

Tiago Alexandre Viktor

**TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO E FUNDAMENTOS DO  
MODERNISMO DO *GRUPO DE FESTA***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em História.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Fontes Piazza.

Florianópolis  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Viktor, Tiago Alexandre

Trajatória de constituição e fundamentos do modernismo do grupo de Festa / Tiago Alexandre Viktor ; orientadora, Maria de Fátima Fontes Piazza - Florianópolis, SC, 2016. 213 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. Modernismo brasileiro. 3. Espiritualismo. 4. Nacionalismo. 5. Latino-americanismo. I. Piazza, Maria de Fátima Fontes. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

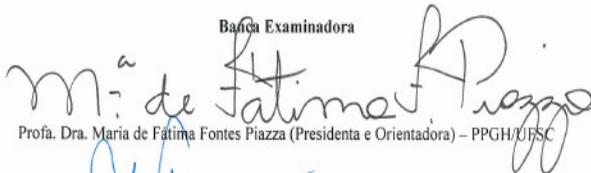
**Trajatória de constituição e fundamentos do modernismo  
do grupo de Festa**

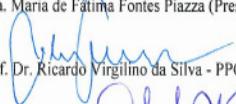
**Tiago Alexandre Viktor**

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

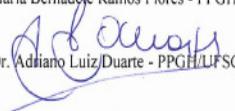
**MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL**

Banca Examinadora

  
Prof.ª. Dra. Maria de Fátima Fontes Piazza (Presidenta e Orientadora) – PPGH/UFSC

  
Prof. Dr. Ricardo Virgílio da Silva - PPG em Sociologia Política/UFSC

  
Prof.ª. Dra. Maria Bernadete Ramos Flores - PPGH/UFSC

  
Prof. Dr. Adriano Luiz Duarte - PPGH/UFSC

Prof.ª. Dra. Flávia Florentino Varela (Suplente interno) - Departamento de  
História/UFSC

  
**Prof.ª. Dra. Cristina Scheibe Wolff**  
Coordenadora do PPGH/UFSC  
Florianópolis, 11 de março de 2016



A Sabrina e Estevão, e meus demais familiares.

E aos amigos que conheci durante a graduação e o mestrado em História na UFSC.



## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa não poderia ter sido realizada sem o auxílio crucial de algumas pessoas.

Agradeço primeiramente à minha orientadora, a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Fontes Piazza, por toda atenção, desvelo e generosidade que me tem devotado desde 2008, quando eu ainda estava na graduação, sem os quais não poderia ter concluído esta tarefa.

Ao amigo Lucas Bond Reis pelas importantíssimas orientações sobre como confeccionar o projeto preliminar de dissertação para a seleção do mestrado, assim como acerca da realização da prova e da defesa do anteprojeto.

À colega de LABHARTE, Clarice Caldini Lemos, por me disponibilizar um vasto conjunto de textos que li para me preparar para a realização da prova de seleção do mestrado, além de sugestões diversas sobre minha pesquisa, sempre prestimosas.

A outra colega de LABHARTE, Amanda Reis Tavares Pereira, por toda “troca de figurinhas” durante o ano de 2015, sempre trazendo importantes referências sobre como pensar este trabalho.

À Biblioteca Nacional e à Fundação Casa de Rui Barbosa, na pessoa de seus trabalhadores, que me permitiram o acesso às revistas América Latina e Árvore Nova quando me dirigi ao Rio de Janeiro.

À colega trabalhadora da secretaria do PPGH/UFSC, Eliane de Souza Oro, pela gentil colaboração em rapidamente me fornecer os documentos necessários ao pedido de afastamento parcial junto a meu empregador para terminar o mestrado.

Aos colegas trabalhadores Luiz Guilherme Antonacci Guglielmo e Paulo Cesar Kurceski, por todo o auxílio para que eu pudesse cursar o mestrado em conciliação com minha atividade ocupacional, de inestimável importância para que conseguisse chegar a esta página.

Ao colega de mestrado André Rosa da Costa Corrêa Marimon, por ter sido um grande companheiro no período das aulas, esteio nos momentos difíceis, com seu bom humor e positividade.

Ao amigo Juliano Andreoli Miyake pela revisão do abstract.

E, por fim, à minha companheira Sabrina, pelo apoio e paciência em todos os momentos em que tive de me ausentar do convívio familiar para chegar a este resultado.



A arte mais pura  
é o jeito de cada um.  
(Paulinho da Viola, 1976)



## RESUMO

O *grupo de Festa* foi um grupo modernista brasileiro reunido em torno da revista *Festa* (1927-1929; 1934-1935), da qual Tasso da Silveira era o principal teorista e articulador. Seu programa recusava o sentido de ruptura que o movimento havia adquirido em São Paulo e se pautava por um espiritualismo muito próximo do catolicismo e pelo respeito à “tradição”, nos termos de um modernismo continuador. Dentro da literatura acadêmica, destacam-se interpretações de seu programa vinculadas tanto às características do espaço de sociabilidade intelectual em que se deu sua formação, o Rio de Janeiro, como relacionadas a um ideário de cunho conservador e reacionário que lhe permeava, além de sua proximidade com a militância católica leiga do período. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho foi traçar a trajetória de constituição do *grupo de Festa* – com a análise de periódicos antecessores à *Festa*, editados anteriormente por Tasso da Silveira e de íntima ligação temática com aquela revista, mesmo não sendo modernistas – para determinar suas referências fundamentais e postular uma interpretação do seu modernismo com base na influência tanto do lugar de sociabilidade como do ideário político-filosófico-religioso que subsidiou a gênese de suas concepções. Assim, destacamos o latino-americanismo, o nacionalismo e o espiritualismo como os elementos-chave de sua proposta modernista, sublinhando a influência basilar das heranças simbolistas do grupo, no plano estético-literário, e das obras de Alberto Torres, Farias Brito e Jackson de Figueiredo, nos campos político, filosófico e religioso, como fundamentos principais à constituição de seu modernismo. Por fim, assinalamos que este conjunto de referências pode ser interpretado nos termos gerais de um projeto de modernização do país de caráter conservador, que apontava para a urgente necessidade de transformações estruturais que levassem à superação do “problema nacional brasileiro”, a serem realizadas dentro da ordem, ou seja, em detrimento de qualquer sentido revolucionário, cujo correlato no plano literário poderia ser compreendido como a proposição de um modernismo continuador, contrário ao signo da ruptura estética e de perfil político igualmente conservador.

**Palavras-chave:** grupo de Festa; modernismo; nacionalismo.



## ABSTRACT

*Grupo de Festa* was a Brazilian modernist group congregated around a *Festa* magazine (1927-1929; 1934-1935), which Tasso da Silveira was the main theorist and articulator. Its editorial program has rejected the rupture sense from the movement acquired in São Paulo and was based on a spiritualism, closer from Catholicism and tradition respect, as a continuing modernism. Within academic literature, emphasizes the editorial program interpretation with characteristic of intellectual sociability that gave their formation, the city of Rio de Janeiro, as related to a conservative and reactionary nature of ideas that permeated it. Moreover the city brought proximity to the Catholic militancy lay in the period. This study has the objective to trace the trajectory of constitution of the *grupo de Festa* – with the analysis of magazines predecessors from a *Festa*, formerly edited by Tasso da Silveira and close thematic linked with that magazine, although not modernists – to determine its fundamental references and postulate an interpretation of its modernism based on influence both of the sociability area and political-philosophical-religious ideas that supported the genesis of its conceptions. Thus, we highlight the latin americanism, nationalism and spiritualism as the key elements of its modernism proposal, emphasizing the fundamental influence of symbolist heritage group, in the aesthetic-literary level, and the works of Alberto Torres, Farias Brito and Jackson de Figueiredo, in the political, philosophical and religious fields, such as major foundations to establish its modernism. Finally, we observed this set of references can be interpreted in general terms of a modernization project of the conservative character of the country, pointing to the urgent need for structural transformations leading to the overcoming of the "Brazilian national problem", to be realized against any sense revolutionary. It could be understood as proposing of a continuing modernism, on the contrary of the aesthetic rupture sign and with the conservative political profile in that period.

**Keywords:** grupo de Festa; modernism; nationalism.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Capa de <i>América Latina: Revista de Arte e Pensamento</i> .....	40
Figura 2 – Capa de <i>Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil</i> ...	51
Figura 3 – Capa de <i>Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento</i> .....	60
Figura 4 – Capa de <i>Festa: Mensário de Pensamento de Arte</i> .....	78
Figura 5 – Capa de <i>Festa: Revista de Arte e Pensamento</i> .....	78



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Edições de <i>América Latina</i> .....	38
Tabela 2 – Cômputo dos tipos de texto presentes em <i>América Latina</i> .....	41
Tabela 3 – Colaboradores e autores presentes em <i>América Latina</i> .....	43
Tabela 4 – Edições de <i>Árvore Nova</i> .....	47
Tabela 5 – Cômputo dos tipos de texto presentes em <i>Árvore Nova</i> .....	49
Tabela 6 – Colaboradores e autores presentes em <i>Árvore Nova</i> .....	49
Tabela 7 – Edições de <i>Terra de Sol</i> .....	57
Tabela 8 – Cômputo dos tipos de texto presentes em <i>Terra de Sol</i> .....	61
Tabela 9 – Colaboradores e autores presentes em <i>Terra de Sol</i> .....	65
Tabela 10 – Edições de <i>Festa: Mensário de Pensamento e de Arte</i> .....	74
Tabela 11 – Edições de <i>Festa: Revista de Arte e Pensamento</i> .....	75
Tabela 12 – Cômputo dos tipos de texto presentes em <i>Festa</i> .....	79
Tabela 13 – Colaboradores e autores presentes em <i>Festa</i> .....	80



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
<b>1 O MODERNISMO DO GRUPO DE FESTA E SUA</b>	
<b>TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO.....</b>	<b>31</b>
1.1 AMÉRICA LATINA E SEU PROGRAMA DE	
CONFRATERNIZAÇÃO LATINO-AMERICANA.....	38
1.2 UMA REVISTA DE NOVOS: ÁRVORE NOVA.....	47
1.3 TERRA DE SOL, ENTRE A AMÉRICA E PORTUGAL.....	57
1.4 FESTA E A ADESÃO AO MOVIMENTO MODERNISTA.....	73
<b>2 CONTEXTO HISTÓRICO E DIFERENTES</b>	
<b>PERSPECTIVAS DE ANÁLISE DO GRUPO DE FESTA.....</b>	<b>91</b>
2.1 O CONTEXTO NACIONALISTA E DE ENGAJAMENTO	
INTELLECTUAL.....	91
2.2 DIFERENTES ABORDAGENS E PERSPECTIVAS DE	
ANÁLISE DO GRUPO DE FESTA.....	101
2.3 POR UMA ANÁLISE DO GRUPO DE FESTA COM BASE EM	
SUA TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO: ASPECTOS TEÓRICOS E	
METODOLÓGICOS.....	112
<b>3 DE AMÉRICA LATINA A FESTA: FUNDAMENTOS DE</b>	
<b>UM PROGRAMA MODERNISTA.....</b>	<b>125</b>
3.1 UM LATINO-AMERICANISMO AINDA VOLTADO À	
EUROPA.....	126
3.2 O PROBLEMA NACIONAL BRASILEIRO E A	
ORGANIZAÇÃO DA NAÇÃO.....	142
3.3 ESPIRITUALISMO, ARTE E MODERNIDADE SOB UMA	
PERSPECTIVA REACIONÁRIA.....	167
3.3.1 As raízes simbolistas do modernismo de Festa.....	168
3.3.2 O espiritualismo como reação às “agruras” da	
modernidade.....	176
3.4 O TOTALISMO COMO SÍNTESE DE UM IDEÁRIO.....	189
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>197</b>
<b>FONTES.....</b>	<b>199</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>207</b>



## INTRODUÇÃO

Esta dissertação é um desdobramento da pesquisa que redundou no nosso trabalho de conclusão de curso de graduação em História defendido em 2011, na própria Universidade Federal de Santa Catarina. O objeto da monografia intitulada *O debate sobre a afirmação da nacionalidade brasileira em Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento (1924-1925)* era justamente as discussões acerca de nossa nacionalidade presentes naquele periódico, publicado no Rio de Janeiro pela editora Anuário do Brasil e dirigido pelo português Álvaro Pinto e pelo paranaense Tasso da Silveira.

Naquele trabalho, analisamos como o referido debate mesclava elementos de certa forma incongruentes, aos quais chamamos a atenção. De um lado, um anseio pela afirmação da nacionalidade, sobretudo no campo literário e das artes em geral, com a defesa de uma cultura brasileira autêntica, autônoma quanto à influência europeia, e por isso livre de artificialismos e imitações, elemento que, no plano continental, ainda correspondia a um necessário aprofundamento de nossa consciência latino-americana, com a maximização do intercâmbio intelectual com nossos vizinhos latinos. E, de outro lado, interpretações da nossa nacionalidade manifestas por intelectuais brasileiros, e também portugueses, calcadas geralmente numa visão negativa de nossa formação racial, tida, na maior parte dos casos, como uma das explicações para o atraso civilizacional do país.

Dessa forma, na revista entrecruzavam-se, concomitantemente, aspirações pelo reforço da consciência nacional e continental – em contraposição à dependência do pensamento europeu – e pelo branqueamento do país, com a chegada de imigrantes da Europa que trouxessem, “na pureza ariana do seu sangue, a regeneração do nosso, abastardado pela fusão de sangues inferiores” (VIANNA, 1924a, p. 345-346). A busca pela afirmação de nossa nacionalidade se pautava, assim, por uma espécie de transplantação da civilização europeia para a América – no fundo, a Europa branca seguia como o grande modelo, o padrão a ser seguido.

Sugestiva contradição. Na pesquisa com *Terra de Sol* ainda constatamos que era este mensário o antecessor imediato da prestigiada revista *Festa*, modernista, lançada em 1927 e capitaneada por Tasso da Silveira – dizemos “capitaneada” porque, embora a publicação tivesse outros diretores, coube a Silveira, ao lado de seu amigo, o também paranaense Andrade Muricy, o papel de principal articulador e teorista daquele que ficaria conhecido como *grupo de Festa*.

Com o término da graduação, interessamo-nos por esta ligação existente entre *Terra de Sol e Festa*, e dessa maneira buscamos conhecer melhor esta última, principalmente porque sua antecessora não apresentava um perfil modernista, estando o movimento – que em São Paulo desbordava naquele período – quase que completamente ausente de suas páginas.

A pesquisa preliminar sobre *Festa* demonstrou que a literatura acadêmica do campo dos estudos literários apresenta seu programa modernista como uma espécie de resposta carioca à ruptura que vinha sendo promovida pelos intelectuais paulistas. Desse modo, o grupo da revista reconhecia e defendia a renovação da produção literária e artística brasileira, rumo à brasilidade, porém o fazendo sob uma perspectiva de continuidade, que respeitava a “tradição”, recusando o tom de blague às vezes empregado em São Paulo, referido como um “puro clownesco” (MARQUES, 2013, p. 82-83).

Além disso, justamente por seu respeito à tradição, os de *Festa* ainda se contrapunham a concepções de cunho primitivista que, por exemplo, buscassem as origens da brasilidade puramente em elementos folclóricos ou populares. Assumindo uma postura universalista, o grupo recusava o “localismo” e o “pitoresco” em prol da busca por um “sentimento íntimo de povo” que traduzisse o verdadeiro sentido da nacionalidade (RÜCKER, 2005, p. 74). Assim, defendiam que a afirmação da arte nacional não precisava partir do zero, uma vez que reconheciam a existência de uma tradição literária constituída antes do modernismo, vinculada, sobretudo, ao simbolismo, de cuja herança eram caudatários. A partir disso, consideravam o seu modernismo o mais representativo da alma brasileira, por se constituir com base na “tradição” nacional, e não na recepção das vanguardas artísticas europeias.

Outro ponto central do seu projeto modernista era a adoção de uma postura espiritualista em relação à produção artística, de raízes simbolistas, embasada numa compreensão do artista como sendo responsável por perscrutar as verdades da existência – a realidade total – por meio de sua sensibilidade, e transmiti-las ao vulgo sob o manto de sua arte. Como reação ao materialismo da sociedade industrial, a manutenção de valores espiritualistas e metafísicos na arte era considerada fundamental para se evitar a degradação do homem na modernidade (RÜCKER, 2005, p. 38). No plano político, o espiritualismo do *grupo de Festa* ainda se expressava numa veemente recusa do liberalismo e do comunismo, por serem ambos fundamentados

no materialismo, na negação do valor do indivíduo e no desprezo à tradição (CACCESE, 1971, p. 33-35).

Embora leigo e não necessariamente doutrinário, o espiritualismo de *Festa* inegavelmente esteve muito próximo do catolicismo, seja pela proposta em si, seja pelos vínculos mantidos por Tasso da Silveira e outros de seus diretores e colaboradores com a emergência da militância católica leiga ocorrida durante a década de 1920, cujo maior expoente foi Jackson de Figueiredo, exaltado em suas páginas. Este elemento ainda denota a proximidade de boa parte dos membros do grupo com o pensamento conservador e reacionário da época. Vale registrar que, na década seguinte, Tasso da Silveira seria companheiro de Plínio Salgado na campanha integralista, conforme destaca Oscar Martins Gomes (1969).

Sob uma perspectiva mais analítica do que descritiva, dentro da literatura acadêmica de cunho historiográfico e sociológico que consultamos a análise do modernismo de *Festa* cinde-se em duas linhas interpretativas: de um lado, produções sediadas no Rio de Janeiro, que centram sua atenção sobre o campo cultural, isto é, sobre as redes de sociabilidade e as características da ambiência intelectual na qual emerge o grupo – o próprio Rio, então capital federal –, e que, dessa forma, direta ou indiretamente tocam o *grupo de Festa*, casos de Monica Pimenta Veloso (2010) e, sobretudo, Ângela de Castro Gomes (1999); e, de outro, estudos paulistas, embasados em reflexões de cunho mais estrutural, com especial destaque à crise da República Velha e seus conflitos de classe, como Alfredo Bosi (1987), Sergio Miceli (1979) e Antonio Arnoni Prado (2010), este ainda que dentro do campo dos estudos literários.

Embora não se contraponham diretamente, os referenciais empregados nestas diferentes vias interpretativas acabam por postular considerações bastante distintas: enquanto Ângela de Castro Gomes liga o aspecto espiritualista de *Festa* ao pertencimento de seus intelectuais a uma rede de sociabilidade intelectual muito influenciada pelo progresso simbolismo e pela renovação católica em vigor na capital federal neste período, Bosi destaca que a revista teria caminhado num sentido antimodernista e reacionário, sendo um braço do movimento católico no campo literário, posição bastante próxima a de Miceli. Com Arnoni Prado, por sua vez, poderíamos conceber a inscrição de *Festa* no circuito modernista referido por ele como o de uma “falsa vanguarda” dentro do movimento, cuja produção literária revestida pelo signo da “renovação” na realidade expressaria os interesses dos setores

oligárquicos em decadência neste período, sobretudo a manutenção de sua posição de mando na sociedade.

Como pano de fundo de tais interpretações, há um grande debate – para não dizer “disputa” – envolvendo a reflexão sobre como se deve considerar o modernismo brasileiro: se um movimento emergido em São Paulo a partir da ação de vanguardas artísticas, responsáveis por dinamizar a produção cultural do país, em prol do “moderno”, as quais posteriormente foram canonizadas pela memória constituída sobre o movimento; ou, num sentido mais amplo, como um conjunto de transformações no campo cultural atinentes ao próprio processo de modernização registrado nas primeiras décadas do século XX – na imprensa, no rádio, no cinema, no teatro e, sobretudo, na literatura e nas artes plásticas –, fruto da emergência da modernidade industrial, processo que, grassando por todo o Brasil, adquiria em cada centro um perfil relativo à sua própria realidade, e que no estado paulista acabou por possuir uma feição muito característica pela recepção das vanguardas europeias e pelo sentido de ruptura que o acompanhou, levando-o a ser consagrado pela memória posteriormente cristalizada sobre o movimento.

De qualquer forma, apesar das distintas interpretações acerca do modernismo brasileiro que opõe alguns analistas do Rio de Janeiro e de São Paulo, mesmo Ângela de Castro Gomes (1999, p. 60) considera as posições do *grupo de Festa* ambíguas e difíceis em vários aspectos. Dessa forma, em nossa visada sobre a sucessora de *Terra de Sol* voltamos a encontrar – ao menos aparentemente – sugestivas incongruências programáticas, como já havíamos identificado naquele primeiro periódico.

A pesquisa com as duas revistas ainda nos levou a compreensão de que, na verdade, *Festa* e *Terra de Sol* foram antecedidas por outras duas publicações de perfil igualmente literário, periódicos de menor expressão, ainda pouco estudados pela literatura acadêmica. Trata-se de *América Latina: Revista de Arte e Pensamento* (1919-1920) e *Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil* (1922-1923), mensários também editados por Tasso da Silveira, com forte viés latino-americanista e nacionalista, nos quais novamente se destaca a presença do espiritualismo, à católica, sobretudo pela saudação às figuras de

Farias Brito e Jackson de Figueiredo, além de Alberto Torres, no campo do pensamento social e político.<sup>1</sup>

A íntima ligação entre os periódicos é reconhecida pela própria literatura que se debruçou sobre o *grupo de Festa*, como Gomes (1999) e Rucker (2005). A análise relacionada destes mensários demonstra, portanto, a existência de uma trajetória que vai de *América Latina* à *Festa*, cujo exame detido lança luzes sobre o ideário político-filosófico-religioso que subsidiou a sua posterior expressão modernista, em termos estético-literários. Tarefa que nos pareceu ainda mais interessante e relevante pelo fato de não termos localizado estudos que se debruçassem mais profunda e especificamente sobre esta relação, especialmente quando considerado que, inegavelmente, há vários aspectos do pensamento de *Festa* que podem ser mais bem compreendidos quando não se perde de vista aquilo que já havia sido desenvolvido em suas publicações anteriores.

A partir do intuito de mais densamente esmiuçar as contradições e incongruências contidas nestes periódicos, esta dissertação foi concebida sob o intento de postular uma interpretação do modernismo de *Festa* que relacionasse aspectos das distintas vias interpretativas a que nos referimos, sem desconsiderar sua natureza modernista e a influência do lugar de sociabilidade na elaboração de suas concepções, mas igualmente sem descurar dos elementos de cunho estrutural que também se encontram no cerne de sua emergência.

Nossa premissa básica é, em suma, a compreensão de que o exame da trajetória que levou à constituição do *grupo de Festa* – consubstanciada na análise correlacionada dessa revista com seus periódicos antecessores – permitiria uma interpretação mais aprofundada do seu programa modernista, na condição de expressão estético-literária de um ideário político-filosófico-religioso mais amplo. Nessa via, as contradições e incongruências programáticas que destacamos ainda poderiam ser tomadas em sua lógica própria, consoante às concepções que lhes conferem organicidade e coerência específicas.

Assim, nossos objetos e fontes de pesquisa acabaram por se confundir nestas mesmas publicações, sendo o principal recorte temporal elegido para análise o próprio período de circulação das revistas, entre o final da década de 1910 e a metade da década de 1930.

---

<sup>1</sup> Inicialmente, analisamos *América Latina*, que se encontra disponível no acervo digital da Biblioteca Nacional. Somente em janeiro de 2015 pudemos ter acesso à *Árvore Nova*, após visita à Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro.

Não ignoramos que outras escolhas seriam possíveis: como o foco em publicações individuais dos componentes do *grupo de Festa*, a atenção a seus epistolários ou arquivos pessoais – que levasse a um conhecimento mais denso dos bastidores dos periódicos –, ou ainda a realização de prosopografias das figuras mais destacadas, que mais bem ilustrassem a natureza do seu pensamento, seu ideário próprio. Contudo, o trabalho do pesquisador é sempre fruto de um recorte, no qual circunstâncias e possibilidades que muitas vezes fogem ao seu controle permeiam a lógica de suas escolhas, neste caso, principalmente o acesso às fontes documentais e o tempo necessário à realização de tarefa de maior monta.

De qualquer forma, a opção por tomarmos as revistas ao mesmo tempo como fonte e objeto de estudo caminha no sentido das prescrições da chamada História dos Intelectuais, ao considerá-las como espaço privilegiado à sociabilidade intelectual, ponto de encontro e reencontro de trajetórias individuais sob um credo comum e de difusão de postulados e sensibilidades compartilhados em grupo, concernentes, via de regra, a um desejo de expressão coletiva, como alude Jacqueline Pluet-Despatin (1992, p. 126). Nesse mesmo sentido, Jean-François Sirinelli (1996, p. 249) destaca o papel dos periódicos como estruturadores do campo intelectual, tornando-se, desse modo, “um lugar precioso para a análise do movimento das idéias”.

É justamente este aspecto coletivo que gostaríamos de enfatizar: a capacidade das revistas de aglutinarem intelectuais que compartilham de uma linha de pensamento em comum – sobretudo as de perfil eminentemente engajado –, tornando ainda mais claros os termos das referências compartilhadas em grupo. Foi sob tal perspectiva que compreendemos a relevância de se buscar no exame dos periódicos antecessores à *Festa* um entendimento mais aprofundado dos fundamentos do seu programa modernista.

Além disso, ainda sob o ponto de vista teórico, sublinhamos as ponderações de Randall Johnson (1995, p. 166) ao asseverar que “a literatura e os textos literários não são totalmente autônomos, nem inteiramente auto-suficientes e nem ainda ‘reflexos’ das estruturas sociais”, consistindo sim numa “rede dinâmica de relações sociais, intimamente vinculada a relações sutis de autoridade e de poder”. A partir disso, a prática literária pode ser concebida tanto com base em sua própria intertextualidade fundamentalmente literária, como também nos termos da fração da estrutura social na qual se constitui, com seus valores específicos, os quais tende a reproduzir. Especificamente em relação ao país, Johnson (1995, p. 167-168) ainda ressalta que “a literatura e a prática literária brasileira participam e expressam, de várias

maneiras, as clivagens que caracterizam o pensamento da elite social de modo geral”, servindo, assim, “em última instância, para reproduzir, em um mercado de bens simbólicos, a estrutura hierárquica da sociedade brasileira”. A referência aqui expressa é ao necessário desvendamento da relação existente – em grau mais ou menos direto – entre programa estético-literário e concepções políticas, na condição de influência ou esteio.

Metodologicamente falando, ainda assumimos como basilares as reflexões de Sirinelli (1996, p. 245) de que a história política dos intelectuais passe “obrigatoriamente pela pesquisa longa e exaustiva de textos, e particularmente, de textos impressos, primeiro suporte dos fatos de opinião, em cuja gênese, circulação e transmissão os intelectuais desempenham um papel decisivo”. A estas orientações somamos ainda as de Tania Regina de Luca (2008, p. 142), que salienta a importância de se identificar, além do grupo responsável pela linha editorial da publicação, o “rol de colaboradores mais assíduos e os textos programáticos que dão conta de sua coerência interna”.

Seguindo esta linha, a análise das revistas *América Latina*, *Árvore Nova*, *Terra de Sol* e *Festa* foi realizada a partir da catalogação de todo o conteúdo publicado pelos periódicos – um total de pouco mais de três mil e quinhentas páginas examinadas, com a leitura de cerca de mil e oitocentos textos, entre prosa e poesia. Trabalhos como os de Ângela de Castro Gomes (1999), Raquel dos Santos Madanêlo Souza (2003; 2008) e Neusa Pinsard Caccese (1971) igualmente partiram de uma catalogação inicial do material estudado.

O resultado deste esforço analítico-interpretativo é organizado nesta dissertação da seguinte forma.

No primeiro capítulo, traçamos a trajetória de constituição do *grupo de Festa*, pela ordem cronológica, com a descrição geral deste periódico e de suas revistas antecessoras, bem como com uma breve apresentação de seus dois principais articuladores – os literatos paranaenses Tasso da Silveira e Andrade Muricy. Tal encargo teve o fito de levar ao conhecimento do leitor o programa e as características principais destas publicações, sobretudo sua proximidade temática.

No segundo capítulo, inicialmente examinamos o contexto nacionalista e de engajamento intelectual no qual pode ser inserida a ação do *grupo de Festa*, para, então, passarmos àquele que foi o ponto de partida inicial de nossas reflexões, isto é, as diferentes abordagens e perspectivas de análise que envolvem a compreensão do seu modernismo. Nessa via, expomos as bases de nossa proposta de exame de seu projeto modernista a partir do estudo correlacionado das revistas

que compuseram sua trajetória de constituição – apresentada no capítulo inicial –, bem como os elementos teóricos e metodológicos pertinentes a este trabalho, com destaque à caracterização do pensamento reacionário formulada por Arno Mayer (1977) e às reflexões de Raymond Williams (2011) acerca das correntes modernistas antiburguesas referidas por ele como de *arrière-garde*, por professarem uma concepção aristocrática da produção artística, como domínio do sagrado, na qual o artista era considerado como um autêntico aristocrata em sentido espiritual.

Fechando a dissertação, no terceiro capítulo nos debruçamos sobre os três elementos que identificamos como os fundamentos principais do modernismo de *Festa*: o latino-americanismo, o nacionalismo e o espiritualismo. Nessa via, destacamos a influência das heranças simbolistas do grupo – no plano estético-literário – e das obras de Alberto Torres, Farias Brito e Jackson de Figueiredo, nos campos político, filosófico e religioso, como referências basilares à constituição de seu programa modernista.

Finalmente, apontamos que a trajetória na qual este se constituiu revela uma transição da posição de centralidade conferida a discussões do pensamento social e filosófico para o debate próprio ao campo artístico. Além disso, é justamente no entrecruzamento entre os três elementos fundamentais que citamos acima que se estabelece o seu programa “totalista”, como preferiam denominar, que manifestava exatamente a ânsia por uma apreensão da realidade em seus múltiplos aspectos, expressa pela via artística.

Nesse sentido, quando correlacionadas e mais profundamente examinadas as diferentes referências que compõe o ideário do *grupo de Festa*, as contradições programáticas a que fizemos menção inicialmente parecem perder terreno, ganhando coerência e lógica próprias se interpretadas nos termos de um projeto maior de modernização do país, permeado por referências conservadoras, caso de Alberto Torres, e reacionárias, como nos casos de Farias Brito, em certa medida, e Jackson de Figueiredo, sobretudo, cujo correlato no campo estético-literário seria a postulação de um modernismo continuador, que propugnasse por uma renovação da mentalidade brasileira em recusa ao signo da ruptura e em respeito à tradição, ou seja, de cunho conservador.

Por último, uma ressalva se faz necessária: *Festa* não deu origem a um “grupo” no sentido estrito do termo, de caráter eminentemente orgânico, que estabelecesse um programa discutido, delineado e assinado coletivamente, mas a um agrupamento mais espontâneo motivado por afinidades ideológicas, oriundas do próprio pertencimento a uma mesma rede de sociabilidade intelectual,

entremeada por referências comuns, que, em maior ou menor grau, eram partilhadas pelo seu núcleo de diretores e colaboradores mais atuantes.

Assim sendo, importa considerar que o perfil de *Festa* e dos periódicos analisados acabe mantendo uma íntima ligação com o próprio ideário de seus editores, mais especificamente Tasso da Silveira, partícipe de todas as publicações e tomado na qualidade de seu principal teorista, ao lado de Andrade Muricy. Como editor destas revistas, cabia a Silveira a função de mediação do seu conteúdo, também sob o norte de suas próprias inclinações. Dessa forma, sugerimos a impertinência de se homogeneizar o pensamento cultivado pelos seus partícipes individualmente, o que ocultaria prováveis fraturas e oposições de um espaço de sociabilidade intelectual tomado virtualmente como plenamente coeso. Embora reconheçamos que uma análise individualizada dos membros do grupo possa apontar níveis distintos de adesão aos referenciais conservadores e reacionários que lhe subjazem, nosso objetivo neste trabalho foi examinar os fundamentos do modernismo do *grupo de Festa* em sua expressão coletiva.



## 1 O MODERNISMO DO GRUPO DE FESTA E SUA TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO

O chamado *grupo de Festa* foi um dos grupos do modernismo brasileiro atuantes entre as décadas de 1920 e 1930 e corresponde ao conjunto de intelectuais cariocas<sup>2</sup> partícipes da revista *Festa*,<sup>3</sup> publicada no Rio de Janeiro – então capital federal – em duas fases, primeiramente entre outubro de 1927 e janeiro de 1929, com o título *Festa: Mensário de Pensamento e de Arte*, e depois entre julho de 1934 e agosto de 1935, como *Festa: Revista de Arte e Pensamento*.

Embora não tenham configurado um “grupo” no sentido estrito do termo, mas um agrupamento mais espontâneo motivado por afinidades ideológicas, indiscutivelmente os intelectuais diretamente ligados à *Festa* fizeram com que a revista ocupasse uma posição bastante singular no seio do movimento modernista brasileiro. Contrapondo-se ao vanguardismo estético dos grupos modernistas de São Paulo, os de *Festa* defendiam que a afirmação da arte nacional não precisava partir do zero, uma vez que reconheciam a existência de uma tradição artística brasileira já constituída antes do movimento modernista. Dessa forma, sua proposta de renovação artística baseava-se na consolidação de uma herança literária já existente no país. A partir disso, consideravam o modernismo veiculado pela revista como sendo o mais representativo da alma brasileira naquele instante, conforme apontava o próprio Tasso da Silveira (1928c, p. 2) em *Festa*:

– Mas meu amigo, depois de todas estas considerações que fica sendo o modernismo de Festa?

– Fica sendo o único modernismo verdadeiramente expressivo do espírito brasileiro neste momento.

Este modernismo continuador – como considerado por muitos –, uma espécie de resposta carioca à ruptura preconizada pelos grupos de São Paulo, além da recusa ao experimentalismo estético de vanguarda

---

<sup>2</sup> Ângela de Castro Gomes (1999, p. 19) considera que o Rio de Janeiro, por ser a capital e principal centro cultural do país, atraía um grande número de intelectuais de todo o Brasil. Em função disso, utiliza a categoria “intelectual carioca” para identificar aqueles intelectuais – cariocas de nascimento ou não – que construíram sua rede de sociabilidade fundamental nesta cidade, ainda que mantendo vínculos com a região de origem e com outras partes do país.

<sup>3</sup> A revista compõe o acervo da Biblioteca Nacional e pode ser consultada no sítio eletrônico <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>.

também se opunha ao tom de “escândalo” empregado por muitos intelectuais paulistas. Como assinala Ivan Marques (2013, p. 82-83), *Festa* reconhecia a importância das inovações trazidas pelos grupos deste estado, contudo criticava o tom de “puro clownesco”, propugnando por algo além. Dessa forma, o grupo não se voltava contra a tradição literária, mas contra a atitude destruidora de outros grupos modernistas. Neste elo com o passado, reivindicava para si o pioneirismo na renovação da arte no país ao enfatizar o caráter nacional do simbolismo brasileiro, do qual era caudatário. Além de Cruz e Sousa – expoente máximo do movimento no Brasil –, figuras como José de Alencar e Machado de Assis também foram exaltadas como exemplos maiores da literatura nacional.

Ao mesmo tempo, o grupo ainda professava uma postura espiritualista em relação à concepção de arte moderna, que, embora leiga e não doutrinária, estava muito próxima do catolicismo. Sendo um dos elementos fundantes do seu programa estético, o espiritualismo contribuiu para que seus intelectuais recebessem a alcunha de “modernistas espiritualistas”.

Dessa maneira, se do ponto de vista estético o apelo a uma tradição cultural já constituída denota certo conservadorismo do grupo quanto ao experimentalismo estético de vanguarda, do ponto de vista político, o espiritualismo de *Festa* também tinha um cunho notadamente conservador, veiculando ferrenha crítica tanto ao liberalismo como ao comunismo. Conforme assevera Caccese (1971, p. 33-35), a revista denunciava o materialismo difundido pelo liberalismo e pelo comunismo, que parecia considerar equivalentes, em função de seu caráter ateu e de sua negação do indivíduo e da tradição. Nesse sentido, além da recusa ao modernismo dos grupos paulistas, o espiritualismo de *Festa* também era crítico das correntes consideradas “dinamistas” – com especial destaque ao “objetivismo dinâmico” de Graça Aranha –, as quais exaltavam o progresso material da sociedade como sustentáculo da modernidade. Para os de *Festa*, o espiritualismo era, portanto, uma reação ao materialismo da civilização industrial, necessária à manutenção dos valores religiosos ou metafísicos da arte, para que o homem moderno não se tornasse refém da máquina e do dinamismo interior, degradando-se (RÜCKER, 2005, p. 38).

Ainda segundo Caccese (1971, p. 36-37), as soluções apontadas pelo grupo para os conflitos da modernidade seriam, do ponto de vista filosófico e religioso, o entendimento de que o homem é um ser eterno e, do ponto de vista político, de que a sociedade deve se estruturar em termos do indivíduo, requisito para se ter uma vida integral. Nesse

contexto, caberia ao homem moderno e, sobretudo, ao homem de letras empunhar a bandeira da reconquista do espírito, em detrimento do materialismo estimulado pela hipertrofia do progresso material.

Na constituição de seu ideário percebe-se justamente a influência do pensamento do filósofo Raimundo de Farias Brito, bem como do expoente do laicato católico no Rio de Janeiro, Jackson de Figueiredo, com suas críticas ao materialismo presente na sociedade liberal e industrial, causador, para eles, dos grandes conflitos sociais de sua época. Conflitos estes que estariam levando a civilização ocidental à decadência moral, num cenário em que o sentido de “revolução” seria o elemento mais pernicioso à humanidade – principalmente a revolução comunista. Para superar tal momento de inquietude e agitação seria imprescindível a busca pela “ordem”, sobretudo no contexto interno do país, marcado pelo estado de desorganização da nação, o que denota ainda a influência do pensamento nacionalista de Alberto Torres nas concepções do grupo.

Consoante uma proposta de afirmação da nacionalidade por meio da arte e da cultura, os de *Festa* refletiam sobre o valor da expressão artística na modernidade buscando nos caracteres próprios à essência da produção artística brasileira a significação da própria nacionalidade. Tal busca tinha por base uma abordagem metafísica da arte – espiritualista e vinculada à tradição –, que embasava sua proposta de cantar a realidade “total do espírito”, chamada por eles de “totalismo” (RÜCKER, 2005, p. 26).

