ilhado enquanto homem” (BORNHEIM, 1990, p. 9), preso a si mesmo, à sua vontade de progredir, de crescer enquanto indivíduo.

Em todo caso, “a situação do homem no mundo deveria ser fundamentalmente harmônica. [...] como se o homem estivesse predestinado a [...] integração” (BORNHEIM, 1990, p. 9) com a natureza. O avanço tecnológico, especificamente a máquina, constitui, pois, “o artifício através do qual o homem como que [levou] a natureza a se manifestar” (BORNHEIM, 1990, p. 10). Com isso, perdeu-se o sentimento de totalidade. Por outro lado, reconhece-se o interesse do “homem [de querer] dominar a natureza, mas, de outro, é cerceado nessa sua vontade de domínio” (BORNHEIM, 1990, p. 10). Logo, “a visão tradicional era que o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies deviam se subordinar a seus desejos e necessidades” (THOMAS, 2010, p. 21).

Encontramos esta mesma ideia de domínio do homem sobre a natureza em Bornheim:

o cartesianismo, que é o que melhor expressa a vontade de dominação da natureza, e que é o único que coloca à disposição do homem a ciência e todo o instrumental, com o qual o homem não será um produto passivo da natureza. Quer dizer, o desejo de dominar a natureza, de ser senhor plantando um pé de alface, que seja, dado que vem do neolítico, é um desejo cosmicamente ampliado e que se prolonga nessa tradição. (BORNHEIM, 1990, p. 10).

A passagem citada reforça o fato de ser antiga a vontade do homem em tornar-se “dono” do meio natural. Isto “é um desejo cosmicamente ampliado” e que continua até os dias atuais, porque, “no passado, todo o homem se entendia como que dentro da natureza e sem poder dominá-la. Assim, ele vivia à margem da natureza, à margem do bosque, à beira do mar, e coisas do gênero” (BORNHEIM, 1990, p. 11), reflexo que é da integração Homem-Natureza, um mesmo e único ser, o todo harmônico que o progresso técnico-científico desestabiliza.

Pois se a ecologia é a necessidade que tem o homem de ser natureza, de ter o domínio da natureza – que é o lugar onde ele vive – em contrapartida, há o sentido da dominação que, como se sabe, é destruidor, já que toda a dominação é destruidora. Mas isso só até certo ponto, pois, no mais, a necessidade de dominação faz parte do homem. (BORNHEIM, 1990, p. 11).

Sabemos que “o homem é um animal que elabora seus meios” (BORNHEIM, 1990, p. 12), mas como se a cada instante se encaminhasse rumo à própria destruição. Desta forma, vemos em Thomas que “ao rebelar-se contra Deus, o homem perdeu o direito de exercer um domínio fácil e incontestado sobre as outras espécies. A terra degenerou” (THOMAS, 2010, p. 22).

De acordo com as Escrituras Sagradas, antes da degeneração da Terra, Deus falou ao homem que ele seria

[...] objeto de temor e de espanto para todo animal da terra, toda ave do céu, tudo o que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar: eles vos são entregues nas mãos. Tudo o que se move e vive vos servirá de alimento; eu vos dou tudo isto, como vos dei a erva verde. (GÊNESIS, IX, 2-3).

Porém, em lugar de cuidar de tudo aquilo que recebeu como graça do Criador, degenera-se, levando à destruição dos recursos naturais, ao explorá-los,

sem o senso fundamental de integração.

Com efeito, tal operação levou a uma oposição entre a vida rural e a urbana, “como se a primeira, por estar mais próxima da natureza, fosse mais pura e mais autêntica, enquanto a segunda seria desfiguração, cosmopolitismo, negação de valores” (LEITE, 2002, p.225). Desse modo, o homem não é mais digno de ser natural, por ser puramente tecnológico, até mesmo aquele que vive no campo, pois está automaticamente ligado ao avanço técnico-científico.

O homem campestre não faz mais uso das técnicas primitivas, por não haver mais aquela preocupação em tirar da terra somente o necessário para sobrevivência, pois agora vislumbra a possibilidade de lucrar a partir da exploração dos recursos naturais, olvidando o modo primitivo, quando empregava técnicas menos ofensivas e de poder menos devastador.

Por ser um agente do progresso, o homem há de intervir de forma incessante sobre a natureza; esta “até então considerada benéfica e privilegiada, será [...] acusada de muitos males, seja à saúde, seja à vida psicológica do [homem]” (LEITE, 2002, p.253) pelo próprio homem, pois o progresso traz consigo alguns malefícios ao homem, tal como a poluição, o aquecimento global, dentre outros fatores.

Contudo, podemos inferir que o homem, a cada dia que se passa, está cada vez mais com um espírito tecnológico e direcionando-se à autodestruição, devido o exagero de suas invenções e a falta de preparo diante de uma provável “revolta” da natureza, que pode direcioná-lo a um fim místico e ecológico, que somente a alma terá a transcendência enquanto a matéria decompõe-se.

1.5 O discurso místico ecológico de José de Alencar

Alencar-filósofo é mais uma das tantas facetas do autor cearense, tal qual a de romancista, político, cronista, esta menos conhecida. E, no campo da antropologia filosófica, especificamente em *Antiguidade da América*, o autor de *Diva* subdivide o mundo em três fases:

O primeiro mundo, antediluviano (substancial), o segundo (material), saído do dilúvio, substitui, até advir o que Alencar chama de terceiro, a mudar-se em substância mística altamente diferenciada ou Ômega. Quer dizer, a humanidade, surgida na América, teria passado à Ásia, depois à África, daí para Europa, até regressar, para a própria destruição, ao ponto de onde

partiu primeiro, a América. (PELOGGIO, 2010, p. 151).

Assim, de acordo com o autor de *O guarani*, o marco inicial da humanidade foi a América, já que o homem, a partir do continente americano, teria dado uma volta pelos continentes até terminar onde havia surgido: na América outra vez. Assim, diz José de Alencar em *Antiguidade da América*:

o berço da humanidade foi a América; não esta regenerada; mas a primitiva América, tal como saiu da gênese universal. Aqui fez a inteligência animalizada por Deus a sua primeira etapa na Terra. Aqui, nesta terra majestosa que ainda conserva apesar das tremendas convulsões o tipo de sua estupenda magnitude, aqui raiou a luz do progresso. (ALENCAR, 2010, p. 38).

A América de que fala o autor de *Mãe* não é a atual, mas a América que havia existido antes da chegada dos colonizadores europeus, que massacrou a população nativa, seus costumes e cultura. Ou melhor, uma América mais integrada à natureza com indivíduos que respeitavam o meio natural e não com a tecnologia e a religião, trazidas pelos colonizadores, que conduziram ao desmatamento e a dizimação das crenças do povo nativo.

De acordo com Alencar, o primeiro mundo seria antediluviano – período que vai do surgimento da primordial geração até o dilúvio das águas. Nesse instante, a substância criadora paira sobre a Terra, havendo aí uma intervenção direta da Providência sobre as coisas terrenas. Trata-se de um mundo em que transbordam a inocência e a bem-aventurança, chamado Éden. Não queremos dizer que o Éden se localizava na América ou em qualquer outro continente, pois “o Éden era toda a Terra antes do pecado” (ALENCAR, 2010, p. 48); uma “Terra primitiva, com um só oceano e um só continente, Deus por força teria colocado Adão no centro desse continente” (LOPES, 2009, p. 6). Segundo José de Alencar,

O Éden, ou o nosso globo em sua primeira fase, está descrito no *Gênesis*⁷, cap. 2, ver. 9 a 15. A terra era uma só; vasto continente, o mar a cingia em

⁷ “O Senhor Deus fez brotar da terra toda sorte de árvores, de aspecto agradável, e de frutos bons para comer; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore da ciência do bem e do mal. Um rio saía do Éden para regar o jardim, e dividia-se em seguida, em quatro braços. O nome do primeiro é Fison, e é aquele que contorna toda a região de Evilat, onde se encontra o ouro. (o ouro dessa região é puro; encontram-se ali também o bdélio e a pedra ônix). O nome do segundo rio é Geon, e é aquele que contorna toda a região de Cusch. O nome do terceiro rio é Tigre, que corre ao oriente da Assíria. O quarto rio é Eufrates. O Senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden para cultivá-lo e guardá-lo” (GÊNESIS, 2, 9-15).

torno; e quatro braços principais, que formam atualmente os quatro oceanos máximos, penetravam dentro, separando as extremidades. Assim com efeito devia a suprema sabedoria criar o mundo para o homem selvagem, privado dos meios de comunicação marítima. Unida a um centro comum e radiando-se para a circunferência, adaptava-se a Terra perfeitamente às primeiras emigrações do gênero humano. (ALENCAR, 2010, p. 49).

Segundo o autor de *Lucíola*, restam do primeiro mundo somente “raras e esparsas tradições, envoltas de fábulas, que a imaginação dos vários povos lhes foi incrustando. [Para ele], exibiu Deus, [...] na América, o documento majestoso [de uma] idade histórica, imersa nos abismos do passado” (ALENCAR, 2010, p. 37).

Persistindo no fato de que a humanidade surgiu na América, José de Alencar nos apresenta mais uma justificativa para a sua hipótese de que o primeiro sinal de vida da humanidade deu-se no continente americano, já que o nome do primeiro homem que habitou sobre a Terra significa “vermelho, cor de argila” (ALENCAR, 2010, p. 52).

Segundo Martins,

a América, primeira terra a ser criada e origem do gênero humano e de suas civilizações mais antigas, teria, pela intervenção da providência divina, entrado numa espécie de hibernação que lhe permitira reconstruir a força da sua seiva, já que, futuramente, ela deveria receber e renovar a civilização esgotada do Velho Mundo. (MARTINS, 2010, p. 103).

Assim, dará origem a um novo mundo, a uma nova civilização, ou mesmo, uma civilização mística, cósmica no porvir.

A natureza recebe um tratamento especial em José de Alencar, que a chama de “mestre” (1951f, p. 69), pois ela o acolheu em seus “braços” e, inclusive, no esplendor dos seus desertos, que ele percorreu ao entrar na adolescência e constituíram o grandioso pórtico por onde sua alma entrou no passado de sua pátria.

A natureza, o primeiro poeta do mundo, no meio de uma cena agreste e rude, entre as sáfaras e os rochedos, tem sempre desses caprichos; e lá existe um cantinho de terra onde se esmera em depositar todo o seu luxo e todos os seus tesouros. (ALENCAR, 1960a, p. 912).

Em seus romances, o autor cearense faz constantes menções ao meio natural, de tal modo que o mesmo é personificado em determinadas passagens. Percebemos isso em *O gaúcho*, no momento em que Catita (menina) e Morena (égua) nadam no rio e se escaramuçam pelo campo, parecendo “duas amigas de

infância, a fazer travessuras de criança” (ALENCAR, 1951c, p. 304).

Em Alencar “a descrição da floresta é marcada por imagens de religiosidade e enlevo, ressaltando-lhe o caráter puro e belo, que se prestava à perfeição como ambiente para a poesia” (HEYNEMANN, 1995, p. 60). É convincente a maneira pela qual o autor de *O guarani* objetiva a floresta, já que a põe em diálogo com um dos seus convidados:

nestas paragens não podia meu hóspede sofrer jejum de poesia. Recebi-o dignamente. Disse à natureza que pusesse a mesa [...].
A Tijuca esmerou-se na hospitalidade. [...].
Então a natureza fluminense, que também, quando quer, tem daquelas impudências celestes, fez-se casta e vendou-se com as alvas roupagens das nuvens [...].
Foi assim a sorrir entre os nítidos véus, com um recato de donzela, que a Tijuca recebeu nosso poeta. (ALENCAR, 1957, p. 15).

Vemos em Alencar, portanto, a celebração profunda da natureza, pois o autor de *Iracema* se deixa transportar para um mundo mítico por meio da esplêndida paisagem tropical; porém, todo esse encanto se perde com a ação intensificada do homem em relação às florestas, principalmente na segunda metade do século XIX, período em que o desenvolvimento técnico-científico já pode ser percebido no Brasil.

Segundo Pascal Acot, nós (homens) “somos [os] culpados [pela] violação coletiva da Natureza virgem, irremediavelmente maculada pelas consequências de nossa cobiça e de nosso ‘utilitarismo’” (ACOT, 1990, p. 173). Porém, de acordo com Eurivan R. Cruz, “a natureza predomina sobre o homem; a tragédia da natureza antecipa a tragédia do homem” (CRUZ, 2011, p. 97-98), em vez de ser a sua fonte de redenção eterna.

Antes dessa ação devastadora do homem, segundo Keith Thomas, “os poetas [cultivavam] a concepção clássica das matas como abrigo de divindades silvestres” (THOMAS, 2010, p. 306), e que para Alencar “a natureza [...] [mostrava] no tipo das belas formas, no matiz brilhante, como nas melopeias do deserto, um molde original, sublime ritmo, qual nunca o pressentira o gênio d’arte” (ALENCAR, 1960b, p. 566). Assim, as florestas passam a sofrer uma forte instrumentalização por conta da necessidade de dominá-la, “fazer-se senhor dela, pois [nela] ele planta e cria animais” (BORNHEIM, 1990, p. 8).

Desta forma, com o surgimento de novas tecnologias (como a locomotiva), vemos que, de acordo com o pensamento de Alceu Amoroso Lima,

Alencar sai em defesa de um “Brasil autêntico e marcado pela natureza e pela simplicidade rústica contra o progresso, que naquele meado do século se apresentava com arrogância e imediatismo. O símbolo desse assalto e dessa ameaça era... a máquina a vapor e o caminho de ferro!” (LIMA, 1965, p. 49).

Para Keith Thomas, “o culto da natureza não evitou a poluição industrial”. (THOMAS, 2010, p. 31). O avanço tecnológico é então responsável pela cisão entre o homem e o meio natural, afastando-o cada vez mais deste, conseqüentemente, levando-o à sua própria degenerescência. O homem, enquanto ser natural, é considerado forte por estar em harmonia com o meio ambiente; agora, tecnológico, torna-se um indivíduo enfraquecido em face do meio natural.

Segundo Alceu Amoroso Lima, “Para Alencar a natureza supera a técnica e a evolução multilinear ou recorrente domina a evolução monolinar e progressiva” (LIMA, 1965, p. 66). Pode-se dizer que houve, desde as estreias, por parte do autor de *Diva*, uma acentuada preocupação com o avanço espiritual, em detrimento, portanto, do dado material ou físico.

Em *Antiguidade da América*, sustenta José de Alencar que o mundo entrará em combustão ocasionada pelo crescimento desordenado da civilização. Por outras palavras, diz que em “alguns séculos [...] as populações invadirão as regiões agora desertas; as cidades [serão] dilatadas em impérios; os impérios aglomerados nos continentes” (ALENCAR, 2010, p. 39).

No entanto, é preciso atentar para a segunda subdivisão alencarina, ou segundo mundo. É o mundo propriamente histórico, sem a intervenção divina; período de expansão das grandes civilizações materiais; porém, com o aumento da demanda de consumo e as guerras, entram em colapso, a exemplo da Babilônia, do Egito e de Roma.

Segundo Michel Serres, “a Terra existiu sem os nossos inimagináveis antepassados, poderia muito bem existir hoje sem nós e existirá amanhã ou ainda mais tarde, sem nenhum dos nossos possíveis descendentes, mas nós não podemos existir sem ela” (SERRES, 1990, p. 58).

Com isso, podemos dizer que a natureza também existiu e existirá no futuro sem a presença do homem. A humanidade, então, há de sufocar o planeta com suas invenções tecnológicas, além de se expandir assustadoramente sem controle, o que acarretará um inchaço, levando à combustão, a um dilúvio de fogo,

conforme Alencar. Assim, para Lima,

era o começo de uma idade nova. Era o início da transição [...] da fase agrícola para a fase industrial. Era uma revolução técnica e social invisível que se processava, com a ascensão da burguesia, o progresso do capitalismo, [...] com o primado da Natureza sobre o Homem, e o deslumbramento deste em face daquela. (LIMA, 1965, p. 50).

Notamos na passagem acima que a transição da fase agrícola para a fase industrial é resultado do progresso do capitalismo, onde o lucro é mais significativo em uma sociedade burguesa. Destarte, fazem de tudo para aumentar a produção industrial sem preocupar-se com o futuro. Com efeito, de acordo com Alencar, o planeta não suportará a produção desordenada, com as populações se desenvolvendo e invadindo as regiões desertas, as cidades se transformando em impérios, os quais são aglomerados, tumultuados nos continentes. Com estas premissas, o autor de *Cinco minutos* faz a seguinte indagação:

de onde sairá a seiva para nutrição desse mundo espantoso? De uma terra, sufocada pelas construções humanas, esterilizada pelos detritos da matéria mal consumida e, por conseguinte não assimilada? Como poderia esse planeta inanido prestar-se à rápida e vigorosa elaboração que demandasse o imenso consumo de seus produtos? (ALENCAR, 2010, p. 39).

Não podemos afirmar que José de Alencar fosse contra o uso e exploração das florestas, com o objetivo de suprir as necessidades do homem, mas contra sua exploração irracional e descontrolada. Essa mesma ideia encontramos em Michael Serres, ao fazer indagações a cerca do futuro provavelmente lastimável do nosso planeta.

Que desequilíbrios graves daí resultarão, que mudança global devemos esperar no conjunto do clima, das nossas atividades industriais e da nossa capacidade técnica crescentes, que despejam na atmosfera milhares de toneladas de óxido de carbono e outros detritos tóxicos? (SERRES, 1990, p. 49).

A crise no meio natural revela áreas asfixiadas e poluídas, em que os recursos naturais são submetidos a inúmeras formas de destruição, à medida que o homem avança, do ponto de vista econômico. Para Alencar, infalível será a intervenção divina sobre as desordens ocasionadas pelo homem sobre a natureza,

intervenção que outrora se manifestou pelo dilúvio⁸, como consta nas Sagradas Escrituras. Chegará a vez, então, de se objetivar pela combustão, dando, assim, surgimento ao terceiro mundo, ou à comunhão total com o divino. Trata-se do surgimento de uma civilização cósmica a partir do dilúvio de fogo, em que Deus e o homem viverão em eterna comunhão. Para chegar a esta conclusão, Alencar toma como base o misticismo bíblico.

Entendemos que a natureza é para o homem a melhor via para se alcançar a redenção mística, porém, está sendo transformada por ele em sua maior inimiga, devido às constantes ações humanas contra o meio natural. Então, é recomendável que o homem não a desafie por meio de suas invenções técnico-científicas. Mesmo assim, a natureza persiste, caminhando do “imperfeito para o perfeito” (ALENCAR, 2010, p.54). A perfeição designa a eterna harmonia de Deus, Homem e Natureza, transformando-os em um único Ser, pois como afirma Schelling “a essência [Natureza], que é todas as coisas, não tem, ela mesma, necessariamente, nenhuma relação com outra e é apenas o ponto central [...] em si mesmo. Tudo é nela, mas ela mesma não é em nenhum outro” (SCHELLING, 2010, p. 141). Esta mesma ideia de totalidade vemos em Kant, na obra *Crítica da Razão Pura* (2001), na qual o autor vê Deus, Alma e Mundo como um todo, considerando esta tríade como uma comunhão total do Ser.

Conforme a palavra bíblica⁹, a perfeição é Deus, o criador de todas as coisas, e “a existência de Deus é tomada como uma verdade eterna da qual Deus é criador. Deus não é mais colocado no topo, mas para além das essências” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 208). Com essas assertivas se pode dizer que Deus está presente em todos os seres e, considerando que Deus-Homem-Natureza constitui um Todo, pode-se intuir que a perfectibilidade se encontra no próprio Todo. Desse modo, percebe-se que a perfeição não se restringe somente à figura de Deus, pois o homem também é perfeito, considerando-o como a própria representação do Divino na terra, e tudo que é criado pelo Pai celeste é perfeito. Porém, as ações do homem são imperfeitas. Com efeito, segundo Sabino, o autor de *Ubirajara*

⁸ “Dentro de sete dias farei chover sobre a terra durante quarenta dias e quarenta noites, e exterminarei da superfície da terra todos os seres que eu fiz” (GÊNESIS, 7, 4).

⁹ “Portanto, sede perfeitos, assim como vosso Pai celeste é perfeito” (MATEUS, 5, 48).

ao criar uma cosmogonia peculiar, que tem sua assunção em um dilúvio de fogo, afirma e reafirma a vida, o instante, a intensidade infinita do presente, mas não sem uma responsabilidade coadjuvante: propõe uma ética do inefável e da diferença na qual a alteridade é a própria manifestação do devir, do tempo e do ser. Eu e Outro somos um como parte do Todo. Nessa responsabilidade proposta em relação ao outro, deve se ressaltar que apenas a hospitalidade permite, ao que hospeda, ser hóspede primeiro de sua própria casa – ou língua como metáfora do humano. (SABINO, 2010, p. 128).

O Eu e o Outro fazem parte de um Todo, já que ambos têm a mesma origem, que é divina, pois que todos são filhos do Criador Universal: Deus. No entanto, a perfeição não reside no Eu e no Outro e, sim, no Todo. Desta maneira, para Schelling,

a substância [...] não é outra coisa senão este puro prazer do afirmar – sem escolha, sem discernimento, sem outro fundamento ou determinação, a não ser o de que ela é de modo infinito –, conseqüentemente, nenhuma forma, nenhuma espécie, nenhum grau da realidade podem ser excluídos dela; ao contrário, ela mesma é, segundo a necessidade de sua essência, todas essas formas ou concepções próprias, sem nenhum outro fundamento, a não ser o de que ela seja ela mesma. Pois toda existência é apenas autorrevelação de uma natureza essencial. (SCHELLING, 2010, p. 112).

Assim, a natureza é a totalidade dos entes existentes no mundo: montanhas, rios, animais, plantas, etc. Conforme José de Alencar: “a última e a mais sublime criação de Deus foi a do homem feito à sua imagem” (ALENCAR, 2010, p. 47). Com isso, toma-se o homem como a imagem de Deus, porém usurpada, deformada, pois a perfeição da criação divina está no Todo, e não na Parte (Homem). Separado do Todo, o homem perde o sentido da perfectibilidade.

Para o autor de *Senhora*, o Ser está em total desacordo com a ideia de imobilidade, imutabilidade e transcendência, já que ele é devir, fluxo, eterna passagem, criação e imanência. “Se o ser é tomado como devir, pura imanência e mudança, e se não existe transcendência, não há como pensar o devir como oposto ao ser e o mesmo como oposto ao tempo” (SABINO, 2010, p. 115). “Deus e Devir, criação e fluxo, parte e todo são elementos de um movimento unívoco seriado e realizado por gradações, que vão de intensidades densas às intensidades sutis; linha transversal que produz um jogo de uma “gênese misteriosa [e] inescrutável”” (SABINO, 2010, p. 121).

Conforme o autor cearense, o mundo sucumbirá a um desastre ciclópico, o qual modificará por completo toda a humanidade.

A civilização, porém exaure as forças cósmicas. Extenuado do longo e intenso labor, inanido pela veemente expansão de sua atividade, o mundo culto afinal entra em decomposição. Novas terras e novas raças ignoradas surgem da penumbra do desconhecido, e oferecem à semente imperecível do progresso humano uma argila robusta e um sangue regenerado. Do seio de uma civilização que se esfacela, rebenta o gérmen da civilização nascente. (ALENCAR, 2010, p. 32).

Nota-se que Alencar vê a civilização em direção a um caminho de decomposição e regeneração, pois o mundo com a expansão de sua atividade direciona-se ao *fim*, ao instante que o povo exaure as forças cósmicas.

Para Alceu Amoroso Lima, o texto alencarino traz “uma espécie de antecipação de um fim *de* mundo, não como fim *do* mundo, mas como uma fase catastrófica da evolução da humanidade. Inspirava-se Alencar numa cosmovisão mutacionista [...] em que [há uma] concepção cíclica da história” (LIMA, 1965, p. 63 e 65).

Assim, César Sabino afirma que

Alencar, em sua cosmogonia [*Antiguidade da América*], descreve um mundo cujas formas são precárias e provisórias, embora cíclicas, pois surgindo a humanidade na América, desenvolve-se ela em grandes civilizações na Ásia e se aprimora tecnologicamente na Europa, (re)tornando à América para terminar em um apocalipse no qual a combustão destrói a ordem vigente, dando origem a um novo ciclo do ser em sua manifestação vital. (SABINO, 2010, p. 115).

De acordo com Sabino, *Antiguidade da América* é uma espécie de cosmogonia, na qual o autor de *Senhora* apresenta uma visão cíclica da humanidade, que terá seu fim diante de um apocalipse, e dará origem a um novo mundo: místico.

Conforme Alencar, a destruição futura está vaticinada nas Escrituras Sagradas, pois conforme o autor “o *Apocalipse*¹⁰ a profetizou: segundo a palavra, não mais a água, e sim outro elemento igualmente terrível, o fogo, mudará a face atual do globo, e fecundará a Terra para o terceiro mundo” (ALENCAR, 2010, p. 39).

A evolução total chegará ao próprio termo, ou seja, a queda da civilização material, por um lado e, por outro, estágio último na ascensão espiritual. Como se “a

¹⁰ “A morte e a morada subterrânea foram lançadas no tanque de fogo. A segunda morte é esta: o tanque de fogo. Todo o que não foi encontrado inscrito no livro da vida foi lançado ao fogo” (APOCALIPSE, 20, 14-15).

situação do homem no mundo deveria ser fundamentalmente harmônica. É como se o homem estivesse predestinado a [...] integração” (BORNHEIM, 1990, p. 9) ao meio natural.

Com o dilúvio de fogo, desponta a figura de um “Deus ômega”, em torno do qual tudo gravitará, ou seja, Deus é o centro de todas as coisas, ou Centro dos centros, como afirma Pierre de Chardin (2006), que - segundo Schelling - sendo

[...] a natureza formada de alma e corpo se consumará em uma visão verdadeiramente divina e nascerá, por assim dizer, como um Deus que é [...] sensível e inteligível [...] Entretanto, ainda [...] resta observar o modo como a *substância mesma* permanece sendo o infinito e o eternamente livre na singularidade e no encadeamento das coisas. (SCHELLING, 2010, p. 131, grifo do autor).

Em Chardin notamos a presença de Deus em todas as coisas existentes, enquanto Schelling vê Deus por meio de uma “natureza formada de alma e corpo”. Desta forma, podemos perceber que Deus faz parte da totalidade do Ser. Com isto, nota-se que a natureza está diretamente ligada à divindade criadora, pois Deus está no Todo. Para o autor de *Mãe*,

A alma da humanidade progride invariável, e não para na marcha ascendente que a deve remontar ao céu, de onde veio. O corpo da humanidade enferma e corrompe-se como o do animal, sufocando durante essas crises da matéria o espírito que o encerra. Sopotado embora o princípio eterno da perfectibilidade, caminha sempre, lastrando surdamente por baixo das ruínas de uma cidade que se esboroa. (ALENCAR, 2010, p. 33).

Nesse trecho, nota-se que Alencar vê a humanidade em direção à perfectibilidade, mas uma perfeição cósmica, pois a matéria do homem está corrompendo-se, enquanto a alma “não para na marcha ascendente que a deve remontar ao céu”.

Portanto, para Alencar a humanidade teve sua origem na América e percorre pelos demais continentes para, finalmente, regressar ao solo americano para, então, extinguir-se mediante um dilúvio de fogo, dando origem a uma civilização cósmica, mística, chamada pelo autor de *A viuvinha* de “terceiro mundo”, em que o homem entra em comunhão total com o Criador.

Esta comunhão é resultado da ascensão espiritual da humanidade e com a conseqüente decadência da matéria. Somente por meio da alma que ela pode chegar ao mundo cósmico. A humanidade empírica começa sua caída por intermédio do desenvolvimento tecnológico e da instrumentalização da natureza, decorrente do progresso material, pois o homem passa a vê-la como produto rentável. Com isto o homem deixa de ser natural e passa a fazer parte do mundo tecnológico.

2 A VISÃO CÍCLICA DE JOSÉ DE ALENCAR ACERCA DO MUNDO

A visão cíclica do mundo está subdividida em três fases: a do primeiro, segundo e terceiro mundos, por Alencar, em *Antiguidade da América*. Para descrever cada uma dessas fases, passaremos a relacioná-las a algumas de suas obras romanescas, mais precisamente *O guarani* e *Iracema*. Assim, mostraremos a disseminação do pensamento alencarino acerca do futuro da humanidade a partir dessas produções literárias, revelando uma reflexão que Alencar mostra ter, ao que tudo indica, desde as estreias.

Notamos, então, que Alencar, em *Antiguidade da América*, faz um périplo pelos continentes: partindo da América, passando pelos demais e retornando ao seu ponto de partida, a própria América, que segundo o autor cearense é o berço da humanidade, visto que

os horizontes se dilatam pelos tempos primevos; [que] é possível enfim descortinar além dos confins deste mundo, na fímbria do que chamamos antiguidade, outro mundo, mais remoto, o primeiro sem dúvida que perlustrou a humanidade. (ALENCAR, 2010, p. 38).

Sabemos também que

o cosmos queima, vira, se decompõe. Galáxias nascem, galáxias morrem. Não temos mais um universo racional, ordenado, adulto, mas alguma coisa que parece estar ainda nos espasmos da Gênese e já nas convulsões da agonia. (MORIN, 2008, p. 59).

Percebe-se que Morin vê o mundo, ou melhor, o universo em constante devir, sempre se renovando e surgindo novos “integrantes”, que também entram no mesmo processo cíclico de renovação do universo.

Destacaremos, também, a visão alencarina sobre a relação da natureza com o “homem civilizado”, ou melhor, o homem tecnológico, pois este deixou de ser natural, devido ao seu anseio constante de progredir materialmente. Mas, para esse feito, foi necessário contrapor-se à natureza, já que o homem não tem condições de ser, ao mesmo instante, tecnológico e natural, necessitando optar de certa maneira por um dos dois conceitos de homem. Até porque, antes da intervenção direta do homem sobre o meio natural, conforme Alencar em *O guarani*,

a vegetação [...] ostentava [...] todo o seu luxo e vigor; florestas virgens se estendiam ao longo das margens [do rio], que corria no meio das arcarias de verdura e dos capitéis formados pelos leques das palmeiras. (ALENCAR, 1951f, p. 82).

Diante dessas ideias, buscaremos desenvolver este segundo capítulo, subdividido-o em três tópicos, conforme indicado anteriormente, à luz da visão cíclica do mundo e da relação problemática do homem com a natureza.

2.1 Primeiro mundo

Definiremos o primeiro mundo a partir da visão de totalidade que Lukács trabalha em *A teoria do romance* (1916), em que o mundo da ação narrativa é tido como um Todo harmônico, homogêneo, não havendo uma distinção entre o interior e o exterior dos personagens. Deste modo, diremos que o *eu* se funde com o coletivo, tendo em vista que neste tempo os deuses habitavam a terra junto ao homem, em um mundo onde tudo está pronto e respondido. Assim,

o mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas; distinguem-se eles nitidamente, o mundo e o eu, a luz e o fogo, porém jamais se tornarão para sempre alheios um ao outro, pois o fogo é a alma de toda luz e de luz veste-se todo fogo. Todo ato da alma torna-se, pois, significativo e integrado nessa dualidade: perfeito no sentido e perfeito para os sentidos; integrado, porque a alma repousa em si durante a ação; integrado, porque seu ato desprende-se dela e, tornado si mesmo, encontra um centro próprio e traça a seu redor uma circunferência fechada. (LUKÁCS, 2009, p. 25).

Percebemos que o homem está inserido em um meio onde a perfectibilidade reina, porém, seus atos não conseguem atingir a perfeição, “pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas”. Ou seja: há integração entre a natureza e a alma, diferentemente da matéria humana que não consegue essa integração. Assim, podemos relacionar esse trecho de Lukács à obra *Iracema*, onde a personagem Iracema aparece integrada à natureza, mas seus atos não estão. Seu corpo rompe com a essência natural, enquanto sua alma continua intacta rumo à perfeição eterna, pois a partir dessa ruptura da matéria com o todo integrado começa a entrar em decadência em direção ao seu fim material para entrar em um mundo místico por meio da salvação de sua alma, que permaneceu em harmonia com o todo.

Nota-se que a perfeição reina no mundo definido por Lukács. Ele nos mostra uma fase em que tudo está integrado e dentro de “uma circunferência fechada”, pois nesta circunferência “o mundo e o eu [...] jamais se tornarão para sempre alheios um ao outro”, mesmo que possamos distinguir perfeitamente esses elementos, já que

a alma ainda não conhece em si nenhum abismo que a possa atrair à queda ou a impelir a alturas ínvias, [...] a divindade que preside o mundo e distribui as dádivas desconhecidas e injustas do destino posta-se junto aos homens, incompreendida mas conhecida, como o pai diante do filho pequeno, então toda a ação é somente um traje bem-talhado da alma. Ser e destino, aventura e perfeição, vida e essência são então conceitos idênticos. (LUKÁCS, 2009, p. 26-27).

Desta forma, vemos que “ser e destino, aventura e perfeição, vida e essência são então conceitos idênticos” por fazerem parte de um todo homogêneo, onde a essência é única, não existindo assim um conceito distinto para as partes integradas, visto que para Lukács a

totalidade, como *prius* formador de todo fenômeno individual, significa que algo fechado pode ser perfeito; perfeito porque nele tudo ocorre, nada é excluído e nada remete a algo exterior mais elevado; perfeito porque nele tudo amadurece até a própria perfeição e, alcançando-se, submete-se ao vínculo. Totalidade do ser só é possível quando tudo já é homogêneo, antes de ser envolvido pelas formas; quando as formas não são uma coerção, mas somente a conscientização, a vinda à tona de tudo quanto dormitava como vaga aspiração no interior daquilo a que se devia dar forma; quando o saber é virtude e a virtude, felicidade; quando a beleza põe em evidência o sentido do mundo. (LUKÁCS, 2009, p. 31).

Assim, notamos que a totalidade é o resultado de todos os acontecimentos em uma esfera sem entrar em contato com o externo a ela. Além disso, o amadurecimento é ascendente, até atingir a perfeição, porém, isto só é possível quando a homogeneidade já está implantada neste meio, “antes de ser envolvido pelas formas”, sendo “a conscientização, a vinda à tona de tudo quanto dormitava como vaga aspiração no interior daquilo a que se devia dar forma” que “põe em evidência o sentido do mundo”.

Com efeito, notamos que José de Alencar trabalha essa visão de um Todo harmônico em *Antiguidade da América*, a partir do instante em que define o primeiro mundo como um mundo substancial, habitado por Deus, ou seja, “antediluviano, [que] começou com a primordial geração e acabou por um tremendo cataclismo de

que as tradições de todos os povos guardam memória, mais ou menos confusa” (ALENCAR, 2010, p. 36-37).

Segundo Mircea Eliade,

o mito da perfeição do princípio está claramente testificado na Mesopotâmia, entre os judeus e os gregos. Segundo as tradições babilônicas, os oito ou dez reis antediluvianos reinaram entre 10.800 e 72.000 anos; em contraste, os reis das primeiras dinastias pós-diluvianas não ultrapassaram os 1.200 anos. Acrescentemos que os babilônios conheciam igualmente o mito de um Paraíso primordial e haviam conservado a recordação de uma série de destruições e recriações (sete provavelmente) sucessivas da raça humana. Os judeus tinham ideias similares: a perda do Paraíso original, a redução progressiva da duração da vida, o Dilúvio que aniquilou toda a humanidade, com exceção de alguns poucos privilegiados (ELIADE, 2011, p. 60-61).

Nesse período, reinava a paz e tudo era harmônico, já que todos os elementos da natureza se ligam à mesma essencialidade, pois “objeto e sujeito se unem e se transformam mutuamente no ato de conhecimento” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 26). E para objetivar este mundo, Deus cria o *Éden*. Porém, a localização deste em *Antiguidade da América* não está designada em certa região do planeta.

Segundo Alencar, o paraíso bíblico era toda a Terra antes do mito do pecado original, o que evidencia a sua discordância em relação a estudiosos que localizam o paraíso em um lugar específico do planeta. Contudo, conforme indicamos anteriormente, o *Éden* constitui a própria Terra, antes do dilúvio; do contrário, não passaria de um todo dentro do próprio Todo, ou seja, este último como o Universo mesmo ou Ômega, visto que o “[*Éden*] dá forma a uma totalidade de vida fechada a partir de si [mesmo] (LUKÁCS, 2009, p. 60). Porém, considerando-o um todo homogêneo e que tudo gira entorno de um mundo fechado e perfeito.

Enquanto que o todo terreno, diferente do Todo cósmico, é formado pela Natureza, ou seja, por todos os seres existentes, esta totalidade cósmica abarcaria tudo, condição que assume a Terra em sua última fase. O homem, todavia, não pode se ver desligado da primeira totalidade (mundo natural); mesmo se reconhecendo como ser natural, o homem objetiva suas ações em um processo permanente de transformação do mundo exterior: a cultura naturaliza a história e artificializa os bens da natureza, rompendo-se assim com uma originalidade essencial. Todavia,

o universo [o Todo] não é gerado, pois toda existência (*Dasein*) é apenas sua existência. Ele também não pode perecer, pois não há nada para o que ele pudesse passar, porque ele mesmo é todo o ser. Ele não pode crescer, nem diminuir, pois o infinito não pode se tornar maior nem menor. Ele não sofre nenhuma mudança, nem que ela fosse efetuada exteriormente, pois ele é tudo o que pode ser, simultaneamente, efetivamente (*in der That*) e sem tempo. Como, pois, a possibilidade nele é constantemente preenchida pela efetividade, ele é em um repouso imortal, o qual, porém, é apenas a plenitude consumada e a força infinita de sua autoafirmação. (SCHELLING, 2010, p. 153).

A existência do Universo não depende de nenhum fator externo, por inexistir a exterioridade além do campo universal. Tudo faz parte dele, mas ele existe independentemente das partes que o integra, por ser o próprio infinito.

Segundo Schelling, o universo é tomado como a existência de todas as existências, sendo ele a própria existência. Assim, a homogeneidade universal é decorrente da autoafirmação de um Todo, em que todas as existências se consomem neste mesmo Todo. Porém, para que possamos conhecer a existência do universo temos que primeiramente nomear os planetas, os astros, o espaço em geral. A partir dessa abordagem passamos a conhecê-lo como um Todo Universal, mesmo sabendo que, segundo as Escrituras Sagradas, o criador desse Todo Universal foi Deus (Alfa), ou seja, Deus na fase inicial da formação da vida cósmica, o qual, segundo Alencar, se manifestará novamente como Deus Ômega:

Para colocar o homem que formara, tinha Deus [Alfa] criado de princípio um *éden*, lugar de delícias. Este paraíso terrestre, em geral, o consideram como uma região à parte; abundam os eruditos que envidaram esforços para determinar com certeza sua justa posição. À crença mais comum estava ele situado na antiga Média, entre Phace, o Oxus, o Tigre e o Eufrates. (ALENCAR, 2010, p. 47, grifo do autor).

Conforme mostramos, essa “região à parte” de que falam os estudiosos não é outra coisa se não a própria Terra. Podemos, assim, inferir a possibilidade dessa região, citada por Alencar, ser a própria terra no plano do Universo, já que estamos considerando ser ela o próprio paraíso. Em outras palavras, o termo *Éden* não é uma simples referência explícita a um jardim determinado, mas o próprio mundo como totalidade homogênea. Deste modo, não podemos falar de um jardim no *Éden*, mas do *Éden* como um jardim total. Observe-se, por consequência, que para alguns estudiosos, tratava-se de um jardim no *Éden* e não do nome do jardim que era batizado *Éden*. Assim, o termo *Éden* pode ser substituído por Terra sem modificar ou perder o sentido da ideia, ou seja, um lugar de delícias, anterior à

corrupção humana e ao castigo divino.