Em sua concepção totalista, a arte era tomada pelo grupo como algo transcendental, que aproximava o artista do divino. Muito mais do que o conhecimento racional – finito –, a arte, pela sua sensibilidade, abriria uma via de acesso ao “pensamento cósmico universal”, permitindo uma compreensão mais profunda da realidade do que aquela possibilitada pelo pensamento individual comum. Inclusive o entendimento da própria nacionalidade. Assim, o artista despontava como o principal responsável por encarnar e comunicar aos demais os anseios da nação, porém sob uma ótica universalista, que não deveria perder de vista “o ideal metafísico da humanidade”, ainda que reconhecidas as características específicas de cada nacionalidade. Dessa forma, a criação artística alicerçada no espiritualismo, no nacionalismo e no universalismo ganharia o status de “arte moderna”, porque correspondente ao seu tempo e lugar de origem. Concepção esta denominada pelo grupo justamente como “totalismo criador”, pois pressupunha a necessidade de que o artista fosse um ser “integral”, em sua atividade de criação divina (CACCESE, 1971, p. 47-51).

Por outro lado, mesmo sendo nacionalista e apontando a busca pela brasilidade como um dos elementos característicos de uma concepção modernista de arte, na revista o retorno às raízes nacionais não significava necessariamente que a criação artística fosse pautada em temas folclóricos e populares, mas que se focasse principalmente na continuidade de uma tradição já existente no cenário das letras brasileiras. Assim, o sentido de “popular” tinha um caráter diverso daquele proposto pelos grupos paulistas, significando a busca por um “sentimento íntimo” de povo, fonte da tradição do espírito nacional – em detrimento de um olhar mais focado nos usos e costumes das camadas populares, por exemplo, o que os de *Festa* associavam a um “localismo” baseado no gosto pelo “pitoresco” e pelo “exótico” (RÜCKER, 2005, p. 74).

Além disso, sua recusa em construir uma ruptura com o passado da produção artística brasileira se embasava justamente na noção de que “a inovação não deveria se edificar em contraposição ao velho, mas como um caminho para uma literatura que ultrapassasse o regional e atingisse o universal, opondo-se à excessiva cor local” (RÜCKER, 2005, p. 27). Ou seja, a construção do moderno não deveria se dar nos termos de uma negação da tradição, mas em diálogo com esta. Nessa via, a recusa a se conferir um papel de proeminência à recepção das vanguardas europeias, e a consequente contraposição à atitude do grupo da Semana de Arte Moderna de 1922, sustentavam a afirmação de que o seu modernismo seria o mais expressivo do espírito brasileiro. Em detrimento do marco fundador da Semana de 22 e do papel precursor dos intelectuais paulistas, os de *Festa* deslocavam o eixo temporal do movimento modernista no país, defendendo a precedência de uma tradição artística de característica nacional anterior à eclosão do movimento modernista em São Paulo. De fundo, é notória a disputa simbólica pela conquista de uma posição de proeminência no seio do campo artístico modernista em franca emergência e consolidação.

Além disso, também importa observar que o foco na questão da nacionalidade presente em *Festa* ainda comunga com um ideal de reforço de uma consciência latino-americanista. Conforme acentua Caccese (1971, p. 104), em suas páginas percebe-se a tentativa de se manter um intercâmbio cultural com intelectuais do restante da América Latina, atrelado a certo sentimento de oposição à América do Norte, o qual subsidiava a própria promoção do fortalecimento dos laços de união entre os países da porção latina do continente, elemento este comum a suas revistas antecessoras.

Articulada pelos literatos paranaenses Tasso da Silveira<sup>4</sup> e Andrade Muricy,<sup>5</sup> *Festa* pode ser considerada como o corolário de um projeto político-literário já desenvolvido por meio de publicações anteriores, mais especificamente os periódicos *América Latina: Revista de Arte e Pensamento* (1919-1920), *Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil* (1922-1923) e *Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento* (1924-1925). A análise destes mensários demonstra como os elementos-chave do programa literário do *grupo de Festa* foram paulatinamente desenvolvidos e amadurecidos nestes projetos predecessores, até atingirem maior organicidade e um caráter grupal na revista, nos termos de uma proposta modernista. Princípios como o nacionalismo, o latino-americanismo, o espiritualismo e a discussão sobre problemas brasileiros estiveram igualmente pautados nestas outras publicações, com exceção da definição de uma concepção de arte moderna, que ocorreria somente com o advento de *Festa*.

A íntima ligação entre as publicações seria defendida pelo próprio Tasso da Silveira nesta última revista. Em resposta à afirmação de Mario de Andrade de que *Festa* teria surgido depois de outros periódicos

---

<sup>4</sup> Tasso Azevedo da Silveira nasceu em Curitiba, Paraná, em 11 de março de 1895, e faleceu no Rio de Janeiro em 3 de dezembro de 1968. Formou-se bacharel em Direito pela Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, na capital federal, em 1918 (GOMES, 1999, p. 42). Além da direção das revistas *América Latina*, *Árvore Nova*, *Terra de Sol* e *Festa* – objeto do presente estudo –, Silveira ainda foi colaborador de diversos jornais, como *O Momento*, *Rio-Jornal* e *A Manhã*, assim como dos periódicos *Cadernos da Hora Presente* e *Revista Sul-Americana*. Foi também secretário dos jornais *Diário da Tarde* e *O Estado* e redator do *Diário da Manhã*. Foi deputado estadual no Paraná em 1930. Nas duas décadas seguintes, foi professor catedrático de Literatura Portuguesa na Universidade Católica e de Literatura Brasileira no Instituto Santa Úrsula, no Rio de Janeiro. Foi, ainda, funcionário da Casa da Moeda, entre 1930 e 1960. Em 1956, recebeu da Academia Brasileira de Letras o prêmio Machado de Assis pelo conjunto de sua obra, que inclui os livros *Fio d'Água* (1918), *As Imagens Acesas* (1928), *Definição do Modernismo Brasileiro* (1932), *Contemplação do Eterno* (1952), *Retorno à Origem* (1960) e *Puro Canto* (1962), dentre outros (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL DE ARTE E CULTURA BRASILEIRAS, 2015).

<sup>5</sup> José Cândido de Andrade Muricy nasceu em Curitiba, Paraná, em 4 de dezembro de 1895, e faleceu no Rio de Janeiro em 9 de junho de 1984. Era filho de José Cândido da Silva Muricy e neto de José Cândido Muricy, o primeiro, fundador da Academia Paranaense de Letras, o segundo, patrono da cadeira 4 desta instituição, que posteriormente seria ocupada pelo próprio Muricy (ACADEMIA PARANAENSE DE LETRAS, 2015). Formou-se bacharel em Direito pela Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, na capital federal em 1918 (GOMES, 1999, p. 42). Ensaísta, professor de história e estética musical, é autor de diversas obras, como *Literatura Nacionalista* (1916), *Alguns Poetas Novos* (1918), *Emiliano Pernetta* (1919), *O Suave Convívio* (1922), *A Festa Inquieta* (1926), *Silveira Neto* (1930), *A Nova Literatura Brasileira* (1936), *Panorama do Simbolismo Brasileiro* (1952), dentre outras (RÜCKER, 2005, p. 35). Foi presidente da Academia Brasileira de Música. Em 1973 recebeu da Academia Brasileira de Letras o prêmio Machado de Assis.

modernistas, num momento mais oportuno, livrando-se assim de maior resistência por parte do público, Silveira (1928d, p. 6) argumenta que:

Ora, a verdade é que o grupo de “Festa”, pelo menos por alguns dos seus elementos, vem actuando intensamente, sempre no mesmo sentido, desde 1919. O grupo de “Festa” foi, antes, o grupo de “America Latina”, o grupo de “Arvore Nova”, o grupo de “Terra de Sol” menos característico do que hoje, como não poderia deixar de acontecer. Menos afirmativo de si mesmo. Mas já dentro do rumo largo que se atribuiu a golpes fundos de tenacidade espiritual.

“America Latina” [...] deu apenas cinco ou seis fasciculos mensais. Mas tinha vindo tão a proposito e falando tão alto – que estabeleceu um ambiente, e tornou conhecidos do Brasil inteiro e de grandes centros culturaes latino-americanos tres ou quatro dos nomes que hoje figuram na capa de “Festa”.

[...] em Agosto de 22 surgiu “Arvore Nova”, apresentando Cecilia Meirelles. E em janeiro de 24, “Terra de Sol”. Ambas, como “America Latina”, com esplendido exito. E desenvolvendo campanhas por um espirito novo de brasilidade (que temos nós que ver com a arte nova da Europa, de que vocês [paulistas] provieram?).<sup>6</sup>

Podemos dizer que o início da referida trajetória se daria, portanto, com a chegada dos jovens paranaenses ao Rio de Janeiro em 1916, vindos de Curitiba. Silveira era filho do poeta Silveira Netto,<sup>7</sup> de origem humilde, filho de operários e neto de um marinheiro português, que, por força de seus dons artísticos e estreitos contatos com o mundo político local, conseguiu inserir-se no meio intelectual paranaense

<sup>6</sup> Optamos por reproduzir o texto original nas citações extraídas das revistas, incluindo eventuais erros de ortografia, de gramática e de coesão.

<sup>7</sup> Manuel Azevedo da Silveira Netto foi membro da grande tríade do movimento simbolista paranaense, juntamente com Dario Vellozo e Emiliano Pernetta. Nasceu em Morretes, em 4 de novembro de 1872, e faleceu em 19 de dezembro de 1942, no Rio de Janeiro. Seu livro mais destacado foi *Luar de Hinvverno*, composto por poemas, publicado em 1900 no Rio de Janeiro. Atuou como crítico de arte em *Terra de Sol* e em *Festa*, além de ter ilustrações e desenhos publicados em livros e revistas. Foi proclamado “príncipe dos poetas paranaenses” depois da morte de Emiliano Pernetta e ocupou a cadeira de número um da Academia Paranaense de Letras (BEGA, 2001, p. 248-250).

atuando em diversas revistas simbolistas da capital. Andrade Muricy também era filho e neto de escritores, de tradicional família de funcionários do Segundo Império. Ambos nasceram em 1895 em plena florescência do simbolismo no Paraná, província na qual se deu, depois do Rio de Janeiro, o maior surto simbolista ocorrido no país.<sup>8</sup> Tal influência seria marcante em sua trajetória intelectual, sendo que Muricy posteriormente se destacaria como o principal guardião da memória do simbolismo brasileiro (BEGA, 2001, p. 38; 249-256).

Os amigos foram estimulados a se mudar para a capital federal sobretudo por Nestor Victor dos Santos, jornalista, vice-diretor do Colégio Pedro II e destacado crítico literário paranaense radicado no Rio de Janeiro desde 1891, com o qual mantiveram intensa correspondência, e que, por seus profundos vínculos com o simbolismo – como amigo íntimo e grande promotor da obra de Cruz e Sousa –, foi sem dúvida uma importante referência aos futuros articuladores do *grupo de Festa* (GOMES, 1999, p. 39-40).

Católicos e oriundos de uma formação literária bastante influenciada pela estética simbolista, assim que chegaram à capital do país Silveira e Muricy foram paulatinamente introduzidos por Nestor Victor numa rede de sociabilidade marcada tanto por sua relação com o simbolismo como por sua ligação com a militância católica do período (GOMES, 1999, p. 39-42).

Em meio ao fervor nacionalista relativo ao desenrolar da Primeira Guerra Mundial, os intelectuais paranaenses ainda somariam aos referenciais simbolistas e ao espiritualismo católico inerentes à sua formação em Curitiba as inflexões do nacionalismo e do latino-americanismo então em expressiva evidência. A confluência entre estes elementos já estava presente desde a estreia da dupla no meio literário carioca, ainda em 1916, com a publicação de obras de crítica literária: Silveira, com *Jackson de Figueiredo*, e Muricy, com *Literatura Nacionalista*. A intersecção entre estes elementos ainda restaria mais evidente com o lançamento da revista *América Latina*, três anos depois de sua chegada à capital federal, tendo ambos como diretores-responsáveis.

---

<sup>8</sup> Inicialmente o simbolismo paranaense se caracterizou pela mescla entre anticlericalismo, ocultismo e esoterismo. Contudo, jovens literatos nascidos no final do século XIX acabaram dando nova feição ao movimento, agora sob o domínio do espiritualismo católico. A partir de 1912, o grupo dos “novíssimos”, que teve Silveira e Muricy como líderes enquanto ainda estiveram em Curitiba, juntamente com Lacerda Pinto e Martins Gomes, passou a conduzir a reação católica frente ao discurso anticlerical até então dominante. A corrente se tornaria hegemônica a partir da década de 1930 (BEGA, 2001, p. 132; 141; 301).

## 1.1 AMÉRICA LATINA E SEU PROGRAMA DE CONFRATERNIZAÇÃO LATINO-AMERICANA

*América Latina: Revista de Arte e Pensamento*<sup>9</sup> circulou entre agosto de 1919 e fevereiro de 1920. Publicado sob a direção de Tasso da Silveira e Andrade Muricy, o mensário totalizou cinco edições.

<b>Tabela 1 - Edições de América Latina</b>		
<b>NÚMERO</b>	<b>MÊS/ANO</b>	<b>TOTAL DE PÁGINAS</b>
<b>1</b>	Agosto/1919	1-109
<b>2</b>	Setembro/1919	110-226
<b>3-4</b>	Outubro-Novembro/1919	227-324
<b>5</b>	Dezembro/1919	325-412
<b>6</b>	Janeiro-Fevereiro/1920	413-490

Fiel ao título escolhido, logo na apresentação do número de estreia são explicitados os ideais que animavam o surgimento da publicação. Primeiramente, afirma-se que “os povos têm, como os indivíduos, o seu particular temperamento. E um temperamento é um destino”. Destino este que só pode se realizar sem o falseamento do temperamento próprio, uma vez que “a imitação servil [da Europa ou da América do Norte] dificilmente nos levaria ao triumpho. Adaptemos, quando muito, se este nos parecer o melhor critério”. Aduzindo que “fóra de nosso temperamento, nada conseguiremos fazer”, os diretores apontam que os povos latino-americanos devem empreender todo o esforço possível para se conhecerem mutuamente, afinal, além de possuírem “o mesmo sangue latino rejuvenescido”, têm, por isso mesmo, “grandes semelhanças de comportamento” e “um destino commum, uma missão muito nossa a desempenhar”. Para tanto, contudo, se faz imperioso o esforço para “nos conhecermos uns aos outros – profundamente”, já que “por este conhecimento reciproco é que perceberemos melhor os laços de afinidade que nos unem, e por elle aprenderemos a melhor amar-nos”. Por fim, os diretores concluem asseverando que “‘America Latina’ vem para isto, para este apostolado de confraternização espiritual e cordial”, acrescentando que “nos limites da pátria brasileira, será uma publicação integralmente nacionalista”,

<sup>9</sup> A revista compõe o acervo da Biblioteca Nacional e pode ser consultada no sítio eletrônico <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>.

enquanto que “no circuito mais vasto das nações, será o órgão de defesa do espírito latino-americano” (A DIRECÇÃO, 1919, p. 1-2).

Dessa forma, um dos objetivos centrais do periódico era justamente o de propiciar a aproximação com a intelectualidade dos demais países do continente e suas linhagens de pensamento – destacadamente o arielismo do escritor uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917) –, sobretudo por meio da apresentação de obras de intelectuais hispano-americanos, tendo em vista à alusão da revista ao desconhecimento dos brasileiros com relação à produção literária da região.

A referência ao arielismo de Rodó dava-se nos termos da influência da chamada “geração de 1898”, responsável pela reaproximação entre intelectuais da Espanha e dos países da América Hispânica, justamente num momento em que a nação ibérica acabava de ser derrotada pelos Estados Unidos na Guerra Hispano-Americana, perdendo seu domínio sobre Cuba, Porto Rico, Guam e Filipinas. Com seu livro *Ariel a la juventud de América* (1900), Rodó tornou-se um dos intelectuais mais conhecidos dentro do cenário latino-americano ao combater a influência cultural concernente aos valores da sociedade estadunidense – influência chamada por ele de “nortemania” – e propugnar pela integração da porção latina do continente. *Ariel* acabou por se tornar símbolo de um movimento de ideias nacionalistas já em desenvolvimento anteriormente, ao qual convergiram intelectuais de toda a região, o que concorreu para a formação de um campo intelectual latino-americano e latino-americanista, cujas ações concretas eram principalmente o intercâmbio intelectual, com a circulação de livros e revistas e visitas e encontros entre intelectuais (DEVÉS-VALDÉS, 2007, p. 67-71).

Balizado neste programa, o periódico se apresentava como uma revista de arte e pensamento, o que se consubstancia na publicação tanto de criações em poesia e prosa como de crítica literária e crônicas e artigos de opinião em geral, boa parte tratando de temas relativos ao latino-americanismo e às questões da nacionalidade. Nesse sentido, destaca a importância da obra de Alberto Torres – falecido em 1917, sem grande repercussão até então – como referência fundamental à reflexão sobre os problemas brasileiros. Por outro lado, ao mesmo tempo em que reafirma sua vinculação ao simbolismo – sobretudo com a exaltação da obra de Cruz e Sousa e com a colaboração de figuras como Rocha Pombo, Silveira Netto e o próprio Nestor Victor, além da publicação de cartas inéditas de Gonzaga Duque – também abre espaço para os novos, como Murillo Araújo, Gilka Machado e Adelino

Magalhães, que em suas páginas publica *Dedeco*, discípulo de *Tranquilino* (GOMES, 1999, p. 46).

A revista media 22,5 x 14,0cm e era impressa em papel de baixa qualidade – provavelmente a fim de baratear o custo de sua publicação –, não apresentando um projeto gráfico destacável. Apenas a capa do seu número inaugural foi ilustrada, com um desenho assinado por Otto Assumpção, de motivo marinheiro, no qual se destaca um pequeno barco à vela navegando sob um céu ornado por pássaros em revoada, com nuvens ao horizonte. O desenho, entretanto, não expressa o sentido do seu projeto editorial, como ainda de praxe entre capas de revistas e livros daquele período (CANTARELLI, 2006, p. 71-73).



Figura 1 - Capa de *América Latina: Revista de Arte e Pensamento*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, ago. 1919.

Assumpção também foi o autor de molduras, vinhetas e capitulares constantes no primeiro número da publicação, além de outros desenhos presentes em seu interior, a maior parte de motivo marinheiro.

Em suas cinco edições, *América Latina* totalizou 490 páginas, com uma média de noventa e oito por exemplar – uma quantidade significativa. A distribuição dos tipos de textos publicados pode ser conferida na tabela a seguir.

<b>GÊNERO OU TIPO DE TEXTO</b>	<b>QUANTITATIVO</b>	<b>PERCENTUAL</b>
Editorial	1	0,64
Artigo de opinião e crônica em geral	31	19,88
Crítica literária e de arte	23	14,75
Conto, romance e novela	4	2,56
Poesia	28	17,95
Trechos de livros ou de conferências	8	5,12
Notas / Outros	61	39,10
<b>Total de textos</b>	<b>156</b>	<b>100</b>

O mensário apresenta, portanto, o predomínio de notas diversas sobre assuntos em geral, bem como a presença de crônicas e artigos de opinião. Em termos literários, se destaca a publicação de poemas, assim como de artigos de crítica literária e de arte.

As seções da revista são apresentadas adiante:

- 1. Artes Plásticas:** presente apenas no número de estreia, traz um artigo de M. Nogueira da Silva acerca de escultura no Brasil.
- 2. Assuntos Militares:** presente apenas no exemplar inicial, traz um artigo assinado por Sylvio Scheleder sobre o papel a ser exercido pelo exército na sociedade.
- 3. Atualidade Mundial:** aparece somente na primeira edição trazendo um artigo de Alexandre Beltrão acerca da prática científica desenvolvida na França, dentro do escopo da distinção entre os espíritos latino e anglo-saxônico.
- 4. Crônica Jurídica:** traz dois artigos da lavra de Pontes de Miranda acerca de questões relativas ao campo do Direito.

**5. Educação Nacional:** também presente apenas na edição inaugural, traz artigo de José Augusto sobre a questão educacional e o problema do analfabetismo no Brasil.

**6. Filosofia:** apresenta dois artigos de Jackson de Figueiredo sobre a obra do filósofo Raimundo de Farias Brito.

**7. Literatura Estrangeira:** presente apenas no segundo número, traz crítica literária de Andrade Muricy e Tasso da Silveira, além de notas a respeito do intercâmbio da revista com o periódico argentino *Nuestra America*.

**8. Música:** traz dois artigos assinados por Ywan d'Hunac<sup>10</sup> sobre o contexto musical brasileiro.

**9. Noticiário:** presente em todas as edições, é a seção de notas da revista, tratando de temas em geral.

**10. Os Prosadores:** presente em todos os números, apresenta quatro artigos de Andrade Muricy e um de Gomes Leite.

**11. Os Poetas:** presente em todos os números, seus artigos são de autoria de Tasso da Silveira.

**12. Questões da Língua:** traz um artigo de Maximino Maciel sobre a criação de neologismos a fim de substituir barbarismos que à época se infiltravam no idioma aqui falado, como no caso de “foot-ball”, que o autor sugere trocar por “ballípedo”; e outro de Lacerda Miranda sobre a restauração do uso habitual do latim.

**13. Sociologia - História:** presente apenas no número de estreia, traz um artigo de Andrade Bezerra sobre um programa de fomento ao desenvolvimento da classe média no capitalismo.

**14. Teatros:** traz três artigos de Murillo Araújo sobre crítica de teatro.

Como se depreende do exposto acima, apenas três seções estiveram presentes em todas as edições da revista (*Noticiário*, *Os Prosadores* e *Os Poetas*), justamente aquelas sob a responsabilidade dos diretores da publicação. Apesar de sua efemeridade, o título das seções denota justamente a mescla que a revista se propunha a fazer entre “arte” e “pensamento”: ou seja, ora tratando de produção literária e artística (*Artes Plásticas*, *Literatura Estrangeira*, *Música*, *Os Prosadores*, *Os Poetas* e *Teatros*), ora abordando questões em geral por meio de artigos de opinião, em sua maioria relacionados à temática do nacionalismo e à discussão de problemas brasileiros, como no caso das demais seções.

---

<sup>10</sup> Pseudônimo de Itiberê da Cunha.

A lista dos colaboradores e dos autores que tiveram textos publicados na revista pode ser conferida na tabela a seguir.

<b>Tabela 3 - Colaboradores e autores presentes em <i>América Latina</i></b>	
<b>COLABORADORES / AUTORES</b>	<b>N.º DE TEXTOS</b>
Tasso da Silveira	10
Andrade Muricy	08
Jackson de Figueiredo	06
Murillo Araújo	05
Gomes Leite, Hermes Fontes, José de Alencar e Nestor Victor	03
A. J. Pereira da Silva, Albino Monteiro, Farias Brito, Iwan d'Hunac, José Augusto, Laura da Fonseca e Silva, Leônidas de Loyola, Mario Mendes Campos, Pontes de Miranda, Rocha Pombo e Silveira Netto	02
Adelino Magalhães, Alberto de Oliveira, Alexandre Beltrão, Americo Campos, Andrade Bezerra, Antonio Salles, Arnaldo Damasceno Vieira, Coelho da Costa, Emiliano Pernetta, Felix Pacheco, Georgina Mongruel, Gilka Machado, Honorio Armond, Karl Eisenlohr, Lacerda Miranda, Lacerda Pinto, Lima Barreto, Luiz Delphino, Luiz Murat, M. Nogueira da Silva, Mario de Alencar, Maximino Maciel, Ribeiro Couto, Ronald de Carvalho, Sylvio Scheleder, Themudo Lessa, Veiga Miranda, Xavier Marques e Zeno Silva	01

A ligação dos editores com o processo de emergência da ação do laicato católico do período fica evidente ao verificarmos que Jackson de Figueiredo – o grande expoente deste movimento no Rio de Janeiro – foi o colaborador mais presente em *América Latina*, com textos em que aborda o espiritualismo à católica: que vão desde a análise do pensamento de Blaise Pascal à exaltação da obra de Farias Brito, com quem manteve íntima ligação (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 4-6). Por outro lado, entre seus colaboradores encontram-se também intelectuais egressos do simbolismo paranaense, como Rocha Pombo, Silveira Netto e o próprio Nestor Victor, consoante sua conexão paranaense e simbolista. O maior número de textos, de qualquer forma, é mesmo da dupla Tasso da Silveira e Andrade Muricy, o que demonstra de fato o seu papel de condutores da publicação.

Além da questão do espiritualismo de cunho católico e da

glorificação do simbolismo brasileiro, destacamos também a discussão sobre a nacionalidade e o latino-americanismo presentes no mensário. O nacionalismo é certamente um elemento que perpassa toda a publicação, expressando-se, dentre outros aspectos, na defesa do vernáculo contra barbarismos que estavam se infiltrando em nossa língua, caso de Maximino Maciel (1919, p. 76-78), pela integração cultural entre a intelectualidade dos estados brasileiros, caso de Rocha Pombo (1919, p. 43-46), e até pela crítica de Nestor Victor (1919, p. 139-147) ao livro *Poemas e Sonetos* (1919), premiado pela Academia Brasileira de Letras e taxado pelo crítico como “ingenuamente alienígena” por parecer mais europeu que brasileiro, o que levaria seu autor, Ronald de Carvalho, a ter publicada uma réplica na revista.

Por outro lado, consoante o programa descrito em seu editorial, a revista defendia a integração cultural dos países latino-americanos a partir do fortalecimento das relações de proximidade entre a intelectualidade do continente. Nessa via, *América Latina* manteve intercâmbio com *Nuestra América: Revista Mensual de Difusión Cultural Americana* (1918-1926), publicada em Buenos Aires e dirigida pelo escritor argentino Enrique Stefanini, a qual teria um programa muito semelhante ao do periódico brasileiro. A qualidade da publicação argentina é exaltada em suas páginas, sendo salientada a presença de obras literárias de vários países latino-americanos, ainda que as do Brasil em baixo número. Ainda assim, a revista teria feito circular produções de Graça Aranha e Coelho Netto, por exemplo (REVISTAS, 1919, p. 188). Conforme aponta Fátima Piazza (2015, p. 195-196), *Nuestra América* tinha um programa bastante próximo ao de *América Latina*, de perfil ariologista, focado em fazer conhecer dentro do continente os seus próprios escritores e poetas. A revista brasileira seria referenciada algumas vezes em suas páginas, nas seções *Bibliografía e Revistas y Periódicos Americanos*.

Outra nota, esta publicada no quarto exemplar de *América Latina*, reproduz elogios tecidos por *Nuestra America* em exaltação a seu programa, considerado “noble y generoso”, “expresión de una idea latente, que día a día se afianza, tenazmente, en el pensamiento de los hijos de América” (“NUESTRA AMERICA”..., 1919, p. 410-411).

Entre os diversos artigos de opinião e de crítica de *América Latina* que expressam o ideal da integração latino-americana e da afirmação de uma consciência continental, o mais expressivo é certamente aquele em que Tasso da Silveira trata de José Enrique Rodó. Em seu texto, Silveira louva o livro *Motivos de Proteo* (1909) – “obra que é legítima gloria dos povos americanos por cujas artérias corre

sangue latino” (SILVEIRA, 1920, p. 441) –, o que remete a uma apreciação da obra de Rodó em que a busca pelo que poderíamos chamar de “latino-americanidade” é sustentada pela procura do espírito e vocação próprios da “raça”, como reação à influência cultural estadunidense, que poderia incorrer na deslatinização da América. Contrário ao pragmatismo e utilitarismo materialista representados pela sociedade daquele país, Rodó exaltava à cultura hispano-americana, mais espiritualista e voltada ao pensamento e à arte, como herdeira da cultura greco-romana. A partir disso, conclamava por uma comunhão latino-americana pela raça e pelo espírito.

Silveira ainda salienta que Rodó seria tão importante ao pensamento da América Latina como Ralph Waldo Emerson (1803-1882) e Walt Whitman (1819-1882) seriam em relação à América do Norte. É interessante notar o cerne dessa comparação, uma vez que, para o crítico, Rodó e Emerson

se apresentam mais como continuadores do pensamento europeu, com o plástico requinte e a força de serenidade que este já conseguiu atingir, do que como legítima expressão do mundo novo – mas por isso mesmo ainda convulso e desbordante – em que lhes coube, por destino, florescer (SILVEIRA, 1920c, p. 442).

Ou seja, há claramente um aspecto europeizante nesta recepção da obra de Rodó, até porque o próprio autor uruguaio colocava a cultura latino-americana como tributária do pensamento ibérico e também greco-romano. Para Silveira, Rodó, Emerson e Whitman “são, na América adolescente, os guardadores de um pensamento que se veiu apurando e caldeando através dos séculos; são os representantes de uma cultura que chegou ao seu mais alto refinamento”. E, dessa forma, “eles não podem ser tidos como rebentos característicos da civilização que neste continente se vai delineando; antes fazem parte do patrimônio do pensamento universal – o que lhes não é a menor glória, por certo” (SILVEIRA, 1920c, p. 441-442). Sendo passíveis de inclusão, inclusive, entre os grandes pensadores da Europa.

É possível depreender das afirmações de Tasso da Silveira que a proposta de defesa de uma identidade eminentemente latino-americana concernente ao programa da revista se baseava justamente na absorção do padrão civilizatório do “Velho Continente”. Ou seja, de fato como uma renovação do “velho”, e não como o despontar de uma

nacionalidade original e própria, embasada, por exemplo, nas raízes culturais pré-colombianas, ou na miscigenação entre elementos culturais indígenas, africanos e europeus. Dessa forma, a Europa continuava como o modelo a ser seguido, transplantado para a América, e o latino-americanismo da revista poderia ser associado a uma proposta nacionalista que, ambigüamente, não promoveria a emancipação pretendida frente à dependência da cultura europeia. Ainda que em sua crítica sobre *Motivos de Proteo* Tasso da Silveira faça referência a um “pensamento universal”, fica patente que este não seja outro senão o próprio pensamento europeu, do qual Rodó, Emerson e Whitman poderiam ser situados como ilustres continuadores, apesar do fato de terem nascido em solo americano.

De qualquer forma, mesmo considerado este aspecto conservador, é inegável a influência que os pressupostos do arielismo tiveram sobre as concepções de Tasso da Silveira e Andrade Muricy. O “latino-americanismo literário” veiculado por *América Latina* denota como seus diretores se apropriaram do pensamento da chamada “geração de 1898”, da qual Rodó era o principal expoente na América.

*América Latina* seria publicada até fevereiro de 1920, terminando antes do sexto exemplar. A correspondência mantida entre Tasso da Silveira e Andrade Muricy no período aponta as sérias dificuldades financeiras enfrentadas na manutenção do projeto, e a importância decisiva de Jackson de Figueiredo e de Nestor Victor para sua consecução (GOMES, 1999, p. 46). Provavelmente as dificuldades econômicas enfrentadas por Silveira e Muricy sejam a explicação do porquê de a revista não ter chegado ao sétimo número.

Como marco inicial de uma trajetória que posteriormente culminaria com a criação da revista *Festa*, *América Latina* apresenta algumas características que seriam mantidas em suas publicações sucessoras e que se tornariam notórias ao futuro grupo modernista: a vinculação à estética simbolista; a ligação com o espiritualismo de cunho católico relativo ao *boom* da militância de um laicato fortemente ligado à igreja neste período; a tendência a mesclar a crítica literária e de artes plásticas com artigos de opinião versando sobre problemas sociais brasileiros; e, sobretudo, seu afã nacionalista e também de afirmação de uma consciência latino-americana, a ser fortalecida pelo reforço do intercâmbio entre os intelectuais da região. Mais tarde, em *Festa*, Silveira (1928d, p. 6) assim resumiria a motivação da publicação: “‘America Latina’ foi uma campanha viva por uma expressão brasileira na arte e na vida”.

## 1.2 UMA REVISTA DE NOVOS: *ÁRVORE NOVA*

Dois anos depois do fim de *América Latina*, Tasso da Silveira encamparia um novo projeto editorial, agora em parceria com Rocha de Andrade, e ainda com a colaboração de Muricy. Lançada em agosto de 1922, *Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil*<sup>11</sup> totalizou quatro edições.

<b>Tabela 4 - Edições de <i>Árvore Nova</i></b>		
<b>NÚMERO</b>	<b>MÊS/ANO</b>	<b>TOTAL DE PÁGINAS</b>
<b>1</b>	Agosto/1922	1-64
<b>2</b>	Setembro/1919	65-130
<b>3</b>	Outubro /1922	131-188
<b>1 (2ª série)</b>	Janeiro/1923	1-63

Curiosamente, o texto de apresentação do periódico aparece apenas na página trinta e dois do exemplar inaugural, o qual estranhamente não é numerado – possivelmente uma falha de revisão, já que nos demais exemplares há a numeração das páginas.

Na apresentação afirma-se que “o programma cahiu de moda, sua época passou”, afirmação bastante singular quando consideramos que, apenas dois anos antes, Tasso da Silveira era diretor de outro mensário com programa bastante claro e de perfil extremamente engajado. Segundo o texto, “o seculo já não permite tais velharias [...] e não seríamos nós, moços e que queremos estar com o nosso tempo, que iríamos desenterra-las”. Adiante, afirmam os diretores que o programa da revista, “se disso fazeis questão, é ella mesma, moça, cheia de esplendidas esperanças, pejada de bons fructos saborosos, tal como a vêdes”, com seu amor pela “harmonia universal: a Arte em todas as modalidades [...]; Arte pura sonora, verdadeira, porém, que transporta o nosso espírito para um mundo encantado onde tudo dá a sensação de um grande, delicioso sonho azul...”. Por fim, o texto arremata: “Assim, pois, o programma de *ÁRVORE NOVA* é a própria *ÁRVORE NOVA*, moça e antes de tudo confiante no seu papel nas nossas letras jovens” (*ÁRVORE NOVA*, 1922, p. 32).

<sup>11</sup> Os exemplares de *Árvore Nova* compõem o acervo da Fundação Casa de Rui Barbosa, instituição sediada no Rio de Janeiro. Em janeiro de 2015 fotografamos o periódico em sua totalidade.

É possível aduzir que, na concepção do projeto, Rocha de Andrade e Tasso da Silveira tenham optado por marcar a publicação como componente da produção artística de uma nova geração de literatos, em busca de afirmação no campo literário. Diferentemente de sua predecessora, em *Árvore Nova* o elemento “arte” se destaca sobre o “pensamento”, ou seja, sobre discussões do campo do pensamento social. Dessa forma, havia o predomínio de poesias, contos e artigos sobre arte e literatura em relação a notas, crônicas e artigos de opinião em geral, como veremos adiante. Tal distinção fica ainda mais evidente quando notamos que a revista não tem um editorial inaugural nas primeiras páginas de seu número de estreia, mas um conto escrito por Cecília Meireles, intitulado *O Eleito*.

De qualquer forma, além da presença marcante do aspecto espiritualista já presente em *América Latina* – cuja inflexão aponta para a influência simbolista –, o latino-americanismo continuou sendo um ponto importante deste outro projeto, ainda que não tenha sido apresentado de uma forma mais programática. Este elemento encontrava-se diluído em suas páginas, na referência a obras de intelectuais latino-americanos e no intercâmbio mantido com alguns deles, como Enrique Loudet, argentino que a partir da segunda edição tornou-se correspondente especial da revista em Buenos Aires (HENRIQUE LOUDET,<sup>12</sup> 1922, p. 103-104).

Além do latino-americanismo, o espiritualismo e o universalismo na arte propugnados pela publicação denotam como estes pontos já vinham sendo articulados sobretudo por Tasso da Silveira, temas estes que seriam mais bem definidos com a publicação de *Festa* e a composição do grupo da revista. O que assinala, portanto, o elo existente entre os periódicos nos termos da consecução de um mesmo projeto literário, que acabou executado em várias fases a partir da trajetória intelectual de seus principais articuladores, Silveira e Muricy.

Em seus quatro números, publicados em agosto, setembro e outubro de 1922, além daquele distribuído em janeiro de 1923, *Árvore Nova* totalizou 251 páginas, com uma média de pouco mais de sessenta e duas por exemplar. A distribuição dos tipos de textos publicados pode ser conferida na tabela a seguir.

---

<sup>12</sup> Por uma falha de revisão, o título do artigo sobre Enrique Loudet, que não é assinado, foi publicado na revista com seu nome iniciando com a letra “h”. No corpo do texto aparece corretamente.

<b>GÊNERO OU TIPO DE TEXTO</b>	<b>QUANTITATIVO</b>	<b>PERCENTUAL</b>
Editorial	1	0,67
Artigo de opinião e crônica em geral	48	32,43
Crítica literária e de arte	41	27,70
Conto, romance e novela	13	8,78
Poesia	26	17,56
Trechos de livros ou de conferências	5	3,37
Notas / Outros	14	9,45
<b>Total de textos</b>	<b>148</b>	<b>100</b>

As seções da revista são apresentadas adiante:

- 1. Arte:** presente em todas as edições, apresenta textos de crítica de arte, além de um artigo de Sergio Buarque de Holanda sobre o expressionismo.
- 2. As duas máscaras:** presente em todas as edições e assinada por Peregrino Junior, apresenta artigos sobre teatro.
- 3. Livros:** presente em todas as edições, apresenta crítica literária acerca de diversas obras.
- 4. Música:** presente nas três primeiras edições de *Árvore Nova*, traz artigos de crítica musical.
- 5. Notas e comentários:** presente em todas as edições, é a seção de notas da revista, tratando de temas em geral.