O autor de *Mãe*, em *Antiguidade da América* afirma que

finalmente não se concebe o paraíso terrestre limitado a uma estreita zona, qual o imaginavam alguns sábios, quando o homem e os animais criados macho e fêmea receberam logo da divindade a bênção para que se multiplicassem povoando toda a Terra. (ALENCAR, 2010, p. 49).

A partir dessa assertiva, podemos dizer que a Terra era toda unificada, ou seja, não havia uma divisão continental por ser um aglomerado gigantesco de terra totalmente uno, pois segundo Alencar

depois do dilúvio naturalmente achou-se a Terra separada por esta forma – o grande continente do velho mundo e várias ilhas adjacentes. Uma dessas ilhas era a América do Norte desde o estreito de Bering até o istmo do Panamá. (ALENCAR, 2010, p. 30).

Antes dessa divisão, possivelmente, era mais fácil o processo de povoamento do planeta, já que não havia grandes distâncias entre os diversos aglomerados telúricos, o que tornava menos dificultosa a locomoção do homem de um lugar para outro, o que se demonstrou, “já pela aproximação dos continentes, já pela aglomeração das raças” (ALENCAR, 2010, p. 34). Com efeito, Teilhard de Chardin dirá que “o Homem não se poderia ver completamente fora da Humanidade; nem a Humanidade fora da Vida; nem a Vida fora do Universo” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 27).

Nos tempos modernos, a locomoção humana de um continente para o outro é praticamente impossível sem a presença da tecnologia, pois sabemos que “a unidade da origem do gênero humano paira como um dogma na ciência e conforme a tradição bíblica, e como em muitos outros pontos de ciência” (ALENCAR, 2010, p. 28). Ou seja, não podemos afirmar, mas apenas intuir que o *Éden* era toda a Terra, pois nem a ciência e nem a *Bíblia* deixam isso muito claro, mesmo existindo vertentes que corroboram a ideia de que o jardim ficava na mesopotâmia. Mesmo porque, segundo Alencar, “exibiu Deus porém na América o documento majestoso dessa idade histórica, imersa nos abismos do passado” (ALENCAR, 2010, p. 37). Assim, para o autor de *Iracema*, o Homem primevo é fruto da América. Diz Alencar:

se alguma parte do globo tivesse o direito de reivindicar para si a glória de ser o paraíso terrestre, ou o nosso berço primeiro, seria o centro mesmo da

Terra; pois foi aí sem dúvida que Deus colocou o primeiro homem depois que o formou da argila. Essa misteriosa região, cuja sede ainda ninguém designou com certeza, pela obstinação de procurar na Ásia, está bem patente na América – é a grande e majestosa cordilheira dos Andes, a espinha dorsal do globo que habitamos. (ALENCAR, 2010, p. 49).

Nota-se na passagem acima que o autor de *Lucíola* não descarta a possibilidade do *Éden* estar localizado em um lugar específico do planeta, porém discorda dos demais estudiosos que direcionam este jardim à Ásia, pois segundo Alencar seria da América “o direito de reivindicar para si a glória de ser o paraíso terrestre”. Possivelmente, de acordo com o pensamento alencarino,

foi sem contestação a raça americana ou vermelha a primeira do mundo; aquela que Deus plasmou, deixando-lhe impressa na cor a matéria de que era formada. Oferece ela o original puro de que as outras procedem, mostrando a etiópica e a caucasiana os extremos atuais da degenerescência ou aperfeiçoamento. Pode-se considerar a mongólica como simples modificação da mesma raça americana, produzida por influência climatérica. (ALENCAR, 2010, p. 53).

Neste trecho, o autor de *Guerra dos mascates* (1871 – 1873) mostra não ter dúvidas de que a raça americana é a primeira do planeta, e que as demais raças são adaptações originárias dessa primeira raça, a partir da influência climatérica a que foram submetidas, passando-se a ideia de que uma raça não entra em extinção, mas é aperfeiçoada e modificada, dando origem a uma nova linhagem. Com isso, é oferecida às demais raças a originalidade pura de que estas procederam, mostrando que os povos passaram pela degenerescência ou aperfeiçoamento, tal como a mongólica.

Assim, José de Alencar diz ser a raça mongólica uma simples adaptação ou modificação da raça americana ou a primeira raça do mundo. Provavelmente, a partir daí Alencar, em *Ubirajara*, remete à passagem do *Gênesis*, quando Deus ordena ao homem que se multiplique e povoe a terra, pois, no romance, o líder da tribo, Tocantim, diz: “Tupan dará a teu braço [de Ubirajara] esta força para que o sangue de Itaquê brote mais vigoroso e os netos de Tocantim dominem as florestas”. (ALENCAR, 1951g, p. 325).

Possivelmente, a primeira raça surge no tempo em que o mundo poderia ser considerado místico, substancial, em que predomina o conceito de homogeneidade. Todavia, o homem no mundo moderno tornou-se solitário, desbaratando o mundo fechado, homogêneo, que é mergulhando em um eterno

devir:

No Novo Mundo, ser homem significa ser solitário. E a luz interna não fornece mais do que ao passo seguinte a evidência – ou a aparência – de segurança. De dentro já não irradia mais nenhuma luz sobre o mundo dos acontecimentos e sobre o seu emaranhamento alheio à alma. E quem poderá saber se a adequação do ato à essência do sujeito, o único ponto de referência que restou, atinge realmente a substância, uma vez que o sujeito se tornou uma aparência, um objeto para si mesmo; uma vez que sua essencialidade mais própria e intrínseca lhe é contraposta apenas como exigência infinita num céu imaginário do dever-ser. (LUKÁCS, 2009, p. 34).

Essa ruptura do todo homogêneo é perceptível em *Iracema*, uma vez que a índia tabajara, até o momento do primeiro contato com o europeu, não conhecia o “sofrimento” e nem a desobediência, pois que vivia em plena harmonia com a natureza. Pode-se dizer que Iracema, no início do romance, vive em uma “fase cósmica”, que se elide no instante mesmo do primeiro contato com Martim.

Na passagem a seguir, fica evidente a comunhão da virgem tabajara com o meio natural, revelando-se ao leitor a pureza de Iracema:

Além, muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte, nasceu Iracema.
Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna e mais longos que seu talhe de palmeira.
O favo da jati não era doce como seu sorriso; nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado.
Mais rápida que a ema selvagem, a morena virgem corria o sertão e as matas do Ipu, onde campeava sua guerreira tribo, da grande nação tabajara. (ALENCAR, 1951g, p. 31).

Iracema vive, pois, em um mundo místico; um lugar da mais pura homogeneidade; estando a virgem integrada a uma totalidade cujo eu individual não se distingue existencialmente do Todo. Assim, a tribo tabajara constitui um todo harmônico dentro de um sistema fechado. Não havia distinção entre o mundo interior e o exterior, pois a vida na floresta estava fundida em seus elementos naturais – estrelas, matas, animais, homem; pois este “comunga a seiva dessa natureza possante” (ALENCAR, 1951h, p. 27). Esse elo entre Iracema e a próprio mundo é rompido no instante em que um

rumor suspeito quebra a doce harmonia da sesta. [...] Diante dela e todo a contemplá-la, está um guerreiro estranho, se é guerreiro e não algum mau espírito da floresta. [...] Ignotas armas e tecidos ignotos cobrem-lhe o corpo. (ALENCAR, 1951g, p. 32).

Entendemos que o homem civilizado adentra no mundo místico alencarino, trazendo consigo o conhecimento da tecnologia e causando a degeneração do misticismo em *Iracema*. Eduardo Vieira Martins pondera sobre este assunto: “Iracema, no anagrama que constitui o seu nome, é a própria terra fecundada pelo colonizador português e será referida como “virgem” até o momento em que trouxe no seu ventre o fruto da nova civilização” (MARTINS, 2010, p. 107).

Assim, podemos dizer que *Iracema* é a representação da mudança, em Alencar, do primeiro mundo para o segundo mundo alencarino, que trabalharemos no próximo tópico.

2.2 Segundo mundo

Baseando-nos em *Antiguidade da América*, podemos dizer que o segundo mundo ou segunda fase ou mundo material ou pós-diluviano é o período propriamente histórico, em que o progresso material começa a despontar, simbolizando o desenvolvimento das nações.

Assim, “aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza” (NIETZSCHE, 2007, p. 62), pois o causador da destruição do meio natural sofrerá as consequências, havendo um rompimento entre as partes.

A partir do momento em que o homem se torna tecnológico, a sua essência natural fica inteiramente destruída, mesmo que “o Dilúvio [tenha aberto] o caminho para uma recriação do Mundo e, simultaneamente, para uma regeneração da humanidade” (ELIADE, 2011, p. 54), visto que no período pós-diluviano predomina o avanço tecnológico e o afastamento do homem da natureza, passando a adquirir uma essência tecnológica.

Podemos dizer que a segunda fase alencarina constitui um período tomado de novas descobertas e criações, que, apesar de seus benefícios, acarretam na humanidade reviravoltas drásticas, podendo mesmo sair do controle do homem, levando-o à própria destruição. Desse modo, Alencar chama a atenção para o surgimento do tecnicismo científico, uma vez que

o vapor soltou um gemido surdo; as rodas fenderam as águas; e o monstro marinho, rugindo como uma cratera, vomitando fumo e devorando o espaço

com os seus flancos negros, lançou-se [mar a dentro] (ALENCAR, 1951i, p. 68).

Com essa percepção, José de Alencar mostra-se bastante visionário em relação ao avanço tecnológico, destacando os prejuízos deste avanço. Isso é observável na citação anterior, ao nomear a nova tecnologia de monstro marinho, que vomita fumo e devora o espaço com seus flancos negros. De qualquer forma, “prima a indústria moderna em dois pontos – na ação das máquinas e na aproximação das distâncias” (ALENCAR, 2010, p. 34).

Assim, Alencar afirma, em *Antiguidade da América*, que “com o vapor e a eletricidade ainda não realizou a nova idade obras semelhantes àquelas cujos resquícios espantam o mundo” (ALENCAR, 2010, p. 34) – a arquitetura dos povos Incas e Astecas –, sendo motivo suficiente para que o homem comece a se preocupar com o futuro da humanidade por conta de uma visão negativa do progresso material. Todavia, segundo Serres, “para defender ou atacar outros homens, devastamos sem pensar a paisagem e apressamo-nos a destruir a Terra inteira. Portanto, as duas obrigações contratuais, social e natural, têm entre si a mesma solidariedade como aquela que liga os homens ao mundo e este aos homens” (SERRES, 1990, p. 82).

Assim, notamos que o homem usa o progresso a qualquer custo, sem preocupar-se com as questões referentes ao mundo social e natural, algo que deveria ser harmônico em si, mas ocorre o contrário, ou melhor, temos polos opostos. Entretanto, em seus romances, Alencar enfatiza uma possível unidade do homem com a natureza. É o que se observa na seguinte passagem: “eram dez horas do dia. O sol brilhava em céu límpido; uma aragem fresca sussurrava entre as folhas; os coleiros trinavam nas ramas das laranjeiras. Esse concerto de perfumes e harmonias convidava o coração a abrir-se e cantar o seu hino de amor” (ALENCAR, 1951i, p. 277).

Nota-se aqui, em uma visão romântica, a mais perfeita correspondência entre os elementos da própria natureza em um todo perfeito. Isto é perceptível em *Antiguidade da América*, pois que “a natureza caminha do imperfeito para o perfeito” (ALENCAR, 2010, p. 54). Observa-se que, mesmo com a intervenção do homem sobre a natureza, esta não vê o seu processo de perfeição estagnado, pois essa perfeição não se refere apenas às florestas, jardins, rios, lagos, montanhas, mas diz

repeito também ao próprio Homem, já que este faz parte do Todo da Natureza, pois ele é uma parte deste todo natural. Todavia, imperfeitas são as ações do homem, e não a essência natural que ainda está oculta em seu espírito.

No mundo mítico-pagão, os deuses conservam a Natureza e são considerados os “protetores” das florestas, mesmo com o progresso tecnológico expulsando essas divindades panteístas de seu habitat para dar espaço ao avanço técnico-científico, fato este que Alencar abomina e que busca abordar em alguns de seus romances - como em *Diva*, *O gaúcho* e *O sertanejo* -, a tal ponto que “a nossa relação característica com o ambiente natural resultou numa degradação tão extensa do último que a sua capacidade de suportar a habitação humana no futuro pode estar criticamente ameaçada” (FOLTZ, 1995, p. 21).

Assim como Alencar alerta em *Antiguidade da América* ao afirmar que, com a expansão das populações e com as construções humana, a humanidade não suportará e dar-se-á origem a combustão.

Embora “a culminação e a contemplação da metafísica [esteja] na tecnologia [que] é sólida, isto requer simultaneamente uma compreensão pós-tecnológica da natureza” (FOLTZ, 1995, p. 22). Porém, o homem não consegue compreender esta posteridade tecnológica e continua com sua jornada de destruição da natureza. Acerca disso, Michel Serres faz indagações:

Mas quem, portanto, inflige ao mundo, inimigo objetivo comum a partir de agora, esses prejuízos que esperamos sejam ainda reversíveis, esse petróleo derramado no mar, esse óxido de carbono evaporado para a atmosfera em milhões de toneladas, esses produtos ácidos e tóxicos trazidos pelas chuvas..., de onde chegam essas imundícies que sufocam com asma os nossos filhos e enchem de manchas a nossa pele? Quem, a não ser as pessoas, singulares ou públicas? Quem senão as enormes metrópoles, simples número ou subconjunto de vias? Os nossos instrumentos, as nossas armas, a nossa eficácia, enfim, a nossa razão, em relação as quais nos mostramos legitimamente ineficazes: o nosso domínio e as nossas possessões. (SERRES, 1990, p. 56).

Nota-se nesse trecho que o autor está inquieto com os fatos que levam a natureza ou mesmo a humanidade ao próprio fim, devido à falta de cuidado por parte do homem, pois o homem não se responsabiliza pelos danos causados ao meio ambiente e muito menos busca uma forma de diminuí-los. Desta forma, o planeta torna-se cada vez mais “perigoso” para o homem, pois a qualquer momento pode-se deparar com a exaustão e sua possível combustão, como observamos em Alencar

(2010).

Percebe-se, porém, com a leitura dos textos alencarinos, que esse tipo de discurso já era uma realidade bastante viva, mostrando que o futuro da humanidade estava sendo comprometido com o avanço técnico-científico. E Foltz dirá também que “o problema é, portanto definido como envolvendo a profunda e anômala destruição pelos seres humanos de uma biosfera que consiste em “sistemas” sobrepostos ou autorreguladores” (FOLTZ, 1995, p. 22). O homem é, então, o responsável pela destruição do sistema autorregulador da natureza, devido às constantes intervenções que lhe faz. Portanto, a natureza, que os escritores românticos tanto apreciavam e exaltavam, considerando-a como um lugar de refúgio e repouso espiritual, não é a mesma natureza virgem, mas uma natureza violada e massacrada pela ação humana. Assim, conforme Alencar:

criamos assim um pequeno mundo, unicamente nosso; depositamos nele todas as belas reminiscências de nossas viagens, toda a poesia dessas ruínas seculares em que as gerações que morreram, falam ao futuro pela voz do silêncio; todo o enlevo dessas vastas e imensas solidões do mar, em que a alma, dilatando-se no infinito, sente-se mais perto de Deus. (ALENCAR, 1951i, p. 75).

O homem, quando refugiado no seio da natureza, sente-se mais próximo de Deus, pois o meio natural funciona como uma “ponte”, ligando o homem à divindade, principalmente nos momentos em que este se vê solitário. Esta é uma das características dos escritores românticos, tanto brasileiros quanto europeus.

O meio natural era então venerado pelos escritores românticos, a ponto de transportá-los ao campo da religiosidade e da espiritualidade. E, no Brasil, acha-se a exaltação alencarina das florestas tropicais brasileiras, principalmente nas obras indianistas *O guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*. Alencar nos mostra, nestas obras, um ambiente organizado de acordo com as leis do povo que lá vive, como uma espécie de todo orgânico, a integrar tudo e todos. Assim, conforme Morin (2008, p. 94), não mais devemos considerar o sistema natural como isolado, “mas em um meio ambiente”. O autor observa que

a formação de um fenômeno organizado, por exemplo de uma estrela, corresponde a uma diminuição local de entropia – a concentração desorganizada se transformando em um todo organizado –, mas esta diminuição leva, devido às próprias transformações organizadoras, a um crescimento de entropia no meio ambiente. (MORIN, 2008, p. 94).

Além da capacidade do homem em transformar a natureza, há também o próprio processo de transformação do meio ambiente sobre si mesmo.

Alencar também compara os sentimentos do homem com as estações da natureza, mostrando que o meio natural tem seus momentos de debilidade, como o próprio homem. Podemos observar isso no romance *A pata da gazela*, uma vez que “o coração é um solo. Vale onde brotam as paixões, como os outros vales da natureza inanimada, ele tem suas estações, suas quadras de aridez ou de seiva, de esterilidade ou de abundância” (ALENCAR, 19951i, p. 162-163). A natureza, nesta passagem, é tida como algo em constante movimento, o que Alencar faz questão de mostrar no homem. Essa mesma comparação também pode ser observada quando o autor diz que “as flores do coração, como as da natureza, têm um verme, que as babuja” (ALENCAR, 19951i, p. 258). Podemos intuir com esta passagem que tanto o meio natural quanto o homem passam pela transformação do tempo, que por si só modifica tudo que existe na Terra, ou seja, o homem e a natureza estão em eterna mudança, pois “não é só no homem que se opera essa metamorfose: mas em toda a natureza. Quando se arreiam os pássaros de sua mais bela plumagem, quando gorjeiam as melodias mais brilhantes, se não é na quadra dos amores?” (ALENCAR, 1951i, p. 292).

O meio natural e o homem são atingidos pelas intempéries que transformam tudo o que existe sobre a Terra. Um exemplo dessa mudança torna-se perceptível quando Alencar decide comparar os sentimentos humanos com os comportamentos dos animais, mostrando uma parceria ou elo de amizade entre o homem e os animais, fato este possível de se observar em *Iracema*: no caso da Ará chamar pelo nome sua amiga índia, ao sentir sua falta no seio da floresta.

Alencar também compara a evolução do homem com a da natureza, desde seu nascimento até sua morte. Assim, dirá que

na infância, a criatura, como a planta, conserva-se rasteira, brota, pulula, mas conchega-se mais ao solo, de que recebe a nutrição; as mãos servem-lhe de pés. Depois da juventude, na época da expansão, a criatura se lança para o espaço, exalta-se: é a árvore que hasteia e procura as nuvens; a planta pede ao céu os orvalhos e a luz do sol; a alma pede a crença, a fé, a esperança, de que se geram as flores, que nós chamamos paixões. Na velhice, o homem se inclina de novo para a terra, como o tronco carcomido; é o pó, que, depois de revoar no espaço, deposita-se outra vez no chão. Então o velho precisa do bordão; uma das mãos torna-se pé e calça esse coturno da mais triste das tragédias humanas, a decrepitude. (ALENCAR,

1951i, p. 170-171).

Nessa citação, onde Alencar nos descreve as etapas da vida, vemos que as etapas são semelhantes tanto para o homem quanto para a natureza, visto que há um momento em que o homem fica rente ao chão, o mesmo que as árvores, que depois surgem altivas e, com o passar do tempo, encontram pela frente a decrepitude:

Só quando toda a seiva se precipita para o coração, quando germinam os botões que mais tarde abrirão em flor, só nesse momento de assunção é que a mulher tem este andar sublime e augusto. É o andar do passarinho que, roçando a relva, sente o impulso das asas; é o andar do anjo que, mesmo tocando a terra, parece prestes a fugir ao céu; é, finalmente, a elação d'alma que aspira de Deus os eflúvios do amor, do amor único ambiente do coração! (ALENCAR, 19951i, p. 171-172).

Alencar também relaciona a figura da mulher com o estágio mais perfeito de uma flor, o momento mesmo em que começam a germinar os botões, para depois exalar o perfume – o momento em que a mulher se eleva a Deus. Essa relação próxima do homem com a natureza leva-o ao mais íntimo prazer: “A brisa da noite trazia-me de vez em quando um aroma de plantas agrestes que me causava íntimo prazer. Fazia-me lembrar da vida campestre, dessa existência doce e tranquila que se passa longe das cidades, quase no seio da natureza” (ALENCAR, 1951i, p. 41-42).

Para o autor de *A viuvinha*

é o entusiasmo que faz o poeta e o artista, o sábio e o guerreiro; é o entusiasmo que faz o homem ideia diferente do homem máquina. A fábula de Prometeu não exprime senão a alegoria desse fogo celeste d'alma, que anima as estátuas de Galateia, embora depois dilacere o coração como a águia do rochedo. Uma faísca dessa eletricidade moral, opera maravilhas iguais à centelha do raio. O que é o telégrafo a par com a eloquência? (ALENCAR, 1951i, p. 195).

No entanto, José de Alencar mostra sua preocupação em relação às ações do homem sobre a natureza, ao comparar esses mesmos elementos, dando a entender que, para ele, o contato do homem com o meio natural é próprio de uma integração, em que os dois terminam em uma só essência natural. Assim, com o desenvolvimento tecnológico, o homem e a natureza caminham para um fim místico ecológico, no exato instante em que entra em comunhão total com Deus Ômega,

dando origem, de acordo com Alencar, a terceira e última fase da história da humanidade.

Alencar afirma que “o progresso material se abate a um ponto de fazer rezear pelo futuro da humanidade” (ALENCAR, 2010, p. 36), ou seja, a civilização vê-se submetida, sem remissão, ao avanço tecnológico, sendo responsável ela mesma por esse avanço, pois segundo Serres “o nosso industrioso saber-fazer intervém talvez de modo catastrófico nessa natureza global” (SERRES, 1990, p. 49). Desse modo, pode-se dizer que a humanidade caminha para um fim, mas um fim que dará início a uma nova fase, que o autor de *A pata da gazela* chama de terceiro mundo, sobre o qual nos deteremos no próximo tópico deste capítulo.

Alencar, em *Antiguidade da América*, afirma que a civilização primitiva da América não ficou apartada do progresso da humanidade, pois a civilização americana comunicou-se com o resto do mundo em outros tempos. Assim, “a civilização encontrada na América ao tempo da descoberta não pode subtrair-se a este princípio virtual do progresso humano. Essencialmente deveu ela comunicar-se com o progresso geral do mundo; ninguém, suponho, se abalçou a negar essa verdade nativa” (ALENCAR, 2010, p. 43).

Alencar entende que o povo americano não se achava isolado dos demais povos existentes no mundo, mas pode ser que essa sociedade desconhecesse algumas técnicas do velho mundo, tal como o uso das máquinas, pois se fazia uso da força animal para a realização de grandes construções, como os templos sagrados dos povos americanos.

Essas formas de utilização de certos equipamentos criam uma “natureza cultural” - conforme Serres em *O contrato natural* (1990) -, fruto que é das necessidades do homem em criar equipamentos, máquinas para que apoiem o avanço econômico, transformando-se no futuro em agente poluidor, contaminando lagos, rios, açudes, poços, florestas, etc., recursos estes responsáveis pela manutenção da vida.

Vilém Flusser nos dirá que: “progresso é transformar coisas necessárias e dispensáveis em desnecessárias e indispensáveis. Natureza é anterior à cultura, e progresso é transformar natureza em cultura” (FLUSSER, 2011, p. 92). Nota-se que Flusser vê o progresso como algo desnecessário, mas ao mesmo tempo indispensável para o desenvolvimento de uma sociedade. O progresso é, pois, uma

“máquina” que transforma a natureza em algo cultural, assim, subtraindo da natureza seu valor essencial.

Enquanto Flusser fala da transformação da natureza em cultura, Serres fala em poluição cultural, ou seja, fruto dessa transformação flusseriana, que, no futuro, transforma-se em poluente. Desse modo, conforme Serres

Se existe uma poluição material, técnica e industrial, que expõe o tempo, no sentido da chuva e do vento, a riscos concebíveis, existe uma segunda, invisível, que coloca em perigo o tempo que passa e corre, uma poluição cultural que infligimos aos pensamentos profundos, esses guardiões da Terra, dos homens e das próprias coisas. Sem lutar contra a segunda, fracassaremos no combate contra a primeira. Quem pode hoje duvidar da natureza cultural do que se chamou infraestrutura? (SERRES, 1990, p. 55).

Serres destaca a questão do desenvolvimento da infraestrutura, responsável pela destruição das florestas, visto que para a expansão da área urbana foi necessária a abertura de caminhos mata adentro. Essa visão é compartilhada por Alencar, já no século XIX, quando do início da construção de estradas de ferro, que por sua vez tinham por tarefa escoar os produtos produzidos nas grandes fazendas de café.

Alencar enfatiza também a necessidade de se derrubar as matas para se fazer carvão, a ser usado como combustível para as locomotivas, o que concorre para o problema da poluição do ar por meio da fumaça liberada pelas máquinas em movimento, tudo isso como fruto do avanço tecnológico observado no Brasil a partir de meados da segunda metade dos anos 1850. Esta tecnologia, desenvolvida a tal ponto, faz do homem seu dependente exclusivo. Acerca dessa dependência, nos diz Serres que

a partir de agora ela [natureza] não só depende de nós como nós, em contrapartida dependemos, na nossa vida, desse sistema atmosférico movente, inconstante mas muito estável, determinista e estocástico, munido de quase-períodos cujos ritmos e tempos de resposta variam de modo colossal. (SERRES, 1990, p. 49).

Serres nos diz que tanto o homem quanto seu sistema cultural são dependentes um do outro, principalmente por ser um sistema movente, ou seja, em constante mudança. A partir dessa ideia de movimento, ou melhor, de sociedade em transformação constante pode-se intuir que esta busca a perfeição, ainda que seja uma busca sem fim.

Alencar, em *Antiguidade da América*, afirma que o homem (a “natureza”) caminha para a perfeição, ou seja, o momento mesmo em que entrará em comunhão com Deus Ômega, momento que marcará o fim do avanço tecnológico, dando início à fase mística ecológica, em que Deus-Homem-Natureza serão um só Ser, pois achar-se-ão em eterna harmonia.

A cada dia, o homem busca aperfeiçoar-se, tem “fome” de ser perfeito, caminhando, contudo, para um fim drástico, pois,

no que diz respeito à inteligência humana, não se prestou suficientemente atenção no fato de que a invenção mecânica foi de início sua manobra essencial, que ainda hoje em dia nossa vida social gravita em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais, que as invenções que balizam a estrada do progresso também lhe traçaram a direção. Temos dificuldade em percebê-lo porque as modificações da humanidade normalmente estão em atraso com relação às transformações de seu instrumental. Nossos hábitos individuais e mesmo sociais sobrevivem um bom tempo às circunstâncias para as quais foram feitos, de modo que os efeitos profundos de uma invenção se fazem notar quando já perdemos de vista sua novidade. Um século passou-se desde a invenção da máquina a vapor e mal começamos a sentir o tranco profundo que nos infligiu. O que não impede que a revolução por ela provocada na indústria tenha transtornado as relações entre os homens. Ideias novas levantam-se. Sentimentos novos estão em vias de eclodir. Em milhares de anos, quando a distância do passado só deixar perceber suas grandes linhas, nossas guerras e nossas revoluções contarão muito pouco, supondo que ainda sejam lembradas; mas talvez fale da máquina a vapor, com as invenções de todo tipo que lhe servem de séquito, como nós falamos do bronze ou da pedra talhada; ela servirá para definir uma era. (BERGSON, 2005, p. 150-151).

Bergson nos mostra que a invenção mecânica foi essencial para a vida social, pois as invenções impulsionam e direcionam o progresso. Porém, a humanidade não consegue acompanhar as transformações tecnológicas. Os costumes individuais do homem resistem por um bom tempo até notar a sua utilidade e não mais consegue se desprender da nova invenção. Desta forma, nota-se que Bergson vê o progresso como períodos em que a humanidade sobrevive, de forma que esses períodos sempre estão se extinguindo para surgir um novo.

Assim, Bergson exemplifica seu pensamento com a era do bronze e da pedra talhada, pois, segundo ele, a invenção tecnológica será no futuro uma nova. Com isso, vemos o avanço do homem como definição de uma nova era, que chegará a seu fim para dar início a outro período, com outras invenções.

Alencar, por sua vez, concebe a existência de toda a humanidade em um número exato de três fases. O autor de *Diva* parte dos primórdios do surgimento do

homem, que começa na fase substancial; depois a segunda fase, que é a material ou pós-diluviana, ou melhor, marca o início do progresso material e tecnológico; até advir a terceira fase, que resultará no fim da humanidade, porém, de uma forma místico ecológica. Mística pelo fato de que o homem encontrará seu fim no seio do Criador; ecológica pela suposta integração do homem com a natureza contribuindo, e muito, para essa redenção mística, formando Deus-Homem-Natureza um único Ser, e, assim, regressando o homem a um mundo homogêneo, a um Todo perfeito, mas cósmico. Portanto, desta forma será dado origem ao terceiro mundo alencarino, que vemos no tópico seguinte.

2.3 Terceiro mundo

O terceiro mundo ou terceira fase é vista por Alencar como o momento do apogeu do homem, por ser o instante em que Deus e o Homem entram em comunhão total, fato este ocasionado pelo progresso moral ou espiritual do homem, que é um aspecto muito valorizado pelo autor de *Encarnação* em seus textos.

Em *Antiguidade da América*, Alencar afirma que a marcha da humanidade, da sociedade e do Homem é “sempre ascendente do progresso material” (ALENCAR, 2010, p. 35-36), levando, como já foi dito, ao progresso moral ou espiritual. Porém, sabemos que o progresso material é descendente e alternativo, enquanto o progresso espiritual é ascendente e contínuo. Ou seja, enquanto a matéria se decompõe, a alma ascende rumo ao Criador.

Sabemos que o Homem se distingue dos demais seres vivos por trazer consigo, em sua existência, uma superioridade moral, a qual o levará até o seio do Criador – Deus Ômega. Porém, passará por turbulências para atingir esse apogeu, desde a sua criação até a sua última fase no mundo material e tecnológico. Alencar diz que

a superioridade moral deste século [XIX], essa não sofre contestação. A pessoa, ou a individualidade civil, comprimida antigamente e sufocada pela forte concentração da raça, já se expande livre, embora não atinja ainda a sua plenitude. Foi na cidade eterna que essa instituição, verdadeira realeza do homem, primeiro despontou faz vinte séculos, e nesse período a perfectibilidade parece ter avançado mais do que nos quatro mil anos decorridos desde a criação do mundo até a fundação de Roma. (ALENCAR, 2010, p. 35).

Nota-se que Alencar põe em destaque a superioridade moral, pois, segundo ele, a moral do século XIX não passou por contestação, ou seja, o Homem desse período já se acha bem evoluído, mas sem ter alcançado a plenitude espiritual. Como percebemos, para ele, o homem está mais próximo agora da perfeição, que os quatro mil anos que antecedem a fundação de Roma. Com efeito, a visão alencarina acerca da evolução moral ou espiritual do Homem se inicia desde os primórdios da formação do mundo rumo à perfectibilidade; porém, teve um avanço mais significativo após a fundação da cidade eterna.

Desde o início do desenvolvimento dos primeiros aglomerados urbanos, já mostrava o espírito humano sua ânsia de progresso e de tornar-se cada vez melhor. Além do mais,

a flutuação do progresso material, seu turno, é de uma evidência a toda prova. Nasce, cresce e morre o homem; o povo se forma, desenvolve e extingue. Não podem, portanto eximir-se a essa natureza alterna as civilizações que representam a substância dos povos e dos indivíduos. (ALENCAR, 2010, p. 36).

O progresso material, segundo Alencar, é flutuante, ou seja, está sempre em devir, em movimento, em transformação. O mesmo também acontece com os povos, que passam por transformações dando origem a outros agrupamentos, até chegar ao ponto em que conseqüentemente se extinguem, não em uma extinção propriamente dita, mas em uma junção de duas ou mais raças para o surgimento de outra. Assim, diz Alencar, há

na Providência um princípio de integridade que não falha jamais. Se durante cerca de seis mil anos que dura o mundo atual, o Criador conservou arredada e estranha a ele uma vasta porção da Terra, exausta pela civilização que havia nutrido, agora que reuniu-se essa grande área à superfície antiga, equivalente extensão do globo já extenuada deve proximamente entrar em repouso. (ALENCAR, 2010, p. 38-39).

Alencar se refere ao continente Americano, que passou cerca de seis mil anos desconhecido da civilização europeia. Porém, o desenvolvimento do povo americano não ficou estagnado no tempo, pois esse povo passou por adaptações, dando origem a outros povos, já que para Alencar o primeiro homem surgiu na América. Para o autor cearense, tudo que Deus criou terá um fim sublime, pois “uma civilização especial, completamente isolada da civilização geral, fora um absurdo

repugnante com a razão suprema que tudo criou para um fim sublime” (ALENCAR, 2010, p. 42).

Alencar mostra o progresso como um meio capaz de levar o Homem à perfectibilidade, pois segundo o autor de *Iracema* “não é outra a missão do progresso, senão a perfectibilidade da criatura inteligente” (ALENCAR, 2010, p. 42).

Contudo, o homem prepara a sua própria destruição a partir do momento em que desenvolve máquinas e as põe para substituir a força humana e a animal. À medida que são desenvolvidas novas tecnologias, o meio natural é mais e mais degradado. Para Alencar,

Mas há uma continuidade eterna entre esses resíduos da humanidade gastos na obra do melhoramento e as novas massas ainda intactas que se têm acumulado com o tempo na profundidade das brenhas. Os germes das ideias adquiridas pelo homem se comunicam por uma espécie de incubação no seio das populações bárbaras, e mais tarde produzem novas ideias. É a planta ou o animal propagando-se pela semente; a mesma cadeia não interrompida das gerações a refletir-se no mundo moral. (ALENCAR, 2010, p. 42).

Alencar afirma que o mundo moral passa de geração a geração, ou seja, é constante, não havendo, assim, um fim *do* mundo, mas um fim *de* mundo, pois o progresso da humanidade é ascendente e está sempre em devir. Veremos, com Edgar Morin, que “a evolução não pode [...] ser uma ideia simples: progresso em ascensão. Ela deve ser ao mesmo tempo degradação e construção, dispersão e concentração” (MORIN, 2008, p. 65). Há, portanto, uma tentativa de equilíbrio no desenvolvimento da humanidade; todavia, considerando-se o pensamento alencarino, essa alternância entre a degradação e a construção não evitará que a humanidade chegue a seu ápice, à comunhão com Deus Ômega:

Concorre, pois toda a civilização para a marcha geral da humanidade, como todo astro entra no grande sistema da rotação das esferas. Uma região, um povo, um indivíduo, onde se acha infalivelmente, é uma estirpe, um galho ou uma semente da grande árvore do progresso plantada por nossos primeiros pais e regada com suor de milhares de gerações. (ALENCAR, 2010, p. 42).

Pode-se dizer que Alencar vê o percurso da humanidade tal qual uma esfera, como algo em constante movimento, em eterno devir, transformação, adaptação a cada situação e época, em que os costumes e culturas vão se substituindo até advir um novo costume e uma nova cultura. Além do mais, Alencar

diz que

A razão suprema que preside ao universo repugna a existência de uma civilização isolada da humanidade, nascida de algumas faúlhas esparsas e consumida sem fruto algum para a grande missão da criatura inteligente. Semelhante progresso seria uma hecatombe cruel de uma raça inteira; um esbanjamento incompreensível de tempo, de inteligência e de vida. (ALENCAR, 2010, p. 45).

O autor de *Lucíola*, assim, descarta a existência de uma civilização separada do resto da humanidade, entendendo que Deus condena esse tipo de situação no universo, pois caso fosse possível, segundo ele, “seria uma hecatombe cruel de uma raça inteira”. Morin dirá, em *A natureza da natureza*, que

a *physis* emerge, se estende, se constitui, se organiza através dos jogos da cosmogênese, que são os próprios jogos tetralógicos. De repente, prevê-se que esta *physis* é bem mais ampla e rica do que era a antiga matéria: *ela dispõe de agora em diante de um princípio imanente de transformações e de organização*: o circuito tetralógico que vimos funcionar. (MORIN, 2008, p. 79, grifo do autor).

Esse jogo tetralógico é constituído pela ordem, desordem e a organização, que são responsáveis pela formação do Universo. A natureza está em eterna transformação e organização, tal como a humanidade que vive neste mesmo sistema transformacional e organizacional em direção à perfectibilidade, mesmo não sendo possível alcançá-la.

Assim como o Universo, que, segundo Morin, está em movimento perpétuo, a humanidade também se transforma. Assim como o Universo muda de conceitos, também a humanidade passa por processo idêntico, por meio do progresso humano, até que chegará o momento em que “o último astro se apagará e, antes mesmo que haja um esgotamento da irradiação solar, a vida, nascida do lodo do planeta terra, vai se transformar em pó, na infinita poeira que teria perdido forma e nome de universo” (MORIN, 2008, p. 86-87).

Morin, portanto, defende a ideia de um fim do mundo, enquanto Alencar aventa a hipótese de um fim de mundo. Nota-se que o pensamento alencarino traz a ideia de um todo homogêneo a partir da integração do homem com a natureza. Porém, segundo Morin,

parece-nos que o universo, apesar de, sob certos aspectos, ser *um* e ser

um *todo*, não é, sob o ângulo do devir em que nós o apreendemos, verdadeiramente um sistema: é um sistema-aprendiz que se esfarela e se despedaça no próprio movimento em que ele se constitui (MORIN, 2008, p. 93, grifo do autor).

Analisando a citação, notaremos que o universo se constitui como um Todo, neste caso, o Universo, pois não haveria a natureza e o homem sem que houvesse primeiro o Todo universal. O homem caminha em direção à comunhão com Deus, sendo este Deus o Tudo e o Todo ao mesmo tempo. Desse modo, sentimos que “o que ainda nos espanta é que as coisas maiores se revelem as mais fracas, como a Terra inteira, o homem na megalópole ou Ser-em-todo-o-lado, enfim Deus” (SERRES, 1990, p. 80), pois assim como

nenhuma coisa organizada, nenhum ser organizado pode escapar da degradação da dispersão. Nenhum ser vivo pode escapar da morte. Os perfumes evaporam, os vinhos se alteram, as montanhas se aplainam, as flores murcham, os seres vivos e os sóis voltam a ser pó... (MORIN, 2008, p. 97-98), grifo do autor).

Para Morin tudo está destinado a um fim, mesmo que este fim demore a chegar: assim como “a savana permanece como foi ontem, como há de ser amanhã, até o dia em que o verme *homem* corroer essa crosta secular [da natureza]” (ALENCAR, 1951c, p. 25). Ou seja, tudo é inconstante na humanidade.

Conforme Bergson, “a verdade é que a adaptação explica as sinuosidades do movimento evolutivo, mas não as direções gerais do movimento, muito menos o próprio movimento” (BERGSON, 2005, p. 112, grifo do autor). Assim, percebemos que se adaptar não é direcionar o movimento evolutivo, mas criar formas diferentes de se desenvolver, de progredir, tal como vemos em Alencar (2010) ao afirmar que as raças são adaptações da raça americana.