Os autores e colaboradores presentes em *Árvore Nova* são relacionados a seguir:

<b>COLABORADORES / AUTORES</b>	<b>N.º DE TEXTOS</b>
Tasso da Silveira	05
Peregrino Junior	04
Andrade Muricy e Ildefonso Falcão	03
Alvaro Moreyra, Arnaldo Damasceno Vieira, Cecília Meireles, Carlos de Vasconcelos, Carlos Frederico, Carlos Rubens, Enrique Loudet, Jorge de Lima, Manuel Bandeira, Moacyr de Almeida, Murillo Araújo, Pontes de Miranda, Rocha Pombo, Sergio Buarque de Holanda e	02

Silveira Netto	
A. Carneiro Leão, Affonso de Carvalho, Afranio Peixoto, Angelo Guido, Antonio Salles, Augusto Lopes, E. Wassmann, Farias Neves Sobrinho, Felix Weingartner, Figueiredo Pimentel, Francisco Costa, Garcia Margiocco, Gilberto de Andrade, Guilherme de Almeida, Hollanda Cunha, Horácio Fortes, Jayme D'Altavilla, José Maria Lopes, Juan W. Goz, Julio Marcos, Lins do Rego, Manuel Laranjeira, Mário Ferreira, Mario Mendes Campos, Nestor Victor, Nilo Brüzzi, Odilon Jucá, Olegario Marianno, Onestaldo Pennafort, Paulino de Brito Filho, Perillo Gomes, Povina Cavalcanti, Prado Kelly, Ramiro Gonçalves, Raul Machado, Renato Almeida, Rodrigo Junior, Rubens de Ajax, S. Galeão Coutinho, Saul de Navarro e Sylvio Peixoto	01

*Árvore Nova* manteve em seu rol de colaboradores os paranaenses Nestor Victor, Silveira Netto e Rocha Pombo, demonstrando sua ligação com o simbolismo e com o Paraná, além da presença de Andrade Muricy, que havia sido parceiro de Tasso da Silveira na direção de *América Latina*. Mesmo não contando com a participação direta de Jackson de Figueiredo, continuou divulgando e elogiando sua produção intelectual. Também são destacáveis a colaboração de Peregrino Junior – a mais assídua –, assim como a de Cecília Meireles, Manuel Bandeira, Murillo Araújo e Sérgio Buarque de Holanda, dentre outros. Como diretor, coube a Tasso da Silveira o maior número de textos assinados publicados pelo mensário.

Como sua antecessora, *Árvore Nova* foi impressa num papel de baixa qualidade, provavelmente a fim de baratear o seu custo de produção. As medidas da revista não foram uniformes: do primeiro ao terceiro número foram 26,8 x 17,7cm; e o quarto número media 24,0 x 15,8cm.

O desenho que estampa a sua capa de estreia é do artista maranhense Ângelus Nascimento, apresentando em primeiro plano a figura de uma mulher-árvore em meio a uma clareira. A enigmática figura de contornos sensuais e perfil estilizado possivelmente faz referência a uma nova geração de literatos que tem nas raízes nacionais a fonte principal da fecundidade de sua obra literária, simbolizada pelas folhas que nela brotam. Por outro lado, seus braços abertos e levemente estendidos para cima sugerem que o movimento da criação literária deva partir da terra, do local, para o universal, o cosmos, conforme sugere a

própria representação do céu, composto por linhas que se repetem até o horizonte, parecendo fazer alusão ao infinito, ao além.

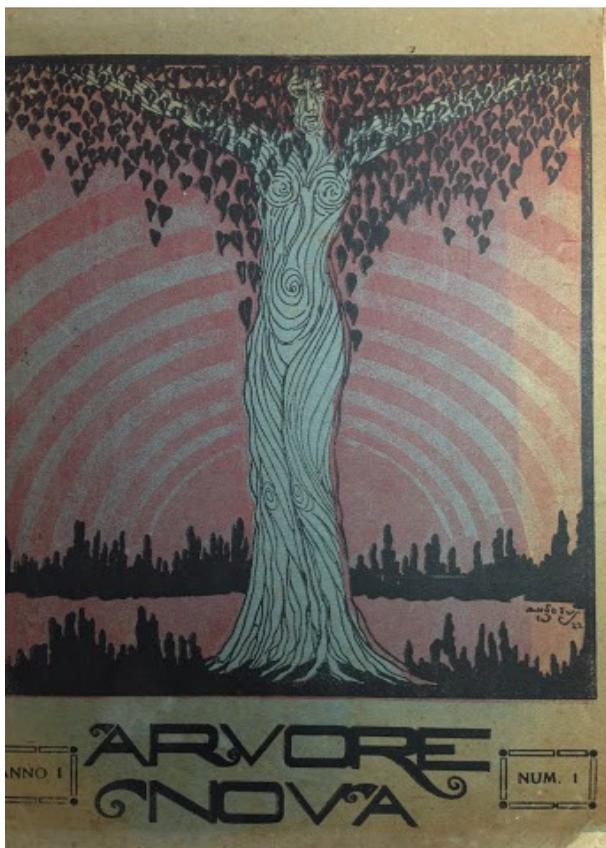


Figura 2 - Capa de *Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, ago. 1922.

Não há explicação direta no mensário sobre o porquê da escolha do seu título. Entretanto, *A Árvore*, pequeno texto publicado anos depois em *Festa*, parece apontar a provável ideia por detrás do nome “Árvore Nova”. Discorrendo sobre o significado simbólico da árvore, Silveira (1927c, p. 10) afirma que “na grande natureza não há visão para nós mais sugestiva do que o espetáculo de uma árvore”, isto porque “há, na árvore, uma luta gigantesca de forças antagonicas. Ella é a terra que se levanta para beber e ganhar o infinito. É a terra numa ansia de desprender-se das forças que a congregam, para dispersar-se no

cosmos”. A imagem simboliza muito bem o nacionalismo universalista do *grupo de Festa*, que em *Árvore Nova* ainda não se percebe claramente em termos mais programáticos.

Como já pontuado, apesar de o mensário não apresentar explicitamente seu programa é notória a manutenção do nacionalismo e do latino-americanismo como elementos-chave da publicação.

A proposta de intercâmbio intelectual fica patente com a ligação mantida com a Argentina por meio da participação de Enrique Loudet, considerado “dentre os jovens espíritos brilhantes da Republica Argentina, o que mais tem trabalhado por descobrir o Brasil no seu paiz” (HENRIQUE LOUDET, 1922, p. 103). Na revista, Loudet apresentou aos brasileiros o escultor Luis Perloti e o músico Felipe Boero, ambos argentinos. *Árvore Nova* ainda fez conhecer a obra *Poetas Brasileiros*, de Enrique Bustamante y Ballivián – um “aristocrático poeta peruano” – o que remete justamente ao programa de *América Latina*.

Neste mesmo sentido, ainda podemos sublinhar o artigo de Sergio Buarque de Holanda (1922, p. 14-15) intitulado *Literatura Dramática na América Precolombiana*, no qual discute as origens incaicas do drama *Ollantay* – se seria originalmente indígena ou se já produzido durante a colonização espanhola –, além da presença de poemas com a temática do americanismo, como *América*, de Moacyr de Almeida (1922, p. 20-21).

Outro aspecto também destacável é a continuidade do intercâmbio mantido com a revista *Nuestra America*, com suas manifestações elogiosas à *Árvore Nova*, que, segundo a publicação portenha, “presenta um notabilíssimo conjunto de colaboraciones y descubre una nueva orientación espiritual” (ÁRVORE NOVA E A IMPRENSA, 1922, p. 185). Além disso, destaca a homenagem ao centenário da independência do Brasil publicada por aquele mensário (NUESTRA AMERICA, 1922, p. 183).

Nacionalista, *Árvore Nova* também publicou matéria especial sobre o centenário da independência em sua edição de setembro de 1922, embora o objetivo inicial fosse a edição de um número especial sobre a data, impossibilitado por dificuldades de organização ainda enfrentadas pelo periódico, segundo o texto. “Como modesta contribuição à comemoração geral”, são reproduzidos alguns textos históricos, como a proclamação de independência e decretos posteriores, relativos à emancipação política (HÁ CEM ANOS..., 1922, p. 104-108). Rocha Pombo (1922, p. 124), figura saudada pela revista em função de seus diversos trabalhos sobre história do Brasil, ainda sugeriria que na

comemoração do “Sete de Setembro” a mocidade fizesse uma espécie de romaria ao local da proclamação da independência a fim de realizar algo como uma cerimônia religiosa.<sup>13</sup>

Além de Pombo, outro intelectual que já havia colaborado em *América Latina* e que continua prestigiado em sua sucessora é Jackson de Figueiredo. Nessa via, passamos da discussão do nacionalismo presente na revista para o espiritualismo, à católica. Embora Figueiredo não tenha colaborado diretamente com este empreendimento, provavelmente em função de estar envolvido com a fundação do Centro Dom Vital e a publicação da revista *A Ordem* – periódico de divulgação do catolicismo criado por ele em 1921 –, seu livro *A Reação do Bom Senso* seria resenhado pelo mensário, em termos de exaltação. A obra trata do posicionamento de Figueiredo a respeito do contexto político do período, sempre em defesa da ordem e da legalidade, contra qualquer princípio revolucionário, como o comunismo e o tenentismo. A intersecção entre religião e política existente na obra fica evidente logo no início da resenha, quando seu autor assinala que somente Jesus Cristo poderia salvar a sociedade moderna, e o Brasil (P. G., 1923, p. 41).

A proximidade da revista com a ação do laicato católico ainda se expressa em outros artigos.

É o caso de *A Evolução Religiosa no Brasil*, de Nestor Victor (1922b, p. 131-138), no qual o intelectual paranaense inicialmente louva as figuras dos “dois grandes apóstolos” Anchieta e Manuel da Nóbrega, passando a uma longa narrativa daquilo que não poderia deixar de ser também a história do catolicismo no país, sobretudo em suas relações com o Estado, primeiramente no período colonial, e depois nos períodos imperial e republicano.

Já em *Defesa Moral*, Horácio Fortes (1922, p. 45) aponta que a educação ministrada nas instituições de ensino brasileiras – da escola primária ao ensino superior – descuidaria da formação moral dos alunos, o que provaria “a tremenda crise de carácter que atravessamos, cada vez mais agravada pelo rompimento com as boas tradições moraes”. Segundo o autor, a anarquia e corrupção que grassavam na sociedade seriam “fructo das más tendencias humanas, não combatidos nem na família, nem na escola, nem nos meios profissionaes”. A crítica de Fortes comunga de uma visão de decadência da humanidade no contexto

---

<sup>13</sup> A proposta do intelectual paranaense vai ao encontro da concepção de “lugares de memória” descrita na volumosa *Les lieux de mémoire*. Ou seja, uma visão nacionalista da história, na qual os lugares da memória tem o papel didático-pedagógico de fomentar o espírito cívico e patriótico, como uma espécie de religião cívica, que estabelece um panteão de heróis nacionais, nos termos de uma História Magistra Vitae.

da modernidade, com a perda da importância do pensamento e do sentimento religioso como fundamentos da sociedade e a consequente degradação do gênero humano, elemento comum tanto na obra de Jackson de Figueiredo como na de Farias Brito, por exemplo.

Outro eixo temático importante são as discussões sobre arte, que atingem maior profundidade em *Árvore Nova* do que em *América Latina*. No artigo *Da Expressão na Arte*, Silveira Netto (1923, p. 38-39) – pai de Tasso da Silveira – faz uma série de considerações sobre a natureza da criação artística. Inicialmente, assevera que “interpretar e exprimir, em função da beleza, é a grande missão da arte”. Depois, acentua que “a beleza é a expressão máxima da vida, por isso a arte é a manifestação maior do espírito humano”. Para então diferenciar a produção artística da atividade científica:

O sabio observa e medita, o artista adivinha e sente; a intuição é a sua lampada no mysterio da vida, antecede, no domínio do bello, ao determinismo scientifico e prossegue, após elle, na sua marcha infinita, como o espirito especulativo na pequisa das causas primarias e finaes (SILVEIRA NETTO, 1923, p. 38).

Esta abordagem espiritualista da arte nos remete novamente às concepções de Farias Brito, quando considera que, assim como a religião e a filosofia, a criação artística tem origem na contemplação do grande espetáculo da realidade pelo ser humano. A partir disso, Brito, como filósofo, defende que o pensamento filosófico também deva ser profundamente poético e religioso, distinguindo-se da ciência por se constituir ainda como um saber especulativo, baseado na intuição, por meio da qual o ser humano se debruça sobre os mistérios da existência (FARIAS BRITO; NUNES, 1967, p. 35).

Por outro lado, *Árvore Nova* também registra a presença de textos que abordam a arte moderna e o movimento modernista em ascensão no país.

Em *O Expressionismo*, Sergio Buarque de Holanda (1922, p. 109-110) assinala que, embora os movimentos modernistas tivessem se espalhado pela Europa e América Latina desde a década anterior, promovendo uma grande renovação no campo das artes, no Brasil o “grupo extremista de Klaxon tem escandalizado alguns homens ingênuos e os 28.000.000 de imbecis que ainda existem em nosso país”. O autor continua, comentando o desenvolvimento do modernismo em

países como Uruguai, Alemanha e Itália, para chegar ao cerne do seu artigo – o expressionismo em seus princípios, como reação ao realismo e ao materialismo e por uma abordagem espiritualista da arte, pautada numa tendência para o “abstrato”. Sergio Buarque segue citando diversos artistas europeus partícipes dessa corrente, a maior parte da Alemanha. E conclui assinalando que o movimento impressionista “é uma das tendências mais poderosas e mais legítimas da arte moderna”.

Povina Cavalcanti (1922, p. 160-161), entretanto, apresenta algumas críticas ao movimento modernista. Em seu artigo *Arte Nova*, o autor alerta que não se pode falar em “arte nova”, uma vez que esta pode ter diversas variações, calcadas justamente em suas múltiplas formas de expressão. Contudo, seu substrato, que seria a expressão da beleza, continua sendo sempre o mesmo. Para o autor, em suma, “dizer-se ‘arte nova’ é, nos domínios da esthetica, o que seria nos da chimica, falar-se de oxigenio novo”. Portanto, não haveria arte nova, mas novos estilos e formas.

De qualquer forma, o articulista reconhece que os modernos movimentos literários vinham ampliando a liberdade de expressão dos artistas, “abolindo todo o captiveiro das leis, dogmas e padrões, que possa constringer a expontaneidade dos surtos mentaes”. Entretanto, acentua que estes movimentos não estavam sendo tolerantes como deveriam ser, uma vez que se erigiam em guerra ao passado, “num arremesso de irreverencia iconoclastica e sacrílega”. Ainda assim, o articulista considera que, “pondo de parte os exaggeros, o movimento é salutar” (CAVALCANTI, 1922, p. 160-161).

As posições externadas por Povina Cavalcanti em *Arte Nova* apresentam grande afinidade com alguns dos pontos que serão fundamentais ao programa posteriormente desenvolvido em *Festa*: o reconhecimento da arte moderna como aquela melhor integrada ao seu tempo e lugar, por possibilitar ao artista maior liberdade criativa e, portanto, maior capacidade de expressão de si mesmo como sujeito, nos termos do seu futuro “totalismo criador”; e a opção de constituir um “modernismo continuador”, em diálogo com a tradição artística já constituída, e não contra ela, que fugisse, inclusive, de um experimentalismo estético baseado em “exageros”. Contudo, é interessante observar que *Árvore Nova* – assim como *América Latina* – não se apresenta como publicação modernista, ainda que já defendendo determinadas posições que apenas cinco anos depois subsidiariam o modernismo de *Festa*, e apesar do fato de que em São Paulo o movimento já se encontrava em alta ebulição.

Por fim, destacamos a crítica de Manuel Bandeira (1922, p. 163-164) sobre *Pauliceia Desvairada*, de Mario de Andrade, “um livro que vai escandalizar o meio literário carioca”, obra que Monteiro Lobato não tinha a intenção de editar “com receio de falência”, da qual diriam que seu autor “é louco”. O texto de Bandeira é bastante provocativo, ensejando que a recepção que *Pauliceia* teria no Rio de Janeiro seria carregada de críticas quanto a seu tom vanguardista, apesar do próprio Mario considerar o livro “passadista”. Segundo o autor, uma recepção desse jaez seria própria àqueles que consideram que “a arte moderna não passe de uma enorme mistificação”. E para deixar ainda mais clara sua contraposição aos críticos do modernismo em emergência, Bandeira concluiria assinalando que

esse corajoso movimento que alastrou toda a Europa e agora suscita em São Paulo um grupo de artistas como Brécheret, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Anita Malfatti, Rubens de Moraes, Sérgio Buarque e tantos outros (leiam a *Klaxon!*) não é uma mistificação efêmera, mas a integração definitiva na consciência artística de uma porção de cousas que antes oscilavam pesadamente e penosamente nos limbos do instinto (BANDEIRA, 1922, p. 164).

Apesar de veicular alguns artigos discutindo o modernismo e a arte moderna – como os elencados acima –, o que se destaca de fato em *Árvore Nova* é justamente a inflexão tradicionalista do periódico, evidenciada, por exemplo, na glorificação da obra de Castro Alves, tido como o grande poeta nacional, conforme artigo de Afranio Peixoto (1922, p. 91-96). Além disso, o latino-americanismo e o espiritualismo se destacam dentro do conjunto temático da revista, este último aspecto pendendo justamente para uma posição política conservadora e até reacionária, quando considerada a sua ligação com a militância católica do período.

Após uma grande lacuna entre a publicação de seu terceiro número, em outubro de 1922, e o quarto, em janeiro do ano seguinte, *Árvore Nova* seria encerrada ainda mais brevemente do que *América Latina*. A análise de seus exemplares torna evidente que, da estreia ao término, o periódico foi paulatinamente apresentando menor densidade

em seu conteúdo, decaindo inclusive o padrão de seu projeto gráfico, com a diminuição do tamanho da publicação, a ponto de sua última edição se assemelhar a uma brochura. O fim do mensário certamente teve relação com questões financeiras inerentes à sua manutenção, assim como no caso de sua antecessora, embora Gomes (1999, p. 49) também sugira que a finalização da revista ainda se deva a problemas de saúde de Silveira e Muricy.

### 1.3 *TERRA DE SOL*, ENTRE A AMÉRICA E PORTUGAL

Após o término de *Árvore Nova* no início de 1923, em janeiro do ano seguinte Tasso da Silveira entraria em associação com o editor e intelectual português Álvaro Pinto na constituição de um novo projeto – a publicação de *Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento*,<sup>14</sup> novamente sem a colaboração direta de Muricy, que se encontrava em tratamento de tuberculose em Arosa, Suíça, de onde retornaria apenas em julho de 1925 (GOMES, 1999, p. 49).

Publicada pela editora Anuário do Brasil, de propriedade de Álvaro Pinto, *Terra de Sol* atingiu treze exemplares, publicados via de regra mensalmente, que se distribuíram em cinco volumes, entre janeiro de 1924 e junho de 1925, conforme tabela abaixo:

<b>Volume</b>	<b>Número</b>	<b>Mês/Ano</b>	<b>Total de Páginas</b>
<b>1</b>	1	Jan/1924	1 a 128
	2	Fev/1924	129 a 280
	3	Mar/1924	281 a 414
<b>2</b>	4	Abr/1924	1 a 160
	5	Mai/1924	161 a 304
	6	Jun/1924	305 a 444
<b>3</b>	7	Jul/1924	1 a 160
	8	Ago/1924	161 a 304
	9	Set-Out/1924	305 a 570
<b>4</b>	10	Nov/1924	1 a 128
	11-12	Dez/1924	129 a 427
<b>5</b>	13-14	Jan-Mar/1925	1 a 240
	15-16	Jun/1925	241 a 517

<sup>14</sup> Os exemplares de *Terra de Sol* foram disponibilizados em formato digitalizado pelo Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), da Universidade de São Paulo (USP), em sua totalidade.

Como evidencia a tabela acima, cada exemplar de *Terra de Sol* tem considerável número de páginas, o que denota o objetivo de seus editores de fazerem dela uma publicação de fôlego. Por outro lado, embora tenha superado o “mal de sete números” cunhado por Olavo Bilac, percebe-se também que já a partir do nono exemplar sua periodicidade passa a mudar, o que se consolidaria no ano seguinte com um grande espaçamento entre os números publicados – um indício de dificuldades em relação à sua manutenção.

Em seu editorial de estreia é apresentado o programa da publicação, calcado em elementos outrora presentes em *América Latina* e *Árvore Nova*, sobretudo o nacionalismo, agora com um tom mais claramente universalista. Inicialmente, o texto de apresentação explicita que “uma revista que surge é como um astro novo que se acende na esperança de quem a cria”, sendo que, “vez por outra, esse astro se reveste de luz própria” e, “outras vezes, é apenas fogo fátuo, fosforescencia que se extingue, mero satellite doutras almas e doutros seres”. Para seus editores, *Terra de Sol* não deveria ser “decerto nem aquele astro esplendoroso, nem este satélite efêmero”, mas “por força do nome eterno que lhe dita a existencia, trará em seu sangue toda a seiva borbotante da fecunda terra brasileira e aquecerá suas energias, seus anseios, suas aspirações na fonte directa de luz e vida que é o sol do Brasil”, sendo que, além disso, “pugnará, com alma clara e norte seguro, pela fecundidade cada vez mais ampla da energia brasileira, pela dignidade de seu espírito, pela evolução de seu pensamento”. Por fim, o texto declara que a revista “sauda todos os seus nobres camaradas de ideal”, de todo o mundo, pregando ainda pela “mais estreita solidariedade na obra a cumprir que, sendo bem brasileira, é ao mesmo tempo bem universal” (TERRA DE SOL, 1924, p. 7-8).

Ainda que em termos um tanto vagos, o editorial assim expunha o programa da publicação, denotando sua vinculação ao debate das questões nacionais, muitas vezes de forma ufanista, enaltecendo e reforçando a brasilidade, sem com isso negligenciar a inserção do Brasil no “universal” – elemento este que se constituiria posteriormente como um dos eixos centrais do programa de *Festa*. Na prática, o que se evidencia em *Terra de Sol* é a concepção de que, para a integração do país no movimento civilizacional, seria necessário reforçar a própria consciência nacional, assim como aprofundar o intercâmbio cultural com os demais países da América Latina – elemento já presente em suas duas revistas predecessoras –, e agora também com Portugal. Dessa maneira, o mensário veiculou um conjunto de textos relacionados a uma proposta de aproximação da intelectualidade brasileira com aquela dos

demais países latino-americanos, ao passo que também publicou uma série de artigos propugnando pelo estreitamento dos laços culturais com Portugal, escritos por intelectuais portugueses.

Por outro lado, o tom nacionalista e ufanista do número inicial fica ainda mais evidente quando se nota que o texto de apresentação do periódico é seguido por um artigo de Rocha Pombo (1924a, p. 9-11) intitulado *Terra Gloriosa*, abordando a história do Brasil, um “paiz sem igual”.

Apresentando-se como uma revista de arte e pensamento, *Terra de Sol* publicou crítica de arte, textos literários (poesia e prosa), reproduções de pintura ligada à arte acadêmica, com forte cunho histórico, e diversas crônicas e artigos de opinião, em grande parte tratando de temas nacionalistas, em que se discutiam as grandes questões brasileiras em voga na época, como as problemáticas da nossa formação racial e da própria organização da nação. Por outro lado, como já citado, manteve e até ampliou o enfoque latino-americanista já presente em *América Latina* e *Árvore Nova*. A grande novidade em relação às suas duas antecessoras seria a presença de vários artigos da lavra de colaboradores portugueses, tratando de questões relativas a Portugal e das relações entre esta nação e o Brasil.

Medindo 24,5 x 18,2cm, *Terra de Sol* possuía elevada qualidade gráfica para a época, o que se explica, de acordo com Ângela de Castro Gomes (1999, p. 50), pelo grande domínio da técnica tipográfica por parte de Álvaro Pinto, tido como um dos introdutores do livro impresso sob moldes industriais no Brasil.

Diferentemente de suas antecessoras, a imagem da capa inaugural do periódico é bem menor, mantendo-se a mesma nas demais edições. Trata-se de uma paisagem que tem uma árvore em primeiro plano, com uma grande montanha atrás e o sol em posição centralizada, imagem que Madanêlo Souza (2008, p. 249) considera como a representação de um olhar estrangeiro sobre o Brasil. O autor do desenho é justamente o artista português Fernando Correia Dias de Araújo (1892-1935). De qualquer forma, a moldura geometrizada que envolve o desenho guarda íntima relação com a influência estética da cerâmica marajoara, demonstrando, assim, sua estreita ligação com a proposta de afirmação da brasilidade presente no projeto do periódico.

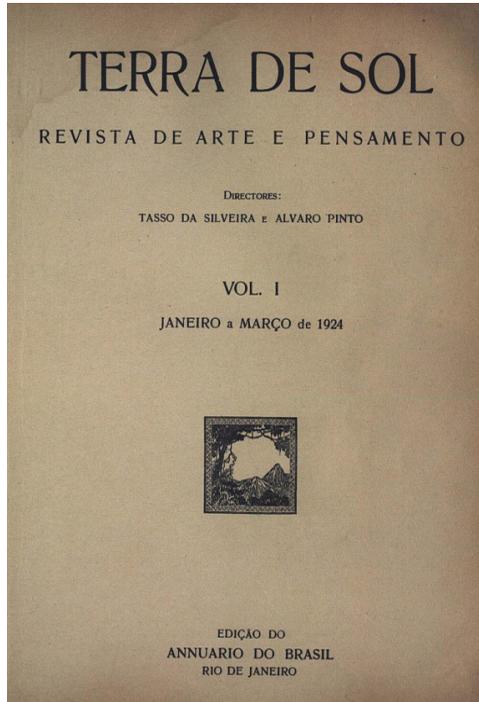


Figura 3 - Capa de *Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, jan. 1924.

Além disso, a revista também é ilustrada em seu interior com vários detalhes que aludem à fauna e flora brasileiras, demonstrando a íntima conexão existente entre seu projeto gráfico e seu programa nacionalista.

Por outro lado, a preocupação com estes detalhes gráficos acentua a percepção do esmero de seus diretores em produzir um mensário de grande qualidade técnica, o que também ajuda a explicar a boa recepção que a revista teve pela crítica (OLIVEIRA, 1999, p. 239). A própria correspondência entre Silveira e Muricy no período revela que *Terra de Sol* marcava a realização de um sonho de adolescência dos dois (GOMES, 1999, p. 45). Quando comparada a suas antecessoras, torna-se notória sua superioridade do ponto de vista das artes gráficas, sendo que elementos como capa, capitulares, molduras, vinhetas e florões foram produzidos especialmente para a revista por Correia Dias, marido de

Cecília Meireles e parceiro de Tasso da Silveira desde os tempos de *Árvore Nova*.

Com suas quase duas mil páginas publicadas, *Terra de Sol* apresenta média de pouco mais de cento e cinquenta páginas por exemplar. O cômputo dos tipos de textos da publicação é apresentado na tabela a seguir.

<b>GÊNERO OU TIPO DE TEXTO</b>	<b>QUANTITATIVO</b>	<b>PERCENTUAL</b>
Editorial	1	0,08
Artigo de opinião e crônica em geral	182	15,96
Crítica literária e de arte	269	23,59
Conto, romance e novela	20	1,75
Poesia	40	3,50
Trechos de livros ou de conferências	115	10,08
Notas / Outros	513	45,00
<b>Total de textos</b>	<b>1140</b>	<b>100</b>

Consoante o fato de se apresentar como uma revista de arte e pensamento, os textos publicados podem ser divididos entre aqueles adstritos ao campo literário e aqueles relacionados ao debate de assuntos gerais. Entre os textos referentes à literatura, registram-se crônicas e notas sobre arte em geral, reproduções de poemas, ensaios, excertos de livros, bem como artigos sobre escritores e poetas brasileiros, portugueses e hispano-americanos, dentre outros temas atinentes. Já em relação aos textos de âmbito geral, encontramos ensaios sobre economia, sociologia, política interna e externa, história, folclore, notícias e crônicas sobre temas diversos. É principalmente por meio destes textos que se articulam as discussões pertinentes à questão nacional, principalmente pela pena dos colaboradores brasileiros, e secundariamente pelos lusitanos. Além disso, são publicados alguns textos de colaboradores estrangeiros em seus idiomas, espanhol (maioria), alemão e italiano.

Em suas páginas, *Terra de Sol* mantém sua referência ao simbolismo, ao nacionalismo, ao latino-americanismo, ao catolicismo e ao espiritualismo na arte, exaltando as figuras de Alberto Torres, Farias

Brito, Cruz e Sousa e Jackson de Figueiredo.<sup>15</sup> Como em *América Latina* – e diferentemente de *Árvore Nova* –, no mensário o elemento “pensamento” se destaca em relação ao “arte”. Apesar das várias reproduções de obras artísticas consagradas e do número de textos sobre arte superar o de artigos de opinião, é nas discussões sobre a nacionalidade, história e problemas brasileiros que encontramos as inflexões mais profundas e densas do periódico, consoante os termos do seu programa nacionalista.

Além do seu projeto gráfico marcado por elementos vinculados à paisagística nacional, a revista ainda apresenta belas ilustrações em seu interior, reproduzindo várias pinturas, em grande parte de cunho histórico, como: Caipiras Negaceando, de José Ferraz de Almeida Júnior; Juramento da Princesa Isabel, Batalha de Guararapes e Primeira Missa no Brasil, de Victor Meirelles; Iracema, de José Maria de Medeiros; Exéquias de Atala, de Augusto Rodrigues Duarte; O Último Tamoio, de Rodolfo Amoedo; O Morro de Santo Antônio (Rio) em 1816, de Nicolau Antoine Taunay; dentre outras com o mesmo perfil atinente à arte tradicional ou acadêmica, de talhe neoclássico e vinculadas aos cânones da Academia de Belas Artes.

Fica evidente, portanto, que o periódico permanecia distante da experimentação estética própria às vanguardas modernistas europeias, assim como não são encontradas referências sobre a arte moderna e o movimento modernista em suas páginas, diferentemente do que se observa em *Árvore Nova*. De acordo com Madanêlo Souza (2008), na poesia, de maneira geral, há um predomínio de temáticas mais vagas, evanescentes e subjetivas, sendo que muitos poemas mantinham a rima e as formas fixas, embora também se registre o verso livre. Já a prosa em grande parte tinha aspecto espiritualista, moralizante ou religioso, o que aponta muito mais para a permanência de tendências já existentes do que à criação de algo novo. Dessa forma, a autora sustenta que *Terra de Sol* pode ser considerada como exemplo da coexistência de diferentes

---

<sup>15</sup> No mesmo ano de 1924, Alberto Torres e Farias Brito ainda seriam referidos por Tasso da Silveira como os grandes precursores da construção de nossa consciência nacional em seu ensaio *A Consciência Brasileira*, capítulo integrante da obra *À Margem da História da República* (SILVEIRA, 1990, p. 199- 208). Publicado pela editora Anuário do Brasil, a mesma de *Terra de Sol*, e organizado por Vicente Licínio Cardoso, o livro representa o esforço dos intelectuais do período em apontar, analisar e propor soluções aos problemas brasileiros. A obra é composta por ensaios que abordam a situação cultural, social e econômica do país frente a um momento de crise estrutural da república. Entre seus partícipes figuram vários intelectuais que colaboraram em *Terra de Sol*, como Ronald de Carvalho, Tasso da Silveira, Alceu Amoroso Lima e Oliveira Vianna, bem como seu próprio organizador, Vicente Licínio Cardoso. Vale ressaltar, ainda, que o ensaio de Ronald de Carvalho intitulado *Bases da Nacionalidade Brasileira* também seria publicado na revista.

correntes estéticas do período, representativo de um momento de transição literária. Sua ligação com o modernismo se daria pela presença de autores que passariam à posteridade como modernistas, casos de Cecília Meireles, Emílio Moura, Guilherme Araújo e, curiosamente, do próprio Tasso da Silveira.

Em *Terra de Sol*, os textos eram publicados isoladamente ou em seções específicas, a maior parte sem caráter permanente, visto que possuíam periodicidade descontinuada. Segue, abaixo, uma breve descrição destas seções.

**1. Artes Plásticas:** da lavra do crítico Silveira Netto, compõe-se de ensaios sobre arte em geral – abordando a obra de artistas brasileiros e estrangeiros – e de comentários (crítica de arte) sobre exposições, como o Salão de Primavera de 1924, por exemplo.

**2. As edições da Anuário do Brasil:** apresenta obras editadas pela editora de Álvaro Pinto, assim como comentários de outros jornais e revistas acerca daquelas publicações.

**3. As mulheres poetas do Brasil:** apresenta poetisas brasileiras, como Narciza Amália, Laura da Fonseca e Silva, Gilka Machado, Auta de Souza, Francisca Júlia e Cecília Meireles.

**4. Bibliografia:** veiculava pequenas notas de crítica literária a respeito de livros em geral, abrangendo obras brasileiras, hispano-americanas e europeias.

**5. Carta de Portugal:** com textos de autoria do intelectual lusitano Carlos Selvagem, apresenta ao leitor brasileiro notícias e assuntos diversos pertinentes a Portugal, incluindo-se a temática de suas relações com o Brasil.

**6. De Outros Povos:** em sua maioria, apresenta notas e artigos tratando sobre assuntos diversos referentes aos demais países da América.

**7. Efemérides:** como supõe o título, registra fatos relevantes de diferentes épocas.

**8. Folclore:** composta basicamente por três artigos de Amadeu Amaral, nos quais se destaca sua defesa de que as pesquisas sobre o folclore brasileiro fossem pautadas por uma abordagem científica.

**9. Música:** com três artigos de Renato Almeida e um de Andrade Muricy, discute-se o caráter da música brasileira e critica-se a influência recebida da arte europeia, ao mesmo tempo em que se aponta a espiritualidade como princípio artístico fundamental.

**10. Notas Estatísticas:** apresenta várias estatísticas sobre demografia, condições sanitárias, serviços sanitários, doenças, óbitos, nascimentos,

temperatura, número de habitantes, dados comerciais, importação e exportação, variação cambial, número de imigrantes, negociações bancárias, dados meteorológicos e agrícolas, dentre outros elementos diversos.

**11. Notas e Comentários:** veicula pequenas notas geralmente sobre arte, economia e política nacional e internacional, dentre uma gama de assuntos bastante diversificada.

**12. Páginas Portuguesas:** apresenta intelectuais portugueses, como Jaime Cortesão, Carlos Selvagem, Aquilino Ribeiro e Teixeira de Pascoaes.

**13. Pelos Estados:** propõe a apresentação de autores brasileiros de fora do eixo Rio-São Paulo, numa clara tentativa de se manter um intercâmbio mais profícuo com a intelectualidade das demais regiões do país.

**14. Portugal-Brasil:** dedicada ao fomento do intercâmbio luso-brasileiro, aborda tanto a proposta de unificação ortográfica entre ambos os países como a assinatura de uma convenção literária que facilitasse a circulação de livros entre estas nações.

**15. Revistas e Jornais:** contém comentários acerca de diversos periódicos brasileiros, hispano-americanos e europeus.

Somente as seções *Bibliografia*, *Efemérides*, *Notas Estatísticas* e *Notas e Comentários* constam em todos os números de *Terra de Sol*. As demais se apresentam de forma esporádica.

Os textos das seções *Folclore*, *Música* e *Artes Plásticas* veiculavam a tese de que a arte brasileira careceria de originalidade suficiente para que se pudesse considerá-la nacional, sendo que os estudos folclóricos no país padeceriam do mesmo problema. Já *Páginas Portuguesas*, *Carta de Portugal* e *Portugal-Brasil* estavam intimamente ligadas à proposta de difusão da cultura lusitana e também à tentativa de promover um maior intercâmbio entre os países. Enquanto isso, *Pelos Estados* buscava fomentar a aproximação com a intelectualidade dos demais estados brasileiros, revelando os chamados “intelectuais de província”, na expressão cunhada por Sérgio Miceli, que não viviam na capital federal e, tampouco, pertenciam a instâncias de consagração como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e a Academia Brasileira de Letras (ABL).

A relação dos autores e colaboradores presentes em *Terra de Sol* pode ser conferida a seguir.

<b>Tabela 9 - Colaboradores e autores presentes em <i>Terra de Sol</i></b>	
<b>COLABORADORES / AUTORES</b>	<b>N.º DE TEXTOS</b>
Farias Brito e Joaquim Nabuco	14
Rocha Pombo	12
Alberto Torres, Euclides da Cunha e Silveira Netto	11
Frei Tomé de Jesus e Álvaro Pinto	10
Matias Aires e Miguel de Unamuno	09
Carlos Selvagem, Tristão de Athayde e Vítor Viana	08
D. João de Castro, Mario de Lima Barbosa e Tasso da Silveira	06
Andrade Muricy, Jaime Cortesão, Nestor Victor, Ronald de Carvalho e Ruy Barbosa	05
Oliveira Vianna e Vicente Licínio Cardoso	04
Alphonsus de Guimarães, Amadeu Amaral, Argeu Guimarães, Balthazar Pereira, Carlos Magalhães de Azeredo, Emilio Moura, Humboldt, Lucilo Varejão, Mario Linhares, Murillo Araújo e Ranulpho Prata	03
Adelino Magalhães, Afrânio Peixoto, Agostinho de Campos, Angelo Guido, Augusto dos Anjos, Caio de Melo Franco, Edgar Quinet, Eduardo Barrios, Gonzaga Duque, Heinrich F. Petermann, Jackson de Figueiredo, Juana de Ibarbourou, Luiz Velazco Aragón, Moysés Marcondes, Pontes de Miranda, Renato Almeida, Bráulio Sanchez-Sáez, Schlegel e Wellington Brandão	02
A. J. Pereira da Silva, A. Moralles de los Rios, Abelardo Lobo, Abraham Valdelomar, Afonso de E. Taunay, Agripa de Vasconcelos, Alberto Sarmento, Alexandre de Albuquerque, Alfredo Mariano, Almeida Magalhães, Álvaro Yunque, Aníbal Teófilo, António Sergio, Arnaldo Damasceno Vieira, Arturo Lagorio, Aubrey Bell, B. Brinck, Bernardino de Sousa, Brasílio Luz, Bruno de Menezes, Camões, Capistrano de Abreu, Capitão Augusto Casimiro, Carolina Micaelis, Carvalho Aranha, Castro Alves, Cecília Meireles, Clovis Lamarre, Cornelio Hispanico, Corrêa Júnior, Cruz e Sousa, Dario Vellozo, Edgar Alan Poe, Edgar Prestage, Elias Castelnuovo, Elpídio Pimentel, Emiliano Perneta, Enrique Bustamante y Ballivián, Ernesto Morales, Esmenard, Eugenio de Castro, Faria Neves Sobrinho, Fernán Félix de Amador, Fernando Callage, Francisco Romero, General Gomes da Costa, George Gentil, Gilberto Camara, Guilherme de Almeida, J. Barbosa Bettencourt, J. Galeão Coutinho, J. J. Nunes, Jaime d' Altavila, James Darcy, José de Queiroz Lima, José Geraldo Vieira, José Lins do Rego, José Murici, Juan Carlos Huergo, Leonardo Eliz, Lord Byron, Luiz Delgado, Manuel Ramos, Marco Aurélio,	01

<p>Mario Mendes Campos, Mario Sette, Martin Noel, Miguel de Cervantes, Millevoeye, Montesquieu, Olavo Bilac, Paulo Gonçalves, Plínio dos Santos, Porfírio Soares Netto, R. R. de Castro, Raul de Azevedo, Raul Machado, Ribeiro Couto, Ricardo Dávila Silva, Ricardo Palma, Ricciardo Bampi, Rodolpho Bernardelli, Rodolpho Von Ihering, Rosenkranz, Rubens Amaral, Santiago Locascio, Santos Chocano, Silva Lobato, Storck, Sud Menucci, Tenente Pina de Moraes, Teófilo Dias, Thomas Murat, Torquato Tasso, Tótila Albert, V. Coaracy, Vieira de Almeida, Visconde de Vila-Moura e Walt Whitman</p>	
---	--

Intelectuais como Farias Brito, Joaquim Nabuco, Alberto Torres, Miguel de Unamuno e Euclides da Cunha foram homenageados por *Terra de Sol* com a reprodução de diversos excertos de suas obras, o que explica o grande número de aparições no periódico. Dentre os demais colaboradores, destacamos justamente a presença dos paranaenses Rocha Pombo e Silveira Netto, com participação bastante assídua, além de Andrade Muricy e Nestor Victor, o que denota a manutenção do núcleo paranaense-simbolista partícipe de *América Latina* e *Árvore Nova*.

Carlos Selvagem se destaca como o colaborador mais assíduo dentro do rol dos intelectuais lusitanos que participaram de *Terra de Sol*, que ainda inclui o prestigiado literato e historiador Jaime Cortesão, dentre outros de mais discreta participação, além do próprio Álvaro Pinto, com vários textos assinados. A revista ainda publicou trechos de *Os Lusíadas* de Camões, em um número especialmente dedicado à comemoração do quarto centenário de seu nascimento, e de *Trabalhos de Jesus*, do Frei Tomé de Jesus, também lusitano.

Outros colaboradores de atuação destacável são o crítico literário Tristão de Athayde e o próprio Jackson de Figueiredo, ambos fortemente ligados ao movimento católico, apontando, outrossim, a manutenção da conexão com o catolicismo já demonstrada nas revistas antecessoras.

Além dos colaboradores supracitados, ainda podemos sublinhar os intelectuais hispano-americanos Eduardo Barrios, Santiago Locascio, Fernán Félix de Amador (pseudônimo de Domingo Fernández Beschtedt), Juana de Ibarbourou, Luiz Velazco Aragón, Elias Castelnuovo, Tótila Albert, Arturo Lagorio, Alvaro Yunque, bem como os europeus Bráulio Sánchez-Sáez e Heinrich F. Pettermann, dentre outros.

A presença de tantos e tão variados colaboradores e autores, de diversas origens e nacionalidades, aponta para o fato de que *Terra de Sol* operava numa espécie de via de mão dupla: enquanto atentava ao debate da questão nacional em plena ebulição dos anos 1920, também buscava a construção de vínculos mais estreitos com intelectuais do exterior, sobretudo portugueses e hispano-americanos, assim como com a intelectualidade de fora dos grandes centros do próprio Brasil. O que ressalta seu caráter ao mesmo tempo nacionalista, cosmopolita e universalista, e reforça a concepção de que, neste período, os intelectuais brasileiros se encontrassem paradoxalmente premidos por elementos díspares, como a tradição e a modernidade, o nacional e o internacional, a região e a nação – e, no caso de *Terra de Sol*, o latino-americanismo e o lusitanismo.

Em relação ao lusitanismo, convém pontuar que o português Álvaro Pinto não era somente um empresário do ramo editorial, como também um intelectual de destacado engajamento cultural em Portugal. No início da década de 1910, Pinto fora membro da Sociedade Renascença Portuguesa, que reunia intelectuais lusitanos em torno de um conjunto de propostas de modernização do país nos campos da cultura, da educação e da política, por meio da criação de bibliotecas e universidades – como a Universidade Popular do Porto –, e da publicação de livros e revistas de pensamento (ROCHA, 1985, p. 285-286). Considerado por Jaime Cortesão como a “coluna vertebral” da Renascença, Pinto foi um de seus principais articuladores, tendo sido a segunda série da revista *A Águia* – criada na cidade do Porto em 1910 justamente por ele – o órgão oficial de difusão do movimento.

Esta revista nasceu com o intento de promover o ressurgimento de Portugal a partir da busca pela reafirmação de sua nacionalidade, apontando para a conjugação entre tradição e renovação. Para tanto, congregou importantes nomes, como Teixeira de Pascoaes, Mário Beirão, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Raul Proença, António Sérgio, Visconde de Villa-Moura, dentre outros (ROCHA, 1985, p. 268-270). Se, no campo político, a Renascença Portuguesa buscava o fortalecimento do país através de sua modernização, no plano literário, seu principal embasamento era o saudosismo, corrente estética da qual foi mentor o já citado Teixeira de Pascoaes, e que se caracterizava pelo apelo à figura poética e espiritual da “saudade”, elemento inerente à alma lusitana (ROCHA, 1985, p. 230-231).<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Posteriormente, o escritor lusitano Carlos Selvagem (1925a, p. 88-89) comentaria, nas páginas de *Terra de Sol*, que a tristeza aludida por Pascoaes “não é de modo algum um

A vinculação às concepções saudosistas fazia com que a Renascença operasse igualmente numa via dupla: ao mesmo tempo em que apontava para o futuro, propugnando pela modernização de Portugal, também se voltava ao passado, construindo um resgate de sua condição de potência a partir das grandes conquistas do pretérito, num período em que o país se via premido frente às ambições imperialistas dos principais Estados da Europa ocidental (SOUZA, 2007, p. 1-2). O tradicionalismo atinente ao saudosismo fica ainda mais evidente ao observarmos que, para os saudosistas, “renascer” seria diferente de “progredir”, o que denota uma compreensão diferenciada a respeito do progresso – o ideal de modernização desponta, assim, como uma espécie de volta ao passado, sendo de cunho, portanto, tradicionalista, e não vanguardista (ROCHA, 1985, p. 275-276).

Álvaro Pinto acabou se transferindo para o Brasil em 1920, provavelmente em busca de melhores condições para seus negócios no ramo tipográfico, tendo em vista o conturbado quadro sócio-político vivido em Portugal no período. Instalado no Rio de Janeiro, Pinto adquiriu uma tipografia em sociedade com o também intelectual lusitano António Sérgio, dando continuidade à revista *A Águia* em terras brasileiras, com a criação da editora Anuário do Brasil.<sup>17</sup> Esta série da revista acabou finalizada em 1921. Finda a publicação, Pinto colaboraria com alguns números da revista lisboeta *Seara Nova*, com textos intitulados *Bilhetes do Brasil*, e a partir do início de 1924 passaria à publicação de *Terra de Sol* em parceria com Tasso da Silveira (SOUZA, 2008, p. 235-240).

Ainda de acordo com os ideais da Renascença Portuguesa, e dando continuidade a um programa de intercâmbio luso-brasileiro lançado a partir da publicação de *A Águia* no Brasil, em *Terra de Sol* Pinto buscou apresentar a obra de intelectuais portugueses, como também expor o modo pelo qual estes autores da “pátria-mãe” concebiam o Brasil e sua nacionalidade, e as relações de nosso país com Portugal. Por outro lado, convém destacar que a divulgação da obra de escritores lusitanos também ensejava a ampliação do mercado consumidor da literatura portuguesa do outro lado do Atlântico, de

---

sentimento depressivo. A saudade, síntese da lembrança e da esperança, é uma força divina da alma portuguesa; tornou-a mística e aventureira. [...] A tristeza portuguesa é portanto, a maior virtude da raça. Foi Ella que lhe deu alma e beleza”.

<sup>17</sup> Segundo Laurence Hallewel (2005, p. 248), a origem da editora de Álvaro Pinto seria essa: em 1910, a propriedade do Almanack Laemmert passou para o português Manuel José da Silva, proprietário do Anuário Geral de Portugal. Depois de alguns anos, o Almanack recebeu um novo título, Anuário do Brasil, nome que passou a ser usado como marca das publicações da firma no começo da década de 1920.

acordo com seus interesses pertinentes à condição de empresário do ramo editorial (SOUZA, 2007, p. 3-5).

Considerando o latino-americanismo defendido por Tasso da Silveira em *Terra de Sol* e suas antecessoras, e o luso-brasileirismo propugnado por Álvaro Pinto, Madanêlo Souza (2003) propõe que, no âmbito das discussões sobre o nacionalismo, o periódico seja dividido em duas vertentes – portuguesa e americanista –, cada uma capitaneada por um de seus editores.

Os textos da “vertente portuguesa” apresentam intelectuais lusitanos – como Carlos Selvagem, Teixeira de Pascoaes, Aquilino Ribeiro e Jaime Cortesão, por exemplo –, abordam a história e cultura da nação lusa e propugnam pela aproximação entre Portugal e Brasil. Seus colaboradores mais atuantes foram justamente os portugueses Jaime Cortesão e Carlos Selvagem, além do próprio Álvaro Pinto, que defendia constantemente a unificação ortográfica e a celebração de uma convenção literária entre os dois países, que dinamizasse seu intercâmbio cultural por meio da circulação de livros.

É interessante notar alguns aspectos desse programa de aproximação entre Brasil e Portugal defendido pelos colaboradores portugueses e por Álvaro Pinto, bem como suas repercussões num período em que a xenofobia contra lusitanos ainda era um elemento em latência no Rio de Janeiro (SEVCENKO, 1983, p. 88-89).

Primeiramente, destacamos alguns trechos de artigos em que Portugal é guindado à condição de fonte da nacionalidade brasileira. É o caso, por exemplo, de Carlos Selvagem (1925b, p. 349-350), quando afirma:

Trabalhando *pró dumo sua*, não perde de vista quanto o actual Brasil deve, moral e espiritualmente, á nobre cepa lusitana de onde provém.

[...] Nada mais consolador para nós, portugueses, do que a afirmação tacita, permanente, que nas paginas de *Terra de Sol*, á flôr dos mais diversos assuntos, naturalmente, correntemente se faz, de caber a Portugal e á velha energia lusitana o mais glorioso e árduo papel na gênese, desenvolvimento e actual nível de civilização dessas ardentes e fecundas terras de sol.

Em outro artigo, Selvagem ainda assevera com maior clareza a sua posição de que o intercâmbio e a integração cultural entre os países deveria partir do reconhecimento da posição de superioridade da nação lusa:

A um critério mais simplista, consideremos nós o Brasil e Portugal, como dois irmãos gerados do mesmo ventre histórico, a Portugal cabendo as honras e as responsabilidades da primogenitura. [...] E estamos em crer que se o Brasil, por um irreflectido movimento de orgulho colectivo, pretender de futuro libertar-se, não diremos já da influencia lusitana, mas do culto e do amor das suas origens lusitanas, do seu espirito secular, das suas afinidades, das suas tradicionaes virtudes e dos seus correlativos defeitos, mais tarde ou mais cedo, não consistentes ainda de todo os cabouços moraes e étnicos, em que assentou o gigantesco edificio social do seu Império, tombará definitivamente no cãhos de raças e de povos degladiando-se n'um solo ubérrimo, de que, na opinião d'um dos seus mais ilustres pensadores, o evitou no passado, a cohesão etnica, a disciplina civil, a régra moral, o amôr do torrão, a energia centripeta e o louco amor de independencia e de liberdade que durante perto de tres séculos lhe deu a gente portuguesa... (SELVAGEM, 1924, p. 334).

Além disso, em várias edições do periódico são encontradas críticas de Álvaro Pinto a posicionamentos de intelectuais brasileiros contrários à unificação ortográfica – assim como avessos à própria influência de Portugal no campo cultural brasileiro –, divulgados na imprensa carioca. Uma dessas polêmicas ocorreria justamente com Jackson de Figueiredo, a quem Tasso da Silveira era intimamente ligado. Em sua resposta, devidamente publicada pela revista, Figueiredo acentuaria que “sou absolutamente favorável às tradições que formamos durante o período colonial, nas quaes unicamente reconheço o BRASIL BRASILEIRO” (FIGUEIREDO, 1924b, p. 82-83).

Outro fato polêmico foi a repercussão do famoso pronunciamento de Graça Aranha à Academia Brasileira de Letras em 19 de junho de 1924, no qual o literato afirmou que “não somos a câmara mortuária de

Portugal. Já é demais este peso de tradição portuguesa, com que se procura atrofiar e esmagar nossa literatura”. O que levou Pinto (1924, p. 417) a exclamar: “Santo Deus! Que perseguição atroz Portugal está fazendo ao Sr. Graça Aranha e seus mais requintados arautos”.

Sobre a temática do intercâmbio luso-brasileiro, marcante em *Terra de Sol*, convém ressaltar que, neste período, a intelectualidade portuguesa enxergava nas revistas literárias uma importante via de conhecimento da cultura do Brasil e de aproximação com os intelectuais brasileiros, bem como de apresentação de sua própria produção cultural e de seus postulados políticos e culturais inerentes à relação com sua ex-colônia. Além disso, conforme pontua Elio Serpa (2001, p. 97-98), a maneira pela qual os intelectuais lusitanos implicitamente concebiam os fundamentos da nacionalidade brasileira implicava muitas vezes não somente em estabelecer um nivelamento hierárquico entre os países, em detrimento do Brasil, como também no atrelamento de nossa definição identitária às matrizes culturais e étnicas da nação lusa.

Outro elemento importante é que, por seu gigantismo, o Brasil despontava como elemento justificador da condição de potência avocada à época pelos intelectuais portugueses a Portugal. Consolidar sua influência política e cultural sobre a ex-colônia era, portanto, uma questão-chave para a consecução deste objetivo. E, para tanto, era fundamental debruçar-se sobre o Brasil, estreitando os laços entre as nações, principalmente a partir do binômio “pátria-mãe” e “pátria-filha” (SERPA, 2001, p. 92).

De outro lado, a “vertente americanista” de *Terra de Sol* defendia a afirmação de nossa consciência latino-americana e a integração cultural e política dos países do continente, sobretudo pela ação da classe intelectual, em detrimento da ligação com a Europa, consoante o programa já veiculado em *América Latina* e *Árvore Nova*.

Nesse sentido, são destacáveis as contribuições de intelectuais brasileiros como Ronald de Carvalho (1924a, p. 13-26) – que teve reproduzida conferência pronunciada na Universidade Nacional do México, em 1923, sob o título *Bases da Nacionalidade Brasileira* – e Tristão de Athayde (1924, p. 289-294) com *Americanismo*, ambos propugnando pela afirmação de uma consciência americanista. Além de Carvalho e Athayde, o próprio Tasso da Silveira (1924a, p. 47-50) esposou as mesmas ideias em *Espírito Americano*, salientando ainda a contraposição entre os países da América Latina e os Estados Unidos, o que remete novamente aos preceitos do arielismo.

Outros artigos destacáveis tratam da questão da afirmação da nacionalidade brasileira. É o caso, por exemplo, de Renato Almeida

(1924, p. 78-79), ao assinalar que “temos sido alguma coisa de tudo – italianos, franceses, alemães – não seremos nada, portanto, se não formos brasileiros”, e de Moysés Marcondes (1924, p. 449), ao criticar a transplantação de modelos culturais europeus ao Brasil, afirmando que “entrar sem restrições em moldes alheios é aniquilar o seu próprio ser, e assumir condição de naturalizado em terra estranha, embora dentro da sua própria”.

Nos mesmos termos de um latino-americanismo literário já posto em prática em suas antecessoras, *Terra de Sol* também divulgou a obra de vários artistas hispano-americanos. Foram os casos do escultor chileno Tótila Albert, do pintor argentino Valentín Thibon de Libian, e dos três poetas também argentinos Fernan Felix de Amador, Arturo Lagorio, Ricardo Gutierrez, dentre outros, além da reprodução de *Em demanda do sol*, novela incaica de autoria do peruano Abraham Valdelomar. Segundo Fátima Piazza (2010), reside justamente aí os fundamentos do programa de intercâmbio latino-americano da revista, “que permitiu uma circulação de autores (historiadores, poetas, escritores e críticos de arte e literatura) e de artistas plásticos e gráficos (pintores, escultores e gravadores) entre a América lusófona e a hispanófona”.

Além destes aspectos, *Terra de Sol* ainda veiculou artigos que se debruçavam sobre a história do Brasil e acerca da formação racial brasileira, pela pena de Rocha Pombo, Ronald de Carvalho e Oliveira Vianna. Nestes textos, resta patente uma interpretação da constituição da nacionalidade baseada na mítica fundacional das três raças formadoras – indígena, africana e portuguesa –, via de regra caracterizadas com qualidade negativas.

Como saldo dessas análises, o “povo” – por sua formação racial, baseada na miscigenação, e seu baixo nível de instrução educacional – despontava como o “grande problema” brasileiro, o principal entrave à consolidação da nacionalidade e ao progresso do país. Nesse sentido, a imigração de europeus e a eugenia operariam como instrumentos de melhora da “raça brasileira” – sobretudo para Oliveira Vianna –, juntamente com investimentos na área da educação.

*Terra de Sol* foi, em suma, uma publicação multifacetada. Embora eminentemente conectada com as discussões de seu tempo, tinha caráter tradicionalista e não apresentava correntes estéticas de vanguarda em relação às artes e à literatura. Por outro lado, embora comprometida com a questão da afirmação da nacionalidade brasileira – em pleno centenário da independência –, como vimos a revista

comportava análises e postulados de colaboradores brasileiros e também portugueses sobre o país que muitas vezes se contradiziam em si e entre si.

O ponto de contato entre as aludidas vertentes de *Terra de Sol* era a discussão sobre a afirmação de nossa nacionalidade. Porém, é notória, e de certa forma inconciliável, a contradição existente entre os projetos propostos. Em nossa monografia de graduação (VIKTOR, 2011), concluímos que as contradições existentes entre as vertentes da revista apontavam a própria bifurcação que se apresentava à intelectualidade brasileira do período: pensar em *americano* ou em *européu*? As linhas divisórias entre as duas concepções de nacionalidade possivelmente não eram tão bem delimitadas, como sugerem alguns textos presentes na própria publicação. É justamente o caso, por exemplo, de *O typo ethnico brasileiro*, de Oliveira Vianna (1924a, p. 336-357), em que, discutindo a definição do “tipo nacional brasileiro” – nossa identidade eminentemente americana –, este intelectual propugna pelo caldeamento étnico de nossa população mestiça com imigrantes europeus, com o fito de absorver o padrão civilizatório do Velho Continente. Embora trate da afirmação do “tipo brasileiro”, mais uma vez a Europa branca aparece como o modelo a ser seguido, transplantado para a América. O que nos remete novamente aos aspectos europeizantes inerentes à recepção que Tasso da Silveira faz das posições de José Enrique Rodó na revista *América Latina*, quando salienta a herança da civilização latina – Espanha e Portugal, Grécia e Roma – como ideal a ser seguido pelas nações latino-americanas.

Apesar das referidas contradições existentes no mensário, manifestava-se como ponto pacífico o entendimento de que caberia às elites intelectuais e culturais do país a missão de guiar o povo em direção à consolidação e ao progresso da nação – o que fica de fato patente pela própria exaltação da obra de Alberto Torres e suas proposições de organização nacional.

*Terra de Sol* foi encerrada após a edição de junho de 1925, totalizando treze edições. *Festa* surgiria dois anos depois, já com o retorno de Andrade Muricy ao Brasil, que seria um de seus diretores e principais teóricos, juntamente com Tasso da Silveira.

#### 1.4 FESTA E A ADESÃO AO MOVIMENTO MODERNISTA

Em entrevista a pesquisadora Neusa Pinsard Caccese (1971, p. 224-225), Andrade Muricy apresentaria seu testemunho do contexto de criação da publicação. Inspirados na modesta revista teatral *Máscara*,

Muricy e Silveira pensaram em criar um mensário naqueles moldes mais baratos. Tal fato deu-se no Café Gaúcho, próximo à Livraria Católica fundada por Jackson de Figueiredo no Rio de Janeiro, onde, entre os anos de 1925 e 1930, se encontrava habitualmente um grupo de intelectuais que reunia, dentre outros, o grupo de base da revista *Festa*, além de alguns velhos paranaenses, como Nestor Victor, Rocha Pombo, Silveira Netto e Moysés Marcondes. Além disso, ainda compareciam ao local outros intelectuais menos assíduos, como Graça Aranha e Ronald de Carvalho, além do próprio Jackson de Figueiredo. Segundo Muricy, nestas rodas de conversa discutiam-se ideias e vida literária, dali surgindo a inspiração para a criação de *Festa*.

Na verdade, o nome escolhido para a revista guarda íntima relação com o título do livro escrito por Muricy durante seu tratamento de saúde na Suíça – *A Festa Inquieta*. Influenciado por Proust, nesta obra o autor paranaense coloca o objetivo e o subjetivo no mesmo plano, escrevendo em primeira pessoa e expondo uma narrativa permeada pelo seu próprio estado de espírito, carregando muito de si para os personagens. Por isso, para Nestor Victor, o livro era considerado muito brasileiro, um romance moderno e universal, sem ser necessariamente vanguardista. O que novamente evidencia a própria chave identitária do grupo: a recusa aos procedimentos estéticos de vanguarda (GOMES, 1999, p. 59).

*Festa: Mensário de Pensamento e de Arte* foi lançado em outubro de 1927, sendo editado pelas Oficinas Alba, do Rio de Janeiro. Em sua primeira fase, a publicação atingiu treze exemplares.

**Tabela 10 - Edições de *Festa: Mensário de Pensamento e de Arte* (1ª Fase)**

NÚMERO	MÊS/ANO	TOTAL DE PÁGINAS
1	Outubro/1927	16
2	Novembro/1927	16
3	Dezembro/1927	16
4	Janeiro/1928	16
5	Fevereiro/1928	16
6	Março/1928	16
7	Abril/1928	24
8	Maió/1928	24
9	Junho/1928	24

<b>10</b>	Julho/1928	24
<b>11</b>	Agosto/1928	24
<b>12</b>	Setembro/1928	24
<b>13</b>	Janeiro/1929	16

Nesta fase, eram listados como proprietários/diretores da publicação, além de Tasso da Silveira e Andrade Muricy, Henrique Abílio, Porfírio Soares Neto, Lacerda Pinto, Adelino Magalhães, Barreto Filho e Brasília Itiberê. A partir da segunda edição do mensário, seriam acrescentados a esta lista os nomes de Abgar Renault e de Wellington Brandão. A partir da sétima edição, ainda apareceriam Murillo Araújo e Cardillo filho, sendo que neste momento como diretores. A estes nomes Caccese (1971, p. 21) ainda junta as figuras-chave de Cecília Meireles, Aluísio José da Rocha e Silveira Netto como os principais colaboradores da publicação.

A primeira fase da revista seria encerrada em janeiro de 1929. Uma nova fase seria iniciada em julho de 1934, atingindo nove exemplares até o último, em agosto de 1935, agora sob o título *Festa: Revista de Arte e Pensamento*.

<b>NÚMERO</b>	<b>MÊS/ANO</b>	<b>TOTAL DE PÁGINAS</b>
<b>1</b>	Julho/1934	19
<b>2</b>	Agosto/1934	16
<b>3</b>	Setembro/1934	16
<b>4</b>	Outubro/1934	16
<b>5</b>	Dezembro/1934	16
<b>6</b>	Janeiro/1935	16
<b>7</b>	Março/1935	16
<b>8</b>	Maiio/1935	16
<b>9</b>	Agosto/1935	16

Na sua segunda fase, os diretores de *Festa* foram apenas Silveira e Muricy.

Em termos comparativos, pode-se dizer que, em sua primeira fase, a revista foi editada num momento de grande efervescência no meio intelectual brasileiro – o período entre 1924 e 1928 –, em que se deu a emergência definitiva do modernismo e das discussões sobre a

brasilidade na arte, conforme apontam Gomes (1999, p. 54-55), Marques (2013, p. 114) e Moraes (1978, p. 165-166). Neste contexto, o mensário recontextualizou seus empreendimentos predecessores, em novo formato e linguagem, agora modernistas e em tom bem mais combativo. Já em sua segunda fase, entretanto, seu ímpeto mais polêmico foi arrefecido, em função do próprio momento em que se encontrava o modernismo brasileiro, menos propenso a manifestos e definições. Dessa forma, seus ensaios literários focaram muito mais a análise de autores do que considerações teóricas mais amplas, conforme assevera Caccese (1971, p. 68). No mesmo sentido, Rücker (2005, p. 13) aponta que o subtítulo da primeira fase de *Festa* – “Mensário de Pensamento e de Arte” – indica justamente a prevalência de um esforço do grupo em teorizar os fundamentos da sua proposta modernista, enquanto o subtítulo da segunda fase – “Revista de Arte e Pensamento” – denota a predominância da produção artística e da crítica literária em relação a teorias mais profundas.

*Festa* não apresentava propriamente editoriais, mas alguns textos-programa, que, mesmo expondo os ideais que animavam o projeto literário do grupo que encabeçava a revista, não eram escritos ou discutidos de forma coletiva. Segundo Muricy, nunca houve formalmente um *grupo de Festa*, porque não houve manifesto criado em comum acordo, com apreciação coletiva, ou programas ideológico-literários constituídos em conjunto. As afinidades e laços afetivos, ainda que diversificados, puderam integrar com naturalidade as trajetórias individuais. Ainda de acordo com o literato paranaense, não havia reunião para discussão de programas literários, mas apenas convivência. Ideologicamente falando, cada colaborador procurava manter sua própria autonomia intelectual, entretanto havia um traço comum que era a negação do clownesco e da piada, inerentes à ruptura. Contudo, mesmo não sendo um líder no sentido completo do termo, fica claro que Tasso da Silveira – com apoio de Muricy – teve o papel de principal articulador e teorista da publicação, carregando-a com traços e características já presentes em *América Latina*, *Árvore Nova* e *Terra de Sol* (CACCESE, 1971, p. 226-228).

Embora não possa ser considerado propriamente um editorial, o texto inicial do periódico publicado em sua primeira edição certamente apresenta o programa da publicação, mesmo que bem à sua maneira. Trata-se de um poema de Tasso da Silveira (1927a, p. 1), sem título, que aborda os vários aspectos do conjunto de ideias que servia de base à constituição da revista, conforme trechos destacados abaixo:

Nós temos uma visão clara desta hora.

Sabemos que é de tumulto e incerteza.

E de confusão de valores.

E de victoria do arrivismo.

E de graves ameaças para o homem.

[...] Nós temos a compreensão nitida deste momento.

Deste momento no mundo e deste momento no Brasil.

[...] A arte é sempre a primeira que fala para anunciar o que virá.

E a arte deste momento é um canto de alegria, uma reiniciação na esperança, uma promessa de esplendor.

Passou o profundo desconsolo romantico.

Passou o esteril scepticismo parnasiano.

Passou a angustia das incertezas symbolistas.

O artista canta agora a realidade total:

a do corpo e a do espírito,

a da natureza e a do sonho,

a do homem e a de Deus.

[...] E por isto o seu canto

é feito de intelligencia e de instincto

(porque também deve ser total)

e é feito de rythmos livres

elásticos e ageis como músculos de athletas

velozes e altos como subtilissimos pensamentos

e sobretudo palpitantes

do triumpho interior

que nasce das adivinhações maravilhosas...

O poema de Silveira alude aos vários elementos que constituiriam a base do modernismo de *Festa*, e que seriam mais bem determinados nas próximas edições da revista: a percepção de que a emergência da modernidade industrial, com a prevalência de valores materialistas, trazia “graves ameaças para o homem”. Processo este internacional, verificado tanto no Brasil como no mundo, o que remete a outro ponto-chave de seu ideário, a interface entre nacionalismo e universalismo. Além disso, à arte e ao artista era conferido um lugar de destaque no

seio da sociedade, o que denota uma referência bastante otimista à arte moderna, uma vez que “O artista canta agora a realidade total”. O que, por fim, ressalta justamente a concepção totalista do grupo, ou seja, a compreensão de que a arte seria algo transcendental, que abriria uma via de acesso ao “pensamento cósmico universal”, permitindo uma compreensão mais profunda tanto da nacionalidade – a realidade local – como da própria universalidade do espírito humano, “o ideal metafísico da humanidade”. A criação do artista moderno, ao ser correspondente ao seu tempo e lugar de origem, seria integral, permitindo que a sensibilidade do autor fosse alçada em direção ao divino, o que os de *Festa* chamavam de “totalismo criador”.

O tamanho original da revista era de 38 x 28cm, sendo reduzido a 32 x 23cm a partir do sétimo número. Além disso, a publicação costumava não utilizar letras maiúsculas no início das frases, nem em nomes próprios. Em sua segunda fase, o mensário voltaria ao primeiro tamanho (GOMES, 1999, p. 57).

O artista português Fernando Correia Dias também foi o mentor do projeto gráfico de *Festa* (CACCESE, 1971, p. 228). Contudo, distinguindo-se das antecessoras, suas capas denotam justamente a opção pela passagem para uma linguagem estética de linhas e formas eminentemente modernistas, seguindo *pari passu* o movimento executado igualmente no plano literário.



Figura 4 - Capa de *Festa: Mensário de Pensamento e de Arte*. Rio de Janeiro, n. 1, out. 1927.

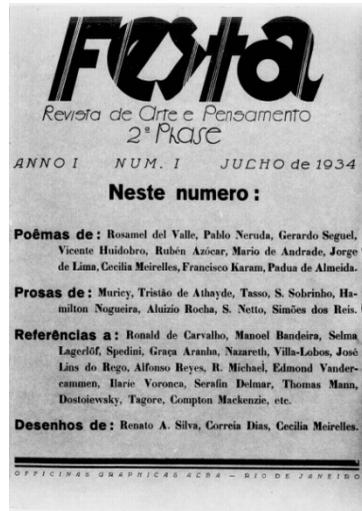


Figura 5 - Capa de *Festa: Revista de Arte e Pensamento*. Rio de Janeiro, n. 1, jul. 1934.

Com suas mais de quatrocentas páginas publicadas, *Festa* apresenta média de pouco mais de dezoito páginas por exemplar. A revista não se dividia em seções. O cômputo dos tipos de textos da publicação é apresentado na tabela a seguir.

<b>GÊNERO OU TIPO DE TEXTO</b>	<b>QUANTITATIVO</b>	<b>PERCENTUAL</b>
Artigo de opinião e crônica em geral	155	39,11
Crítica literária e de arte	78	19,69
Poesia	96	24,24
Conto, romance e novela	29	7,32
Trechos de livros ou de conferências	7	1,76
Notas / Outros	31	7,82
<b>Total de textos</b>	<b>396</b>	<b>100</b>

A tabela acima nos permite constatar que em *Festa* o número de poemas publicados é mais expressivo que em suas publicações anteriores, evidenciando que o mensário era mais atido à criação literária em si. Além disso, um grande número de textos da revista era de crítica literária e de arte. Apesar do fato de que artigos de opinião em geral e crônicas compõem a maioria do material publicado, podemos dizer que, assim como em *Árvore Nova*, no mensário o elemento “arte” se destaque em relação ao elemento “pensamento”, consideradas as suas duas fases.

Consoante o programa de suas publicações antecessoras, além da discussão sobre arte moderna – quase inexistente nas demais revistas –, em *Festa* registram-se também vários artigos sobre escritores e poetas hispano-americanos, demonstrando a manutenção de uma postura francamente favorável ao latino-americanismo. Diferentemente de *Terra de Sol*, não são encontrados tantos textos de âmbito geral, havendo certamente um foco maior nas questões artísticas e literárias, seja em sua primeira ou em sua segunda fase. De qualquer forma, os textos-programa foram publicados em sua maioria na primeira fase da publicação, expondo os pressupostos do grupo.

Outros aspectos que aproximam *Festa* de suas revistas predecessoras são as referências ao simbolismo, ao espiritualismo – com menção justamente à figura de Jackson de Figueiredo e, portanto, ao

<sup>18</sup> Aqui englobamos as duas fases da publicação.

catolicismo –, à tradição e ao antiliberalismo e anticomunismo, sendo que o tema da afirmação da brasilidade perpassava grande parte das discussões do periódico.

Os principais partícipes do mensário foram justamente os intelectuais que compuseram o seu núcleo-duro, com especial distinção a Andrade Muricy e Tasso da Silveira, com expressivo número de textos publicados, conforme demonstra a tabela a seguir.

<b>Tabela 13 - Colaboradores e autores presentes em <i>Festa</i><sup>19</sup></b>	
<b>COLABORADORES / AUTORES</b>	<b>N.º DE TEXTOS</b>
Andrade Muricy	56
Tasso da Silveira	36
Barreto Filho	18
Wellington Brandão	17
Henrique Abílio	14
Adelino Magalhães	11
Murillo Araújo	10
Brasilio Itiberê e Cecília Meireles	09
Lacerda Pinto e Silveira Netto	08
Porfírio Soares Netto	06
Abgar Renault e Cardillo Filho	05
Francisco Karam e Eugenio Gomes	04
Afranio Coutinho, Aluizio José da Rocha, Enrique Bustamante y Ballivián, Gastón Figueira, Jorge de Lima, José Muricy, Mario de Andrade, Murilo Mendes, Nestor Víctor, Nunes Pereyra, Pádua de Almeida e Rafael Barbosa	03
A. D. Tavares Bastos, Bezerra de Freitas, Carlos Chiacchio, Gilka Machado, Guilherme de Castro e Silva, Hamilton Nogueira, J. Ramon Herédia, José Vieira, Juana de Ibarbourou, Luiz da Camara Cascudo, Onestaldo de Pennafort, Thomaz Murat, Tristão de Athayde, Walt Whitman e Zagus Ferraz	02
Affonso Arinos Sobrinho, Alberto Guillén, André George, Antonio Simões dos Reis, Arthur de Salles, Arthur Gaspar Vianna, Augusto Meyer, Aydano do Couto Ferraz, Bastos Gadêa, Bruno de Menezes, Camilo Soares, Carlos da Veiga Lima, Carlos Drummond de Andrade, Carvalho Filho, Duque Costa, Eduardo Tourinho, Egydio Squeff, Fernando Carneiro, Francisco Leite, Gerardo Seguel, Godofredo Filho, Godofredo Rangel, Heitor Alves, Henri de Lanteuil, Hilário	01

<sup>19</sup> Novamente englobamos as duas fases da publicação.

<p>de Artagão, Jarbas Peixoto, John Rodker, Jules Supervielle, Julio Sigüeira, Leonidas Barletta, Leopoldo Péres, Luiz Delgado, Mansueto Bernardi, Marcel Brion, Mario Mendes Campos, Orlando Carneiro, Passos Cabral, Pedro Vergára, Pierre Michailowski, Pinheiro de Lemos, Plínio Salgado, R. Cansinos Assens, Ramayana de Chevalier, Ribeiro Couto, Rosario Fusco, Silveira Sobrinho, Theodoro Brazão e Silva e Walter Benevides</p>	
--	--

O grande número de textos da lavra de Andrade Muricy e Tasso da Silveira ressalta justamente sua condição de líderes do grupo formado em torno da publicação. Por outro lado, o alto quantitativo de matérias de seus próprios diretores demonstra a coerência programática do periódico, já que boa parte do material veiculado era de autoria dos componentes de seu núcleo dirigente.

Como já pontuado no início deste capítulo, *Festa* contrapunha-se aos grupos modernistas de São Paulo ao afirmar que a arte nacional não precisava partir do zero, ao mesmo tempo em que não centrava sua criação literária em procedimentos estéticos vanguardistas. Sua proposta de renovação artística baseada na arte moderna era calcada na própria consolidação de uma herança literária já existente no país – em detrimento de um foco maior na recepção das vanguardas europeias, o que subsidiava o argumento do grupo de que seu modernismo fosse o mais expressivo do espírito brasileiro no final da década de 1920. Ainda nesse sentido, a referida consolidação das artes nacionais deveria se dar por meio do fomento a uma produção cultural cada vez mais brasileira e, ao mesmo tempo, universal.

Além disso, o grupo empunhava uma forte crítica ao materialismo da sociedade industrial, crítica que, politicamente falando, tinha um viés concomitantemente antiliberal e anticomunista, de um lado aristocrático e elitista – focado na preservação do indivíduo – e, de outro, antirrevolucionário e reacionário. Em termos artísticos, sua crítica à modernidade industrial estava centrada na defesa do espiritualismo na arte, ou seja, em prol da manutenção de valores espirituais e transcendentais no processo de criação artística, que evitasse que o progresso material da civilização em contrapartida a levasse à decadência moral. Nessas concepções encontramos justamente os ecos das obras de Farias Brito e Jackson de Figueiredo, o que ressalta a influência que o pensamento religioso – nomeadamente católico – teve no desenvolvimento de seu programa modernista. Vale ressaltar que, para ambos, a religião seria um elemento ordenador da civilização,

indispensável à manutenção da ordem social, sendo que a supressão do lugar central outrora ocupado pelo pensamento religioso na organização da sociedade ocidental a estaria levando à degradação moral e consequente autodestruição.