Podemos ver o progresso como um caminho que com o passar do tempo se torna mais complexo, que se ramifica. Porém, há momentos em que avança e outros em que é preciso recuar para poder progredir, visto que o progresso é uma marcha descontínua e desnivelada, podendo chegar a um nível de complexidade cada vez maior. Desse modo, abrem-se caminhos para desvios, ou melhor, para as adaptações necessárias, que levam uma raça a entrar no processo de adaptação, em “extinção”, surgindo, então, novas raças com novos costumes e cultura. Assim, nota-se que há um elo entre as raças e a natureza, a tal ponto que

a 'harmonia' dos dois reinos (animal e vegetal), as características complementares que apresentam, viriam então do fato de que desenvolvem duas tendências inicialmente fundidas numa só. Quanto mais a tendência original e única cresce, mais acha difícil manter unidos no mesmo ser vivo os dois elementos que no estado rudimentar estão implicados um no outro. De onde um desdobramento, de onde duas evoluções divergentes: de onde, também, duas séries de características que se opõem em alguns pontos, se complementam em outros, mas que, seja porque se completam, seja porque se oponham, conservam sempre um ar de parentesco entre si. (BERGSON, 2005, p. 126-127).

Nota-se em Bergson uma ideia de integração entre o homem e a natureza, pois “tudo faz supor que o vegetal (natureza) e o animal (homem) descendem de um ancestral comum que reunia, em estado nascente, as tendências de ambos” (BERGSON, 2005, p. 123).

Bergson defende, assim, a ideia de que um processo não anula o outro, mas cria uma nova forma de se desenvolver em plena harmonia. Desta forma, podemos dizer que ocorrerá o mesmo no momento em que o Homem, Deus e a Natureza dão origem a um mundo místico, substancial. Assim, “quanto mais a física avança, tanto mais apaga a individualidade dos corpos e até mesmo das partículas nas quais a imaginação científica começava por descompô-los; corpos e corpúsculos tendem a fundir-se em uma interação universal” (BERGSON, 2005, p. 205-206).

Devido ao avanço tecnológico, e na medida em que o homem busca a individualidade, mais este se universaliza e se aproxima do seu “fim”, pois o progresso aniquila com a essência natural do homem, afastando-o do meio natural e transformando sua matéria em essência ligada ao tecnológico. Porém, seu espírito não perde a sua verdadeira essencialidade, podendo transcender ao mundo místico. Com efeito,

catástrofes cósmicas, desagregações biológicas, ou simplesmente parada de crescimento ou envelhecimento, as representações pessimistas dos últimos dias da Terra têm em comum o estenderem *sem correção* à Vida inteira as características e as condições de nossos fins individuais e elementares. Fraturas, doenças ou decrepitude. Tal é a morte do Homem, tal é a morte da Humanidade. (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 318, grifo do autor).

Nota-se na citação mencionada, a morte da humanidade como resultado das mazelas e catástrofes que o homem enfrentará, enquanto em Alencar

percebemos uma visão cíclica da humanidade, em que pode, sim, haver a “morte”, porém, material, como forma de purificação e ascensão até o Criador, por meio da harmonia mística entre eles.

Dessa forma, como já foi mostrado no capítulo anterior, Alceu Amoroso Lima (1965) diz ter Alencar se inspirado para produzir seus textos, principalmente os indianistas, em uma “cosmovisão mutacionista”, havendo uma concepção cíclica da humanidade, que se encaminha toda ela para um fim de mundo, contrapondo-se à ideia de fim do mundo:

o gênero humano pressentiu esta alta missão regeneradora da América, dando-lhe a designação de *novo mundo*. De efeito é nas águas lustrais do Amazonas, do Prata e do Mississipi, que o mundo velho e carcomido há de receber o batismo da nova civilização e remoçar. (ALENCAR, 1951c, p. 209, grifo do autor).

Alencar, em *Antiguidade da América*, dá a entender que a humanidade caminha rumo à perfeição, resultante do avanço técnico-científico, ascendendo a um mundo místico ecológico, instância em que o homem entra em comunhão total com Deus, com o Mundo tornando-se assim substancial, homogêneo. Assim, de acordo com Chardin, “o Universo se [perfaz] numa síntese de centros, em perfeita conformidade com as leis da União. Deus, Centro dos centros”. (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 339).

Portanto, nota-se que o mundo retorna ao seu estágio inicial – homogêneo, fechado – porém, agora, em uma esfera cósmica, onde tudo se transforma em um Todo místico ecológico, em que a unicidade divina perfaz o Todo universal, havendo a fusão de Deus, Homem e Natureza em um único Ser.

3 O DIÁLOGO ENTRE FICÇÃO E ANTIGUIDADE DA AMÉRICA

3.1 O processo de purificação cósmica nas obras indianistas de José de Alencar

José de Alencar inicia sua produção literária pela metade do século XIX e se destaca por uma literatura de cunho nacionalista, exaltando os símbolos nacionais, tais como o índio e a natureza.

De suas várias obras, podemos destacar os romances indianistas *O guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, que formam o painel lírico e épico das origens e formação histórica do Brasil. “É a gestação lenta do povo americano, que devia sair da estirpe lusa, para continuar no novo mundo as gloriosas tradições de seu progenitor [...]” (CASTELO, 1979, p. 212).

O autor de *Mãe* retrata em duas das suas obras indianistas, *O guarani* e *Iracema*, os primeiros contatos do índio com o “homem civilizado”, e na terceira obra, *Ubirajara*, trata somente do convívio dos índios entre si. Alceu Amoroso Lima classifica estas obras da seguinte forma: *O guarani* representa o que chamaríamos a “fase estética” de seu indianismo; *Iracema*, a fase “nativista”; e *Ubirajara*, “fase cósmica” (LIMA, 1965, p. 46, grifos do autor). Esta classificação pode ser relacionada ao nosso pensamento referente ao *processo de purificação cósmica*.

Definimos este *processo* como a inversão dos fatos, quando Alencar retorna ao passado em busca de uma verdadeira identidade nacional a partir dos nativos e da própria natureza. Com isso, Alencar começa sua narrativa indígena no contexto histórico até o advir do momento a-histórico, mítico, que se inicia com *O guarani*, passa por *Iracema*, e termina em *Ubirajara*, ou melhor, se inicia com a presença do progresso e se encerra com um mundo místico. Isto nos passa a ideia de que a formação do povo e da literatura no Brasil deve espelhar-se a partir deste período a-histórico até chegar ao período do mundo da civilização e do progresso. A inversão da qual falamos é o processo de desprendimento do contexto histórico nestas obras indianistas de Alencar em direção ao contexto místico delas, visto que o autor de *Senhora* faz uma permuta de ordem entre o tempo do progresso e o tempo das origens.

Em *Iracema*, o autor aborda a aproximação do homem branco à mulher

indígena, que se desvia dos costumes de sua tribo por meio do sentimento amoroso. Já em *O guarani*, é o estreito laço de amizade da mulher europeia com um homem indígena que é destacado em todo o romance, mas sem uma concretização direta do sentimento amoroso, pois Peri apenas exaltava a beleza da mulher branca, tal como a Santa Virgem; todavia, Paul van Tieghem (1958, p. 180) afirma ser *O guarani* uma epopeia indígena.

Enquanto que em *Ubirajara* o sentimento amoroso é entre personagens de tribos diferentes, mas da mesma raça, que ainda não foi corrompida pelo “homem civilizado”, em *Iracema* e *O guarani*, podemos direcionar ou mesmo definir o homem branco como símbolo de destruição e sofrimento dos povos indígenas, pois seu contato com estes nativos só trouxe destruição às terras tupis e tabajaras. Tanto dizem a cultura quanto o seu lado mítico, transportando-o ao mundo onde a realidade empírica é senhora.

O romancista cearense deixa entrever nessas duas obras o grande valor que confere à natureza, de tal forma que seus personagens entram em contato com a mesma sem perturbá-la, passando-nos a ideia muito clara de integração homem-natureza: “a graciosa ará, companheira e amiga, brinca junto” (ALENCAR, 1951g, p. 32) de *Iracema*; “Peri [...] é o vento que curva as folhas até tocarem na água” (ALENCAR, 1951f, p. 249). Portanto, “notável é a natureza destes seus primeiros escritos” (ARARIPE JÚNIOR, 1980, p. 136). Nota-se que a relação de *Iracema* com a natureza é de intimidade, sua companheira é amiga, e Peri parece fazer a natureza curvar-se diante dele.

No trecho a seguir temos a definição do homem que nasce em meio à paisagem natural, retratada por Alencar em *O guarani*:

O homem que nasceu, embalou-se e cresceu nesse berço perfumado, no meio de cenas tão diversas, entre o eterno contraste do sorriso e da lágrima, da flor e do espinho, do mel e do veneno, não é um poeta?

Poeta primitivo, canta a natureza na mesma linguagem da natureza; ignorante do que se passa nela, vai procurar nas imagens que tem diante dos olhos a expressão do sentimento vago e confuso que lhe agita a alma.

Sua palavra é a que Deus escreveu com as letras que formam o livro da criação; é a flor, o céu, a luz, a cor, o ar, o sol; sublimes coisas que a natureza fez sorrindo.

A sua frase corre como o regato que serpeja, ou salta como o rio que se despenha da cascata; às vezes se eleva ao cimo da montanha, outras desce e rasteja como o inseto, sutil, delicada e mimosa (ALENCAR, 1951g, p. 250).

Nessa passagem, o autor de *Sonhos D'ouros* define o homem primitivo como um poeta natural, ou seja, um poeta criado e nascido em plena poesia e arte que é a própria natureza, lembrando que para ele a natureza é o primeiro poeta, ou melhor, o “professor” dos poetas. Segundo Rosenfeld (2009, p. 167), “ao que a natureza balbucia, a poesia dá expressão articulada”, ou seja, o homem dá forma ao que retira da natureza a partir de suas observações feitas a partir dela. Isto é um traço marcante nas obras alencarinas, que buscam expressar os sentimentos a partir das observações da natureza. Mas Araripe Júnior afirma que a

originalidade de sua obra [a de Alencar] está seguramente em outra parte: esta originalidade consiste na subordinação da natureza bravia à beleza feminina, na transformação de tudo quanto cerca a mulher, ainda mesmo o enorme e o repelente, no mimo, na graça, na candura. (ARARIPE JÚNIOR, 1980, p. 154).

Alencar exalta o meio natural, destacando a exuberância das florestas brasileiras e mostrando sua relação com o “homem civilizado”, mas também a intervenção do progresso material no meio ambiente, que se encaminha, então, para a formação de um mundo místico-ecológico. Ainda sobre Alencar, temos:

Antes de tudo ele era um romântico, viveu numa época romântica e como tal teria de escrever à moda de seu tempo, sob a influência dos mestres do romantismo, mais sensivelmente talvez de Victor Hugo, visto que como Hugo ele possuía o dom e o gosto da epopeia, a fecundidade verbal, o senso do grotesco e do elegíaco, como Hugo era um visualista, um pintor de painéis com extraordinária aptidão plástica. Era, igualmente um renovador de gênio, o criador de um estilo (MONTENEGRO, 1965, 27).

Na passagem Montenegro ocupa-se do gosto de Alencar pela epopeia. Acerca disso destacaremos a visão alencarina sobre o mundo homogêneo, fechado e cósmico que temos em *Ubirajara*. Em seu texto *Antiguidade da América*, nota-se também essa inclinação alencarina pela homogeneidade, pelo cósmico, como também pelo místico-ecológico, uma visão baseada nos textos da Bíblia Sagrada, fundamentando seu pensamento.

Diante dessas informações, vale destacar a inversão da cronologia narrativa das obras indianistas em questão. O leitor se depara com uma ordem narrativa distinta da ordem cronológica temporal. Assim, Alencar nos passa a ideia de um *processo de purificação cósmica* do contexto histórico em direção a um contexto *a-histórico*, em que o autor direciona suas narrativas indianistas a um

desenvolvimento cósmico.

O *processo de purificação cósmica* tem início em *O guarani*, a história da relação do homem branco com o índio e o domínio daquele sobre o nativo brasileiro, relação esta que rompe com o estado mítico do indígena, preenchendo-o com a historicidade própria do europeu. Mesmo assim, nessa obra Alencar confere um caráter híbrido ao protagonista, Peri, dotando-o de poderes míticos e pondo-o em convivência com o “homem civilizado”, pois o índio soluciona problemas que somente um herói epopeico seria capaz.

Nota-se também em *O guarani*, que José de Alencar trabalha a relação de Peri com a família portuguesa, em que o índio se lhe torna “propriedade”, passando-nos a ideia de domínio do homem branco sobre o nativo brasileiro.

Em *Iracema* é abordado o momento em que o europeu pisa em terras brasileiras para dar início ao processo mesmo de dominação, como também os amores de Martim e Iracema, cujo produto é Moacir, marco inicial da mestiçagem, o que afasta a índia tabajara de seu caráter mítico. Para reverter esse afastamento de Iracema de seu caráter natural, Alencar destina-a à morte como forma de redimi-la e transportá-la à sua origem.

E em *Ubirajara* há a total ausência da figura do “homem civilizado”, pois a narrativa é descrita sem a presença da figura do homem branco, o que passa a ideia de um mundo homogêneo e cósmico, em que tudo se vê integrado entre os próprios nativos da região.

Com isso, nota-se que essa ordem das narrativas indianistas alencarinas, nos direciona ao *processo de purificação cósmica*, de purificação dos nativos e, assim, dá início a um novo ciclo na vida dos indígenas.

Segundo Alceu Amoroso Lima (1965, p. 37), Alencar é “marcado por um invencível instinto de nacionalidade e até de regionalidade, mas aberto aos horizontes mais vastos, com uma visão cósmica e até profética do universo”. Alencar diz ser

o conhecimento da língua indígena [...] o melhor critério para a nacionalidade da literatura. Ele nos dá não só o verdadeiro estilo, como as imagens poéticas do selvagem, os modos de seu pensamento, as tendências de seu espírito, e até as menores particularidades de sua vida. É nessa fonte que deve beber o poeta brasileiro; é dela que há de sair o verdadeiro poema nacional, tal como eu o imagino (ALENCAR, 1951g, p. 179).

No entanto, ao trabalharmos com a ideia de uma *purificação cósmica* em Alencar, o contato do europeu com o índio é abordado de forma que o nativo é posto em uma situação de dominado e o estrangeiro de dominador. Em *O guarani*, primeira obra indianista a ser publicada, isso fica claro no seguinte trecho:

D. Antônio aproximou-se de Peri e apertou-lhe a mão:

– O que eu te devo, Peri, não se paga; mas sei o que devo a mim mesmo. Tu voltas à tua tribo; apesar da tua coragem e esforço, pode a sorte da guerra não te ser favorável, e caíres em poder de algum dos nossos [homem branco]. Este papel te salvará a vida e a liberdade; aceita-o em nome de tua senhora e no meu.

O fidalgo entregou ao índio o pergaminho que há pouco tinha escrito e voltou-se para seu filho.

– Este papel, D. Diogo, assegura a qualquer português de quem Peri possa ser prisioneiro, que D. Antônio de Mariz e seus herdeiros respondem por ele e pelo seu resgate, qualquer que for. É mais um legado que vos deixo a cumprir, meu filho (ALENCAR, 1951f, p. 279).

Nota-se que o “herói” é tratado como “amigo” e sua pessoa é de plena responsabilidade da família Mariz, uma vez que o índio está sob “os cuidados” do europeu; porém, para os demais portugueses, que estão em terras brasileiras, o índio não passa de um simples nativo e que a qualquer momento pode ser capturado e escravizado. Com isso, fica evidente que o índio, nesta visão, não goza de total liberdade que tem em meio à natureza. Por isso é preciso que tenha uma carta de recomendação de seus “donos” europeus, neste caso, D. Antônio de Mariz.

Percebemos em suas obras indianistas, que Alencar é possuidor de um senso estético profundo, pois o autor busca retratar, no que toca à natureza, por intermédio de suas criações literárias, um mundo perfeito e harmônico. Este mundo se concretiza em suas obras a partir do *processo de purificação cósmica*, uma espécie de “limpeza” do povo nativo, afastando dele todo e qualquer tipo de contato civilizacional. Além disso, o indígena passa por um processo de purificação. Daí a purificação de Iracema alcançada por meio do sofrimento, da dor e conseqüentemente de sua morte, que surge como forma de transcendência espiritual e misticismo ecológico:

Ao passo que Alencar teve sempre uma concepção integral, natural e sobrenatural da existência, e pousou no concreto, no nacional, no local, com a consciência clara de fazer uma obra cíclica, que abrangesse todos os matizes da vida individual e coletiva, nacional e cósmica. Pois essa visão cósmica do universo é que está latente em toda a obra de Alencar, como

consequência de seu espiritualismo filosófico (LIMA, 1965, p. 41).

Situação esta que não foi compreendido pelos críticos do século XIX, que

viram o espiritualismo de Alencar como um sinal de infantilidade filosófica e de atraso mental. Quando, ao contrário, essa espiritualidade é que deu à sua obra um sentido brasileiro autêntico, pois, arrancar do humanismo brasileiro a sua dimensão religiosa é mutilá-lo em sua essência. (LIMA, 1965, p. 42).

Quanto à purificação de Iracema, o trecho a seguir cuida do seu sofrimento e dor. Seus sofrimentos surgem a partir do momento em que a personagem sente as dores do parto e na hora de amamentar o filho:

Iracema curte dor, como nunca sentiu; parece que lhe exaurem a vida; mas os seios vão-se intumescendo; apojaram afinal, e o leite, ainda rubro do sangue de que se formou, esguicha. A feliz mãe arroja de si os cachorrinhos e, cheia de júbilo, mata a fome ao filho. Ele é agora duas vezes filho de sua dor, nascido dela e também nutrido (ALENCAR, 1951g, p. 150).

Eis a situação em que Iracema se acha depois do nascimento de Moacir, o filho da dor. Este momento marca o início de sua redenção e transcendência, pois tal sofrimento constitui um dos fatores que a levou ao leito de morte, ou consequência ascensão espiritual, mística. Por meio desta, o povo tabajara é conduzido então ao seu estado anterior: só que agora místico e cósmico, pois, em Alencar, o particular representará, aqui, o geral, o todo. Assim, Iracema representará a “heroína” corrompida pelo homem branco, mas redimida pela morte e nascimento de seu filho. Retomando o contexto das obras indianistas, é possível relacioná-las aos três mundos ou fases criadas por Alencar em *Antiguidade da América*. Nota-se que suas produções indianistas seguem um caminho paralelo àquele traçado no texto de cunho filosófico e antropológico. Neste texto, Alencar diz que o mundo contará três fases: mítico-substancial, material e místico-substancial.

Assim, podemos relacioná-las às obras indianistas: *O guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*. *O guarani* se enquadra na segunda fase, pois se inicia em um período ligado ao progresso material e começo do desmatamento da floresta para construção de habitações, enquanto *Iracema* faz um passeio por todas as fases, observando que antes da chegada do homem branco, Iracema é tomada como um ser substancial. Porém, a chegada do homem europeu tira-a dessa condição,

transportando-a para o mundo da história até a sua morte, finalizando, portanto, a segunda fase e iniciando a terceira, ou seja, a fase mística, de modo que “a realidade externa, a natureza, como a realidade interior, as paixões humanas, como a realidade histórica, o tempo social, sempre estiveram presentes” (LIMA, 1965, p. 43-44) nas cogitações de Alencar.

Com *Ubirajara*, a narrativa se desenvolve em um mundo mítico-substancial, com a total integração do homem com a natureza (Tupã). É que os elementos se confundem, pois guardam uma essência em comum, de tal modo que Ubirajara afirma que o próprio

[...] Tupã, cansado de ouvir celebrar em todas as festas o nome de Pojucan, como vencedor, emprestou sua força a Jaguarê [Ubirajara], o maior guerreiro que já pisou a terra”. [...] “Seu braço [de Ubirajara] é como o corisco do céu e a sua força como a tempestade que desce das nuvens. (ALENCAR, 1951g, p. 229).

Sentimos nitidamente, nesta passagem, a relação de integração de Tupã com o homem e a junção deste com a natureza, ao compará-lo aos elementos naturais: céu e tempestade. Dando continuidade a esse tema da integração, pode-se colher mais um exemplo a partir de uma passagem em *Iracema*:

Um dia, ao pino do sol, ela repousava em um claro da floresta. Banhava-lhe o corpo a sombra da oiticica, mais fresca do que o orvalho da noite. Os ramos da acácia silvestre esparziam flores sobre os úmidos cabelos. Escondidos na folhagem, os pássaros ameigavam o canto (ALENCAR, 1951g, p. 31).