Aliadas a outras questões já presentes em *América Latina*, *Árvore Nova* e *Terra de Sol* – como o nacionalismo e o latino-americanismo, e a própria discussão sobre o Brasil e a organização da nação –, em *Festa* a discussão sobre a natureza da arte moderna é o verdadeiro carro-chefe da publicação. O espiritualismo já verificado em suas publicações antecessoras, que anteriormente se remetia bastante à influência simbolista recebida por Tasso da Silveira e Andrade Muricy em sua primeira formação, ainda no Paraná, agora era apresentado em novos moldes, consoantes ao modernismo. Nestes termos, a questão da entrada do *grupo de Festa* neste campo – e, sobretudo, na disputa pela hegemonia dentro dele – pode ser considerada de certa forma inusitada quando verificamos que o periódico resgata muito do conjunto de ideias já difundidas em suas revistas anteriores, que não se colocavam como modernistas e, tampouco, discutiam a fundo a questão da arte moderna e do movimento modernista brasileiro.

Em texto publicado na própria *Festa*, Mario de Andrade (1928, p. 12) se ateria a esta questão de uma guinada tardia do grupo ao modernismo, nos seguintes termos:

Talvez mesmo devido às preocupações de ordem espiritual um pouco abstracta que o animam, tem um grupo de literatos no Brasil, que vae passando por demais na sombra. Esse grupo afinal resolveu chamar a attenção do brasileiro leitor, para elle e está publicando uma revista, “Festa”.

Fez muito bem. Se mais ou menos elle vivia na sombra, não se pôde culpar disso os que viviam chamando a atenção, conseguindo um momento quasi monopolizar a preocupação literaria brasileira.

Esse monopólio “Festa” veio provar bem que era injustiça. Agora, duas cousas, o grupo de “Festa” deve confessar: É incontestável que os que conseguiram dynamizar, agitar muito a vida literaria do Brasil neste seculo, foi o grupo de que a gente pôde condensar em algumas das figuras que tomaram parte na Semana de Arte Moderna. A agitação, a vida nova principiou com essa

gente. É possível que o pessoal de “Festa”, não carecesse do movimento modernista para ser o que é. Mas, é incontestável que vivia apagado, numa torre de marfim, muito orgulhosa e isolada.

De qualquer forma, é importante salientar que Mario de Andrade não nega que a revista seja de fato modernista. Porém, no cerne da disputa simbólica pela hegemonia dentro do campo recém-inaugurado, assevera que *Festa* teria vindo depois. Segundo ele,

O grupo de “Festa” carece não esquecer que quem aguentou a pancadaria, as descomposturas, os insultos, as perfídias e as calumnias, fomos nós, unicamente nós, enquanto o grupo de “Festa” na maciota passava ileso e até ajudava na pancada e no assobio. Mas hoje está beneficiando do que a gente praticou, brigou e aguentou. Porque se “Festa” com suas letras minúsculas, bancando maiúsculas em nomes e títulos, com suas disposições typographicas divertidas, com suas linguagens syntheticas e telegráficas, com seus versos livres, com suas afirmativas desassombradas a respeito de Bilac e outros ídolos, se “Festa” aparecesse de sopetão no Brasil, antes de “Klaxon”, de “Esthetica” (tão livre que acolheu gente de “Festa”) de “Terra Roxa” e de “Revista”, de Minas, havia de causar escândalo e tomava pancadaria na certa. Mas, como houve tudo o que houve antes de “Festa”, ella está sendo acolhida com sympathy e interesse (ANDRADE, 1928, p. 12).

A referida questão de uma inserção tardia do *grupo de Festa* na cena modernista aparece ainda em outros analistas, como Ivan Marques (2013), quando se refere ao seu modernismo como “de reação”, ainda que pautado nos mesmos valores do movimento – ou seja, como uma contraposição à produção modernista vinculada a São Paulo, erigida a partir de uma reconfiguração de sua própria produção literária de outrora, agora sob os marcos do modernismo.

A posição de Mario de Andrade seria atacada por Tasso da Silveira, sob o argumento de que alguns membros do *grupo de Festa* viriam produzindo uma literatura renovadora desde a década anterior,

como no caso de Adelino Magalhães. “Mario arranjou para seu uso uma chronologia tambem ‘primitivista’. E pensa que basta a sua affirmação de que antes delle nada existiu para que de facto nada tenha existido” (SILVEIRA, 1928d, p. 6). É nessa mesma toada que Silveira defende a identidade entre o *grupo de Festa* e os grupos de *América Latina*, *Árvore Nova* e *Terra de Sol*, argumentando, portanto, a precedência de seu grupo de intelectuais em relação ao da Semana de 22.

Além dessa disputa “cronológica” em relação aos modernistas de São Paulo, também se percebe na revista uma clara tentativa de colocar o seu programa como uma vertente específica dentro do movimento. Em outro artigo, Tasso da Silveira dividiria o campo modernista em dois eixos principais – dinamistas e primitivistas. Crítico delas, aponta que a exaltação do progresso material que dava base ao programa dos dinamistas promoveria “o falseamento do nosso destino verdadeiro”, enquanto os primitivistas incorreriam no erro de que o Brasil deveria “recomeçar do principio”. Para Silveira (1928c, p. 1-2), *Festa* comporia uma espécie de terceira via, a espiritualista ou totalista, divergente das demais nos seguintes termos, prenhes de certo elitismo:

Os da corrente *espiritualista* (que eu preferira chamassem *totalista*) não encontrarão, talvez, tão viva correspondencia no consciente sentimento popular. E isto porque o pensamento que os orienta já significa uma elaboração superior do espírito philosophico, a que só pequeno escól intellectual poude attingir. Elles querem tambem a expressão virgem e luminosa de nossa alma profunda, affirmada perante os outros povos como uma realidade digna de existir. Mas as indicações mais altas das virtualidades mais intimas dessa alma, pretendem elles bebel-as na fonte viva da tradição. E além disso consideram a realidade brasileira integrada na realidade universal, coparticipando dessa perenne permuta de forças interiores entre os povos, que faz a complexa grandeza do mundo de nossos dias.

Aristocratismo e tradicionalismo, juntamente com o universalismo, são elementos que se destacam como pilares do seu programa modernista. Sem se prender à glorificação do “moderno” – em detrimento do tradicional – e, ao mesmo tempo, sem buscar nas raízes populares a fonte da brasilidade, *Festa* promovia um modernismo

continuador, calcado numa renovação assentada justamente no conjunto do que já se vinha produzindo dentro do campo artístico brasileiro. Cruzados a outros elementos não necessariamente vinculados à arte, como sua ligação com o catolicismo e o pensamento religioso, sua visão antiliberal e anticomunista, seu modernismo poderia ser caracterizado como proponente de uma espécie de “renovação conservadora”.

Nessa via, Silveira (1928c, p. 1) ainda distingue o modernismo europeu do brasileiro, asseverando que “arte modernista, no velho mundo, é puramente ansia de expressão nova”, enquanto aqui “é uma modalidade da ansia total da expressão do que somos”. Depois complementa:

Não ha, por exemplo, pesquisa mais ansiada do que somos, nem movimento de espirito mais grave e serio no Brasil desta hora, do que o suscitado pela alta e dinamica consciencia de Jackson de Figueiredo em torno do nosso problema philosophico-politico-religioso. E esse movimento não se enquadra na moldura estreita da esthetica modernista. Dir-me-ão que arte é arte, antes de tudo, e nada tem com o resto. Eu direi que no Brasil, mesmo o mais puro sonho de renovação artistica não pode superar o desejo incoercivel de expressão total do nosso espirito, que nos aguilhã neste instante. E é tão geral o sentimento disto que, emquanto na Europa os modernistas são puros índices de originalidade individual, em nossa terra as trez grandes correntes do modernismo querem, cada uma á sua maneira, exprimir o Brasil, que ficou sendo para ellas o quase unico maravilhoso motivo de belleza.

As afirmações de Silveira trazem à tona, por fim, ainda um último elemento estrutural do programa de *Festa*: a de se constituir como um modernismo não baseado essencialmente na renovação e experimentação estética – ou seja, na busca de novas formas de expressão –, mas sim focado na afirmação da consciência nacional e em sua manifestação artística. É justamente sob este viés que o teorista desenha a ligação existente entre *Festa*, *América Latina*, *Árvore Nova* e *Terra de Sol*, todas elas permeadas pela temática da nacionalidade, alinhadas ao modernismo por uma questão de “fundo”, ainda que não necessariamente de “forma”. Nesse sentido, a adesão ao modernismo,

com *Festa*, partiria de uma percepção finalmente consolidada de que “as modernas formulas artisticas (tão amplas quanto indefinidas) têm a plasticidade necessaria para exprimir o conteúdo emotivo desse alto pensamento totalista” (SILVEIRA, 1928c, p. 1).

Conforme assinalaria Murillo Araújo (CACCESE, 1971, p. 230), o grupo reunido em torno do mensário concordava com a necessidade da renovação artística, porém não seguindo os moldes dinamistas de Graça Aranha – que negava tanto o subjetivismo, enquanto resqúcio do romantismo, como a própria tradição da arte brasileira, que para ele não existia –, assim como discordava da agressividade dos modernistas paulistas na experimentação estética tomada como “piada” e na concepção primitivista de volta à estaca zero.

A primeira fase de *Festa* se encerraria em janeiro de 1929, depois de um interstício de três meses entre esta edição e a imediatamente anterior, de setembro de 1928. Segundo Andrade Muricy (CACCESE, 1971, p. 232), a morte do médico e erudito paranaense Moysés Marcondes, amigo muito próximo de Rocha Pombo e Nestor Victor, assim como de Jackson de Figueiredo e Farias Brito, concorreu para o encerramento da primeira fase da revista, haja vista ter sido ele responsável por cobrir os déficits da publicação.

*Festa* voltaria a ser publicada em julho de 1934, dessa vez como “revista de arte e pensamento”. Cinco anos depois do término de sua primeira fase e já num momento diferenciado do modernismo brasileiro, menos propenso a manifestos e definições, como indica Caccese (1971, p. 68; 101-102) o periódico teve seu ímpeto mais polêmico arrefecido, focando-se muito mais em ensaios literários e em crítica de arte. Além disso, a redução de matéria ensaística e criativa nessa nova fase denota que o grupo já se dispersava naquele momento, sendo que Tasso da Silveira e Andrade Muricy acabaram sendo o seu principal eixo de sustentação. O grande número de poemas e ilustrações reproduzidas parece indicar a dificuldade em preencher suas páginas com produção em prosa.

Em termos programáticos, a revista manteve o ideário já propugnado inicialmente, conforme analisado até aqui, apresentando artigos acerca de intelectuais latino-americanos, textos contrários ao comunismo, a questão do espiritualismo na arte, dentre outros temas comuns à sua primeira fase. Caccese (1971, p. 42-43) salienta também que, neste segundo momento, *Festa* ampliou sua defesa do lugar do indivíduo – mais especificamente do “indivíduo cristão” –, porém agora sob a via do “personalismo”, num certo deslocamento da preocupação com o espírito para a própria pessoa humana.

Vale destacar que o chamado “personalismo” foi um movimento intelectual iniciado na França no princípio da década de 1930, associado a uma crítica da sociedade moderna de fundo humanista. Seu programa emergiu justamente num momento de profunda crise da civilização ocidental, mergulhada nos distúrbios sociais e econômicos ligados aos acontecimentos de 1929 e, ao mesmo tempo, premida entre alternativas de superação de cunho liberal, fascista ou comunista, todas recusadas pelos personalistas.

Em *O Movimento Personalista*, Afranio Coutinho (1935, p. 13) assim exporia os fundamentos do seu programa:

O movimento personalista, isto é, o movimento revolucionário dirigido pelos que sendo contrários á desordem estabelecida – se levantam contra as ideologias que põem o Estado acima do homem, considerando-o a finalidade social, e propugnam uma doutrina sociológica que se baseie no homem, na pessoa humana, em outras palavras que faça do homem o centro, em torno do qual gire a sociedade, cresce dia a dia, de certo auxiliado pelas decepções causadas pelos modernos regimes de absolutismo estatal, como tendencia filosófica, e parece que será a formula vitoriosa do futuro. É um personalismo espiritual, um novo ideal pessoal, que surge para fazer face a todas as estatolatrias.

Após apresentar as origens do movimento na França, intimamente ligados às revistas *Esprit* e *L'Ordre Nouveau*, Coutinho (1935, p. 13) assim resumiria a premissa básica do personalismo: a noção de que “o grande capitalismo e o coletivismo, não são mais do que duas fórmulas do mesmo erro, dois irmãos gêmeos... inimigos”, em função de serem “filhos da mesma filosofia materialista, que dominou no seculo passado, da qual decorreu a organização social vigente”.

Embora represente uma novidade em relação à primeira fase do mensário, a referência ao personalismo estriba-se justamente nos elementos que compuseram o ideário original do grupo – a recusa ao pensamento materialista que, em sua visão, daria sustentação ao liberalismo e ao comunismo, e a defesa do espiritualismo que, partindo da produção artística, abarcaria todos os domínios da vida, em sua concepção totalista.

Por outro lado, se a remissão ao movimento personalista alude justamente ao quadro de crise vivido pela Europa no período entreguerras, a situação política brasileira também seria tocada no periódico, embora de forma bem mais discreta. Aqui, a referência seria particularmente à obra de Plínio Salgado. Em *Voz do Limbo*, Tasso da Silveira analisaria os livros *O Sofrimento Universal* e *A Quarta Humanidade*, abordando a partir deles o conjunto da obra de Salgado. Sobre sua ação política no período, Silveira (1935, p. 14) se pronunciaria nos seguintes termos:

Isto é: podemos esperar do movimento que Plinio Salgado desencadeou e dirige como chefe supremo um resultado effectivo de renovação brasileira?

[...] Sinto que o líder integralista poderá vir a cumprir o seu audacioso desígnio. E não apenas isto. Poderá vir a cumpril-o, justamente por ser como é.

[...] Plinio Salgado poderá fazer, entre nós, a grande revolução renovadora. No sentido exigido pelos interesses transcendentales do nosso destino de povo? Ahi já se põe outro problema. Na maneira de ser de Plinio Salgado, no quanto ainda permanece, em seu mundo interior, de impulsos elementares, de obscuridade e de inconsciência e, portanto, de incapacidade de fixação integral numa doutrina transcendente, não podemos motivo para perfeita tranquilidade a este respeito. Plinio Salgado victorioso, liberto das contingencias que limitam agora a livre expansão das suas energias temperamentais, poderá vir, por graça divina, a crystalizar-se de subito num límpido e lucido christianismo. Mas poderá, inesperadamente, fazer-se um guia de caminhos de perdição irremediável. Sei o espanto que lhe causarão estas palavras. Mas é que elle, neste instante, não pode ver-se a si mesmo. Como o Duce italiano não se via a si mesmo na etapa socialista inicial do movimento com que salvou não apenas a Italia, mas talvez o mundo.

Percebe-se nas palavras de Silveira mais do que um flerte com o movimento integralista e com a ação de Plínio Salgado – trata-se do

reconhecimento da necessidade de que o tão aguardado processo de “renovação brasileira”, elemento que perpassa a todo instante o programa modernista de *Festa*, poderia estar ligado à realização de um projeto político reacionário como o do integralismo. De fundo, elementos como anticomunismo, aristocratismo e o próprio catolicismo se entrecruzavam na via política simbolizada pelo movimento capitaneado por Salgado, considerado promissor no citado artigo de Tasso da Silveira – escrito no final de 1934 e publicado em 1935 –, porém sob o risco de acabar redundando num regime como o fascismo italiano.

A segunda fase de *Festa* encerrou-se em agosto de 1935, após nove edições. Com sua finalização, terminava também o *grupo de Festa*. Quatro anos depois, Tasso da Silveira dirigiria o periódico *Cadernos da Hora Presente* (SCHEIBE, 2000), agora de fato sob hostes integralistas – e contando novamente com a colaboração de Andrade Muricy –, o que denota tanto uma guinada à ação política em detrimento do perfil eminentemente literário com o qual conduziu as revistas objeto do presente estudo, como sua inserção numa nova rede de sociabilidade intelectual, vinculada à Ação Integralista Brasileira (AIB).

Para finalizar, como já pontuado inicialmente, *Festa* pode ser considerada como o corolário de um projeto literário e nacionalista já esboçado em suas três publicações antecessoras – *América Latina*, *Árvore Nova* e *Terra de Sol*. Ainda que estas revistas não possam ser consideradas como publicações modernistas no sentido estrito do termo, fato é que abordaram a problemática da consciência nacional e o debate da realidade social, cultural e política brasileira, exprimindo o sentido do moderno justamente em sua busca pela construção de um modo de ser nacional (VELLOSO, 2006).<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Em relação à construção de um modo de ser nacional, tomando por base o conceito de nação como “comunidade imaginada” formulado por Benedict Anderson, o sentido nacionalista destas publicações – incluindo *Festa* – também enceta sua compreensão como espaço de “imaginação” da comunidade nacional. Isto porque, ao propor tal conceituação de “nação”, Anderson sublinha justamente a importância que jornais (imprensa) e romances (literatura) tiveram na difusão de um determinado sentido de pertencimento e comunhão em grupo, uma vez que “nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão” (ANDERSON, 1989, p. 14). Acreditamos que tal concepção nos permite conceber que as publicações que ora examinamos também tenham se constituído como espaços de “imaginação” da comunidade nacional, isto é, como *locus* de construção e difusão de certa concepção da nacionalidade brasileira. Ainda, segundo Anderson (1989, p. 15), “as comunidades não devem ser distinguidas por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”, ou seja, sua compreensão está atrelada aos próprios sentidos que lhe são conferidos em seu processo de construção coletiva.

Por outro lado, a trajetória relativa à publicação destes periódicos concorreu para a conformação de uma rede de sociabilidade intelectual que ganhou maior expressão e definição justamente por meio deles, e que, a partir de *Festa*, assumiu um caráter mais orgânico, como um grupo específico dentro da cena modernista.

Contudo, conforme salienta Ângela de Castro Gomes (1999, p. 60), a posição do *grupo de Festa* tem sido considerada difícil e ambígua em muitos pontos. Nesse sentido, convém registrar que a própria memória de certa forma ainda vigente acerca do modernismo brasileiro – a qual conferiu aos grupos de São Paulo e ao evento Semana de Arte Moderna de 1922 a centralidade na emergência do movimento – tendeu muitas vezes a interpretar suas posições de uma forma agudamente crítica, inclusive imputando à revista a pecha de “antimodernista”.

## 2. CONTEXTO HISTÓRICO E DIFERENTES PERSPECTIVAS DE ANÁLISE DO GRUPO DE FESTA

### 2.1 O CONTEXTO NACIONALISTA E DE ENGAJAMENTO INTELECTUAL

Assim como outras importantes revistas modernistas do período – dentre as quais podemos destacar *Klaxon* (São Paulo, 1922-1923); *Estética* (Rio de Janeiro, 1924-1925); *A Revista* (Belo Horizonte, 1925-1926); *Terra roxa e outras terras* (São Paulo, 1926); *Verde* (Cataguases, 1927-1928, segunda fase em 1929); *Revista de Antropofagia* (1928, segunda fase em 1929) – *Festa* comunga de um mesmo ideal de engajamento que, de acordo com Nicolau Sevcenko (1983, p. 97; 126-127), animava a intelectualidade brasileira desde a chamada “geração de 1870”, em relação ao qual a questão da consciência nacional acabou por se tornar um dos pontos centrais.

Nesta perspectiva, a ação do *grupo de Festa* pode ser situada dentro de um processo mais amplo de transformações no que tange ao trato da questão da nacionalidade verificadas no Brasil e na América Latina desde o século XIX, atinentes à emergência do modernismo. Conforme acentua Mônica Pimenta Velloso (2014, p. 354), “o Modernismo brasileiro se integra à vasta cadeia de transformações que envolveram a Europa, os Estados Unidos e o conjunto dos países latinoamericanos de 1870 ao início da II Guerra Mundial”, com especial ênfase na década de 1920. Este processo expressou uma determinada compreensão da modernização dos países do continente. Suas características principais eram, portanto, a busca pela construção de bases definidoras para a nacionalidade de cada país e o papel desempenhado pela intelectualidade neste contexto, sobretudo por meio da atuação em revistas literárias, que emergiram dentro do cenário editorial a partir do próprio desenvolvimento da imprensa verificado no início do século XX.

Convém relembrar que, assim como em toda a América Latina, no Brasil, a emergência do Estado precedeu a formação da consciência nacional. Apesar de as antigas colônias da região terem se emancipado de suas metrópoles ainda no princípio do século XIX, as grandes disparidades sociais inerentes à estruturação destes novos países – produto da própria estrutura colonial – concorreram para que tais Estados tivessem um caráter profundamente elitista, com a manutenção das hierarquias sociais até então vigentes. Ou seja, a supremacia dos brancos de origem europeia sobre indígenas, negros e mestiços, assim

como a fragmentação da sociedade em grupos étnicos distintos, acarretava a própria inexistência da “nação” como concebida hoje. Tal quadro seria impeditivo à formação de um sentimento nacional próprio, inexistindo definição a respeito do caráter específico das nacionalidades ora nascentes (BRADING, 2008, p. 583).

De acordo com François-Xavier Guerra (2003, p. 59), faltavam aos novos países latino-americanos os seguintes atributos da nação moderna:

os indivíduos cuja associação dá-lhe forma; sua constituição íntima em “sociedade” e o correspondente Estado; a elaboração, por fim, de uma história e uma geografia patrióticas que fizessem remontar a nação a tempos remotos e, portanto, fizessem da independência uma emancipação nacional, a conquista da liberdade pela “nação”.

Por outro lado, José Carlos Chiaramonte (2003, p. 90) sustenta que “à época das independências, os líderes latinoamericanos que tentavam a organização de novas nações ignoravam o conceito de nacionalidade e encaravam a questão em termos contratualistas, próprios aos fundamentos jusnaturalistas da época”. Ainda segundo o autor, entre os séculos XVII e início do XIX, o termo nação propriamente correspondesse, na Europa Ocidental, a habitantes de um mesmo território, submetidos a um mesmo governo. E não a um conglomerado étnico coeso e culturalmente bem definido. De acordo com Chiaramonte (2003, p. 65-73), portanto, os novos Estados da América Latina foram teorizados em bases contratualistas, sendo pensados sob o ponto de vista étnico somente ao final do século XIX. Momento em que os estratos intelectuais dos países do continente passaram paulatinamente a se debruçar sobre a construção e definição das bases da nacionalidade.

Nessa via, Brading (2008, p. 595-596) assevera que há dois conceitos fundamentais à compreensão da questão nacional na região: o republicanismo clássico à francesa, baseado no culto aos valores e heróis pátrios, estabelecido logo no pós-independência, com base no contratualismo referido acima por Chiaramonte; e o nacionalismo de base romântica de origem alemã, ligado à valorização das especificidades inerentes a cada nação – formação étnica, histórica e cultural. O segundo elemento teria ganhado força na América Latina apenas na transição entre os séculos XIX e XX, enquanto o primeiro

servira de sustentáculo ao processo de independência política do continente.

Especificamente em relação ao caso brasileiro, constatamos que, desde o final do século XVIII, os relatos e memórias de viajantes e naturalistas que visitavam a América Portuguesa passaram a construir uma visão geral do Brasil a partir da descrição de suas paisagens naturais e dos usos e costumes de seus habitantes. Segundo Iara Lis Schiavinatto, foi com base nestes elementos que, já no século XIX, se deu a emergência de certo sentido de consciência da nacionalidade, que influenciou inclusive a produção do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Segundo a autora, no Brasil, a natureza ultrapassou a condição de cenário,

erigindo-se um elemento capaz de delinear, profunda e irreversivelmente, a nação. Houve uma espécie de esforço associado entre a compreensão da natureza brasileira, a investigação das ciências naturais no país e a construção da nacionalidade, pois esses domínios se entrecruzaram concorrendo para a elaboração de certo senso comum a respeito do país, que emerge também no IHGB. Dessa maneira, a noção de história natural, presente nos estudos sobre a natureza, passava a participar de uma dada elaboração científica da idéia de nação (SCHIAVINATTO, 2003, p. 627-628).

Dentro dessa perspectiva, no Brasil Império, o processo de constituição da nacionalidade baseou-se em dois conceitos principais: a natureza exuberante, que fazia desta terra um local destacado no mundo, um paraíso tropical edênico; e a figura do indígena “tupiniquim”, veiculada pelo indianismo e pelo romantismo, associada ao mito do bom selvagem de Jean-Jacques Rousseau, a qual, no fundo, representava por suas virtudes a própria aristocracia imperial, que emprestava suas “qualidades” ao indígena imaginário, na ausência da figura heroica do cavaleiro medieval no continente americano. Dessa forma, era construído um padrão identitário e erigida a temática da unidade nacional em que o “povo” – em grande parte formado por escravos e mestiços – era uma figura quase que completamente ausente (SCHWARCZ, 2003, p. 351-393). Ou seja, operava-se a construção de uma nação sem *nacionais*.

Neste processo relativo à consciência nacional, o ponto inicial de ruptura se daria a partir de meados da década de 1870. Segundo Machado Neto (1973, p. 32), 1870 é o marco inicial do processo de modernização do Brasil, que conheceria seu apogeu com a “Revolução de 30” e o fim da República Velha. Nesse período, uma classe média urbana em emergência passou a promover a disseminação de um conjunto de ideias liberais de renovação e transformação das bases sociais do país, tendo como princípios fundamentais a abolição da escravatura e a adesão ao regime republicano, enquanto o Império passava gradualmente a perder sustentação política e social. Paralelamente a isso, no plano literário, novas correntes estéticas passaram a disputar o posto outrora hegemônico do romantismo, tanto na prosa quanto na poesia, como o realismo, o naturalismo, o parnasianismo e o simbolismo. Tais correntes traziam consigo novos elementos à conformação de uma busca pela brasilidade ao largo, ao menos parcialmente, dos ideais até então hegemônicos durante o período imperial.

É nesse contexto que emerge, no plano social, a figura do intelectual politicamente engajado, que arroga a si – e à sua classe – o papel de principal proponente de um amplo conjunto de reformas sociais e políticas consideradas vitais ao país. De acordo com Nicolau Sevcenko (1983, p. 97):

A palavra de ordem da “geração modernista de 1870” era condenar a sociedade fossilizada do Império e pregar as grandes reformas redentoras: a “abolição”, a “república”, a “democracia”. O engajamento se torna a condição ética do homem de letras.

Lúcia Lippi Oliveira (1990, p. 187) também destaca a importância da participação política da intelectualidade neste período, ressaltando que:

Os intelectuais, independente de sua origem de classe, de sua formação bacharelesca ou especializada, mantiveram-se ocupados em “pensar” o Brasil e em propor caminhos para a salvação nacional. Ao atuarem na construção de consciências coletivas, os intelectuais consideraram-se imbuídos de uma missão e

procuraram difundir suas propostas mediando aspirações nacionais e políticas governamentais.

Como já colocado, no período de transição entre o século XIX e o XX o nacionalismo se intensificou tanto na Europa como na América Latina com base no chamado “nacionalismo romântico”, do século XIX. Brading (2008) o define como uma reação das classes médias alemãs à influência dos valores universais do iluminismo francês. A partir dos postulados de pensadores como Herder e Fichte, tal concepção de nacionalismo estabelecia que o indivíduo fosse determinado pelo seu pertencimento a um grupo social primário, neste caso, a nação – em detrimento da família, cidade ou igreja. Dessa forma, a nação era concebida como uma entidade orgânica, detentora de um gênio determinado e de um caráter coletivo que poderia ser definido em seus caracteres culturais idiossincráticos.

Segundo o autor, o nacionalismo étnico de base romântica aportou na América Latina “nutrido da profusa variedade de recursos e, geralmente indeciso da identidade de sua nação em questão” (BRADING, 2008, p. 595-596), ao mesmo tempo em que servia de contraponto ao processo de modernização política e econômica impulsionada pelo centro do sistema capitalista à época. De acordo com Mônica Pimenta Velloso (2010, p. 21), foi justamente a partir de 1890 que um grande número de intelectuais latino-americanos passou a propugnar pela renovação das formas artísticas nacionais, a partir do que deslançaram os movimentos modernistas. Sua emergência, contudo, exibe raízes bastante diversas do ocorrido na Europa, justamente em função do tipo de vínculo entre estes países e aquele continente, ainda marcado pela mediação do sistema colonial.

Dessa forma, naquele período a intelectualidade latino-americana passou a buscar mais fortemente a construção e afirmação de sua própria independência – política e cultural –, seja em âmbito nacional ou no plano maior da própria América Latina. Reforçá-la significava, também, armar-se contra o perigo representado pelo próprio imperialismo das grandes potências, inclusive o dos vizinhos estadunidenses – postura simbolizada pelo “arielismo” de José Enrique Rodó, crítico ferrenho dos Estados Unidos (BRADING, 2008, p. 595-597).

Conforme aponta Devés-Valdés (2007, p. 67-71), o livro *Ariel a la juventud de América* (1900) levou Rodó a se tornar o mais reconhecido intelectual da América Latina no início do século XX. Como já pontuado no capítulo anterior, a emergência do arielismo significou um novo momento no que tange à construção de um campo

intelectual latino-americano e latino-americanista, com seu fomento à integração entre os intelectuais do continente, que, embora sem meios formais de ação e tendo êxito modesto, muito colaborou com a formação de um campo intelectual continental.

Passado colonial, situação periférica, busca obstinada pela definição da nacionalidade são experiências históricas que aproximam o Brasil e os demais países da América Latina. Conforme aponta Velloso (2010, p. 34-37), na virada do século pode ser identificada uma rede de influência entre Espanha e América Latina que também atinge o Brasil, assentada no desencanto com a política e na crença no papel transformador da arte e dos intelectuais. A ideia de que coubesse aos intelectuais – e não à política – o papel de desvendar o enigma das nacionalidades por meio da pesquisa das tradições populares, defendida pelo espanhol Miguel de Unamuno, dentre outros, difundiu-se na região impulsionando sua mobilização. Na literatura de Unamuno, por exemplo, o intelectual aparece como altruísta, justiceiro e idealista, capaz de se sacrificar pela coletividade.

Voltando especificamente ao contexto brasileiro, o fim do Império e o início do século XX marcaram um processo acelerado de transformações nos campos político, social, cultural e econômico. A implantação do regime republicano significou a adesão do país à lógica liberal do capitalismo internacional, então em franca expansão, num surto de implementação do “moderno” segundo os ditames da *Belle Époque*.<sup>21</sup> Esta perspectiva cosmopolita de busca pelo moderno acarretou que o “pensar” e “viver” europeus se tornassem o modelo cultural predominante entre nossas elites, em detrimento da realidade das camadas populares. Se, no período pós-independência, parcela significativa de nossas elites procurava “ser brasileira” para se distanciar de Portugal, com a república, o que se manifestava era um real desejo de ser estrangeiro – postura marcada pelo bovarismo, ou seja, pela tentativa de assumir uma identidade diferente da sua própria (SEVCENKO, 1983, p. 51).

---

<sup>21</sup> De acordo com Ligia Cosmo Cantarelli (2006, p. 11-13), entre 1880 e 1914 as transformações em processo na sociedade europeia em industrialização estimulavam o consumo por parte da burguesia e desenvolviam um amplo mercado de bens culturais – tornavam-se comuns entretenimentos públicos como circo, teatro, festas populares e grandes exposições. Nas exposições, diversos artigos como máquinas, invenções, roupas, dentre outros, eram apresentados ao público e julgados por comissões a fim de receberem títulos e medalhas. A euforia e otimismo vividos pela burguesia acabou levando aquele período a ser conhecido como *Belle Époque*. Com a eclosão da guerra, contudo, o período áureo conheceria seu fim, cedendo lugar a crise econômica e social.

A substituição da monarquia por uma república oligárquica nestes moldes não somente frustrou os ideais dos intelectuais da “geração de 1870”, como os colocou em segundo plano no que tange à cena política. Além disso, a instauração plena da lógica de mercado a partir da adoção do regime republicano, aliada ao fim do mecenato imperial, obrigou os homens de letras a procurarem o seu sustento na profissionalização do meio. Contudo, vivendo no seio de uma população notadamente analfabeta, o mercado editorial se via encolhido, e o emprego no jornalismo ou na esfera pública abria-se como perspectiva profissional mais atraente aos homens de letras do que o estrito papel de escritor (SEVCENKO, 1983, p. 95-137). Conforme assinala Machado Neto (1973, p. 77), nessa época, “como regra geral [...] não se viveu da literatura (ou outra atividade cultural assemelhada) salvo exceção por algum período da vida e, assim mesmo, acumulando com o jornalismo”.

O ingresso dos intelectuais no ramo jornalístico foi também impulsionado pelas próprias transformações que ocorriam na imprensa, como novas técnicas de edição e impressão que barateavam as publicações e a adoção de uma linguagem mais simples e acessível, o que levou o jornal a ser um produto amplamente consumido entre as camadas alfabetizadas. Conforme Sevcenko (1983, p. 118):

Esse “novo jornalismo”, de par com as revistas mundanas, intensamente ilustradas e que são o seu produto mais refinado, torna-se mesmo a coqueluche da nova burguesia urbana, significando o seu consumo, sob todas as formas, um sinal de bom-tom sob a atmosfera da Regeneração. Cria-se assim uma “opinião pública” urbana, sequiosa do juízo e da orientação dos homens de letras que preenchiam as redações. Os intelectuais, por sua vez, vendo aumentado o seu poder de atuação social, anseiam levá-lo às últimas conseqüências.

Ainda que em bases precárias, dessa forma teve início o processo de formação de uma opinião pública no país, com o desenvolvimento da moderna comunicação de massa. Nesse contexto, o aumento do número de revistas literárias a partir do começo do século XX permitiu que os intelectuais encontrassem mais espaço à manifestação de suas proposições às problemáticas nacionais. E, com a Primeira Guerra Mundial e a conseqüente crise da hegemonia moral da cultura europeia,

a intelectualidade foi paulatinamente assumindo um novo posicionamento em relação ao Velho Mundo, fomentando ainda mais a discussão acerca da questão da construção de nossa nacionalidade e da análise dos problemas centrais do Brasil. Segundo Sevckenko (1983, p. 126-127):

Com a eclosão da guerra, o tom mundano, cosmopolita e despreocupado desta imprensa [ligada à Europa] seria, porém, estigmatizado por toda parte. Sobrevieram as maiores invectivas contra toda forma de idealismo ou smartismo literário residual. E a campanha contra o “bovarismo” dos intelectuais que se alienavam da sua própria terra e realidade, trocando-a pela fantasia ou pela Europa. [...] A nova febre nacionalista os conduziu [os intelectuais] a condição de “escol da pátria”.

Dentro deste contexto, as revistas literárias tiveram um papel fundamental na construção, veiculação e difusão de tal ideário, processo este que ainda seria catalisado pela emergência das correntes propriamente modernistas na década de 1920. Para além das conquistas científico-tecnológicas e do desenvolvimento do processo urbano-industrial, o sentido do moderno trabalhado pelos periódicos intelectuais se colocava também em marcante “vinculação à esfera das idéias e das representações, enfatizando-se a urgência de construir um ‘modo de ser nacional’, capaz de traduzir o pensamento brasileiro e o lugar desse no contexto civilizatório internacional” (VELLOSO, 2006). Dessa forma a intelectualidade ia rompendo com o bovarismo marcante de nossas elites em prol da construção de projetos autônomos de nação e da busca de soluções originalmente nacionais às nossas fraturas sociais e identitárias, que o modelo republicano então em vigor não dava conta – um verdadeiro reencontro do Brasil consigo mesmo.

Com a emergência do modernismo, entre as décadas de 1910 e 1920 o processo de busca pela compreensão de nossa nacionalidade intensificou-se ainda mais no seio da intelectualidade, em defesa da afirmação de uma cultura brasileira própria, intrinsecamente autônoma em relação à influência europeia, mesmo que não totalmente alheia a esta, além da própria presença do arielismo. Esta atmosfera de transformação também se refletia na busca da literatura pela reprodução das temáticas populares e folclóricas e pela utilização da linguagem aqui

falada em detrimento do português formal, por exemplo. Tal movimento de ideias reverberou, ainda, no campo do pensamento social, com a intensificação dos estudos sociológicos referentes à interpretação da nacionalidade.

Foi justamente em meio a esta conjuntura de ebulição nacionalista no campo das ideias que Tasso da Silveira e Andrade Muricy chegaram ao Rio de Janeiro em 1916. Como já assinalado no primeiro capítulo, os jovens paranaenses foram recebidos na capital federal por Nestor Victor, crítico literário também do Paraná já há bastante tempo radicado no Rio, e por sua via foram inseridos numa teia de sociabilidade intelectual marcada pela proximidade com o simbolismo e com o catolicismo.

Silveira e Muricy já tinham tido no Paraná uma ligação muito próxima com estes dois elementos – foram líderes da geração de jovens literatos simbolistas que ficaria conhecida como *Novíssimos*, a qual seria responsável por promover a aproximação entre o simbolismo e o catolicismo, haja vista o aspecto anticlericalista das duas primeiras gerações simbolistas daquele estado (BEGA, 2001, p. 132; 141; 301). Já no Rio de Janeiro, seu ingresso em um circuito intelectual também marcado pela influência destes elementos reforçaria ainda mais os traços de sua formação inicial em Curitiba, o que posteriormente repercutiria na concepção de seu ideário modernista.

Nesse ínterim, de acordo com Ângela de Castro Gomes (1999, p. 25-26) a compreensão da existência de tradições intelectuais no Rio de Janeiro – em seus aspectos organizacionais, políticos e estéticos – permite o exame de como as ideias modernistas foram tomadas por estes intelectuais a partir do referencial já construído pela sua própria rede. Por outro lado, assevera que a noção de tradição que permeava, por exemplo, a concepção modernista do *grupo de Festa*, não deve ser tomada como sinônima de “passado” ou “atraso”, mas como um conjunto de processos de criação e transmissão cultural em constante processo de transformação a partir de um determinado referencial norteador.

No caso da rede simbolista da capital federal, Gomes sustenta que esta foi constituída pela ação de um grupo de jovens que, próximo à virada para o século XX, se uniria em contraposição à Academia Brasileira de Letras (ABL), fundada em 1897 e sediada na cidade. Estes intelectuais não participes da academia buscavam criar circuitos alternativos para sua expressão, em diversos formatos (como crônicas e caricaturas), elegendo as ruas como *lôcus* preferencial de sociabilidade, ao mesmo tempo em que sua produção acabava sendo igualmente

influenciada pela sensibilidade própria desses espaços. Seu maior expoente foi Gonzaga Duque, autor de *Mocidade Morta* (1900), romance que aborda a boemia carioca e um grupo de pintores insubmissos, em alusão clara à disputa simbólica com a recente ABL e, especialmente, a Academia de Belas Artes, como uma instância de consagração, com seus salões e prêmios, dentre outras prebendas. Duque era um desses insubmissos, assim como outros intelectuais não necessariamente do campo simbolista, como Emílio de Menezes, Raul Pederneiras, Lima Barreto, Olavo Bilac e Coelho Neto, dentre outros, que se destacaram pela edição de diversas revistas, especialmente de humor (GOMES, 1999, p. 26-38).

Dessa forma, no início do século XX o simbolismo acabou por ter uma “breve floração” no Rio de Janeiro, de uma forma boêmia, espiritualista e antiacadêmica. Na realidade, desde o final do século XIX revistas como *Fon-fon* e *Rosa-Cruz* aglutinavam intelectuais simbolistas como Cruz e Sousa, Nestor Victor, Felix Pacheco, Gonzaga Duque, Hermes Fontes, Felipe D’Oliveira, Alphonsus de Guimarães, Amadeu Amaral, dentre outros, dentro de uma perspectiva de contestação às vigências oficiais (MACHADO NETO, 1973, p. 131-132). Por outro lado, como já referido, além da constituição de uma rede intelectual caudatária de uma tradição simbolista, o Rio viveu também o *boom* da militância católica neste período, que procurou maximizar a relevância social e política da Igreja, o que muitas vezes acabou resultando numa convergência entre as correntes, patente nos laços estabelecidos entre alguns intelectuais da rede simbolista e algumas das principais lideranças leigas do catolicismo, como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima,<sup>22</sup> particularmente atuantes entre as décadas de 1920 e 1930 (GOMES, 1999, p. 39-42).

Portanto, além da já referida influência intelectual do contexto continental atinente à agudização nacionalista do período, a qual se expressava pela ótica do arielismo e do latino-americanismo e pela busca da afirmação da nacionalidade dos países da região, Silveira e Muricy também acabariam sendo extremamente influenciados em sua trajetória pelas características do próprio espaço de sociabilidade em que se deu sua formação como intelectuais – tanto Curitiba como o Rio de Janeiro –, cuja expressão mais forte é a referência ao simbolismo, ao catolicismo e ao espiritualismo na produção artística.

A confluência entre nacionalismo, latino-americanismo e espiritualismo à católica já permeava a produção intelectual dos dois

---

<sup>22</sup> Cujo pseudônimo era Tristão de Athayde.

jovens paranaenses desde sua estreia no meio literário carioca, ainda em 1916, com *Jackson de Figueiredo*, de Silveira, e *Literatura Nacionalista*, de Muricy. Tais elementos seriam justamente os pontos fundamentais do ideário formulado no decorrer da trajetória que levaria à constituição do modernismo de *Festa*.

## 2.2 DIFERENTES ABORDAGENS E PERSPECTIVAS DE ANÁLISE DO GRUPO DE FESTA

Como já aludido no final do primeiro capítulo, dentro da literatura acadêmica o *grupo de Festa* foi muitas vezes analisado sob o viés de uma crítica negativa, que contestava as bases do seu modernismo, considerado inclusive como um “antimodernismo”. Não sem motivo, a caracterização do grupo realizada até aqui tem sempre a sua contraposição aos modernistas de São Paulo como um importante referencial identitário. Mesmo reconhecendo que sua ação tenha sido uma espécie de resposta carioca à ruptura promovida pelos paulistas (MARQUES, 2013, p. 82-83), este enfoque em sua contraposição à São Paulo também se deve à própria memória acerca do modernismo prevalecente até hoje. Como aponta Mônica Pimenta Velloso (2010, p. 23-24), ainda há certo consenso quanto à visão do movimento modernista como emergido nesta cidade, a partir da ação de um grupo canônico de vanguarda. Tal construção da memória privilegiou o papel das vanguardas e de marcos cronológicos como a *Semana de 1922* como elementos fundadores do modernismo brasileiro. Tão vinculado a este estado, o termo “modernismo” acabou tendo restringida sua abrangência e polissemia, o que concorreu para o obscurecimento da compreensão da dinâmica do moderno no país em suas diversas nuances e experiências. Temporalidades distintas e características diversas quanto à apreensão do moderno no início do século XX acabaram sendo ignoradas e perdendo espaço para o marco simbolizado pela *Semana*.

É justamente neste contexto que destacamos a posição de Alfredo Bosi (1987, p. 388) de que o *grupo de Festa* hesitasse entre a liberdade formal do modernismo e a tradição simbolista, o que não teria impedido, contudo, que artistas como Cecília Meireles e Murilo Mendes dessem uma feição moderna às suas “tendências religiosas”. Contudo, o analista assevera que a obra desses artistas na verdade nada deveria ao “órgão de Tasso da Silveira que caminhou num sentido antimodernista”. A leitura de Bosi exemplifica o fato de os poetas do grupo terem passado a uma condição marginal dentro do modernismo, caracterizados justamente como “antimodernistas” ou “modernistas de reação”. Posição com a

qual Ivan Marques (2013, p. 83-88) discorda – por exemplo –, ao argumentar que a revista promoveu uma reação pautada nos mesmos valores do modernismo.

Mônica Pimenta Velloso (2010, p. 24-29) assinala que uma nova perspectiva de análise sobre o modernismo começaria a emergir apenas a partir dos anos 1980, quando novos trabalhos no campo historiográfico se propuseram a pensar o movimento sob uma ótica diferente, identificando a *Semana de 22* como um momento de convergência do que já vinha sendo esboçado na dinâmica social. Nessa via, o modernismo não seria considerado apenas como um momento de ruptura, e sim como resultado de um processo histórico permeado por diferentes tradições, espaços, temporalidades, atores e configurações, o que leva a autora a inferir que seja mais condizente falar em “modernismos”. Dessa forma, a função demiúrgica conferida às vanguardas paulistas e a circunscrição do modernismo ao acontecimento *Semana de Arte Moderna* acarreta justamente que se perca de vista a dinâmica causada pelo movimento em todo o país, num vasto conjunto de representações, sensibilidades e práticas culturais. Além disso, também acaba por obnubilar o próprio papel inovador dos meios de comunicação e das novas tecnologias, processo que não pode ser deixado de lado quanto à compreensão da construção de novas sensibilidades sociais.

Ainda segundo Velloso (2010, p. 75-77), a emergência do moderno no Rio de Janeiro não se relaciona à ação de vanguardas, calcando-se precisamente nas sociabilidades e espaços cotidianos que conformavam este processo de transformação cultural, do qual as revistas publicadas nas décadas iniciais do século XX são um rico vestígio, apontando para o surgimento de diferentes imaginários sobre o Brasil, sua nacionalidade e seu moderno, ao largo das figuras indianistas predominantes no século anterior.

No mesmo sentido, Ângela de Castro Gomes (1999, p. 12-13) problematiza a categoria “pré-modernismo”, destacando a construção de circuitos alternativos ao debate e circulação de ideias a partir da virada para o século XX, especialmente no Rio de Janeiro, circuitos estes caracterizados, dentre outros elementos, pela adoção de novas tecnologias e práticas comunicativas.

Além disso, Gomes (1999, p. 24-25) ainda sublinha que as características da intelectualidade carioca sugerem justamente que seu meio de atuação seria inibidor da produção do novo, entendido como ruptura estética com os padrões já bem estabelecidos, o que explicaria o fato de a cidade não ter sido palco de nenhuma expressão do

“movimento modernista”. Se em São Paulo a adesão aos signos da modernidade passou por uma aberta ruptura com os cânones culturais então vigentes, em favor do experimentalismo e do vanguardismo, no processo carioca o conjunto estético existente antes da penetração das correntes modernistas acabou sendo ressignificado ante as novas influências, numa flagrante situação de permanência.

Em suma, tanto Mônica Pimenta Velloso como Ângela de Castro Gomes enfatizam a questão do lugar de sociabilidade em seu exame sobre as características da ambiência intelectual em que emergiu o *grupo de Festa*. Nessa via, Gomes (1999, p. 20) aponta mais especificamente que a noção de “lugar de sociabilidade” se coloca em dois aspectos: primeiro, em relação aos espaços de constituição e estruturação de redes, formais ou menos formais, tomados como pontos de intercâmbio intelectual, que indicam a dinâmica do movimento de ideias; depois, a questão dos “microclimas” das redes de sociabilidade, que envolvem as relações pessoais e profissionais de seus componentes, as afetividades e sensibilidades desenvolvidas, sejam elas de amizade ou hostilidade. E, por fim, arremata:

Refletir sobre as características histórico-culturais de qualquer cidade é refletir sobre o amplo conjunto de condições que delinearão o ambiente cultural em que se moviam e se “comunicavam” seus habitantes, fossem eles os chamados “homens comuns”, fossem, de forma bastante especial, as elites políticas e intelectuais (GOMES, 1999, p. 20).

Ou seja, na concepção das duas autoras as características próprias à cidade do Rio de Janeiro, enquanto ambiência cultural e lugar de sociabilidade, dariam “o tom” da produção intelectual do *grupo de Festa*. Por outro lado, como já pontuado, no bojo da literatura acadêmica que se debruça sobre a temática do modernismo brasileiro, outros autores sugerem perspectivas de análise diferentes em relação ao grupo, conferindo menor ênfase à questão das redes e dos espaços de sociabilidade intelectual, para sublinhar o aspecto político da produção literária dos grupos intelectuais do período, tendo como eixo interpretativo fundamental o próprio contexto das disputas sociais da República Velha.

É nesse sentido que concebemos que as análises de Antonio Arnoni Prado (2010) sobre um conjunto de intelectuais que abrange,

dentre outras, as figuras de Elísio de Carvalho, João do Rio, Ribeiro Couto, Graça Aranha, Ronald de Carvalho, Renato Almeida e Plínio Salgado – tidos pelo autor como artífices de uma “falsa vanguarda” dentro do modernismo brasileiro – podem apontar outros referenciais para esse mesmo esforço de compreensão proposto por Gomes e Velloso, em específico no que tange à conformação do *grupo de Festa*, tendo em vista seus laços de proximidade com muitos destes intelectuais.<sup>23</sup>

Segundo Prado (2010, p. 17-18), com o advento da república, a ação da intelectualidade mais intimamente ligada aos setores oligárquicos do país pode ser considerada com base em duas constatações: a realização de uma redefinição ufanista das bases da nacionalidade, ligada à busca da oligarquia por retomar o seu papel de proeminência abalado pelo fim da monarquia; e, por consequência, a difusão de certo ideário do redescobrimento, de fundamento romântico e marcado por uma sutil consciência do atraso, consubstanciado a partir da imagem-força do “Novo Homem do Novo Mundo”, elevado a símbolo da cultura europeia renovada na e pela América, nova encarnação do progresso. Compondo a ala mais conservadora da intelectualidade ligada ao modernismo – que passaria do radicalismo retórico à ação radical de fato com Plínio Salgado –, Arnoni Prado considera que estes intelectuais exprimiam em sua produção literária um íntimo comprometimento com o interesse das oligarquias agrárias pela

---

<sup>23</sup> Dos intelectuais citados, à exceção de João do Rio, todos tiveram textos publicados em *Festa* ou em suas publicações antecessoras. Ademais, segundo Martins Gomes (1969, p. 14), Tasso da Silveira “foi companheiro de Plínio Salgado na campanha integralista, em repressão ao surto comunista, sendo apresentada naquela oportunidade, pelo partido, sua candidatura a senador pelo Paraná, quando conseguiu apreciável votação, não bastante entretanto para eleger-se”. Por outro lado, ainda convém registrar que, após o final da segunda fase de *Festa* (1935), Tasso da Silveira foi artífice da revista *Cadernos da Hora Presente*, publicada entre maio de 1939 e agosto de 1940, que congregava, além do próprio Plínio Salgado, simpatizantes e membros da Ação Integralista Brasileira (AIB), proscrita por Getúlio Vargas em 1937 (SCHEIBE, 2000). Estes são elementos que apontam para o fato de Tasso da Silveira ter sido membro da AIB. Em seu sítio eletrônico, o próprio Movimento Integralista e Linearista Brasileiro (MIL-B) relaciona Silveira como um dos principais condutores do pensamento integralista (informação disponível em: <[http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar\\_artigo.asp?id=106](http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar_artigo.asp?id=106)>; acesso em: 19 jun. 2015). Além disso, é interessante notar que, em entrevista a Neusa Pinsard Caccese (1971, p. 238), Andrade Muricy afirma ter condenado a trajetória de Plínio Salgado já em 1936, em que pesem as referências elogiosas que *Festa* lhe endereçou em sua segunda fase, entre 1934 e 1935, e apesar de alguns de seus companheiros terem seguido aquele líder político. Para Fernando Scheibe (2000, p. 77), o posicionamento crítico de Muricy em relação a Salgado talvez explique o fato de ele ter sido somente colaborador em *Cadernos da Hora Presente*, ao contrário de *Festa*, em que era seu principal diretor junto com Tasso da Silveira. No entanto, esta é apenas uma hipótese. De qualquer forma, não encontramos referências de que Muricy tenha sido partícipe do movimento integralista.

permanência do seu papel de mando na sociedade brasileira, seriamente abalado pela adoção do regime republicano.

De acordo com Bosi (1987, p. 341-343), o contexto de emergência do modernismo erige-se a partir do conjunto de transformações que o Brasil sofreu na passagem para o século XX, com a crescente urbanização e o influxo de trabalhadores imigrantes da Europa. Nesse processo, paulatinamente adensaram-se a pequena classe média, o operariado e o subproletariado. Paralelamente a isso, no Nordeste a cultura da cana entrara em declínio. Abria-se, assim, um cenário em que os interesses das classes oligárquicas e dos estamentos socioeconômicos em emergência caminhavam cada vez mais para a contraposição, prenunciando um conflito de ideologias. O tradicionalismo agrário não se ajustava às novas influências culturais que permeavam o dinamismo dos centros urbanos, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo. Embora adstritas às realidades locais e sendo fenômenos independentes entre si, Canudos, os movimentos operários dos anos 1910 e o tenentismo são amostras representativas dos graves desequilíbrios à custa dos quais o Brasil se desenvolvia no período. É neste quadro, e sob esta influência, que emerge o modernismo como movimento.

Nessa via, Arnoni Prado (2010, p. 18-19) assinala que, frente a este cenário de contraposição entre regime oligárquico e setores emergentes e do latente perigo quanto à integração destes novos atores sociais na cena política, os intelectuais ligados às oligarquias buscaram retomar o regionalismo otimista do romantismo, a fim de valorizar o valor natural do homem rústico e da paisagem humanizada, ainda que de forma completamente alheia à situação de extrema penúria dessas populações. No contexto internacional, por sua vez, tal situação implicava também na busca pela quebra do isolamento do Brasil em relação aos seus vizinhos latino-americanos, por meio da ideologia do “nativismo totalista”, cuja função era abafar a crise interna desviando as atenções para a suposta importância do país em meio ao contexto regional e de afirmação do continente.

Ainda consoante Prado (2010, p. 19-20), dessa forma, a literatura conservadora procurava dissociar este processo renovador da força temática expressa na insubmissão dos grupos oprimidos, cujo fundamento principal era a gritante desigualdade social, motivadora de rebeliões no campo, greves agrícolas, surtos migratórios, e da própria radicalização da classe média e do movimento operário. Ao invés disso, operava uma rearticulação da ideologia da unidade nacional baseada na assimilação e manipulação discursiva da cultura popular pela cultura das

elites, numa unificação das camadas excluídas que, por sua vez, anulava as diferenças básicas existentes entre opressores e oprimidos a partir da dissociação entre escrito e realidade. Comungando com o espírito autoritário ligado à sacralização do saber das elites, e sob os auspícios de um projeto restaurador, a literatura, neste viés conservador, tende a se definir, de acordo com Arnoni Prado (2010, p. 20), “como uma instância mediadora que assume a neutralidade para diluir a crise, colhendo, assim, a contrapartida de que a ignorância do povo justifica a necessidade de dirigi-lo e educá-lo do alto”.

Especificamente quanto ao *grupo de Festa*, vale ressaltar que são frequentes as menções a certo aristocratismo e aos “espíritos de escol”, tanto nesta revista como em suas publicações predecessoras – o grupo reconhece em *Festa*, por exemplo, que sua concepção de um *modernismo totalista* não tem uma correspondência direta com o consciente sentimento popular, uma vez que a alta elaboração de seu espírito filosófico não pode ser atingida por todos (SILVEIRA, 1928c, p. 1-2). Nessa via, são destacáveis determinadas referências ao papel a ser desempenhado pelos intelectuais na condução das massas, em prol da consecução dos “destinos da nação”, conforme assinala o pensamento de Alberto Torres (1924e, p. 52) reproduzido em *Terra de Sol*:

Os povos têm sido moldados á imagem e semelhança de seus chefes, de seus padres e de seus sábios.

É erro imputar aos povos, na critica dos acontecimentos sociaes, a responsabilidade dos desvios da evolução e esperar delles a iniciativa de reformas e movimentos reparadores. O corpo alimenta; não inspira nem dirige o cérebro.

Discutindo justamente o papel avocado pelos intelectuais do período como grupo eminentemente capaz e responsável por propor resoluções às questões nacionais, Liz Andréa Dalfré (2008) assevera que, ao mesmo tempo em que criticava a estruturação da república oligárquica, parte da intelectualidade tendia a confinar os movimentos populares de caráter urbano e rural nos limites da ignorância e da barbárie. Partindo-se da premissa de que a ação de uma massa populacional iletrada e ignorante pudesse promover a desordem em lugar da renovação desejada, legitimava-se a condição da classe intelectual de condutora dos processos de transformação social, com a manutenção do povo sob sua tutela. O que concorria para a manutenção

das velhas hierarquias sociais e étnicas que embasavam a república desde sua gênese.

Nesse mesmo sentido, ainda segundo Arnoni Prado (2010, p. 23), os intelectuais mais intimamente ligados aos setores oligárquicos apresentavam em sua verve literária determinadas características, como:

a compensação do atraso intelectual e institucional por meio da supervalorização do local; a contaminação eufórica pelo ufanismo que sustenta a “ideologia de país novo”; e a revisão crítica, sob uma perspectiva de modernidade, da imaginação aristocrática fascinada pela Europa e distante do meio inculto incapaz de absorvê-la.

Por sua vez, esse “fascínio aristocrático pela Europa” mencionado por Prado parece encontrar eco na já referida contribuição de Tasso da Silveira à obra *À Margem da História da República*. Ao abordar a problemática da consciência nacional brasileira, Silveira (1990, p. 200) afirma, a título de diagnóstico, que

estamos longe de nossa perfeita integração. Não se deu no Brasil, como em outros países, a transplantação de uma velha raça européia que se conservasse quase intata, sofrendo apenas o renovador influxo do ambiente cósmico e por este motivo podendo continuar quase sem detença a sua expansão cultural. Nós viemos verdadeiramente do princípio, começamos a constituir uma raça verdadeiramente nova. Mas, por isso mesmo, teremos de suportar mais longa espera, mais longa aprendizagem.

Por outro lado, Rücker (2005, p. 70) assinala que o universalismo propugnado pelo *grupo de Festa* em certos momentos parece aludir a uma necessidade de reconhecimento e admiração pelo mundo europeu. Dessa forma, a concepção de uma arte que partisse do nacional para o universal também guardaria relação com o próprio objetivo de inserção da produção artística brasileira no campo internacional, ao mesmo tempo em que demonstra como ainda vivíamos naquele momento “com os olhos direcionados para fora de nossas portas”. Sobre isso, Machado Neto (1973, p. 62) acentua que, neste período, “como

expressão de nosso colonialismo intelectual, a Europa (especialmente Paris) constituía o centro de atração maior da vida intelectual brasileira”.

Outra possível expressão do “colonialismo intelectual” referido por Machado Neto guarda relação com o trato da formação racial brasileira – e certo lamento por suas características intrínsecas. Em seu capítulo em *À Margem da História da República*, Tasso da Silveira (1990, p. 200) apontaria justamente a questão étnica e racial como o grande desafio brasileiro:

[...] multiplicidade de tipos antropológicos; a diferenciação radical entre as três raças fundamentais de nossa formação, cada uma delas compreendendo numerosos subtipos; irregularidade na distribuição geográfica dessas raças e de seus mestiços; irregularidade na maneira de se mesclarem e cruzarem em seus subcaldeamentos infinitos; os “grandes problemas da aclimação e das seleções telúricas”; o contínuo advento de elementos novos; a série imensa, enfim, dos dados que se multiplicam e se vão tornando cada vez mais complexos e difíceis – eis em esquema rápido o problema tremendo de nossa constituição racial.

Torna-se evidente, portanto, a vinculação do intelectual paranaense aos pressupostos racialistas pseudocientíficos de sua época. Por outro lado, Silveira justifica a frágil consciência da nacionalidade brasileira também em função de nossa formação racial. Depreende-se das considerações do autor que, embora a “raça brasileira” deva se constituir de forma independente, como uma “raça” nova – em função das próprias circunstâncias históricas que deram origem ao país –, a referida “aprendizagem” sugere uma espécie de cópia dos padrões civilizacionais europeus. O que talvez explique o seu “lamento” por não ter havido no Brasil a “transplantação de uma velha raça européia que se conservasse quase inata”.

De uma forma bem mais contundente e profunda que em *América Latina, Árvore Nova e Festa*, em *Terra de Sol* a temática de nossa formação étnico-racial é debatida em diversos artigos de opinião, reproduções de conferências e excertos de livros. Seja ou não nessa mesma chave – racialista –, o elemento “povo” é tomado recorrentemente como “o grande problema”, conforme exemplifica outra citação de Alberto Torres (1924f, p. 124) publicada na revista:

“Entre nós não existe, nem *sociedade*, nem *nação*. E isto resulta de alguns factos organicos fundamentaes: o Brasil não tem povo”.

Embora Torres seja reconhecidamente um antirracista – fato raríssimo entre os intelectuais brasileiros do período, conforme assinalam Bosi (1987, p. 335) e Machado Neto (1973, p. 211) –, a referência ao povo como “grande problema” aponta significativamente para uma linha interpretativa do problema social brasileiro que se relaciona com as considerações de Arnoni Prado (2010) acerca do temor que a integração das massas à cena política causava às elites do país no período. Machado Neto (1973, p. 210-211) salienta que atitudes e opiniões racistas eram sustentadas por quase todos intelectuais de relevo, estando o racismo presente – consciente ou inconscientemente – no darwinismo social aceito acriticamente, na crença dominante de que a mestiçagem era a responsável pelas mazelas do país, no arianismo propalado por Oliveira Vianna, e outros, e em recorrentes atitudes e comportamentos discriminatórios contra o negro e o mulato.

Em sentido correlato, Liz Andréa Dalfré (2008) salienta que a construção do pensamento social brasileiro entre as décadas de 1910 e 1920 sofreu forte influência dos conceitos de darwinismo social, positivismo e evolucionismo. Pautadas em bases pretensamente científicas, as teorias explicativas da nacionalidade brasileira acabaram constituindo uma problemática nacional marcada por padrões explicativos bem definidos, intimamente ligados aos próprios ideais que embasavam a República Velha. O que levava os intelectuais do período a atrelarem o atraso civilizatório brasileiro à situação dos grupos socialmente marginalizados. Caso dos sertanejos, por exemplo, estigmatizados por seu analfabetismo, ignorância e “fanatismo”.

De qualquer forma, é mister sublinhar que Antonio Arnoni Prado não se refere diretamente ao *grupo de Festa* em suas análises, embora haja citações a Tasso da Silveira e Andrade Muricy. Apesar disso, é inegável que várias questões apontadas pelo autor são distinguíveis nas revistas que perfazem a trajetória de formação e consolidação do grupo. Além disso, alguns dos intelectuais listados pelo autor como uma falsa vanguarda – política – dentro do modernismo foram importantes referenciais da rede intelectual articulada por Silveira e Muricy no início de sua trajetória. Membros de uma geração de novos sediada no Rio de Janeiro e com certeza mais fortemente caudatária da influência de figuras de renome naquele meio, a dupla paranaense veiculou em revistas predecessoras de *Festa* textos da autoria ou sobre Graça Aranha, Ronald de Carvalho, Elísio de Carvalho, Ribeiro Couto e Renato Almeida, por exemplo, como em *Terra de Sol*, ainda que posteriormente

esta influência não seja tão evidente no *grupo de Festa*, e o próprio “objetivismo dinâmico” proposto por Aranha seja enfaticamente recusado.

Além de Prado, Sérgio Miceli (1979, p. 51-53) também destaca o conservadorismo político da rede de sociabilidade intelectual em que se constituiu o *grupo de Festa*. Segundo o autor, no início dos anos 1920, a Igreja Católica procurou ampliar sua influência política pela ação de uma rede de organizações geridas por intelectuais católicos leigos. Miceli considera que tal atitude tinha relação com a situação de crise das oligarquias dirigentes no período. Dessa forma, buscava-se expandir a presença da Igreja em áreas estratégicas, como a da produção cultural e do ensino, ao mesmo tempo em que esta instituição tentava barganhar espaço com o Estado por meio de cerimônias religiosas nas quais compareciam políticos em busca de popularidade.

Neste contexto, o autor destaca a importância da revista *A ordem*, criada em 1921, e do Centro Dom Vital, fundado em 1922, como instituições que congregavam intelectuais orgânicos leigos que atuavam como porta-vozes dos interesses da Igreja Católica. Criados como centros de reunião, de difusão de doutrinas e de tomada de posição de intelectuais católicos sobre diversos assuntos temporais, estes organismos colaboraram para a aproximação de vários membros da intelectualidade a tal militância. Miceli (1979, p. 52-53) ainda assinala que *Festa* contribuiu para estender essa influência da Igreja ao campo literário, com a ação de seu grupo de “intelectuais católicos”.

Importa considerar, entretanto, que, apesar da referência de Miceli aos partícipes de *Festa* como um grupo de “intelectuais católicos”, as revistas editadas por Tasso da Silveira não podem ser consideradas essencialmente como espaços de difusão ou de proselitismo católico, elemento que não fazia parte de seus programas – por isso, a referência a “intelectuais católicos” não deve ser tomada de um ponto de vista “orgânico”, como poderia ocorrer, por exemplo, com a revista *A Ordem*, dirigida por Jackson de Figueiredo. A influência do catolicismo dava-se sim ora pela via do espiritualismo, contra o materialismo, ora pela remissão à ação do laicato católico no período, com a exaltação da obra do próprio Figueiredo, ou ainda em artigos em que se tratava da história do Brasil. Dessa forma, em nossa visada a relação com o catolicismo – indiscutivelmente profunda, quando consideradas as figuras centrais de Tasso da Silveira e Andrade Muricy – estava fundada na própria influência que a ambiência cultural e política em que se constituiu o *grupo de Festa* teve sobre o desenvolvimento do seu ideário, não se confundindo necessariamente

com a ação do laicato em atuação no mesmo período, ainda que muito próximo.

De qualquer forma, também vale registrar que Alfredo Bosi (1987, p. 337-338) considera que a crença na incapacidade do liberalismo de resolver os problemas sociais levou muitos pensadores católicos a professarem doutrinas reacionárias, com destaque para Jackson de Figueiredo. Segundo Bosi, Figueiredo foi um panfletário da contrarrevolução, por ter procurado transpor à política os conceitos míticos de ordem, autoridade e hierarquia, tendo exercido grande oposição ao movimento tenentista, ainda de ideologia incerta na década de 1920. Sua recusa ao liberalismo – assim como ao comunismo – se dava por considerá-lo responsável pelo amoralismo e pelo desprezo às tradições nacionais.

Além dos autores supracitados, há também outras pesquisas inerentes ao campo dos estudos literários que se debruçaram sobre as revistas *Festa* e *Terra de Sol*, como as dissertações de Neusa Pinsard Caccese (1971), de Joseane de Mello Rücker (2005) e de Roza de Oliveira (1980), sobre a primeira, e de Madanêlo Souza (2003)<sup>24</sup> acerca da segunda.<sup>25</sup>

Caccese faz uma ampla descrição de *Festa* nos marcos do projeto idealizado por seu orientador, o professor José Aderaldo Castello, da Universidade de São Paulo (USP), que tinha por objetivo analisar publicações editadas a partir do romantismo brasileiro que fossem representativas de grupos literários. A proposta de trabalho de Castello de eleger os próprios periódicos como objetos de pesquisa redundava numa metodologia de análise calcada justamente em sua descrição minuciosa, com a construção de índices de colaboradores e de temáticas abordadas, com especial atenção ao grupo responsável por sua linha editorial (LUCA, 2011, p. 222-224). Nessa via, Caccese inclusive conduziu entrevistas com Andrade Muricy e Murillo Araújo acerca de várias questões pertinentes à publicação de *Festa*.

Rücker tem como foco a análise do aspecto espiritualista-universalista da revista, realizando também um estudo de caso sobre as características da prosa de Adelino Magalhães, um dos principais

---

<sup>24</sup> Madanêlo Souza (2008) também defendeu tese de doutorado sobre a relação entre *Terra de Sol* e as revistas portuguesas *A Águia* e *Seara Nova*, destacando a atuação de Álvaro Pinto nestes periódicos.

<sup>25</sup> Registramos ainda a dissertação de Fernando Scheibe (2000) – também defendida em programa de pós-graduação em literatura – na qual aborda o periódico *Cadernos da Hora Presente* (1939-1940), posterior à *Festa*, fazendo referências a esta revista, assim como à *América Latina*, a fim de mais bem assinalar a trajetória de Tasso da Silveira, igualmente diretor daquela publicação.

colaboradores do periódico, que já tinha participado também de *América Latina*. A pesquisadora analisa justamente em que medida a criação literária de Magalhães realiza os pressupostos artísticos do *grupo de Festa*.

Roza de Oliveira detém-se sobre as imagens do ar nos poemas de Tasso da Silveira, numa construção analítica baseada em formulações de Gaston Bachelard. Embora o foco principal do trabalho não seja propriamente *Festa*, a autora também aborda as principais características do projeto estético do grupo, com várias referências ao periódico.

Já Madanêlo Souza se volta para *Terra de Sol*, tecendo uma minuciosa descrição da revista, em termos bastante semelhantes ao realizada por Caccese com *Festa*. Seu foco, todavia, reside principalmente na questão das relações entre Brasil e Portugal – um dos elementos principais da publicação –, sublinhando a atuação do português Álvaro Pinto, seu diretor ao lado de Silveira.

Sem qualquer prejuízo ao mérito e à profundidade analítica destes trabalhos do campo da pesquisa em literatura, é preciso considerar, entretanto, que o escopo das discussões promovidas centra-se precisamente nas características do projeto estético-literário de cada publicação tomada isoladamente,<sup>26</sup> ou seja, sem o estabelecimento de uma ligação mais profunda entre as revistas que compuseram a trajetória de conformação do *grupo de Festa*.

### 2.3 POR UMA ANÁLISE DO *GRUPO DE FESTA* COM BASE EM SUA TRAJETÓRIA DE CONSTITUIÇÃO: ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Como exposto até aqui, as posições do *grupo de Festa* e sua inserção no debate modernista brasileiro podem ser interpretadas de formas distintas. Enquanto Ângela de Castro Gomes e Mônica Pimenta Velloso ressaltam as características e a influência da rede e do espaço de sociabilidade em que se formou o grupo – o Rio de Janeiro – para compreender a sua proposta modernista, as contribuições de Antonio Arnoni Prado, Alfredo Bosi e Sérgio Miceli sugerem a influência de um ideário político de cunho conservador e reacionário na composição do projeto político-literário próprio ao grupo da revista.

Embora as interpretações destes pesquisadores não se contraponham diretamente, a dissonância entre os referenciais

---

<sup>26</sup> Menos no caso de Roza de Oliveira, que tem como foco principal a própria poesia de Tasso da Silveira.

empregados ou sugeridos à compreensão do modernismo do *grupo de Festa* e o próprio reconhecimento por parte de Ângela de Castro Gomes (1999, p. 60) de que a posição do grupo seja difícil e ambígua em muitos pontos indica a relevância de uma análise construída a partir de uma perspectiva temporal mais ampla, calcada no exame entrelaçado de *Festa* com seus periódicos antecessores – *América Latina*, *Árvore Nova* e *Terra de Sol*. Partindo da noção de que estas publicações compuseram em conjunto um mesmo projeto político-literário articulado pela ação de Tasso da Silveira, primariamente, e Andrade Muricy, secundariamente, acreditamos que a análise mais aprofundada da trajetória que levou à constituição do *grupo de Festa* – por meio destas revistas – possibilite uma apreciação mais profunda dos múltiplos aspectos inerentes ao seu modernismo. Dentre estes aspectos, poderíamos destacar a questão do latino-americanismo e a discussão sobre a consciência nacional, a defesa do espiritualismo e do universalismo na arte e o debate sobre a própria natureza da modernidade, o apelo do grupo à tradição e sua ligação com a renovação católica do período, assim como o seu conservadorismo político, expresso numa veemente recusa tanto do liberalismo como do comunismo e na defesa de uma perspectiva política marcada pela linha autoritária e centrada no papel de liderança e condução a ser assumido pelas elites intelectuais do país, em prol de sua modernização dentro da ordem.

Esta proposta de abordagem também parte do reconhecimento do papel basilar das revistas intelectuais como *lócus* de sociabilidade, ponto de encontro e reencontro de trajetórias individuais sob um credo comum e espaço de difusão de postulados e sensibilidades compartilhados em grupo, concernentes, via de regra, a um desejo de expressão coletiva (PLUET-DESPATIN, 1992, p. 126).

Nesse sentido, convém salientar que nossa referência a “intelectual” adota a compreensão do conceito nos termos propostos por Jean-François Sirinelli (1996), ou seja, a partir de duas acepções: uma mais ampla, sociocultural, que engloba os criadores e mediadores culturais – como o jornalista, o escritor, o professor secundário e o erudito, dentre outros –,<sup>27</sup> e outra mais restrita, baseada na noção de engajamento social, seja como ator, testemunha ou consciência. Considerando a proximidade entre as duas acepções, Sirinelli (1996, p. 242-243) salienta, contudo, que “o debate entre as duas definições é em grande medida um falso problema, e o historiador do político deve partir

---

<sup>27</sup> De acordo com nossa compreensão, também se incluem neste rol de mediadores, além de outros, aqueles não necessariamente afetos à cultura letrada, como pintores, por exemplo.

da definição ampla”, sugerindo, portanto, uma maior amplitude na utilização da categoria. De qualquer forma, o elemento que nos parece mais significativo ao reconhecimento da condição de “intelectual” é a atuação do sujeito na esfera social, a qual pressupõe determinado engajamento direcionado a objetivos e permeado por valores e ideário específicos – uma “tomada de posição” dentro do jogo social. Nessa via, Machado Neto (1973, p. 19) aponta exatamente que, em relação ao estudo da vida literária brasileira entre 1870 e 1930, seja mais profícuo que se trabalhe com uma acepção menos rigorosa e mais ampla de “intelectual”. Desse modo, o autor identifica como “intelectuais” aqueles que naquele período assim se reconheciam, ao passo que dessa forma também eram considerados pelo próprio público e demais membros do campo intelectual.

Retomando a discussão sobre o papel das revistas neste contexto, ainda segundo Jaqueline Pluet-Despatin (1992, p. 126-127) o fato de os periódicos intelectuais serem espaço de reunião e agrupamento revela seu papel estratégico como lugar de estruturação de redes de sociabilidade, microcosmo específico de organização e de atuação intelectual, evocando a ideia de “obra em movimento”. Nesse mesmo sentido, Sirinelli (1996, p. 249) considera que as revistas “conferem uma estrutura ao campo intelectual [...] pelas posições tomadas, os debates suscitados, e as cisões advindas”, e como “um observatório de primeiro plano de sociabilidade de microcosmos intelectuais, elas são aliás, um lugar precioso para a análise do movimento das idéias”. Assim, os periódicos colocam-se como espaço próprio à interação entre os intelectuais, possibilitando seu agrupamento em correntes afins, ou seu distanciamento em vertentes opostas, figurando, também, como espaço “afetivo” de sociabilidade, um “ecossistema” de relações e vínculos de sensibilidade específicos.

Consoante os apontamentos acima, Ângela de Castro Gomes (1999, p. 11; 20) ainda destaca a interdependência entre a lógica de constituição de redes intelectuais e os tipos de “sensibilidade” nelas desenvolvidos.

Em sentido correlato, Devés-Valdés (2007, p. 30-31) enfatiza que as redes intelectuais compreendem precisamente estes outros tipos de relações – afetivas, familiares, políticas, religiosas –, apontando como ponto de partida de sua construção as próprias afinidades de pensamento que vão espontaneamente reunindo intelectuais em projetos comuns, os quais tendem a ganhar corpo também na forma de sociedades, associações e, principalmente no nosso caso, revistas. É justamente nessa via interpretativa que podemos conceber os periódicos sobre os

quais nos debruçamos como sendo o suporte concreto da trajetória de articulação de uma rede de sociabilidade intelectual específica, trajetória esta compreendida entre o início da publicação de *América Latina* e o término de *Festa*, passando por *Árvore Nova* e *Terra de Sol*.

A íntima ligação entre estas publicações também é referida por outros pesquisadores da revista *Festa*, como Gomes (1999, p. 41-42) e Rücker (2005, p. 16). Sobre a análise dos seus periódicos predecessores, Gomes (1999, p. 45) ainda assevera que tal exame contribui para “melhor situar a proposta estética e política de *Festa*, estabelecendo uma linha de continuidade que percorre toda a década de 20 e dimensiona os esforços dos dois inequívocos responsáveis pelos empreendimentos: Tasso da Silveira e Andrade Muricy”. Ademais, como já enfatizado no capítulo anterior, a relação entre as revistas como elementos integrantes de um mesmo projeto seria defendida por Silveira (1928d, p. 6) em *Festa*, em sua resposta à crítica de Mario de Andrade, que sinalizava o atraso do grupo em se inserir na arena modernista.