Notamos que o contato da índia com a natureza não a perturba, havendo uma relação da mais pura interação, em que os elementos se confundem uns com os outros, pois se acham em plena harmonia, transmitindo a ideia de que fazem parte de uma única e mesma essência, com o repouso de Iracema em sua comunicação direta com a mãe natureza, descansando em seus “braços” e lhe recebendo as “carícias”.

Alencar, em *Antiguidade da América*, mostra os caminhos que foram percorridos até chegarmos ao momento em que o Brasil é descoberto – terra que antes era de exclusividade dos aborígenes. Assim, o autor de *Diva* dirá que “o povo brasileiro nasceu [...] justamente com a aurora da moderna idade; sua civilização caminhou uniforme: a luz que emanava exclusivamente da metrópole difundia-se

proporcionalmente por todos os horizontes sociais” (ALENCAR, 2010, p. 24).

Com isso, pode-se dizer que o Brasil nasce sob o signo mesmo da modernidade, pois

cada um dos períodos da nossa primeira era deve representar a faceta do prisma histórico do Brasil. Será fácil observar sob as diversas fases cronológicas a gestação de um povo em suas múltiplas relações – a respeito da vida política e civil, do progresso moral e material. (ALENCAR, 2010, p. 24).

Esta gestação, de que fala Alencar, pode ser notada nas obras indianistas, principalmente pela inversão cronológica de suas narrativas, que caminham em direção à origem da formação do povo brasileiro, mostrando, assim, o caminho oposto: saindo da fase inicial do progresso em direção ao tempo primitivo. É isso que, em Alencar, chamamos de *processo de purificação cósmica*, já que “estreada com a descoberta do território, deixa a história do povo brasileiro aquém um mundo antigo que lhe escapa” (ALENCAR, 2010, p. 25). Assim, o auge da história significa a confluência mesma com o a-histórico.

Portanto, *Ubirajara* seria o primeiro passo rumo a tal *purificação*, senão a própria, uma vez que se acha imerso neste período desconhecido de que fala Alencar, e conforme o trecho a seguir: “sem dúvida a terra selvagem, que jazeu até 1500 no desconhecido, não era o Brasil, o atual império; mas o embrião dele, o arcabouço da pátria, certo que foi” (ALENCAR, 2010, p. 25). Pode-se dizer então que o povo brasílico surge em meio a um mundo plenamente mítico, em um período em que a história não “existia”, sendo então *Ubirajara* um resgate desse período a-histórico, pois

não [penetrou] a história naquelas eras esquecidas, das quais se houve, não restam documentos; evite porém rejeitá-las absolutamente por somenos [inferior] e fúteis. A mitologia é a história desvanecida e confusa pela grande longitude. O povo que não a possui é como o enjeitado, órfão de tradições e privado de família. (ALENCAR, 2010, p. 25).

Conforme Alencar, “deve, pois a história do Brasil ser preenchida de uma introdução, onde se colija com a precisa clareza quanto existe a respeito das antiguidades brasileiras” (ALENCAR, 2010, p. 25). Por isso a necessidade da purificação cósmica, de modo a se atingir a época em que o Brasil não era Brasil, e sim, uma região desconhecida dos povos civilizados:

[Esta] é a fonte onde hão de beber a literatura e as artes aquele cunho original, que distingue as manifestações do belo em cada raça. Pensam alguns que essa cor local¹¹ será refletida pela natureza morta do Brasil; pela vegetação. Semelhante pensamento teria o materialismo puro. Esse traço fisionômico vem não só da natureza bruta [vegetação] como da natureza viva [homem indígena]; a terra que não tem impressa o vestígio do homem é uma terra estúpida e inerte (ALENCAR, 2010, p. 26).

Segundo Alencar, “somos filhos de portugueses; mas transportados a um novo solo, habitado por outra raça, não recebemos só a terra com a natureza morta e inerte. – Seria o materialismo; as reminiscências dos íncolas [indígenas] do país”. (ALENCAR, 2010, p. 26). Assim,

não importa que sejam hordas selvagens os aborígenes do solo. Mais brutos que esses homens rudes, são as produções inertes do solo, as montanhas, os rios, as florestas; e não obstante, debuxam nos espíritos civilizados relevos e imagens, desconhecidos de outras gentes (ALENCAR, 2010, p. 27).

Nota-se, no trecho, que não só os índios causaram estranheza ao espírito dos europeus, como também os próprios elementos que compunham a natureza americana. Segundo Alceu Amoroso Lima, a narrativa indianista de Alencar

representa uma visão filosófica da História e escatológica do universo e da criação. O próprio Ubirajara, se, literariamente, é uma obra inferior aos outros dois painéis da trilogia, tem um sentido cósmico mais autêntico e simbólico. N' *O Guarani* o elemento “civilizado” supera o elemento primitivo. Em *Iracema* é o primitivo que prevalece sobre a civilização. Em Ubirajara, já não encontramos senão o índio puro. É o primitivo que domina inteiramente (LIMA, 1965, p. 62).

Portanto, Alencar nos traça uma visão cósmica do processo civilizacional, apresentando-a em suas três obras indianistas, responsáveis pela passagem do contexto nacional para o contexto universal, considerando Alencar o progresso material como degenerescente e descontínuo e o avanço moral ou espiritual como ascendente e contínuo.

3.2 Embate das forças míticas e históricas em *Iracema*

¹¹ É, pois a cor local a descrição minuciosa dos costumes e outros elementos próprios de uma dada região, ou ainda do pitoresco de determinada paisagem. (Conforme nota em *Antiguidade da América*).

Há em *Iracema* um confronto entre seres, por assim dizer, míticos e os históricos. O histórico, nese caso, busca sobrepor-se ao mítico. Isto é sugerido por Alencar ao relacionar dois elementos: mito e história. Segundo Lucia Helena:

pompa e circunstância revestem a cerimônia em *Iracema*, além de nela ecoar uma ideia de ruptura, com o peremptório “tudo passa sobre a terra”. E tudo, de fato, se passa como se, junto com o corpo morto da personagem Iracema, se houvesse enterrado uma possibilidade cultural que não chegou a ser, porque podada pela violência da colonização (HELENA, 2006, p. 101).

Trabalhando, aqui, a transformação do personagem mítico em histórico, surge um dado de grande importância para que essa cisão ocorra: a mescla dos valores indígenas com os valores da civilização Ibérica. Essa aproximação da cultura europeia em relação à indígena foi facilitada pela existência de antigas profecias que, em *Iracema*, tornavam Martim a encarnação de Tupã: “o estrangeiro é senhor em cabana de Araquém. [...] Dize, e todos te obedecerão” (ALENCAR, 1951g, p. 37).

Outro ponto muito importante para compreendermos a transformação de protagonistas míticas em personagens históricas é a entrega total ao homem branco. Em *Iracema*, antes do encontro com o estrangeiro havia a mais completa relação de harmonia com o meio, uma vez que “tudo lhes é novo e, no entanto familiar, aventureiro e, no entanto próprio. O mundo é vasto, e, no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas [...]”. (LUKÁCS, 2009, p. 25).

Essa identificação com o meio natural é tanto material quanto espiritual. O autor de *Senhora* nos apresenta sua personagem como amiga e companheira dos seres naturais: “[...] a graciosa ará, sua companheira e amiga, brinca junto dela [...]”. (ALENCAR, 1951g, p. 32). E não basta estar apenas em comunhão com a natureza: Iracema é também comparada à mesma “[...] mais rápida que a ema selvagem [...]” (ALENCAR, 1951g, p. 31).

É interessante notar que a divindade, se se preferir chamar, as essências, permeiam a vida das personagens, revelando uma harmonia entre o ser e a vida, “perfeito no sentido e perfeito para os sentidos”, como definiu Lukács (2009, p.25) acerca das epopeias.

Visto como um deus (Martim), grande parte dos costumes europeus

passam a ser integrados como valores dominantes e, desta maneira, a cultura autóctone é transmutada pela nova cultura. Assim, os índios foram resistindo, mas também se adaptando durante o período da colonização europeia na América. Iracema, portanto, é o próprio mito, então transportado para o campo da história a partir do momento em que se entrega a Martim: “– Se a virgem abandonou ao guerreiro branco a flor de seu corpo, ela morrerá; mas o hóspede de Tupã é sagrado: ninguém o ofenderá; Araquém o protege” (ALENCAR, 1951g, p. 66).

A Iracema “histórica” surge a partir do encontro e união com Martim, e daí segue a construção dessa personagem em sua historicidade, ou seja, Iracema *cada vez menos mítica*. Com efeito, esta atinge sua própria historicidade e, sem hesitar, ao revelar o segredo da jurema – este segredo que somente uma virgem poderia guardar e que era de sua exclusividade: a produção do mel que os guerreiros tomavam a fim de entrar em contato com o divino. Sendo guardiã do segredo, Iracema achava-se mais próxima do divino, funcionando como porta-voz da(s) divindade(s). Porém, mesmo com todas as restrições legais de sua tribo, a tabajara se rendeu aos desejos carnis e tornou-se esposa de Martim:

Quando veio a manhã, ainda achou Iracema ali debruçada qual borboleta que dormiu no seio do formoso cacto. Em seu lindo semblante acendia o pejo vivos rubores; e como entre os arrebóis da manhã cintila o primeiro raio do sol, em suas faces incendidas rutilava o primeiro sorriso da esposa, aurora de fruído amor (ALENCAR, 1951g, p. 88).

Perde assim seu caráter mítico, não sendo mais a mediadora entre os homens e o divino: “As águas do rio banharam o corpo casto da recente esposa. [Mas], Tupã já não tinha sua virgem na terra dos tabajaras” (ALENCAR, 1951g, p. 89). Tupã perde sua “serva” pura e perfeita que fazia a ligação entre Ele e seus súditos.

A revelação do segredo que Iracema guardava consigo acarreta a sua ruptura com o todo, com o qual se mantinha em harmonia no princípio da narrativa. Assim como Eva, que no livro do *Gênesis*, come o fruto proibido - desconhecendo os perigos da descoberta, perdendo, assim, a relação direta com o Criador -, o mesmo vale para a heroína de Alencar. Portanto,

é importante observar que o conjunto homem-natureza não significa, de modo algum, subordinação, ou determinismo de qualquer tipo, de sorte que, deixando a poesia em suspenso, o índio e o português ganharão força e

visibilidade histórica, estando, por hipótese, livres para agir (PELOGGIO, 2006, p. 47).

Agora, como ser histórico que é, perde valor também como ser social, sujeitando-se a Martim, sentindo-se estranha em meio à natureza da qual fazia parte, encontrando, enfim, a solidão, impulsionadora da reflexão do ser sobre si mesmo que, por sua vez, gera um movimento em direção à natureza, vista aqui como fonte de harmonia entre o ser e o todo.

Ao final da narrativa, esboça-se um retorno às origens míticas, mas também mística, de quem transcende a própria terra: “– Iracema!... Iracema!... Ergueu ela os olhos e viu entre as folhas da palmeira sua linda jandaia, que batia as asas e arrufava as penas com o prazer de vê-la. A lembrança da pátria, apagada pelo amor, ressurgiu em seu pensamento” (ALENCAR, 1951g, p. 132-133).

Assim, o elo de harmonia que havia no passado jamais voltará a ser o que era. Mesmo as lembranças mais saudosas não trarão de volta a completude perdida no momento do encontro com Martim, pois que é inaugurada uma nova fase, fase esta de cunho místico e ecológico, e na qual Iracema sempre será lembrada.

Sua identidade desvaneceu, pois que se misturou à história, e desta ligação se efetiva Moacir, fruto da dor, mas também da miscigenação. Somente com sua morte pode Iracema, portanto, ascender espiritualmente. Assim, deixa para o mundo um ser nem totalmente mítico e nem necessariamente histórico (Moacir).

Transformada em ser da história, só há um meio mediante o qual pode ser possível trazer a harmonia de volta, e esse meio é a morte, como forma de redenção, de retorno ao equilíbrio com a natureza, que, para Iracema, significaria resgatar o elo perdido com o mundo natural. Dessa forma, a pureza original será “revivida” sob novos moldes, ou melhor, sob outras formas de vida que impliquem o abandono do corpo, pois este - em contato com a dor e preso às indagações do ser - sente-se deslocado no mundo, não encontrando sua perfeição épica a não ser na própria morte.

Assim, Iracema desloca-se do mundo histórico para o espiritual, onde as entidades físicas não estão presentes. Alencar se vale de força imaginativa promovendo uma espécie de relato a-histórico, ou seja, busca com os fatos que estão para além da história e mescla com a própria história. Tal mescla é sugerida no seguinte trecho de *Iracema*:

A ará, pousada no jirau fronteiro, alonga para sua formosa senhora os verdes tristes olhos. Desde que o guerreiro branco pisou a terra dos tabajaras, Iracema a esqueceu.

Os róseos lábios da virgem não se abriram mais para que ela colhesse entre eles a polpa da fruta ou a papa do milho verde; nem a doce mão a afagara uma só vez, alisando a dourada penugem da cabeça.

Se repetia o mavioso nome da senhora, o sorriso de Iracema já não se voltava para ela, nem o ouvido parecia escutar a voz da companheira e amiga, que dantes tão suave era ao seu coração (ALENCAR, 1951g, p. 61).

Nota-se que o contexto a-histórico da citação está em conflito com o contexto histórico: a presença de Martim na vida de Iracema, pois o europeu é o causador do esquecimento de Iracema em relação à jandaia.

Martim abriu para Iracema o sentimento amoroso, mas também lhe trouxe sofrimento com a posse da terra dos “verdes mares bravios”. Como Iracema é a representação de seu povo, o sofrimento não lhe ficou restrito, pois toda a nação tabajara sucumbiu à perda de sua virgem, portadora do segredo sagrado da jurema.

Alencar mostra ao seu leitor que a natureza mítica, mesmo após a traição de Iracema, resente-se com a sua falta, a chamando pelo nome nas rajadas do vento marítimo: “A lufada intermitente traz da praia um eco vibrante, que ressoa entre o marulho das vagas: – Iracema!” (ALENCAR, 1951g, p. 29-30). É como se o homem tivesse extraído do seio da mãe natureza um pedaço dela. Isto nos passa a ideia de que Iracema, além de representar seu povo, também é a representação da própria natureza, pois a dor de Iracema se irradia a todos que estão em sua proximidade.

Assim, vemos que “os dois elementos, o índio e a paisagem [natureza], conjugam-se perfeitamente e somam os seus efeitos, nos murais magníficos que o romancista levanta” (SODRÉ, 1976, p. 282). O campo mítico entra em conflito, portanto, com o elemento histórico em seu território. A história não só penetra o campo mítico, como também o destrói, de forma que sai vencedora pondo em desequilíbrio o mundo homogêneo para a implantação de um heterogêneo, um mundo de quem está sempre em eterna busca.

Na passagem a seguir, temos a partida da embarcação, em que se acham o fruto da dor (Moacir) e Martim, simbolizando o afastamento do único ser híbrido (mítico-histórico) das terras míticas brasileiras, ou melhor, americanas:

Três entes respiram sobre o frágil lenho que vai singrando veloce, mar em

fora. Um jovem guerreiro cuja tez branca não cora o sangue americano; uma criança e um rafeiro que viram a luz no berço das florestas e brincam irmãos, filhos ambos da mesma terra selvagem (ALENCAR, 1951g, p. 29).

Pode-se dizer que o elemento histórico, aparentemente, venceu o mítico, pois Martim deixa a terra americana acompanhando de um mestiço e um nativo. Mestiço esse que se enquadra perfeitamente dentro do esquema mítico-histórico. Histórico por ser o fruto de Martim Soares Moreno, personagem histórico da nativa americana, e mítico, por ser também o rebento da personagem ficcional de formação lendária.

Segundo Lucia Helena,

Alencar desenha uma situação natural, como que pré-reflexiva, para seus personagens indígenas, que mantêm com a natureza um contato regido pela necessidade de subsistência assim como pela injunção de se adaptar ao novo código “branco” com que se deparam e a partir do qual têm, necessariamente, que agir (HELENA, 2006, p. 96).

A partir de outro trecho de *Iracema*, pode-se dizer que o ser histórico, a viver no meio mítico, sente a dor de ver o fruto de seu infortúnio arrancado à sua terra natal, à sua própria essência: a floresta, em que se acha sua mãe em descanso eterno: “O moço guerreiro, encostado ao mastro, leva os olhos presos na sombra fugitiva da terra; a espaços o olhar empanado por tênue lágrima cai sobre o jirau, onde folgam as duas inocentes criaturas, companheiras de seu infortúnio” (ALENCAR, 1951g, p. 30).

Esse afastamento do homem branco e do mestiço rumo à Europa faz com que a ideia do *processo de purificação cósmica* em Alencar torne-se mais convincente, pois a ausência dessas duas figuras (uma histórica e a outra mítico-histórica) elide em *Ubirajara* a aparente vitória do branco sobre o indígena, devolvendo às terras americanas o mundo mítico em si mesmo, pois em *Ubirajara* não haverá registro ou presença do europeu. Acrescenta-se aí, também, o elemento místico-ecológico, convertendo os elementos a uma única essência: o Todo.

Pode-se até mesmo relacionar este mundo mítico em *Ubirajara* com o terceiro mundo alencarino, que trata da unidade Deus-Homem-Natureza, pois em *Ubirajara*, o índio vive em plena harmonia com o meio natural e Tupã, deflagrando a ideia de um mundo homogêneo e fechado, tal como vemos em Lukács (2009): “É um mundo homogêneo, e tampouco a separação entre homem e mundo, entre eu e tu é

capaz de perturbar sua homogeneidade” (LUKÁCS, 2009, p. 29) e que, em Alencar, mediante a purificação cósmica traz à tona para as terras americanas o misticismo ecológico.

3.3 Aparente vitória do homem branco em *Iracema*

Há em *Iracema* uma aparente vitória do homem branco, a partir do momento em que a tabajara quebra a fecho da paz com o homem “civilizado”, permitindo a este o conhecimento dos segredos de sua tribo, ato este que há de levar tanto ela quanto os seus à destruição:

Foi rápido, como o olhar, o gesto de Iracema. A flecha embebida no arco partiu. Gotas de sangue borbulham na face do desconhecido. De primeiro ímpeto, a mão lesta caiu sobre a cruz da espada; mas logo sorriu. O moço guerreiro aprendeu na religião de sua mãe, onde a mulher é símbolo de ternura e amor. Sofreu mais da alma que da ferida. O sentimento que ele pôs nos olhos e no rosto, não o sei eu. Porém a virgem lançou de si o arco e a uiracaba, e correu para o guerreiro, sentida da mágoa que causara. A mão que rápida ferira, estancou mais rápida e compassiva o sangue que gotejava. Depois Iracema quebrou a flecha homicida; deu a haste ao desconhecido, guardando consigo a ponta farpada. O guerreiro falou:
– Quebras comigo a flecha da paz? (ALENCAR, 1951g, p. 32-35).

Além disso, curiosamente, o europeu relata que a sua gente é dona das terras que antes pertenceram aos índios: “– Venho de bem longe, filha das florestas. Venho das terras que teus irmãos já possuíram, e hoje têm os meus” (ALENCAR, 1951g, p. 35). Em todo caso, “Iracema acendeu o fogo da hospitalidade” (ALENCAR, 1951g, p. 37). Percebe-se, nesse trecho, que a índia tabajara se deixa seduzir por algo “novo”, no que concerne à sua concepção do mundo, já que se trata do primeiro homem branco com que tem contato, já que ouvira apenas relatos de que pessoas de outra raça estavam prestes a adentrar o campo dos tabajaras. E, com a lei da hospitalidade, o estrangeiro ao chegar fora bem acolhido, tendo a oportunidade de descobrir e conhecer alguns dos segredos da tribo tabajara.

A partir desse primeiro encontro de Iracema e Martim é que se dá início ao processo de sua transposição do mítico para o histórico, pois até este momento ela tinha ciência de que não podia contrair relações com Martim: “– Estrangeiro, Iracema não pode ser tua serva. É ela que guarda o segredo da jurema e o mistério

do sonho. Sua mão fabrica para o Pajé a bebida de Tupã” (ALENCAR, 1951g, p. 39). Ela tinha ciência de sua função, sendo a única na tribo capaz de mediar o contato dos guerreiros com Tupã, pois

fechar-se para o mundo e abrir-se para a extrema intimidade do eu (e para o homem natural ficcionalizado e problematizado no indígena) é uma forma, retomada pelos personagens românticos de Alencar, de contornar o peso insuportável que passa a custar a vida em sociedade. Volta-se para dentro de si mesmo passa a ser não um meio, mas um fim (HELENA, 2006, p. 97).

Mas o fator histórico prevaleceu e a levou para seu lado, prevalecendo os sentimentos e o desejo carnal: “Era de jurema o bosque sagrado. Em torno corriam os troncos rugosos da árvore de Tupã; dos galhos pendiam ocultos pela rama escura os vasos do sacrifício; lastravam o chão as cinzas de extinto fogo, que servira à festa da última lua” (ALENCAR, 1951g, p. 46).

Iracema trai seu povo ao conduzir Martim ao bosque sagrado e ter com ele relações, objetivando, assim, a sua historicidade.

Somente um ato de purificação poderia salvá-la transportando-a para o mundo místico, onde o passado não volta, criando-se, assim, uma nova fase: transcendente, espiritual. Lembramos, contudo, que Iracema transgrediu com as leis sagradas de seu povo: primeiro por quebrar o segredo e segundo por enfrentar seu próprio irmão para defender Martim. Iracema rejeita sua tribo para seguir o aventureiro europeu. Antes desses fatos, a relação dos índios com o branco era de aparente harmonia, como podemos observar no trecho a seguir:

O Pajé enchia o cachimbo da erva de Tupã; o estrangeiro respirava o ar puro da noite para refrescar o sangue efervescente; a virgem destilava sua alma como o mel de um favo nos crebros soluços que lhe estalavam entre os lábios trêmulos. [...], o Pajé traga as baforadas do fumo, que prepara o mistério do rito sagrado (ALENCAR, 1951g, p. 70).

Nota-se que o homem branco vê-se integrado ao povo indígena, mas quem é histórico e fruto do progresso material não tem a ânsia de se tornar natural, pois sua essência é materialista e individualista, no sentido de unidade e não do particular, representando o geral. Isso não existe na essência mesma do ser tecnológico. Com efeito, vemos não ser possível uma união do mítico e do histórico se concretizado para sempre, mas apenas de modo temporário, pois sempre um dos lados se elide no decorrer dos fatos. Heynemann dirá que

A natureza como palco da história nacional, sua transformação em paisagem científica e histórica que adquire sentido pela presença dos atores sociais e pelo traço distintivo que confere à nação, pode ser pensada ainda pela unidade entre homem e natureza, a analogia com o organismo (HEYNEMANN, 1995, p. 111).

A natureza é também transformada em paisagem científica e histórica, de acordo com o pensamento de uma unidade entre homem e natureza. Porém, isso não é possível no lugar em que o natural predomina, pois o cientificismo e o historicismo não são compatíveis com o mundo mítico de Alencar, já que o autor de *O sertanejo* aborda em seus romances a incompatibilidade do progresso material com o desenvolvimento natural, condenando aí a destruição das florestas em razão da construção de ferrovias e de se produzir carvão para pôr as locomotivas em movimento. Assim, “o espírito humano, munido dos instrumentos da ciência, conseguiu literalmente perfurar os segredos da natureza e abri-los à contemplação, e conseguiu fazê-lo na forma da beleza” (FLUSSER, 2011, p. 20).

Alencar, desta forma, a partir de suas obras indianistas, traça como que a purificação cósmica do progresso, operando um processo oposto em suas narrativas, partindo de um progresso inicializado a uma narrativa em que traz a lume uma visão cósmica do universo, mormente em *Ubirajara*, em que o índio está totalmente desprovido do contato com o homem tecnológico.

3.4 Ideia alencarina de um mundo purificado e de harmonia mítica

Iracema se desloca da vida terrena, porém sua representação passa a ser também vinculada ao homem branco por meio do fruto de sua dor, Moacir. A transcendência de Iracema constitui a própria purificação de sua tribo e uma forma de redimi-la em razão do sofrimento de seu povo. Assim, rompe definitivamente com os laços históricos ingressando, pois, no mundo místico, elevando-se, portanto, ao mundo substancial, aquela que fora a mediadora dos dois mundos: histórico (Martim) e histórico-mítico (Moacir), pois até a própria natureza uniu o nome do filho de Iracema ao seu: “A ará, pousada no olho do coqueiro, repetiu Moacir; e desde então a ave amiga unia em seu canto ao nome da mãe o nome do filho” (ALENCAR, 1951g, p. 144).

Antes, Iracema detinha o “poder” de fabricar o vinho da jurema para que

transportasse até Tupã os guerreiros tabajaras: “Araquém decreta os sonhos a cada guerreiro e distribui o vinho da jurema, que transporta ao céu o valente tabajara” (ALENCAR, 1951g, p. 91). Podemos inferir que Iracema, antes da ruptura com seu povo, era uma “mediadora” dos homens de sua tribo com Tupã, em que o espírito transcendia e a matéria ficava em repouso temporário, pois é “[...] apenas quando a essência, completamente afastada da vida, [torna-se] a única realidade absolutamente transcendental” (LUKÁCS, 2009, p. 32).

Com essa elevação transcendental promovida pela índia, seu povo volta a viver em plena harmonia com a natureza e com Tupã, fazem parte do mesmo elemento natural, da mesma essência, em uma totalidade homogênea e fechada, como vemos em Lukács (2009):

Uma totalidade simplesmente aceita não é mais dada às formas: eis por que elas têm ou de estreitar e volatizar aquilo que configuram, a ponto de poder sustentá-lo, ou são compelidas a demonstrar polemicamente a impossibilidade de realizar seu objeto necessário e a nulidade intrínseca do único objeto possível, introduzindo assim no mundo das formas a fragmentariedade da estrutura do mundo (LUKÁCS, 2009, p. 36).

A morte de Iracema simboliza a elevação de sua alma para o encontro com o mundo místico, retomando o seu lugar, ou seja, aquele em que vivia antes da “quebra” do segredo da jurema, em que era a responsável pela mediação da tribo com o próprio Tupã; porém, ela agora é de natureza mística. “Não existe, pois, nenhuma morte na totalidade” (SCHELLING, 2010, p. 69). Iracema é transportada do mundo empírico para o transcendental. É o que se pode notar no seguinte trecho, referendando a continuidade de Iracema através da totalidade substancial: “– Enterra o corpo de tua esposa ao pé do coqueiro que tu amavas. Quando o vento do mar soprar nas folhas, Iracema pensará que é tua voz que fala entre seus cabelos” (ALENCAR, 1951g, p. 154). Conforme Peloggio (2010, p. 145), “a ascensão contínua da alma se estende ao infinito temporal e espacial; porque a energia cósmica está em tudo”. E continua:

Em seu avanço, a alma encontra alimento nela mesma, isto é, à medida que caminha para Deus, afirma sem cessar a própria universalidade, não carecendo de opor-se a tudo que está em seu núcleo para ser: em uma palavra, não há movimento dialético [na filosofia de Alencar] (PELOGGIO, 2010, p. 145).

Para Schelling (2010, p. 130) “a alma, [...], é a possibilidade e sensação de outras coisas enquanto outras; e como essas coisas continuam ligadas a outras, até o infinito, a alma é uma presença viva e verdadeira do infinito no finito”, pois é o que se dá com a índia tabajara ao pedir a Martim que a enterre embaixo de um coqueiro, de modo que, quando o vento soprar-lhe as folhas, possa pensar que seja a voz de seu amado que lhe toca os cabelos, o que significa eterna presença de Iracema na totalidade cósmica e substancial.

Em Alencar, a redenção mística e espiritual vai do particular ao geral, ou seja, o indivíduo representa o próprio todo. Para isso, o autor trabalha a ideia de reconciliação mesma mediante a transcendência espiritual, pois

na arte romântica, [...] a morte é apenas um parecer da alma natural e da subjetividade finita, um perecer que somente procede negativamente contra o negativo em si mesmo, que preserva o verdadeiro e, por isso, proporciona ao espírito a libertação da sua finitude e ruptura, bem como a reconciliação espiritual do sujeito com o Absoluto (GOMES; VECHI, 1992, p. 138).

A morte é vista, então, como forma de reconciliação com o divino, libertando-a das amarras empíricas do mundo finito, passando-a ao infinito, já que o espírito se liberta da matéria, que decai enquanto que a alma ascende. Lukács, por sua vez, aborda a maneira pela qual a Igreja trata o assunto:

Assim foi que da Igreja originou-se uma nova *polis*, do vínculo paradoxal entre a alma perdida em pecados inextinguíveis e a redenção absurda mas certa originou-se um reflexo quase platônico dos céus na realidade terrena, do salto originou-se a escala das hierarquias terrestre e celestial” (LUKÁCS, 2009, p. 35).

Para Alencar, em *Antiguidade da América*, a distinção espírito-matéria terá lugar no chamado terceiro mundo ou mundo místico-ecológico substancial.

Mesmo após a morte de Iracema, a “mítica” jandaia, mantém-se saudosa por sua senhora, porém não a chama mais pelo nome: “A jandaia cantava ainda no olho do coqueiro; mas não repetia já o mavioso nome de Iracema” (ALENCAR, 1951g, p. 159).

Iracema, portanto, era a perfeição em si mesma e portadora da pureza indígena. Mas

A existência perdeu sua totalidade espontaneamente integrada e presente aos sentidos, o drama pôde não obstante encontrar em seu

apriorismo formal um mundo talvez problemático, mas ainda assim capaz de tudo conter fechado em si mesmo. Para a grande épica isso é impossível. Para ela o dado presente do mundo é um princípio último; ela é empírica em seu fundamento transcendental decisivo e que tudo determina; ela pode às vezes acelerar a vida, pode conduzir algo oculto ou estiolado a um fim utópico que lhe é imanente, mas jamais poderá, a partir da forma, superar a amplitude e a profundidade, a perfeição e a sensibilidade, a riqueza e a ordem da vida historicamente dada. (LUKÁCS, 2009, p. 44).

Já em *O guarani*, a purificação se verifica a partir do arrependimento de Peri quando envenenado pelo curare. A partir desse fato a concepção mítica de José de Alencar dá-se no momento mesmo em que o índio se livra do veneno sendo trazido de volta ao seio materno:

Peri entranhou-se no mais basto e sombrio da floresta, e aí, na sombra e no silêncio passou-se entre ele e a natureza uma cena da vida selvagem, dessa vida primitiva, cuja imagem nos chegou tão incompleta e desfigurada. O dia declinou: veio a tarde, depois a noite, e sob essa abóbada espessa em que Peri dormia como em um santuário, nem um rumor revelara o que aí se passou (ALENCAR, 1951f, p. 476-477).

Em *Ao correr da pena* (1854/1855), Alencar refere-se à natureza virgem, pura e harmoniosa, ainda intocada pela mão humana:

Vi ao longe os mares que se alisavam, as montanhas que se erguiam, as florestas virgens que se balouçavam ao sopro da aragem, sob um céu límpido e sereno. Tudo estava deserto. A obra de Deus não tinha sido tocada pela mão dos homens. Apenas a piroga do índio cortava as ondas, e a cabana selvagem suspendia-se na escarpa da montanha. A bela virgem da Guanabara dormia ainda no seio desta natureza rica e majestosa, como uma fada encantada por algum condão das lendas de nossos pais (ALENCAR, 2000/2003, p. 89).

E continua:

Felizmente todo o deserto tem seus oásis, nos quais a natureza por um faceiro capricho, parece esmerar-se em criar um pequeno berço de flores e de verdura, concentrando nesses cantinhos de terra toda a força de seiva necessária para fecundar as vastas planícies. (ALENCAR, 2000/2003, p. 188).

Ainda, em *Ao correr da pena*, percebe-se claramente a visão harmônica que Alencar tem da natureza e a ideia de purificação que emerge com o dobrar de um sino:

É no campo, no silêncio das horas mortas, quando as auras apenas suspiram entre as folhas das árvores, quando a natureza respira o hálito perfumado das flores, que o coração estremece docemente, ouvindo ao longe o tanger alegre de um sinozinho de aldeia [...]. (ALENCAR, 2000/2003, p. 70).

Na passagem a seguir, o autor de *Lucíola* vislumbra a mesma harmonia do ambiente natural, ou melhor, do campo, pois lá

[...] se eleva a espaços pelas abas das montanhas, ou pelas margens de algum rio, a fazenda do agricultor, onde se vive a verdadeira vida do campo, onde as horas correm isentas de cuidados e de tribulações, no doce remanso de uma existência simples e tranquila. (ALENCAR, 2000/2003, p. 53).

Haja vista que “Deus deixou impresso em todas as coisas, como o cunho de seu poder criador; em tudo há o *belo*, que não é outra coisa senão o reflexo da divindade sobre a matéria” (ALENCAR, 1960a, p. 886).

A ideia do reflexo da divindade sobre a matéria, que Alencar expõe em *Ao correr da pena*, é tratada de modo semelhante por Merleau-Ponty:

Tal como a relação Homem-Natureza, a relação Homem-Absoluto tem um duplo sentido. A liberdade eterna também liberdade de não ser liberdade, de não ser sujeito: Deus é livre para não ser Espírito, mas também é livre para ser Natureza. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 77).

Deus, segundo Merleau-Ponty, tanto pode se manifestar no homem, no sujeito, como pode ser ou não espírito, ou seja, reina aí a liberdade de escolha. O que passa a ideia de que Deus tanto pode estar presente em todas as coisas existentes como também tem liberdade de não fazer parte de nenhuma delas, como se fosse o Todo e o Nada ao mesmo tempo, já que Ele é totalmente livre e senhor de todas as coisas. Essa ideia, com efeito, podemos direcioná-la ao pensamento de José de Alencar, que vaticina que o mundo terminará numa hecatombe de fogo, com todas as coisas perecendo para entrarem em estado de comunhão com Deus (ou Ômega). Ainda para Merleau-Ponty:

A escalada do homem em direção a Deus e a descida de Deus em direção ao homem não podem articular-se uma com a outra, como imagens invertidas. A relação entre a minha existência e a de Deus não é uma relação simples, posto que é na minha liberdade que descubro o infinito. A nossa relação com Deus não é uma relação simples, porque o homem não é uma coisa criada mas um espírito (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 212).

Se pensarmos o modo pelo qual Alencar aborda a relação dos índios com Tupã, podemos, sim, concordar com Merleau-Ponty, pois em *Iracema* o espírito dos guerreiros seria transportado até a presença de Tupã, já que a matéria fica inerte até o retorno espiritual a ela. Assim, natureza é, para o espírito romântico, um santuário para o transporte dos seus sentimentos. Diz Alencar, por outro lado, que

os filósofos, quando tratam do destino da humanidade, servem-se de uma palavra oca e sem sentido – o progresso. Mas quando se lhes pergunta o que é o progresso, não o sabem definir; dizem apenas que é a faculdade que tem o homem de aperfeiçoar-se. Semelhante definição é inadmissível; se o progresso é o instrumento da perfectibilidade, parece que mais cedo ou mais tarde a humanidade devia chegar à perfeição. Ora, esta hipótese é um absurdo; a perfeição é Deus, e a humanidade não pode nunca divinizar-se. O que se segue pois é que o progresso, como o entendem os filósofos, seria uma causa sem efeito, um movimento sem ação. Mas é que os filósofos se enganam completamente. O progresso não é a faculdade de aperfeiçoar-se (ALENCAR, 1995, p. 139-140, grifos do autor).

Essa visão alencarina como que se opõe ao texto de *Antiguidade da América*, pois nesta a humanidade, como resultado do avanço tecnológico, caminharia rumo à perfeição e, conseqüentemente, entrando em estado de comunhão com Deus-Ômega.

Se o autor de *O guarani* afirma que a humanidade jamais pode se divinizar significa dizer que jamais será perfeita, já que a perfeição está em Deus. Conforme Alencar, foi

unicamente no intuito de provocar o exame dos profissionais, apontarei algumas reflexões que o asserto de nosso ilustrado compatriota [Dr. Couto Magalhães¹²] suscitou em meu espírito, e que talvez sejam filhas da minha ignorância no assunto. (ALENCAR, 2010, p. 73).

Com efeito, o autor de *Mãe* há de valorizar a sua imaginação criativa sem se preocupar com os fatos científicos e muito menos com os empiristas.

Afrânio Coutinho dirá que “a crença na imaginação comunicava aos poetas uma extraordinária capacidade de criar mundos imaginários, acreditando por outro lado na realidade deles” (COUTINHO, 1980, p. 143). Por meio dela, Alencar se

¹² Couto de Magalhães (1837-1898) foi escritor e folclorista brasileiro. Autor de *O selvagem* (1876).

transporta ao mundo místico, ou seja, a sua imaginação abre um leque de visões acerca da natureza e seus elementos constitutivos. A natureza é tudo aquilo que compõe o Universo, ou seja, o Universo é a própria natureza como Todo, que conserva a organização natural de tudo que existe, tornando-se a sua essência única. Todavia, o mundo não é composto por elementos estáveis, e sim de constituintes em eterno devir. Com efeito, “a fantasia, o voo espiritual, a decolagem para dentro da imaginação e do coração passam a fazer parte de seu projeto, anunciando um homem e não o *teos*” (HELENA, 2006, p. 35, grifo do autor).

Partindo dessa natureza tão rica e complexa, Alencar desenvolveu suas narrativas indianistas, buscando aí uma espécie de resgate da terra conquistada na forma de um mundo cósmico, harmônico, purificado. Daí que “*Ubirajara* pode ser compreendido pelo propósito de sugerir os espaços primitivos e grandiosos da terra selvagem a ser conquistada” (CASTELO, 1979, p. 212).

Mas Alencar, em *Ubirajara*, não há de sugerir, pois, uma espécie de conquista europeia a caminho num espaço em que “os componentes da paisagem física equilibram-se com a reserva de energias inesgotáveis do homem que avulta titânico e invencível, banhado pelo sol e alimentado pela caça, abatida pelo braço forte, capaz de esmorecer o jaguar” (CASTELO, 1979, p. 213). Trata-se, portanto, de um mundo novo, harmônico e homogêneo; uma forma de “recuperar a memória da vida selvagem, de que seu tempo só tinha visibilidade a partir de ruínas, e fazê-la interagir com o mal-estar da colonização nas Américas foi um desafio que José de Alencar tomou a cargo” (HELENA, 2006, p. 63), pois a harmonia

romântica é a expressão do impulso secreto para o caos, permanentemente lutando por novas e magníficas gêneses, caos que se oculta na ordem da criação, até mesmo no seu âmago [...], não obstante a sua aparência fragmentária, está mais próxima do mistério do Universo (GOMES; VECHI, 1992, p. 81).

A harmonia é algo que faz parte do caos e que se aproxima dos mistérios do Todo Universal, ou seja, o harmônico e o caos fazem parte um do outro, se pensarmos que o Universo é pleno de harmonia e caos ao mesmo tempo.

Alencar defendeu a ideia de um mundo purificado, com a substância espiritual em plena comunhão com Deus, visto que o espírito se desliga da matéria para poder transcender ao plano divino, o qual a matéria não tem a possibilidade mínima de atingir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Antiguidade da América* pode-se dizer que José Alencar alçou voo no uso de sua imaginação criativa, buscando mostrar a capacidade humana em fazer deduções sobre a humanidade em geral. Esta “comunidade imaginada por Alencar insere-se no projeto de ‘escrever a América’, que se irradiava pelo continente” (HELENA, 2006, p. 171). Sabemos que o escritor

[...] romântico é relativista, buscando satisfação na natureza, no regional, pitoresco, selvagem, e procurando, pela imaginação, escapar do mundo real para um passado remoto ou para lugares distantes ou fantasiosos. Seu impulso básico é a fé, sua norma a liberdade, suas fontes de inspiração a alma, o inconsciente, a emoção, a paixão. O romântico é temperamental, exaltado, melancólico. Procura idealizar a realidade, e não reproduzi-la (COUTINHO, 1980, p. 143).