Por outro lado, destacamos novamente o papel de Tasso da Silveira e, secundariamente, de Andrade Muricy como principais articuladores dessa rede intelectual. Em entrevista a Neusa Pinsard Caccese (1971, p. 226-228), Muricy reconhece que Silveira, mesmo não sendo um líder no sentido estrito do termo, teve o papel de principal articulador da publicação. Também em entrevista a Caccese (1971, p. 240), Murillo Araújo afirma que, mesmo antes de *Festa*, já existia um grupo formado por tendências afins, do qual seriam seus teóricos Muricy e, sobretudo, Silveira. Rücker (2005, p. 58-59) considera que, entre tantos colaboradores, inegavelmente coube à dupla o papel de definidores do perfil da revista. E, finalmente, Gomes (1999, p. 63) assevera que, levando em consideração que mais de quarenta por cento do que foi publicado no periódico era produção de Silveira e Muricy, convém considerá-los como os “verdadeiros ‘donos’ de Festa”.

Isto posto, importa ainda salientar que a análise do *grupo de Festa* baseada em sua trajetória de constituição não deve recusar o exame do conteúdo político do seu ideário, tampouco desconsiderar seu posicionamento específico dentro do jogo de forças inerente a uma sociedade marcada por profundos conflitos de classe. Deixando de lado uma interpretação *stricto sensu* do modernismo como movimento literário, concordamos com a assertiva de Ângela de Castro Gomes (1999, p. 19) de que, na condição de produtores de bens simbólicos, as proposições estéticas dos intelectuais tem igualmente uma dimensão política, uma vez que estão continuamente elaborando interpretações e proposições à realidade social em que se inserem.

Nesse mesmo sentido, Randall Johnson (1995, p. 166-168) salienta que “a literatura e os textos literários não são totalmente autônomos, nem inteiramente auto-suficientes e nem ainda ‘reflexos’ das estruturas sociais”, consistindo sim numa “rede dinâmica de relações sociais, intimamente vinculada a relações sutis de autoridade e de poder”. Dessa forma, a prática literária pode ser concebida tanto a partir de sua própria intertextualidade fundamentalmente literária como também nos termos da fração da estrutura social na qual se constitui, com seus valores específicos, os quais tende a reproduzir. Assinala, ainda, o autor que “a literatura e a prática literária brasileira participam e expressam, de várias maneiras, as clivagens que caracterizam o pensamento da elite social de modo geral”, servindo, assim, “em última instância, para reproduzir, em um mercado de bens simbólicos, a estrutura hierárquica da sociedade brasileira”.

É exatamente nessa via que também sublinhamos a proeminência das referidas abordagens realizadas por Bosi, Miceli e Arnoni Prado, que denotam como as concepções do *grupo de Festa* apresentam íntima ligação com o contexto social e político do período, marcado pela crise da República Velha e pelos conflitos entre oligarquias e setores em emergência. Elementos componentes de seu ideário, como o aristocratismo, o elitismo, o antiliberalismo e anticomunismo, bem como a ligação com o movimento católico chefiado por Jackson de Figueiredo, demonstram a vinculação de suas concepções com uma perspectiva política de cunho conservador e reacionário. Apesar disso, mesmo reconhecida a extrema relevância dos apontamentos formulados por tais analistas, acreditamos que em nosso esforço interpretativo não seria suficiente simplesmente caracterizar o *grupo de Festa* como de perfil “antimodernista”. Ou seja, em nossa compreensão o fato de o grupo ter sido influenciado por um ideário político conservador e reacionário não deveria acarretar que sua concepção e produção estético-literária fosse por isso obrigatoriamente situada como antimodernista. Vale ressaltar que o próprio Mario de Andrade (1928, p. 12), ao criticar o atraso dos intelectuais de *Festa* em adentrarem a seara do modernismo, ao mesmo tempo enaltece o conteúdo da revista, sem em momento algum desconsiderar a sua adequação ao movimento.

De qualquer forma, resta patente que o modernismo de *Festa*, calcado na tradição e em sua continuidade, pode ser caracterizado como “conservador” ou “continuador”, ou promotor de uma “renovação conservadora”, ainda mais quando considerados os demais aspectos políticos de seu ideário. Como pontuado, tais elementos, contudo, não nos levam a caracterizar o grupo como “antimodernista”. Cabe aqui

ressaltar as ponderações de Raymond Williams (2011, p. 66-67), quando enfatiza que, no processo de emergência do modernismo, podem ser destacadas duas concepções distintas do “moderno”: a primeira como sendo a de um momento histórico, com suas características próprias e em transformação; e a segunda como sendo uma espécie de “contemporaneidade eterna”, uma apreensão do momento que exclui os eixos da transformação em vigor para que consciência e prática tornem-se um “agora”. Williams situa os grupos de vanguarda na primeira concepção, ou seja, como afirmativos de um sentido de futuro, enquanto, na segunda, insere os grupos que promoveram uma espécie de generalização da arte e da linguagem, adotando uma noção de “moderno” ou como um conjunto de condições que permitissem que tal condição universal fosse finalmente reconhecida, com base em ideologias anteriores, ou então como “um conjunto de circunstâncias no qual a natureza universal e verdadeira da vida é especialmente ameaçada por uma modernidade que deve ser combatida ou evitada” (WILLIAMS, 2011, p. 67), ou seja, nos termos de um modernismo voltado contra a modernidade, reacionário, despontando não como *avant-garde*, mas *arrière-garde*. Esta última definição é aquela que mais se assemelha ao caso do *grupo de Festa*.

Nesse sentido, Arno Mayer caracteriza o pensamento reacionário justamente a partir de sua crítica impassível à sociedade vigente, rejeitada por sua decadência e corrupção. Com sua desconfiança em relação aos agentes da inovação, esta crítica se tornaria hostil até mesmo a elementos como ciência, tecnologia, educação, indústria e urbanização. Nesse mesmo viés, de acordo com Mayer (1977, p. 57), os reacionários defenderiam

a volta a um passado mitificado e romantizado. Neste passado, buscam o restabelecimento e a restauração das instituições – monarquia, igreja, propriedades e comunidades – que sustentam uma ordem hierárquica de privilégios e prerrogativas, e que também constituem uma barreira contra o nivelamento corrosivo do estado, da sociedade e da cultura. Uma vez recuperados, os velhos bons tempos ficariam congelados para sempre.

Tal caracterização do pensamento reacionário encontra guarida justamente na influência que as obras de Farias Brito e Jackson de Figueiredo tiveram nas formulações do *grupo de Festa*. Embora partam

de princípios diferentes – Brito, de um espiritualismo filosófico e não-doutrinário, e Figueiredo, da militância católica –, como críticos da sociedade de seu tempo ambos defendiam que as grandes transformações do pensamento ocidental iniciadas na Idade Moderna, como a Reforma Protestante, o Renascimento, o humanismo, o racionalismo e o iluminismo, romperam os vínculos existentes com o paradigma religioso que ordenava a civilização ocidental até então, levando-a paulatinamente ao primado do egoísmo e do materialismo e, por conseguinte, à degradação moral. Vale ainda ressaltar que, segundo Mayer (1977, p. 82), “a igreja é um dos principais pilares, ou talvez a base, não só do conservadorismo, mas também da reação”, uma vez que “se volta para o apoio às forças e idéias conservadoras e reacionárias, e também às instituições políticas e sociais existentes”, sendo que, “por sua doutrina e caráter, prega a obediência respeitosa das massas silenciosas, e a colaboração atenta do público”, assumindo dessa forma o caráter de guardião do *status quo* em vigência – não era outro o norte da ação contrarrevolucionária levada a cabo por Jackson de Figueiredo durante a década de 1920, em defesa da “ordem”.

Voltando às concepções de Raymond Williams (2011, p. 6-35) acerca do modernismo, segundo o autor o movimento foi fortemente caracterizado por sua diversidade interna de métodos e ênfases: uma inquieta e competitiva sequência de inovações e experimentos, sempre mais imediatamente reconhecida pela ruptura que realizava com o passado do que com a ruptura que realizava em direção ao futuro. Mesmo a gama de posições culturais básicas dentro do modernismo se estendia de uma ávida apreensão da modernidade – seja nas suas formas técnicas e mecânicas, seja na igualmente significativa adesão a ideias de revolução política e social – às opções conscientes pelo passado ou por culturas exóticas como fontes, ou ao menos como fragmentos, a serem usados inclusive contra o mundo moderno. É nesse sentido que as correntes modernistas antiburguesas ou aderiram à antiga concepção aristocrática tradicional de que a arte fosse um domínio do sagrado, ou seguiram doutrinas revolucionárias que ligavam à arte vanguardista à libertação da consciência popular. Um dos pontos centrais dessa crítica ao burguês era o entendimento de que a arte estivesse sendo vilipendiada ao ser reduzida à condição de mercadoria.

Williams (2011, p. 35-36) também acentua que, dentro da crítica antiburguesa de cunho aristocrático – elemento igualmente presente no ideário antiliberal do *grupo de Festa* –, o artista era tomado como um autêntico aristocrata em sentido espiritual, condição precípua inclusive para ser propriamente um “artista”. O desprezo nutrido contra a

burguesia ainda se estendia à massa que estava aquém de todos os artistas autênticos, correspondente não só aos burgueses, como também àquele “populacho que se encontrava aquém do alcance da arte ou que era hostil a ela de forma vulgar”. O autor assinala, outrossim, que “qualquer resíduo de uma aristocracia real poderia, em certas ocasiões, ser incluído nesse tipo de condenação: bárbaros mundanos que eram ofensivamente confundidos com os verdadeiros aristocratas criativos”.

Ainda que as assertivas de Raymond Williams tratem mais diretamente do modernismo europeu, sua concepção do movimento como dividido em correntes díspares, que iam da consagração da ruptura à exaltação do passado, da postura revolucionária à reacionária, nos permite mais bem compreender o próprio ideário formulado pelo *grupo de Festa* em suas aparentes contradições – notadamente a de ter se constituído como uma renovação que preservava a tradição. A questão central talvez seja justamente o entendimento de que as formulações de seu modernismo não passavam ao largo de suas demais concepções de mundo, nas quais a emergência definitiva da civilização industrial, com o primado do pensamento materialista, da democracia liberal, que colocava os homens de escol com os mesmos direitos da “massa inculta”, e do perigo da revolução comunista, além do ocaso definitivo do pensamento religioso na definição dos paradigmas sociais, poderia ser tomada como um conjunto de fatores que subvertia a antiga ordem estabelecida, lançando o mundo à “desordem” e “decadência moral”. Não à toa, tais elementos aparecem justamente no pensamento de figuras basilares à constituição de seu ideário, como Farias Brito e Jackson de Figueiredo, além de Alberto Torres, no que tange ao campo político. Em função disso, curiosamente o modernismo do *grupo de Festa* de certa forma se erigia contra a própria modernidade. Uma vez considerados estes elementos em conjunto, as aparentes ambiguidades e contradições pertinentes ao seu ideário se revestem de uma lógica própria muito mais clara e coesa.

Como já exposto, o debate acadêmico sugere duas perspectivas distintas de análise do grupo: de um lado, o foco na dinâmica cultural interna das redes intelectuais – os microclimas intelectuais – e nas formas de difusão, circulação e transformação das ideias; e, de outro, a ênfase na compreensão da lógica dessas manifestações culturais sob o viés do contexto estrutural das disputas de classe, em que tais relações de poder influenciam os discursos enunciados acerca da realidade. Considerando que as duas abordagens não mantêm entre si uma relação antitética, acreditamos que, partindo do princípio da totalidade, estas duas concepções possam ser utilizadas de forma correlacionada. Se, na

primeira perspectiva, o foco na dinâmica interna das redes intelectuais não dá conta necessariamente de outros aspectos do contexto histórico em que os sujeitos estejam envolvidos, na segunda, parte-se da concepção inicial de que o grupo seja antimodernista, o que vai de encontro às próprias formulações do seu ideário. Neste ponto, preferimos seguir as referidas indicações de Raymond Williams (2011).

Tomando como base estes elementos, propugnamos, portanto, por uma análise do *grupo de Festa* que vise a agregar as contribuições dos pesquisadores já citados, a partir de uma perspectiva que considere o grupo como produto de uma rede de sociabilidade mais ampla, articulada por Tasso da Silveira e Andrade Muricy entre o final da década de 1910 e a metade da década de 1930, da qual as revistas literárias examinadas foram o suporte concreto de atuação.

Conforme aponta Devés-Valdés (2007, p. 34), a noção de rede intelectual pode ser utilizada em vários aportes, como na identificação da circulação de ideias no tempo-espço. Nessa via, a interpretação do ideário do *grupo de Festa* concebida por meio da compreensão de sua trajetória de constituição, consubstanciada na análise de suas revistas predecessoras, permite apreender como as influências estéticas e políticas presentes no referencial herdado por Silveira e Muricy foram trabalhadas e compartilhadas com os demais partícipes dessa rede, até adquirir feições mais orgânicas e definitivas em *Festa*.

Esta proposta de análise lastreia-se, ainda, na posição de Rebeca Gontijo (2005, p. 275-277) de que o foco na questão da sociabilidade marca um tipo de análise voltada à pesquisa empírica do objeto, contraposta à construção de modelos explicativos de caráter estanque e à conceitualizações demasiadamente rígidas e previamente definidas, que suscitem mais repetição do que análise crítica. De acordo com a autora, tal modelo “torna possível pensar a sociabilidade como um tipo de comportamento histórico, derivado de experiências sociais vividas por indivíduos em locais específicos através do tempo”. Ou seja, a sociabilidade é pensada como “uma experiência dinâmica, que depende de atitudes ou práticas individuais, ainda que sejam submetidas a condicionamentos diversos”, com atenção, inclusive, ao próprio papel jogado pela contingência. Em termos operacionais, o foco na sociabilidade se traduz na investigação das trajetórias dos indivíduos e grupos intelectuais e no mapeamento de suas principais características, o que possibilita a compreensão da produção e dos posicionamentos assumidos pelos intelectuais em seu movimento constante de transformação e interdependência com os demais elementos políticos,

culturais e sociais que os cercam, reconhecida a relativa autonomia do campo intelectual.

Ainda segundo Gontijo (2005, p. 277-278):

Seguir a trajetória de indivíduos e grupos, buscando compreender suas relações, torna possível relativizar continuidades, determinismos, perspectivas englobantes, tipologias fechadas e alternativas de atuação restritas, que tendem a homogeneizar os grupos, estabelecendo perfis rígidos. [...] Cabe observar que não se trata de uma abordagem que soluciona todos os problemas, permitindo alcançar aquilo que não é possível através de outras abordagens, mas de um enfoque atento à multiplicidade de fenômenos envolvidos em uma dada experiência, que evita explicações unívocas ao reconstituir a complexidade das práticas e das representações humanas. Não se trata, assim, de polemizar com outras abordagens, mas de propor uma investigação da história dos intelectuais que não parta de juízos e modelos prévios, nem conclua com esquemas explicativos generalizantes.

As considerações de Gontijo a respeito da questão da sociabilidade encontram eco também nas posições de Ângela de Castro Gomes. Concordando com Sirinelli que a história dos intelectuais situa-se na interseção entre a história política e a história cultural, a autora sugere como foco analítico basilar dessa abordagem justamente a compreensão da lógica da constituição de grupos e de redes intelectuais, bem como dos tipos de sensibilidade desenvolvidos nestes espaços, privilegiando o exame das condições sociais em que produção e relações culturais se realizam. Para tanto, assevera que tal abordagem deva “procurar mapear as idéias, valores e comportamentos que alicerçam a formação de grupos intelectuais, objetivando compreender as genealogias que inventam, os formatos organizacionais que elegem e as características estéticas e políticas de seus projetos” (GOMES, 1999, p. 10-11).

Portanto, podemos conceber que o conjunto de apontamentos referido até aqui nos permite supor que, para a análise histórica da trajetória de grupos intelectuais, são elementos igualmente fundamentais à visada do historiador a percepção do lugar social de onde falam estes

sujeitos, a ambiência cultural na qual se constituíram, as influências ideológicas a que foram submetidos – ou a que se submeteram –, como também sua posição específica dentro de uma sociedade marcada por contradições estruturais que adentram pelo ramo das disputas ideológicas (culturais, políticas, estéticas etc), as quais muitas vezes aparecem de forma naturalizada em seu ideário.

Dessa forma, a análise das revistas que são objeto do presente estudo revela uma trajetória em que o eixo temático central transferiu-se das discussões sobre as bases da nacionalidade brasileira e do latino-americanismo para a construção de um projeto estético-literário que condensasse este conjunto de proposições dentro de um perfil modernista, com especial relevo para o debate sobre a própria natureza da modernidade e da arte na modernidade. Ou seja, o cerne das discussões caminhou do campo do pensamento social e político para o da arte, moderna, entretanto sem o abandono das temáticas anteriormente desenvolvidas, que passaram a ser expressas secundariamente em relação às questões artísticas. Tal movimento certamente foi fruto da consolidação do modernismo como principal arena de debates do campo intelectual e artístico na segunda metade da década de 1920. Arena da qual os intelectuais “cariocas” de *Festa* não se furtaram a participar – agora sob a alcunha de “modernistas” –, ciosos de sua posição de proeminência na renovação da literatura brasileira, conforme defendiam, por promoverem uma atualização cultural baseada na própria tradição literária já constituída no país, e não na recepção das vanguardas estéticas europeias, segundo eles realizada “acriticamente” pelos grupos de São Paulo. Esta trajetória ainda evidencia o processo de amadurecimento de uma geração de novos literatos em emergência, não no sentido teleológico de uma maturação pré-determinada, mas a partir da noção de que, com o *grupo de Festa*, a sua expressão literária ganha contornos teóricos mais bem definidos.

Por outro lado, a referência ao conservadorismo político do grupo expresso nas publicações enseja a interpretação da relação existente entre o seu projeto político-literário e o contexto mais amplo das contradições e conflitos sociais atinentes ao final da República Velha, na condição de uma verdadeira tomada de posição frente ao processo de modernização estrutural pelo qual o Brasil passava no período, assim como em relação à própria emergência da modernidade industrial em si – uma tomada de posição, grosso modo, condizente com uma proposta de modernização conservadora do país. Neste contexto, a hegemonia da ordem liberal na modernidade, do primado da máquina e do enfraquecimento da tradição ante o novo, em conjunto com o “perigo”

do comunismo, traçavam um projeto de constituição da nacionalidade com base no signo da ordem, ou seja, de cunho autoritário, cuja direção caberia a uma elite esclarecida de intelectuais, almas de escol a quem caberia a missão de guiar as massas, evitando sua irrupção violenta na cena política. O que se torna patente pela panteonização de figuras como Alberto Torres e Jackson de Figueiredo, assim como a referência ao aristocratismo.<sup>28</sup>

Em suma, em nossa interpretação o aludido “totalismo” de *Festa* é justamente o elo que estabelece a íntima relação entre os principais elementos debatidos em suas publicações antecessoras – desde as questões da nacionalidade e do latino-americanismo às próprias discussões sobre arte em específico –, sintetizando-os num ideário de expressão “modernista espiritualista”, ou, como preferiam, “totalista”.

Para finalizar, ainda é preciso ressaltar que *Festa* não deu origem a um “grupo” de caráter eminentemente orgânico, com um programa assinado coletivamente, mas a um agrupamento mais espontâneo motivado por afinidades ideológicas, resultante do próprio pertencimento a uma rede de sociabilidade intelectual em comum, permeada por referências que, em maior ou menor grau, eram partilhadas por seus partícipes. Nesse sentido, em entrevista a Neusa Pinsard Caccese (1971, p. 226-230), Andrade Muricy ressaltou que não havia reunião para discussão coletiva de programas ideológico-literários, apenas convivência, baseada em afinidades e laços afetivos de características diversificadas, que puderam integrar com naturalidade as trajetórias individuais. Para Muricy, mesmo a relação existente entre o componente espiritualista de *Festa* e o catolicismo deveria ser em parte relativizada, tendo em vista que, embora alguns membros do grupo fossem de fato católicos praticantes, outros não o eram, e ainda havia agnósticos.

Desse modo, cabe ponderar que o perfil de *Festa* e de suas antecessoras reflete uma íntima ligação com o próprio ideário de seus editores, especialmente Tasso da Silveira e, depois, Andrade Muricy. Na condição de articulador das publicações que demarcam a trajetória de constituição do grupo, indubitavelmente coube a Silveira a mediação do seu conteúdo, também sob o norte de suas próprias inclinações. Isto posto, indicamos a necessidade de certa reserva em se homogeneizar o pensamento cultivado pelos seus partícipes individualmente, tendo em vista o caráter mais informal do grupo, e a ausência de manifestos

---

<sup>28</sup> Quanto a isto, outro elemento importante a ser considerado é a ligação mais direta de Tasso da Silveira com o integralismo a partir de meados da década de 1930.

coletivos. De qualquer forma, ainda que sublinhados estes aspectos, é mister também acentuar que a análise da trajetória de constituição e dos fundamentos do modernismo do *grupo de Festa* que orientou esta pesquisa tomou como base a expressão coletiva de seu programa e ideário, na configuração global veiculada pelas revistas.

### 3. DE AMÉRICA LATINA A FESTA: FUNDAMENTOS DE UM PROGRAMA MODERNISTA

O presente capítulo tem por objetivo analisar mais detidamente os fundamentos do programa modernista do *grupo de Festa*, consoante a forma pela qual foram tratados no rol de revistas que temos até aqui examinado. Fundamentos que poderiam ser considerados os pontos-chave de seu ideário, expressos em termos estético-literários por meio de seu modernismo totalista.

Recapitulando, nosso enfoque considera como premissas basilares de tal visada os seguintes elementos: que a trajetória das publicações em exame demonstra a consubstanciação de um mesmo projeto político-literário concernente aos programas de *América Latina* (1919-1920), *Árvore Nova* (1922-1923), *Terra de Sol* (1924-1925) e *Festa*, em suas duas fases (1927-1929; 1934-1935), todas dirigidas por Tasso da Silveira; que os fundamentos programáticos desses periódicos têm uma dimensão obviamente artística, mas também política, expressando não somente uma visão de mundo bastante concertada no que tange às relações entre elementos estético-literários e político-ideológicos, como também uma tomada de posição frente ao quadro político brasileiro do período que abrange as revistas, nos termos de um projeto que se assume finalmente como “modernista totalista” – com *Festa* –, mas que transcende o palco próprio da renovação artística, para propugnar por uma transformação do Brasil nos mais variados âmbitos; e, por fim, que tal projeto é diretamente influenciado por um ideário de cunho reacionário, que se expressa mais precisamente numa crítica de tom espiritualista aos fundamentos da modernidade industrial em emergência, guardando ao mesmo tempo íntima relação com uma postura francamente conservadora quanto aos conflitos sociais atinentes ao quadro brasileiro das décadas de 1920 e 1930, que, no caso de Tasso da Silveira, se tornaria mesmo contrarrevolucionária com sua posterior adesão às hostes do integralismo capitaneado por Plínio Salgado.

Dessa forma, considerada sua trajetória de constituição até a adesão ao modernismo como *grupo de Festa*, concebemos como princípios-chave do seu programa político-literário os seguintes elementos: o latino-americanismo; o debate sobre a nacionalidade brasileira e a organização da nação; e as discussões que relacionam o espiritualismo, a arte e a reflexão acerca da modernidade. Por fim, como já referido, importa sublinhar que a trajetória dessas publicações – que alcançou seu corolário com *Festa* e a constituição do seu grupo modernista – demonstra, grosso modo, o deslocamento paulatino do

cerne das discussões do campo do latino-americanismo e do pensamento social para o debate sobre a natureza da arte na modernidade, e da própria modernidade. Nesse sentido, temas anteriormente trabalhados nos periódicos antecessores aparecem condensados em sua proposta modernista espiritualista, sendo que o espiritualismo é justamente o elemento que sintetiza os demais na expressão totalista de *Festa*. Enfatizamos que a concepção totalista do grupo expressa exatamente a ânsia por uma apreensão da realidade em seus múltiplos aspectos, pela via da arte. Desse modo, a renovação propugnada em termos modernistas não era somente a das formas artísticas, mas a da própria nação como um todo, em suas diversas dimensões.<sup>29</sup>

Realizadas as devidas considerações, a seguir analisaremos com mais profundidade os eixos temáticos basilares do programa modernista do *grupo de Festa*, nos termos em que foram tratados na própria *Festa* e em suas revistas antecessoras, bem como a influência que o simbolismo e as obras de Alberto Torres, Farias Brito e Jackson de Figueiredo tiveram no desenvolvimento de seu ideário e perfil estético.

### 3.1 UM LATINO-AMERICANISMO AINDA VOLTADO À EUROPA

Como já pontuado no primeiro capítulo deste trabalho, o ideal latino-americanista que perpassa os mensários em exame é francamente caudatário do chamado arielismo, tanto nos termos de um “latino-americanismo literário” – consubstanciado na intensificação das relações entre os estratos intelectuais da porção latina do continente, com a apresentação e circulação de obras e autores regionais – como na defesa da latinidade frente à influência do espírito anglo-saxônico, mais diretamente relacionada ao expansionismo dos Estados Unidos e aos efeitos da Guerra Hispano-Americana. O que repercute ainda o pensamento da chamada Geração de 1898, sobretudo a influência de Miguel de Unamuno, com seu ideal de intelectual nacionalista e engajado, pronto para se sacrificar pela coletividade (VELLOSO, 2010, p. 34-37). Não à toa, Unamuno seria homenageado nas páginas de *Terra de Sol* na edição de março de 1924, com a reprodução de pequenos trechos de algumas de suas obras, que também apontam para a influência espiritualista de seu ideário.

---

<sup>29</sup> A guinada de Tasso da Silveira em direção ao integralismo a partir de meados da década de 1930 denota justamente como a busca pela “grande revolução renovadora” inerente aos “transcendentes interesses do destino do povo brasileiro” (SILVEIRA, 1935, p. 14) passaria de uma dimensão basicamente retórica para o campo da ação de fato após o fim de *Festa*.

Consoante os termos supracitados, a apresentação de autores hispano-americanos foi uma constante nas revistas estudadas, tendo um perfil mais claramente programático em *América Latina*, na qual a temática é desenvolvida com mais profundidade. Inicialmente a revista expunha o grande problema, que era ao mesmo tempo o porquê do seu programa: a existência de um grave desconhecimento no campo das relações culturais e políticas – principalmente no mundo das letras – entre o Brasil e seus vizinhos latino-americanos, e entre os próprios países hispano-americanos. Nesse sentido, em *Horizonte Novo* Rocha Pombo (1919, p. 44) asseverava que a união latina do continente era um ideal de importância reconhecida na região, porém que pouco se punha em ação. Dessa forma, o grande valor de *América Latina* encontrava-se justamente no fato de ser o periódico um veículo para a promoção de tal projeto.

Consoante Pombo (1919, p. 44-45), medidas como a publicação deste mensário seriam a melhor forma de se fortalecer a aproximação entre estas nações, já que “nas relações entre os povos, nenhuma força é tão fecunda como a do convívio espiritual”. Ainda segundo o intelectual paranaense, naquele período as relações entre os países da região estavam baseadas em etiquetas diplomáticas e visitas oficiais, “reduzidas quase sempre a expansões de comes-e-bebes, que se esquecem no dia seguinte. É claro que a diplomacia é o que pode haver de mais inútil principalmente para uma função que não é nos banquetes e nas festas que se ha de exercer”.

Depreende-se que tal função deveria ser exercida, sobretudo, pelos estratos intelectuais destas nações, incumbidos de promover o conhecimento recíproco entre os países, requisito básico para que haja estima mútua entre os povos. De acordo com Pombo (1919, p. 45), “só se entendem, só se alliam, só se amam os povos que se respeitam e que cream entre si afinidades pela intelligencia e pelo coração”, sendo que “só a cultura é que gera afeições duraveis e solidas”. E justamente por isso os próprios governos pouco viriam auxiliando nesse afã de integração, tendo em vista que suas ações muitas vezes se resumiam a frias relações entre chancelarias, com meros despachos de cortesia, expedientes insuficientes à consecução deste alto objetivo.

Ampliando ainda mais a visão do intercâmbio cultural como elemento de fomento ao sentimento de afeição e afinidades mútuas, Rocha Pombo também assinala que o esforço de aproximação com as demais repúblicas latinas do continente deve ser acompanhado por um empenho semelhante em se buscar um maior conhecimento da produção intelectual dos próprios estados brasileiros, vinte e um naquele período.

Escrevendo quase na passagem para a década de 1920, Pombo (1919, p. 46) adverte que, naquele momento, os estados brasileiros “quasi se desconhecem, e vivem inteiramente separados, e estranhos uns aos outros”. Desconhecimento que acabava se tornando um obstáculo à própria consolidação da nacionalidade, tendo em vista o isolamento regional que dele resultava.

Nessa via, o intelectual paranaense destaca a pujante vida cultural de capitais como Recife, Salvador, São Luís e, especialmente, Belém e Manaus, cuja produção artística, de vulto, era quase que completamente ignorada no Rio de Janeiro, apesar de serem “centros de elaboração intelectual em nada inferiores ao da capital da Republica”. Detendo-se um pouco mais sobre as duas principais cidades do norte do país, Pombo salienta que “a imprensa de Manaós, como a de Belem, é já grande imprensa. As artes, principalmente a musica e a pintura, nas duas capitais, têm verdadeiro culto, e já se podem orgulhar dos seus fastos”. Lamentando o desconhecimento existente entre os grupos intelectuais dos diversos estados e regiões brasileiras, Rocha Pombo (1919, p. 46) conclui: “Porque não havemos então de cuidar, antes de tudo, de fazer mais compacta a nossa alma de povo; mais consciente da nossa existencia, mais integral, mais unido, mais palpitante o nosso sentimento de nação?”.

Ainda no número inaugural de *América Latina*, encontramos uma pequena nota dos editores firmando o compromisso de que, a cada edição, a revista publicasse um artigo sobre o movimento intelectual dos estados, a fim de revelar “nomes e obras até agora pouco conhecidos, ou inteiramente ignorados, de illustres brasileiros que exercem a sua actividade espiritual fóra do Rio de Janeiro”. Junto a esta nota, outra exaltava a iniciativa da Academia Brasileira de Letras de promover encontros na instituição com a presença de intelectuais hispano-americanos, projeto com o qual a revista se comprometia a colaborar ao passar a publicar “dentro em breve” uma seção chamada *Cartas da America-Hespanhola* (NOTICIARIO DO MEZ, 1919, p. 107) – nem esta seção, nem a apresentação dos intelectuais dos estados acabaria sendo concretizada na revista. A ideia de uma seção voltada à circulação da obra de artistas de fora do circuito carioca e paulista somente vingaria em *Terra de Sol*. Neste mensário, a seção *Pelos Estados* apresentaria a produção literária de diversos intelectuais de Minas Gerais, Pernambuco, Ceará, Pará e Rio Grande do Sul, revelando os chamados “intelectuais de província” – na expressão de Sérgio Miceli –, que não viviam no Rio de Janeiro e não pertenciam a instâncias de consagração

como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a Academia Brasileira de Letras.

Na segunda edição de *América Latina*, encontramos na seção *Literatura Estrangeira* uma crítica de Andrade Muricy à obra do dominicano Garcia de Godoy (1857-1924) intitulada *La literatura americana de nuestros dias*. O mote do texto de Muricy era a situação de obscuridade das letras brasileiras na região, e as dificuldades inerentes à alteração desta situação. Uma delas seria a questão idiomática: mesmo oriundo de um pequeno país, o livro de Garcia de Godoy era escrito para mais de dezenove repúblicas. Segundo o crítico, “apesar do intimo parentesco da lingua hespanhola com a portuguesa, esta ultima não é tão facilmente acessivel para os hespanhós como a hespanhola para nós” (MURICY, 1919a, p. 182).

Além do idioma, outros entraves ao fortalecimento do aludido intercâmbio seriam as idiossincrasias de nossa “raça”, “de formação idêntica, mas provida de factores ethnicos muito diferentes”, bem como a histórica formação política brasileira, contrastante com a de seus vizinhos. Reconhecendo a importância da obra de grandes autores hispano-americanos – como o próprio Rodó, o equatoriano Juan Montalvo (1832-1889), o nicaraguense Rubén Darío (1867-1916), o argentino Alma Fuerte (1854-1917), o mexicano Amado Nervo (1870-1919) e o colombiano José María Vargas Villa (1860-1933), dentre outros –, Muricy (1919a, p. 182) resume nos seguintes termos a posição que os autores brasileiros ocupavam no restante da América: “Do ponto de vista intellectual tudo nos tem separado dos nossos visinhos do continente”.

Nesse sentido, o livro de Godoy era exaltado por possibilitar aos brasileiros o conhecimento da produção literária da região, dando “noticia de nomes de relevo que desconhecemos, de literaturas locais cuja existência nem sequer suspeitamos”, e Muricy compara o autor dominicano ao crítico brasileiro José Veríssimo, por seu “espírito equilibrado, arguto e culto”. Entretanto, o crítico paranaense se lamenta pela inexistência de qualquer referência ao Brasil na obra, uma vez que adoraria conhecer “a opinião desse emerito critico sobre um Machado de Assis, sobre um Alberto de Oliveira, sobre um Graça Aranha ou um Euclides da Cunha” (MURICY, 1919a, p. 183), autores inclusive já traduzidos para o espanhol, o francês e outras línguas, de acordo com Muricy.

O ideal da aproximação cultural com os demais países da América Latina também seria um dos pontos centrais do programa de *Terra de Sol*. Em sua conferência intitulada *Bases da Nacionalidade*

*Brasileira* – reproduzida pela revista –, Ronald de Carvalho (1924a, p. 26) expressava assim sua visão da questão:

As novas gerações de nosso paiz devem pôr todo o seu empenho no fecundo trabalho de aproximação entre os povos latinoamericanos. Confinados em nossas fronteiras, só temos olhos para ver a insidiosa Europa. Soffremos de um particularismo nefasto.

Coloquemos acima do livro francês ou inglês, o conhecimento mutuo das possibilidades americanas. A nossa literatura ainda é, na generalidade, producto de enxertias. Ao revés de lermos, para escrever, urge vermos, analysarmos, palpamos elementos activos do meio em que obramos.

Basta de fecundação artificial!

[...] Deixemos de pensar em europeu. Pensemos em americano.

[...] O nosso dever é combater todos esses desvios, completando com a do pensamento, a obra da nossa independência política. O nosso dever é erguer, dentro da nossa communhão, na generosidade e no esplendor da belleza e da força, a civilização latino-americana, gerada em nossa carne e fruto de nosso sangue.

Além do tema da aproximação com os nossos vizinhos de continente, Carvalho ainda chama a atenção para o fato de a literatura brasileira ainda estar demasiadamente presa à influência europeia.<sup>30</sup> Por isso, deixar em segundo plano “o livro francês ou inglês” para manter

---

<sup>30</sup> Vale destacar, entretanto, que o livro *Poemas e Sonetos* (1919) de Ronald de Carvalho receberia acerba crítica de Nestor Victor nas páginas de *América Latina*, em função de seu caráter demasiadamente europeizado. No texto, Victor (1919, p. 142-143) se pronunciaria duramente, nos seguintes termos: “Assim, *Poemas e Sonetos* vem a ser entre todos os livros brasileiros de feição symbolista o mais directamente influenciado pela gente e pelas cousas da Europa. [...] não conheço outro livro, do romantismo para cá, tão flagrante e ingenuamente alienígena, quasi que até o fim, como este com que o senhor se impõe brilhantemente às letras nacionais. O senhor poderia dar-nos conta da atmosphaera européa fazendo-nos sentir, não obstante, ser nosso, se houvesse em sua natureza sufficiente resistencia ethnica para se submeter á influência estranha de um modo menos passivo. É verdade que nesse caso a diferenciação resultaria quasi que só do que o senhor tivesse de barbaro, de *rasta*, como se verifica nesses outros que andam por ahi a querer transportar para os horisontes tropicaes os canaes de Bruges e para a nossa incipiente civilização as scenas mundanas e *demi-mondaines* dos cafés concertos e da *Rue de la Paix*, em Paris”.

um contato mais profundo com a realidade da própria região também seria uma estratégia para a elaboração de uma literatura mais autêntica, bem como uma forma de complementar a independência política, com a emancipação do próprio pensamento.

Em seu artigo intitulado *Espírito Americano*, Tasso da Silveira também defenderia este ideal de integração, mas com maior enfoque aos seus aspectos políticos. Segundo o pensador paranaense:

A diversidade de raças e línguas e todos os históricos motivos de divergência moral, política, econômica e social que tornam, entre os povos da Europa, difficilima a solução do problema, não existem, senão superficialmente, entre as jovens nações do continente americano. Aqui, quasi que uma mesma raça, falando menos duas linguas diversas do que duas modalidades de uma mesma, se reparte por differentes patrias, cujos interesses economicos não se chocam, antes mutuamente se completam. Mas, por isto mesmo, nesta materia, a responsabilidade dos povos americanos é maior, e mais radical a sua obrigação de comprehender, acceitar e desejar a realização do maravilhoso destino commum de que são aquellas circunstancias a deliciosa promessa (SILVEIRA, 1924a, p. 49).

As posições de Silveira relacionam-se ao contexto de rivalidade entre as nações europeias, que redundaram na eclosão da Primeira Guerra Mundial, depois do fracasso das instituições diplomáticas em resolver pacificamente tais conflitos. Para o editor de *Terra de Sol*, a América Latina poderia ser o espaço ideal para a construção de um novo padrão de relações internacionais, marcado pela harmonia e solidariedade entre os países da região, após a derrocada moral da Europa, arrasada pela guerra. Apenas um elemento não se adequava a esta visão otimista – os Estados Unidos e suas ações em relação a seus vizinhos. Segundo Silveira (1924a, p. 49):

Diser-se-á que estas considerações excluem o grande povo da America do Norte. Na realidade entre os povos latinos do continente e o dos Estados Unidos ha differenças extremas. [...] Erros politicos, e graves, tem esse povo

commettido. Do ponto de vista de uma ethica internacional mais rigorosa, muitos dos seus gestos para com povos vizinhos são absolutamente condenáveis. No entanto, quando o bloco latino fôr uma realidade viva na America, pela união estreita das varias nações que o compõem, estas ultimas deficiencias do espirito politico norte-americano desaparecerão por certo. Não é que, por essa união, venhamos a constituir uma potencia formidavel em face de outra formidavel potencia: isto seria retrogradar aos enganosos principios do equilibrio politico pela paz armada.