São características próprias de Alencar, então disseminadas em suas obras indianistas quanto em outras de sua autoria. Em suas três obras indianistas verifica-se a exaltação da natureza, do índio, a evasão do mundo real para o mundo mítico, e também o místico, imaginado por ele, pois conforme o autor de *Diva*:

Desde cedo, quando começaram os primeiros pruridos literários, uma espécie de instinto me impelia a imaginação para a raça selvagem indígena. Digo instinto, porque não tinha eu então estudos bastantes para apreciar devidamente a nacionalidade de uma literatura; era simples prazer que movia-me à leitura das crônicas e memórias antigas (ALENCAR, 1951g, p. 178).

É a partir deste mundo idealizado que o autor de *Til* busca criar a identidade nacional, ou até mesmo, por assim dizer, uma identidade universal a partir da América.

Iracema, por exemplo, é encarada por alguns estudiosos como o próprio anagrama do continente, o que seu texto de caráter filosófico e antropológico, *Antiguidade da América*, parece querer reforçar, abordando a origem da humanidade, bem como a sua provável extinção no mundo empírico, o que daria início a um novo mundo – integrado e homogêneo. Neste “terceiro mundo” a substância divina entra em comunhão cósmica com o Homem e a Natureza. Assim, Alencar “valoriza a faculdade mística e a intuição” (COUTINHO, 1980, p. 146). Pode-se afirmar que

é o desejo do romântico [Alencar] de fugir da realidade para um mundo idealizado, criado, de novo, à sua imagem, à imagem de suas emoções e desejos, e mediante a imaginação. Nem fatos nem tradições despertam o respeito do romântico Alencar, como acontece com o realista ou o classicista. Pela liberdade, revolta, fé e natureza, em comunhão com o passado ou aspiração pelo futuro, esse escapismo [do Alencar] constrói o mundo novo à base do sonho (COUTINHO, 1980, p. 146).

Em outras palavras

são devaneios do espírito que se perde no caos do passado, e procura reconstruir um mundo sobre o qual passaram séculos de séculos; [já que] é da natureza humana não contentar-se com o presente, e por isso inventou a *profecia* e a tradição. (ALENCAR, 2010, p. 96, grifo nosso).

Esses devaneios estão bem caracterizados em *Antiguidade da América*, profetizando o fim da humanidade, entrando então em uma nova fase.

Em Alencar, há essa busca pelo passado para explicar o presente, por meio do *processo de purificação cósmica* do contexto histórico com o fim de se atingir o mundo a-histórico e esclarecer, por conseguinte, a realidade substancial a partir da América – mundo este já existente antes da chegada do europeu em terras brasílicas.

Raymond Williams, em *O campo e a cidade* (1973), afirma que

não é mais a vontade [do homem] que vai transformar a terra, e sim a solitária imaginação criadora; o homem que, sentindo-se repellido pelo mundo frio, com sua própria linguagem e percepção natural, tenta encontrar e recriar o homem. (WILLIAMS, 2011, p. 223).

De tal modo que

os elementos novos assumiram na Inglaterra a forma de uma reação contra o racionalismo cartesiano, em nome de uma teoria do conhecimento através dos sentidos. Essa reação realista invade o sensualismo de Condillac, conjugando-se com um sentimentalismo místico. Assim, realismo e sentimentalismo entronizam a ideia de natureza, como o lugar onde se encontram a fonte de todas as coisas e a origem do lirismo. A intuição, o empirismo, o senso do concreto, o individualismo, têm como contraparte a necessidade de fugir da realidade, de ver além da razão, de evadir-se do mundo, graças à imaginação, para uma época passada ou um universo sobrenatural (COUTINHO, 1980, p. 144).

O mesmo se dá com a imaginação em Alencar, que busca mostrar o provável futuro da humanidade por meio da idealização de uma civilização distinta

da atual, em que Ômega e o Homem se integram sem qualquer perturbação para o campo da transcendência espiritual. Conforme Alencar, a humanidade elidir-se-á, rumo ao mundo místico, em um dilúvio de fogo, dando início ao terceiro mundo, de que fala a *Antiguidade da América*. Desta forma, o mundo da empiria degenera enquanto o substancial e místico ascende, resultado da decadência do mundo material e do seu conseqüente progresso. Cria-se, assim, em Alencar, um mundo utópico por meio de seu nacionalismo e de sua imaginação criadora, o que culminou provavelmente na *Antiguidade da América*.

Utopia então confessada em uma carta que escreveu a Augusto Emilio Zaluar (1826 -1882), diretor do *Vulgarizador* (1877-1879):

Eis uma utopia, que lisonjeia ao nosso patriotismo, e sobre a qual se eu tivesse tempo escreveria um devaneio arqueológico, só pelo malicioso prazer de mostrar aos antiquários que a imaginação pode reproduzir o mundo pré-histórico da mesma forma e com o mesmo fundamento que eles o fazem (ALECAR, 2010, p. 79).

Trata-se de uma crítica aos arqueólogos do seu tempo. Alencar vai além e diz que “[...] o Brasil é o berço da humanidade; e que Adão da Bíblia, o homem vermelho, feito de argila, foi o tronco dessa raça americana, que supõe degeneração das outras, quando ao contrário é a sua estirpe comum” (ALENCAR, 2010, p. 79). Porém, em carta ao diretor do *Vulgarizador*, cita um naturalista dinamarquês, Lund, que havia realizado algumas pesquisas no Brasil e disse ser o país “o mais antigo continente do mundo”:

o Dr. Lund¹³ na sua conhecida memória escrevia em 1844: “que já existia como um continente extenso a parte central do Brasil, quando as mais partes do mundo estavam ainda submergidas no seio do oceano universal, ou surgiam apenas como umas ilhas insignificantes, tocando assim ao Brasil o título de ser o *mais antigo continente do mundo*” (ALENCAR, 2010, p. 79).

O que reforça a crítica alencarina aos arqueólogos do século XIX, período em que os estudos arqueológicos estavam a pleno vapor na Europa. Reforçando sua crítica, o autor prossegue:

Suas musas [dos arqueólogos] são a analogia e a experiência: seriam também as minhas. A diferença está em que eles trabalham sobre um crânio

¹³ Estudioso dinamarquês de Botânica e Zoologia, que veio ao Brasil em 1825.

ou um granito, enquanto que eu prefiro estudar o grande túmulo que se chama a *história*, e onde se encontra o esqueleto, não de um indivíduo, mas da humanidade. Faltam a esse esqueleto alguns ossos antediluvianos; mas é tão fácil supri-los, como na carcaça dos fósseis (ALENCAR, 2010, p. 80).

Para Alencar “a imaginação, que representa a faculdade criadora do homem, não é, como supõem alguns, uma profana na ciência” (ALENCAR, 2010, p. 83). Defende, portanto, o uso da imaginação no trato de assuntos científicos, ou seja, atendo-se não somente à realidade histórica, mas à sensibilidade. E continua:

Talvez me censurem por isto e julguem que desci da verdade à poesia; tenho porém a consciência de que a imaginação aí não faz mais do que dar um corpo aos objetos que o espírito vê com os olhos d'alma, e ligar os diversos fragmentos que se encontram nos livros para fazer deles um quadro ou uma estátua (ALENCAR, 2010, p. 91).

Segundo Alencar,

o que está provado pelos descobrimentos modernos é a existência de uma grande quantidade de instrumentos de pedra ou lascada ou lavrada, achados em sepulturas antiquíssimas (*tumulí*), em habitações lacustres, em acervos de conchas, em cavernas. (ALENCAR, 2010, p. 74, grifo do autor).

Dando continuidade a seu pensamento:

Quanto, porém à distinção das duas idades, e ao uso exclusivo da pedra anterior ao uso do metal, creio eu que sobre estes pontos não há mais do que *meras induções*, e estas ainda são muito remotas, não resistem ao raciocínio. (ALENCAR, 2010, p. 74, grifos nosso).

Persistindo neste raciocínio, opera uma divisão arqueológica:

A divisão arqueológica mais exata seria pois a que distinguisse no mundo pré-histórico duas idades. 1ª. A idade do *homem bruto*, do homem reduzido às faculdades inatas, sem outros acessórios além dos objetos que o acaso lhe deparava. 2ª. A idade do *homem industrial*, capaz de criar novos meios e instrumentos de subsistência e defesa (ALENCAR, 2010, p. 76, grifos do autor).

Pode-se dizer que esta divisão alencarina está disseminada em suas obras indianistas, principalmente em *Ubirajara*, *Iracema* e *O guarani*, respectivamente, em relação aos seus enredos. Essas narrativas nos remetem à origem da formação do povo americano, principalmente à ideia do nativo puro em *Ubirajara*, que remonta à primeira “idade do homem puro, do homem reduzido às

faculdades inatas”, ressaltando que o indígena desta obra está totalmente desprovido de todo e qualquer contato com o europeu. Lembrando, ainda, que Alencar inverte a ordem das narrativas, dando origem ao *processo de purificação cósmica*, que vai do progresso material em degeneração ao “homem puro” – este totalmente livre do contato com os europeus ou com qualquer outro povo -, e uma entidade mítica teria ensinado algumas técnicas da agricultura e a produzir fogo:

O primeiro que apareceu na taba dos avós da nação tocantim foi Sumé¹⁴, que veio donde a terra começa e caminhou para onde a terra acaba. Dele aprenderam as nações a plantar a mandioca para fazer a farinha; a atirar do caju e do ananás o generoso cauim, que alegra o coração do guerreiro (ALENCAR, 1951g, p. 254).

Sumé é considerado uma divindade entre os indígenas, pois que lhes ensinou a fazer a bebida mística, responsável por transportá-los até Tupã. Por isso encaram o estrangeiro como mensageiro de Tupã, fazendo questão de recebê-lo com todas as leis da hospitalidade, pois, caso seja destrutado um estrangeiro o mesmo acontecerá a Sumé: “o hóspede é mensageiro de Tupã. Quando o estrangeiro entra na cabana, o guerreiro que tem a fortuna de o acolher, não sabe se ele é um chefe ilustre ou o grande Sumé que volta de sua viagem” (ALENCAR, 1951g, p. 254). O que permitiria ao homem branco se sobrepor aos indígenas, tornando-se para eles um ser “divino”.

Pode-se dizer que, uma vez transmitida a história de Sumé ao colonizador, este encontrou as ferramentas necessárias para dominar os indígenas. Assim, tanto em *Iracema* quanto em *Ubirajara*, os visitantes são considerados “sagrados” para a tribo hospitaleira.

Portanto, pode-se dizer que o misticismo reina nestas narrativas alencarinas e nos reforça a ideia de que a substância divina está disseminada neste mundo mítico, desde sempre, todavia corrompido em *Iracema* com a presença do europeu, mesmo que venerado pelo próprio pajé.

Contudo, mesmo que consideremos a *Antiguidade da América* um texto de cunho filosófico e antropológico, não podemos descartar a possibilidade de encará-lo como uma grande utopia. Uma forma que o autor de *Senhora* encontrou para criticar os antropólogos do século XIX, ou uma maneira de defender suas ideias

¹⁴ Personagem antiga da mitologia dos povos tupis do Brasil, que esteve entre eles bem antes da chegada dos europeus.

em face das teorias dualistas e monistas, já que a primeira não admite a hipótese de que alma e corpo sejam dependentes um do outro (radical), mesmo com alguns estudiosos defendendo uma interdependência entre ambos (paralelista); a segunda sustenta a ideia de um só elemento: apenas o espírito (espiritualista) ou corpo (materialista). Com efeito,

o dualismo afirma que o homem se “compõe” de duas substâncias heterogêneas completas. Importante é o adjetivo “completas”, i. é, que bastam a si mesmas para existir e somente por acaso, acidentalmente, estão unidas no homem. Na forma radical, o dualismo não admite que o corpo e alma dependam um do outro no agir; cada qual age segundo energias e leis próprias. O dualismo paralelista e o interacionista admitem certa interdependência entre o corpo e a alma, não na substância, mas nas operações.

O monismo espiritualista defende a ideia: No fundo tudo é espírito. Pelo contrário, o monismo materialista reduz todo ser humano ao corpo, às suas estruturas e a seus processos (RABUSQUE, 1995, p. 31).

Analisando a citação acima em conjunto com *Antiguidade da América*, pode-se dizer que Alencar trata a relação corpo-alma (matéria e espírito), como dois polos que nascem juntos, mas com o desenvolvimento de cada um, seguem caminhos opostos, pois enquanto a matéria decai o espírito ascende.

Essa bifurcação do caminho traçado por corpo e alma pode ser observada tanto em *Iracema* quanto em *Luciola*. No primeiro caso, tem início a narrativa no plano substancial até o instante em que a matéria degenera, de modo que o autor inverte a história na tentativa de promover a ascensão espiritual com a morte da protagonista, unindo-a à Substância Criadora. No caso seguinte, a heroína corrompe o corpo mantendo a alma imaculada, sendo igualmente redimida pela morte em ascensão até o Criador.

Assim, Alencar trata o corpo e a alma como dois elementos que seguem caminhos opostos, pois somente o espírito pode elevar-se até Deus. Pode-se dizer que o espírito, como substância una, entra em estado de comunhão com Deus ou Ômega, enquanto a matéria degenera entrando em decomposição. Talvez assim seja possível cogitar a ideia de um “terceiro mundo”, no qual a substância se desvencilha do mundo empírico, da matéria, pois à medida que o progresso técnico-científico avança mais este se aproxima de sua própria destruição.

REFERÊNCIAS

Obras alencarinas

ALENCAR, José de. **Antiguidade da América e A raça primogênita**. Edição, apresentação e notas de Marcelo Peloggio (org.). Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. Cartas sobre a Confederação dos Tamoios. *In: **Obra Completa***. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, v. IV, 1960a, p.863-922.

_____. Os filhos de Tupã. *In: **Obra Completa***. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, v. IV, 1960b, p.557-606.

_____. **O Gaúcho**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951c, v. IX.

_____. **Lucíola, Diva**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951d, v. IV.

_____. **Sonhos D`Ouro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951e, v. XI.

_____. Como e por que sou romancista. *In: _____*. **O Guarani**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951f, v. I, p. 47-74.

_____. **Iracema, Ubirajara**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951g, v.VIII.

_____. **O Sertanejo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951h, v. XVI.

_____. **Cinco minutos, A viuvinha, A pata da gazela, Encarnação**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951i, v. III.

_____. Carta de José de Alencar. *In: ASSIS, Machado de. **Correspondência***. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W.M. Jackson Inc., 1957.

Obras em geral

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ACOT, Pascal. **História da Ecologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

AMORA, Antônio Soares. **A literatura brasileira: O Romantismo**. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética (A Teoria do Romance)**. Tradução de AuroraFornoni Bernardini e equipe. São Paulo: Hucitec Editora, 2010.

BARRETO, Sônia. Ética, técnica e natureza: a herança kantiana em Heidegger e Hans Jonas. *In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **Filosofia e Natureza: debates, embates e conexões***. 2ª Ed. São Cristovão, SE: Editora da UFS, 2010, p. 77-92.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BÍBLIA Sagrada. Edição Pastoral-Catequética. 142ª Ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2001 (Gênesis), p. 49-100.

_____. Edição Pastoral-Catequética. 142ª Ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2001. (Livro do Eclesiástico), p. 862-938.

BORNHEIM, Gerd. O Homem não é um ser natural. Ambiente. *In: Revista Cetesb de Tecnologia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 7-12, 1990.

CARVALHO, Flávia Paula. **A natureza na literatura brasileira**: regionalismo prémodernista. São Paulo: Hucitec/Terceira Margem, 2005.

CANDIDO, Antonio. Entre o campo e a cidade. *In: _____*. **Tese e Antítese**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006, p. 39-60.

COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil**: era romântica. 5ª Ed. São Paulo: Global, v. 3, 1999a.

_____. Realismo, Naturalismo, Parnasianismo. *In: _____*. **A literatura no Brasil**: era realista/era de transição. 5ª Ed. São Paulo: Global, v. 4, 1999b.

_____. **Introdução à Literatura no Brasil**. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CRUZ, Eurivan R. **A natureza e o homem na literatura brasileira**. Curitiba: Appris, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleções debates; 52).

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FOLTZ, Bruce V. **Habitar a Terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Trad. Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HEYNEMANN, Cláudia B. **Floresta da Tijuca**: natureza e civilização no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **A era das revoluções: 1789 – 1848**. Tradução de Maria Tereza Teixeira e de Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

KANT, Immanuel, **Crítica da Razão Pura**, Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. 6ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

LEOPOLDI, José. **Rousseau – estado de natureza, “o bom-selvagem” e as sociedades indígenas**. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf>. Acesso em: 11 jul.2013.

LIMA, Alceu Amoroso. José de Alencar, esse desconhecido? *In*: ALENCAR, José de. **Iracema**. Lenda do Ceará. Edição do centenário. Rio de Janeiro: MEC/Instituto Nacional do Livro, 1965, p. 35-72.

LOPES, Antonio Herculano. José de Alencar, pensador social. *In*: **Anais do 33º Encontro Anual da Anpocs**. Caxambu: Anpocs, 2009. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2102>. Acesso em: 09 jul.2013.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009. (Coleção Espírito Crítico).

MARQUESE, Rafael; TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. *In*: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). **O Brasil Imperial (1831-1870)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Vol. II, 2009, p. 339-383.

MARTINS, Eduardo Vieira. O último Alencar. *In*: ALENCAR, José de. **Antiguidade da América e A raça primogênita**. Fortaleza: Edições UFC, 2010, p. 99-108.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MEYER, Augusto. Romantismo Alemão (notas de um curso). *In*: _____. **A chave e a máscara**. Rio de Janeiro: Edições o Cruzeiro, 1964, p. 87-94.

MORIN, Edgar. **O método 1**: a natureza da natureza. Tradução Ilana Heineberg. 2ª Ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

_____. **A via para o futuro da humanidade**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NUNES, Benedito. A visão romântica. *In*: GUINSBURG, J. (org.). **O romantismo**. 3ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 51-74.

PANHUASCA. Introdução: missão. *In*: **Sociedade Panteísta Ayahuasca**. Disponível em: <http://panhuasca.org.br/spa/?page_id=128&lang=pt>. Acesso em: 18 jan.2014.

PELOGGIO, Marcelo. A intuição geral do mundo: Alencar e Chardin. *In*: ALENCAR, José de. **Antiguidade da América e A raça primogênita**. Edição, apresentação e notas de Marcelo Peloggio (org.). Fortaleza: Edições UFC, 2010.

RODRIGUES, Jaime. O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão. *In*: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). **O Brasil Imperial – 1831- 1870**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Vol. II, 2009, p. 297-338.

ROUSSEAU, J. J. **Devaneios de um caminhante solitário**. Brasília: UnB, 1986.

SABINO, César. Arauto da diferença: José de Alencar e a ética do indecível. *In*: ALENCAR, José de. **Antiguidade da América e A raça primogênita**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza e Aforismos sobre Filosofia da Natureza**. Tradução e introdução de Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e. **Teoria da Literatura**. 8ª Ed. Coimbra: Livraria Almedina, 2010. v.1.

SOUZA, Maria das Graças de. A filosofia da natureza em Bacon: a herança democritiana. *In*: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **Filosofia e Natureza: debates, embates e conexões**. 2ª Ed. São Cristóvão, SE: Editora da UFS, 2010, p. 17-27.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **O fenômeno humano**. Introdução, tradução e notas de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500 -1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

UNGER, Nancy Mangabeira. Filosofia e natureza: por uma fenomenologia do deserto. *In*: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **Filosofia e Natureza: debates, embates e conexões**. 2ª Ed. São Cristóvão, SE: Editora da UFS, 2010, p. 53-76.

VAN TIEGHEM, Paul. **El romanticismo en la literatura europea**. Tradução ao espanhol de José Almoina. México: UTEHA, 1958.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.