As palavras de Tasso da Silveira sugerem a influência do arielismo e da crítica aos Estados Unidos formulada por Jose Enrique Rodó. Mesmo se colocando como um pacifista contrário à constituição de uma “paz armada”, depreende-se de seu texto a ideia de que somente a “união estreita” das nações latino-americanas poderia opor resistência às investidas estadunidenses na região.

Ainda em *Terra de Sol*, encontramos o artigo *Americanismo*, de Tristão de Athayde – pseudônimo utilizado por Alceu de Amoroso Lima –, que seguia uma via muito semelhante àquelas formulações de Rocha Pombo e Andrade Muricy que já analisamos. Para Athayde (1924, p. 289):

A verdadeira aproximação inter-americana não será pela diplomacia, que se tem fartado de crear embaraços, nem pelos congressos inocuos e transitórios, nem pelas excursões de turismo. [...] Tudo inutil ou contraproducente. E, no entanto, a nossa integração no continente é um problema essencial da nacionalidade. Não somos bastante americanos. A evolução politica do Brasil sempre tendeu a um grande isolamento. Sempre estivemos mais proximos da Europa do que dos nossos visinhos, e em surda opposição com elles. [...] Quando insisto, aliás, no desconhecimento que vemos aqui dos nossos vizinhos de continente, não ignoro que a recíproca é idêntica. É tocante ver como as nossas letras são totalmente ignoradas na America.

Como Pombo e Muricy, Tristão de Athayde também destaca o isolamento do Brasil no continente, com sua maior proximidade cultural com a Europa do que com seus vizinhos. Igualmente destaca que a reversão deste quadro não ocorreria por vias diplomáticas, nem por ações eventuais – “tudo inútil ou contraproducente”. Para o intelectual, seriam outros os meios pelos quais seria possível superar a distância cultural entre o Brasil e seus vizinhos:

Dois meios, que se completam ao meu ver: um agindo pela educação sobre as gerações de amanhã, outro pelo espírito sobre as gerações de hoje. E para não nos iludirmos com palavras, duas consequências práticas: a introdução no ensino secundário de disciplinas relativas ao meio americano e aos seus problemas, e a divulgação de obras americanas, a venda e a tradução de livros, a colaboração de escriptores americanos nos nossos jornaes e revistas, tudo emfim que permita uma familiaridade com o espirito das nações continentaes. Não se comprehende como não existe em nosso ensino secundario uma cadeira de Civilisação Americana. Sahimos dos collegios aqui sem ter a minima noção do que somos realmente como povo, como caso nacional (ATHAYDE, 1924, p. 290).

À alternativa do investimento na educação das gerações futuras voltada à consolidação de uma consciência latino-americana, Athayde ainda somaria a importância do intercâmbio artístico-literário dirigido ao conhecimento mútuo entre os intelectuais do continente. Também apontando “que vivemos aqui quasi sempre alheios ao nosso meio, e com os olhos pregados em formas idas e civilizações diferentes da nossa”, o pensador finalmente prescrevia que

um dos meios de reagir contra esse mal ainda é o conhecimento da actividade intelectual dos nossos companheiros de continente. Não que elles tambem deixem de soffrer dos mesmos males, mas os elementos bons que conttenham, em contacto com os nossos, podem realmente preparar uma remodelação possível (ATHAYDE, 1924, p. 294).

Denunciando a dependência da influência europeia nutrida não somente pela literatura brasileira como também pela do restante do continente, Athayde apontava como forma de superação deste mal justamente um maior conhecimento recíproco da produção literária regional. Como vimos, tais diagnósticos e remédios apareciam em *América Latina e Terra de Sol* sob a pena de diferentes analistas em linhas muito semelhantes, demonstrando a abrangência e recepção dos pressupostos do arielismo, correspondente a um latino-americanismo promovido pela via intelectual e literária.

Como já destacado no primeiro capítulo, consoante tal viés *América Latina* manteve um intercâmbio com a revista *Nuestra América*, de Buenos Aires, de perfil bastante semelhante ao seu – também arielista –, que apresentava obras de literatos de vários países latino-americanos, inclusive do Brasil, ainda que em baixo número (REVISTAS, 1919, p. 188). O afã de fazer conhecer dentro do continente os seus próprios escritores e poetas era o princípio programático que expressava a comunhão entre as publicações (PIAZZA, 2015, p. 195-196), a qual posteriormente teria continuidade também com *Árvore Nova*.

Esta relação de comunhão programática entre *América Latina* e o mensário argentino seria salientada por Themudo Lessa em seu artigo a respeito da obra *Troquel de Fuego*, do poeta uruguaio Angel Falco (1882-1933), publicada em 1917. Antes de se ater à crítica do livro em si, Lessa (1919, p. 148) destacaria uma frase da apresentação da edição inaugural da revista *Nuestra America*, que para ele valeria como um axioma: “Los americanos desconocemos la America”.

Isto porque, segundo o crítico, a atenção dos brasileiros esteve continuamente tão empolgada com a fermentação intelectual dos grandes centro europeus que acabava por ignorar o que se passava dentro da própria região. De acordo com Lessa (1919, p. 148), “de longe em longe, nos chegava uma noticia de algum grande poeta ou escriptor mexicano, colombiano ou peruano, noticia que nos enchia de um breve entusiasmo, para logo rechairmos na indiferença primitiva”.

Segundo o autor, tal estado de coisas estaria se modificando graças à ação de “uns poucos espiritos tenazes e corajosos”, que “tomaram a si a hercúlea tarefa de tornar a America conhecida na America”, para iniciar “a desejada aproximação cuja necessidade se faz sentir cada vez mais forte em todos os recantos do continente” (LESSA, 1919, p. 148). Assim, Themudo Lessa revelava que fora pelas mãos de Arturo A. Aguirre que pode conhecer *Troquel de Fuego*, do uruguaio Angel Falco.

Depois de uma análise geral do livro – de cunho literário –, em que destaca um soneto de Falco exaltando a participação brasileira na Primeira Guerra Mundial, Lessa termina suas considerações louvando novamente o esforço de publicações como *Nuestra America*, *Revista Americana* e a própria *América Latina*, em fazer divulgar a “estupenda literatura dos povos que começam a emancipar-se da tutela intelectual européa, produzindo uma obra sua, profundamente original e sadia” (LESSA, 1919, p. 153). Para o autor, o grande fruto de tal esforço seria perceber que, num futuro próximo, as nações da América Latina deixassem de ser um mundo à parte entre si, estreitando laços de solidariedade, como no elogio de Angel Falco à participação brasileira na guerra. Em suma, para Themudo Lessa (1919, p. 153) as citadas publicações poderiam ser comparadas “a outras tantas caravellas que, completando a realização do sonho de Colombo, terão descoberto a America aos olhos dos americanos”.

Consoante os termos desse programa, a divulgação da obra de autores hispano-americanos foi uma das expressões mais constantes do ideal latino-americanista que perpassava as revistas examinadas.

Em *Árvore Nova*, além da manutenção do referido intercâmbio com *Nuestra America*, encontramos ainda a participação do também argentino Enrique Loudet, que a partir de sua segunda edição tornou-se correspondente especial da revista em Buenos Aires (HENRIQUE LOUDET, 1922, p. 103-104).

Nessa condição, como já referido anteriormente, Loudet apresentou a obra do escultor argentino Luis Perlotti – considerado um “amigo del Brasil” –, com algumas imagens de suas produções, dentre as quais se destaca a “maquette para el monumento al Brasil”, apresentada ao concurso organizado pelo Comitê de la Juventud Pro Monumento a Brasil, por ocasião da celebração do centenário de nossa independência. A escultura, que também simbolizava a amizade entre Brasil e Argentina, tinha gravados os seguintes dizeres: “Todo nos une, nada nos separa” (LOUDET, 1922a, p. 67-70). Vale ressaltar que Loudet era secretário da “Comisión Nacional de Homenaje a la Independencia del Brasil” (NOTAS E COMMENTARIOS, 1922, p. 130).

O intelectual ainda apresentou aos brasileiros o músico Felipe Boero, também argentino e compositor de óperas, analisando sua obra *Raquela*, que seria executada no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, ressaltando o valor de se tratar de uma composição autenticamente nacional (LOUDET, 1922b, p. 138-142).

*Árvore Nova* ainda deu destaque à obra *Poetas Brasileiros*, do poeta, jornalista e diplomata peruano Enrique Bustamante y Ballivián, uma antologia de poemas de literatos do Brasil traduzidos para o espanhol, cujos esforços “em prol da divulgação de nosso estro”, foram considerados “dignos dos maiores aplausos, merecedores de nossa gratidão e affecto” (“POETAS BRASILEIROS”, 1922, p. 9).

Em *Terra de Sol*, a circulação de obras, autores e periódicos hispano-americanos seria ainda mais destacada. Além de notas e artigos tratando de temas gerais sobre os demais países da América Latina – México, Chile, Colômbia, dentre outros –, em suas páginas foram apresentados ou apareceram como colaboradores o escultor chileno Tótila Albert, os pintores argentinos Valentín Thibon de Libian e Guillermo Facio Hebequer, os três poetas também argentinos Fernan Felix de Amador (pseudônimo de Domingo Fernández Beschtedt), Arturo Lagorio e Ricardo Gutierrez, o escritor chileno Eduardo Barrios, o ensaísta argentino Santiago Locascio, o poeta e ensaísta uruguaio radicado na Argentina Elías Castelnuovo, o escritor peruano Luiz Velazco Aragón e o escritor argentino Alvaro Yunque, dentre outros.

Além disso, o mensário também reproduziu a novela *Em demanda do sol*, do peruano Abraham Valdelomar (1924, p. 51-58), que integra o livro de contos incaicos *Los hijos del Sol*, publicado em 1921 pela Editorial Eufórion, de Lima (“EM DEMANDA DO SOL”, 1924, p. 96).

A novela aborda as raízes indígenas da nacionalidade naquele país, sua *peruanidad*. Tendo como fio condutor o sol – o Inti-Raimy, tal como na visão animista e cosmogônica dos povos indígenas – a história se desenrola no contexto da conquista espanhola nos vales centrais peruanos, cuja referência mítica é o sol, remetendo a uma descrição quase edênica da vida antes da Conquista na região andina, na qual se destacam as tradições e costumes dos povos locais, como a festa do milho, o hábito de mascar coca e o consumo de chicha.

Na supracitada nota acerca de *Em demanda do sol*, os editores ainda destacaram um agradecimento especial ao peruano Enrique Bustamante y Ballivián pela remessa do livro à redação de *Terra de Sol* (“EM DEMANDA DO SOL”, 1924, p. 96).

Além do exposto até aqui, nas seções *Bibliografia e Revistas e Jornais* foram publicadas diversas notas sobre livros e periódicos da América Latina.

Já em *Festa* a temática do latino-americanismo não ganharia ares mais programáticos, nem na primeira, nem na segunda fase, encontrando-se em segundo plano ante as discussões do escopo

modernista. Apesar disso, vale ressaltar que o ideal de intercâmbio intelectual promovido por suas publicações antecessoras coaduna-se com o princípio da revista de promover um “nacionalismo universalista”, que partisse do local para atingir o universal.

De qualquer forma, a circulação de obras e autores hispano-americanos também esteve presente em *Festa*. É o caso novamente de Bustamante y Ballivián, que teve registrada sua visita a Andrade Muricy, na qual lhe apresentou dois livros de sua autoria: “Antipoemas” e “Odas vulgares” (MURICY, 1927, p. 10). Outros poemas de Ballivián ainda seriam publicados na revista, alguns traduzidos para o português. Já na segunda fase do mensário, o intelectual peruano seria novamente saudado, dessa vez pela publicação, em Lima, do livro *9 Poetas Nuevos de Brasil*, reunindo traduções de poemas de Guilherme de Almeida, Mario de Andrade, Manuel Bandeira, Ronald de Carvalho, Gilka Machado, Cecília Meireles, Murillo Araújo, Ribeiro Couto e do próprio Tasso da Silveira (ENRIQUE BUSTAMANTE Y BALLIVIÁN, 1934, p. 12).

Outro diplomata que receberia loas da publicação seria o embaixador mexicano, e também poeta, Alfonso Reyes, igualmente exaltado pela revista.

A poetisa uruguaia Juana de Ibarbourou também mereceria uma nota elogiosa do mensário por ocasião de sua tradução para o francês, além de ter alguns poemas reproduzidos em suas páginas (MURICY, 1928a, p. 6-7). Outros poetas uruguaiois, como Gervasio Guillot Muñoz e Maria Elena Munõz, também teriam trechos de suas produções publicados pelo periódico.

Além dos poetas já referidos, outros como os chilenos Rosamel de Valle, Gerardo Seguel, Vicente Huidobro, Rúben Azócar e Pablo Neruda, o uruguaio Gastón Figueira, o venezuelano José Ramón Heredia e o peruano Alberto Guillén tiveram poemas de sua autoria reproduzidos em *Festa*. Um conto do argentino Leónidas Barletta intitulado *Sepulturero* e redigido especialmente para o mensário também seria publicado, em espanhol.

Periódicos da região também seriam apresentados por *Festa*, como *Repertorio Americano*, da Costa Rica, *La Revista* e *Nosotros*, de Buenos Aires, e *Izquierda* e *La Cruz del Sur*, de Montevideú. *Festa* ainda reproduziria o texto *Falando com Morenza* (1928, p. 11-13), publicado originalmente por *La Cruz del Sur*, no qual Jaime L. Morenza, diretor daquela revista, expunha suas impressões sobre o Rio de Janeiro e a intelectualidade brasileira, detendo-se sobre figuras como Nestor

Victor, Vicente Licínio Cardoso e Jackson de Figueiredo, este último considerado por ele como um “Maritain tropical”.<sup>31</sup>

Para finalizar, destacamos que a crítica aos Estados Unidos em suas relações com seus vizinhos de continente presente em *América Latina* e *Terra de Sol* também se faria sentir em *Festa*. No texto *Columbia*, sem assinatura, afirma-se que, para o resto do mundo, “americanos são apenas os de lá do norte, os da Republica dos ‘trusts’”. Aliás, “para o mundo e, principalmente, para elles mesmos, yankees, que acharam assim um meio de escamotear-nos por alguma forma a parte que nos cabe, a nós ‘latino-americanos’, da prodigiosa realidade do continente”. Em seguida, o autor anônimo sugere que a porção latina da América fosse rebatizada de Columbia (COLUMBIA, 1928, p. 18).

Haja vista o exposto, podemos considerar que o programa de intercâmbio latino-americanista desenhado em *América Latina* obteve continuidade em suas revistas sucessoras, ganhando razoável expressão em *Festa*.

Como já pontuado, outro aspecto deste programa que merece destaque é a própria questão da afirmação de uma consciência latino-americana, elemento que toca justamente as discussões sobre a nacionalidade brasileira, e seus problemas, bem como a renovação de mentalidade e das formas artísticas em prol da brasilidade que marcam o modernismo.

Nesse sentido, como fechamento da análise do projeto latino-americanista presente em *Festa* e suas antecessoras – fechamento este que alude ao exame do próximo eixo temático, atinente à questão da nacionalidade brasileira –, ainda um último artigo deve ser por fim destacado: o já referido texto de Tasso da Silveira sobre José Enrique Rodó e sua obra *Motivos de Proteo* (1909), publicado em *América Latina*.

Inicialmente, Silveira (1920, p. 441) compara a importância de Rodó para a América espanhola à de Ralph Waldo Emerson para a América do Norte, como “um espirito sereno e disciplinado em meio á relativa barbaria ambiente, uma flor de alta cultura desabrochando, por mysterioso fenômeno de transplantação, em terreno inculto e primitivo”. Walt Whitman – “o propheta homerico da raça yankee” – também é

---

<sup>31</sup> Morenza referia-se a Jacques Maritain (1882-1973), intelectual francês das hostes católicas que teve grande influência na América Latina como inspirador ideológico da chamada “democracia cristã”. No Uruguai, existia na década de 1930 o Club Católico, que contava com a participação de figuras exponenciais do campo cultural do país, como o jurista Eduardo Couture, a poeta Juana de Ibarbourou e o diplomata e pintor Carlos Washington Aliseris, entre outras.

situado ao lado de Rodó e Emerson no rol de grandes pensadores da América, com a particularidade de que seu espírito portaria “uma formidável capacidade de renovação, e, portanto, uma promessa de inexplorados horizontes, sugestivos e fascinantes como as terras que o mundo antigo apenas entresonhava envolvidas na misteriosa bruma do desconhecido”. Para o articulista, os três intelectuais seriam mais propriamente continuadores do pensamento europeu do que uma legítima expressão do mundo americano, ainda “adolescente”, “convulso e desbordante”. Na condição de guardadores de um pensar de alto refinamento, suas obras não deveriam ser tidas como exemplos típicos da cultura da América – ainda em burilamento –, mas como parte do patrimônio do pensamento universal, sendo que “os historiadores da literatura europeia poderiam com todo acerto incluí-los na relação dos pensadores do velho mundo” (SILVEIRA, 1920c, p. 441-442).

Voltando-se a *Motivos de Proteo*, o crítico paranaense exalta a obra, afirmando que “o ensaísta uruguaio escreveu páginas de serena formosura, e das mais humanas e profundas que se possam contar na literatura americana” (SILVEIRA, 1920c, p. 444). Após elogiar a erudição de Rodó e tecer considerações sobre as distinções entre sua verve literária e a de Emerson – de quem Rodó seria um discípulo, segundo o articulista –, Silveira (1920c, p. 446) ainda qualificaria o livro como “um complexo tratado da alma humana nas tendências que a definem, na original organização de uma obra que é legítima glória dos povos americanos por cujas artérias corre sangue latino”. Tal referência à latinidade remete justamente ao ideal defendido pelo intelectual uruguaio de que o reforço do que poderíamos chamar de “latino-americanidade” estivesse baseado na busca pelo espírito e vocação próprios da “raça”, em reação à influência cultural estadunidense, à “nortemania” que poderia incorrer na deslatinização da América.

Por outro lado, é preciso também destacar o cunho europeizante do qual se reveste a apreensão de Tasso da Silveira da obra de Rodó. Ao colocar o pensador uruguaio – juntamente com Emerson e Whitman – como distinto “continuador do pensamento europeu” e, ao mesmo tempo, reputar à mentalidade da “América adolescente” a qualidade de “inculta e primitiva”, o intelectual paranaense parece partir de um pressuposto básico, qual seja, a superioridade da cultura europeia sobre a americana. Nesse sentido, resta-nos a questão-chave de compreender os termos que embasariam esta superioridade – e aqui poderíamos supor dois elementos como pontos de explicação.

O primeiro, a própria “juventude” da América, tendo em vista sua colonização recente e, portanto, seu ingresso tardio na civilização cristã

ocidental, ainda mais se comparada à antiguidade da Europa. Dessa forma, seu pensamento “mais refinado” ainda estaria em fase de desenvolvimento, cujo norte almejado seria justamente a assunção ao padrão do Velho Continente. Todavia, de fato pesaria contra a interpretação de uma América “jovem” a longa história de uma série de culturas indígenas que nela se desenvolveram muito antes da chegada de Colombo.

O segundo ponto é exatamente aquele que supera este impasse: a visão das raízes culturais indígenas e africanas da América como elementos primitivos que concorreriam para sua situação de inferioridade frente à Europa, sobretudo no que tange à parte latina do continente. Como já apontamos no segundo capítulo deste trabalho, Tasso da Silveira concebia a questão étnica e racial como um dos grandes desafios brasileiros, em função da multifacetada formação do nosso povo, o que o levava a um lamento pelo fato de não ter havido por estas plagas a “transplantação de uma velha raça européia que se conservasse quase intata” (SILVEIRA, 1990, p. 200).

Isto posto, a despeito de todas as asserções em denúncia à dependência da cultura europeia, resta patente que a Europa branca permanecia como modelo último de civilização a ser transladado para a América – contraditoriamente, o fascínio pelo continente se mantinha mesmo quando propugnada a emancipação de sua influência.

O que não significa, todavia, que a crítica ao alheamento da realidade nacional carecesse de consistência – muito pelo contrário. A remissão ao artigo de Silveira sobre Rodó é importante porque contribui para lançar luzes aos variados aspectos que margeiam o ideal de reforço de uma consciência latino-americanista que subjazem o programa modernista de *Festa*. Em nossa visada, a “questão latino-americana” é um desdobramento mais amplo da própria discussão sobre a nacionalidade brasileira e a afirmação da brasilidade. Desse modo, a importância da aproximação e integração com nossos vizinhos de continente alinha-se precisamente com o ideal de se aprofundar a compreensão do próprio Brasil e da região, ou seja, com a perspectiva programática de que os intelectuais devessem se assenhorear de sua própria terra e realidade.

Também se soma a este ponto o reconhecimento de que, apesar de a cultura europeia persistir como exemplo a ser atingido, somos americanos e não europeus – é preciso que sigamos o nosso caminho. O que nos remete de pronto às advertências contidas no próprio texto de apresentação da revista *América Latina*:

Povos de outro sangue, como os nossos irmãos do norte, ou ainda de sangue latino, mas diferenciados de nós por circunstancias millenares, como os nossos irmãos da Europa, nos apresentam aos olhos o esplendor de uma civilização bem mais avançada do que a nossa. Compreendamos, no entanto, que esta é a “sua” civilização, a civilização que lhes convem, por ser flôr e fructo do seu temperamento. Admiremol-os e bendigamol-os do fundo de nosso coração, mas procuremos o nosso caminho próprio. A imitação servil difficilmente nos levaria ao triumpho. Adaptemos, quando muito, se este nos parecer o melhor criterio (A DIRECÇÃO, 1919, p. 1).

Consoante o programa totalista de *Festa*, a vivência e apreensão de sua realidade era precisamente um dos requisitos básicos ao artista para a concepção de uma arte de cunho moderno, correspondente tanto ao seu tempo como ao seu lugar de origem, e por isso mesmo integral. Por outro lado, o viés universalista de seu modernismo aponta para uma conexão entre local e universal que pressupõe certa crítica à produção artística demasiadamente focada em “localismos”, marcados pelo pitoresco ou exótico, ou ainda pelo excessivamente folclórico. Quando considerado que seu sentido de “popular” se assumia como busca por certo “sentimento íntimo de povo”, no fundo podemos conceber que em sua expressão artística o grupo preceituasse o trato de questões mais gerais, em lugar de temas como os dos usos e costumes das camadas populares, por exemplo. Há, portanto, o ideal de se constituir uma literatura de fato brasileira, mas de perfil universal, que possa, nessa via, situar-se dentro do círculo do pensamento europeu, como no caso das obras de Rodó, Emerson e Whitman, de acordo com Tasso da Silveira. Como assevera Rücker (2005, p. 70), isto denota como o *grupo de Festa* ainda tinha “os olhos direcionados para fora de nossas porteiras”, em busca de consagração e reconhecimento da Europa.

Por último, importa considerar que, dentro da lógica que subsidia os pressupostos do grupo, a contradição inerente à crítica à dependência da cultura europeia pela intelectualidade latino-americana secundada pela preservação do próprio fascínio nutrido pelo pensamento europeu talvez seja apenas aparente. Isto porque, como vimos, tal elemento não era impeditivo à consecução de um programa modernista vinculado à afirmação da própria consciência nacional. Por outro lado, o primado conferido às raízes europeias da formação cultural da América Latina

revela as grandes fraturas sociais e étnicas referentes ao processo histórico de constituição de suas nacionalidades, flagrantemente marcado pela aniquilação e escravização de populações indígenas e africanas. Nessa via, o discurso que sublinha sua inferioridade aponta para as disputas de classe relativas ao seu momento de enunciação, e, mais especificamente no caso brasileiro, denota um programa de consolidação da nacionalidade calcado em interpretações negativas dos grupos socialmente marginalizados, programa que no fundo se baseava em um profundo elitismo de cunho aristocrático e na preservação de privilégios de classe em meio à crise estrutural da República Velha, em defesa do *status quo*, ou de sua modernização dentro da ordem.

### 3.2 O PROBLEMA NACIONAL BRASILEIRO E A ORGANIZAÇÃO DA NAÇÃO

A postura nacionalista é sem dúvida um traço marcante da trajetória de revistas que teve como corolário a constituição do *grupo de Festa*. Além do aspecto latino-americanista já analisado, o nacionalismo ainda se expressava em outras discussões.

Em *Árvore Nova*, por exemplo, encontramos sua expressão pela via do patriotismo e do civismo. Em *Uma Idéia...* (1922, p. 25), texto não assinado, a revista defende “a comemoração dos grandes vultos da historia pátria nas Escolas municipaes”, cabendo aos professores a tarefa de “tornar bem conhecidos dos jovens brasileiros o nome dos heróes de nossa grande Patria”, para que os adolescentes não deixassem a escola tendo por enigmas figuras históricas como Machado de Assis, Bartholomeu de Gusmão, Visconde do Rio Branco, dentre outras.

Como já referido anteriormente, por ocasião do centenário da independência o periódico ainda publicou matéria especial reproduzindo alguns textos históricos – como a proclamação de independência e decretos posteriores, relativos à emancipação política (HÁ CEM ANOS..., 1922, p. 104-108) –, bem como texto de Rocha Pombo (1922, p. 124) sugerindo uma romaria da juventude ao local da proclamação da independência para a comemoração do “7 de Setembro”.

Ademais, o mensário também exaltou a figura do marechal Floriano Peixoto, “tido como o mais ardoroso e sincero defensor de nossos ideais republicanos” (OS HOMENS E AS COUSAS..., 1922, p. 53), reproduzindo alguns documentos do seu arquivo pessoal, como cartas e telegramas.

Em *América Latina*, além das discussões sobre o latino-americanismo, ainda encontramos o nacionalismo também pela via

linguística. É o caso do curioso artigo de Maximino Maciel (1919, p. 76) em defesa da substituição do termo britânico “football” pelo neologismo “ballípodo”, “dos vocábulos helênicos *bállo*, *bállein* – arremessar, propelir – e *pous*, *podós* – pé”, termo que se originaria de raízes greco-latinas mais afeitas à natureza de nosso idioma.

Como ressalta Ângela de Castro Gomes (1999, p. 46), a publicação também destacou a importância da obra do falecido Alberto Torres – juntamente com as de Farias Brito e Jackson de Figueiredo –, sendo seu pensamento referido como possível

chave solucionadora das nossas crises políticas e, num sentido mais amplo, sociaes: pois o notável estadista expos idéas e formulou regras, para aplicação aos nossos factos ocorrentes, sem o menor laivo das theorias estrangeiras que a superficialidade dos nossos criticos sociaes teima idiotamente em transplantar para cá, afim de fazer face aos problemas juridicos, economicos, administrativos, que se levantam a todo momento, como tropeços quasi invenciveis, á frente da nossa marcha historica de povo nascente e, por isso mesmo, titubeante (LEITE, 1919, p. 388).

Torres também seria exaltado nas páginas de *Terra de Sol*, revista em que a questão da nacionalidade brasileira indiscutivelmente encontrou uma abordagem mais aprofundada do que nas demais. Como já atentado no primeiro capítulo, no mesmo ano de início de sua circulação, 1924, também seria publicado pela editora Anuário do Brasil – a mesma da revista – o livro *À Margem da História da República*, composto por uma série de ensaios da autoria de intelectuais como Ronald de Carvalho, Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), Oliveira Vianna, Vicente Licínio Cardoso – organizador da obra – e o próprio Tasso da Silveira, membros de uma geração nascida após a proclamação da república, e que, por seu engajamento em apontar, analisar e propor soluções aos problemas brasileiros do período, se constituía como a geração que Alberto Torres tanto sonhou, como “seu genial precursor” e verdadeiro responsável pelo despertar da consciência nacional – juntamente com Farias Brito –, nas palavras de Silveira (1990, p. 208).

Dessa forma, Torres<sup>32</sup> era alçado à condição de pensador-mor do problema nacional brasileiro, sendo sua obra um esteio para a nova geração de intelectuais que a partir dela assumia um compromisso de engajamento com o desafio da organização da nação já propalado por aquele autor. Ricardo Luiz de Souza (2005, p. 309) acentua ainda a convergência entre seu pensamento e o da vertente católica do período, destacando que Tristão de Athayde também o considerava como o principal estudioso dos problemas sociais brasileiros.

Segundo Adalberto Marson (1979, p. 116-121), um dos fundamentos do projeto nacionalista de Alberto Torres era a visão de que a civilização ocidental estivesse à época num estado de profunda alienação, uma crise de decadência e desorientação concernente com a transição de velhos para novos elementos estruturais. Neste processo, as “nações antigas” puderam ir ajustando-se às novas realidades em emergência, com meios práticos de adaptação, enquanto as “nações novas”, ainda desorganizadas, apegavam-se a preceitos oriundos dos grandes centros culturais, construindo uma formação mental alienada de sua própria realidade. Para o pensador, tal alienação poderia impregnar as estruturas e relações de uma sociedade, fazendo com que uma nação inteira pudesse se encontrar alienada de si mesma, de suas bases e fins, tornando-se estrangeira em sua própria terra. Dessa maneira, uma nação alienada seria aquela que ainda não havia tomado consciência de seus reais interesses e, por isto, ainda permanecia – mesmo que formalmente independente – na condição de colônia (SOUZA, 2005, p. 320). Quanto aos intelectuais, estar em alienação significaria divagar, ilustrar-se, imitar, o que esterilizaria sua criatividade criadora, redundando no alheamento e no artificialismo e reforçando a ignorância e a decadência do povo e da nacionalidade, além de mantida a condição de subalternidade frente ao estrangeiro (MARSON, 1979, p. 121). Como

---

<sup>32</sup> Alberto de Seixas Martins Torres nasceu em Itaboraí, a 26 de novembro de 1865, e faleceu no Rio de Janeiro a 29 de março de 1917. Estudou Direito em São Paulo entre 1882 e 1884, sendo que suas convicções republicanas e abolicionistas se consolidaram neste período. Em 1885, transferiu-se para a Faculdade de Direito de Recife, onde concluiu o curso. Depois disso, retornou ao Rio de Janeiro, entregando-se mais a atividade política e jornalística do que à advocacia, participando da propaganda republicana e abolicionista. Após a proclamação da república, assumiu diversos cargos dentro do poder público: deputado estadual (1892-1893), deputado federal (1894-1896), ministro da justiça (1896-1897, com mandato interino) e presidente do estado do Rio de Janeiro (1897-1900). Findo este mandato, atuaria na alta magistratura: entre 1900 e 1909 foi ministro do Supremo Tribunal Federal, aposentando-se por motivos de saúde. A partir de 1907 voltou a escrever na imprensa. Em 1914, publica suas duas principais obras: *O problema nacional brasileiro* e *A organização nacional*, compostas quase que na íntegra de artigos de sua autoria que circularam na *Gazeta de Notícias* e no *Jornal do Comércio*, ambos do Rio de Janeiro (MARSON, 1979, p. 47-59).

destaca Souza (2005, p. 320), para o intelectual fluminense, elites desligadas da realidade nacional, alheias aos problemas nacionais e des preocupadas no que tange a seu estudo, seriam elites alienadas.

Ainda de acordo com Marson (1979, p. 162), para Torres, fruto do referido estado de alienação, a anarquia e a desordem caracterizariam a vida social brasileira do período, atingindo desde a organização econômica até o artificialismo e incompetência dos setores políticos e intelectuais. Uma vez que a sociedade se encontrava em estado de anarquia, quais seriam as forças sociais que poderiam operar a mudança? Crítico do pensamento dogmático e mecânico, o pensador alimentava ainda certo desdém pelos filósofos e teóricos livrescos, já que equivalia “saber” à “ação”. Dessa forma, Marson acentua que seja possível concluir de sua obra a crença na importância da ação do intelectual-político por meio da imprensa e da educação, esferas de atuação privilegiadas à consolidação da nacionalidade. Tarefa a ser assumida por pessoas de “elevado caráter e patriotismo”, debruçadas sobre os problemas da terra e da gente, “homens feitos à imagem e semelhança do próprio Alberto Torres – a geração que ele mesmo sonhou”. Conforme Marson, seriam eles homens como os magistrados, jornalistas e intelectuais com quem trocava correspondência e que se reuniam em sua casa, componentes de uma nova geração na qual depositava sua confiança, contrastante com a sua, gasta, corrompida ou desenganada da política republicana. Seu programa nacionalista ecoava assim no círculo estreito de uma elite intelectual que poderia prover os quadros exigidos à consecução de um amplo programa de reformas a ser executado por meio do aparelho estatal (MARSON, 1979, p. 112-114; 184-185).

Em suma, Torres defendia a concepção de que aos problemas brasileiros deveriam ser buscadas soluções eminentemente nacionais, por meio da compreensão de nossas singularidades políticas, jurídicas, sociais, econômicas e culturais (REZENDE, 2000, p. 35). Dessa forma, a principal forma de superação do problema nacional brasileiro seria vencer a ignorância sobre o próprio país, cabendo à intelectualidade o papel de construir este conhecimento necessário à criação da unidade nacional ausente, num processo de regeneração a ser coordenado por elites comprometidas com esta missão organizadora (SOUZA, 2005, p. 312-313).

Em *Terra de Sol*, pequenos excertos de escritos de Alberto Torres foram reproduzidos na edição de abril de 1924, como forma de homenagem à sua obra – a revista assim já havia prestigiado, e prestigiaria em outros números, figuras de vulto como Euclides da

Cunha, Joaquim Nabuco, Ruy Barbosa, Miguel de Unamuno e Farias Brito, dentre outros. Tais excertos dos textos de Torres denotam o pendor nacionalista do mensário e apontam para o diagnóstico que este veiculava a respeito do problema nacional brasileiro.

Em *A dura, mas salutar verdade*, Torres (1924f, p. 124) assinalava resumidamente os graves percalços enfrentados pelo país à época:

Entre nós não existe, nem *sociedade*, nem *nação*. E isto resulta de alguns factos organicos fundamentaes: o Brasil não tem *povo*; o Brasil não organizou ainda a economia elementar, necessaria para *nutrir* e para *manter a vida interna*, da sua população; o Brasil não creou as culturas essenciaes á existencia, com a segurança, generalidade e estabilidade sufficientes para a vida da sua população. Extinctos os elementos psychicos de incorporação do individuo á sociedade, existentes na Europa, – nós não creamos ainda os nossos – dissipamos pelo contrario, os poucos que esboçaram; d’onde, falta completa de educação popular e social.

E, em *O Grande Problema*, complementava asseverando que

... no Brasil o grande problema é o da economia total de uma sociedade, cujas bases, instaveis e desorganizadas, não offerecem seguranças nem ao futuro, nem á própria existencia de ninguem, a não ser á custa do Thesouro, ou em pequeno numero de industriais, dependentes das mais violentas e imprevistas crises; é o problema do povo em geral [...] (TORRES, 1924c, p. 31).

Em seu diagnóstico, o pensador fluminense destacava o fato de o Brasil não ter consolidado a organização de uma “economia elementar”, o que fazia com que o país – na condição de ex-colônia – estivesse mais longe ainda de constituir uma *sociedade*, um *povo* e uma *nacionalidade*. Era princípio desta problemática o entendimento de que os agentes coloniais não tinham reproduzido por aqui as instituições e costumes de sua sociedade original, resultando disso o traço improvisado de suas

realizações, atinentes a seus horizontes de enriquecimento imediato (MARSON, 1979, p. 150).

Os trechos supracitados nos permitem depreender ainda que o intelectual concebesse a educação como princípio fundamental à organização nacional – em seus aspectos econômicos e sociais –, e o povo, como o “grande problema” em função justamente de seu grave déficit educacional. É nesse mesmo sentido que Torres (1924f, p. 124) também destacava que o Brasil necessitava realizar a “*consolidação do carácter do povo, pela educação*”.

Apesar de situar a questão do “povo” como “o grande problema”, conforme acentua Ricardo Luiz de Sousa (2005, p. 314-315) convém ressaltar que a obra de Alberto Torres foi inovadora justamente por rejeitar explicações aos problemas nacionais brasileiros com base em determinismos biológicos ou econômicos, dos quais era crítico. Para ele, nosso povo não seria inferior a qualquer outro, apenas ignorante de sua própria terra. Dessa forma, recusava com veemência qualquer ranço de inferioridade racial, relativizando a influência de nossa formação étnica – as “raças” seriam produto do meio físico. Com base nisso, rejeitava igualmente os projetos de branqueamento do país comuns em sua época, bem como a tese da degeneração racial do brasileiro.<sup>33</sup> As vicissitudes de nosso povo seriam de ordem social, e não racial.

Assim, se o baixo grau de instrução de sua população e a desorganização da economia eram os verdadeiros desafios a serem vencidos pelo país – e não a tão propalada “questão racial” –, o pensador fluminense propugnava por um programa de renovação nacional embasado nas seguintes ações:

Demos terra a todos os homens válidos; instrução primaria a todos os que podem ver e ouvir. Instrução secundaria e superior, a todos os que são capazes, não a dando a nenhum que o não seja; educação social e profissional, também a todos: e não temamos o futuro. O Brasil é um paiz destinado a ser o esboço da humanidade futura (TORRES, 1924a, p. 9).

---

<sup>33</sup> Recusando uma “explicação racial” para o atraso brasileiro, Torres era também ferrenhamente contrário à introdução de imigrantes estrangeiros no Brasil, uma vez que viariam irmanados pelo mesmo desejo de saquear as riquezas da terra que animava os colonizadores de outrora, e ainda eliminando oportunidades de emprego às massas acolhidas pela abolição da escravatura. Sua vinda era, para o pensador, contrária aos interesses nacionais (MARSON, 1979, p. 158-159).

A centralidade da educação como estratégia para consolidar a organização da nação fica patente nesta passagem – segundo Marson (1979, p. 55-57), seu programa de reforma educacional evidencia ainda o seu próprio desencanto com o regime republicano, resultante da amarga constatação de que, com este, a sociedade não obtivera o progresso tão esperado durante a campanha republicana, e de que, após sua consolidação, não havia mais lugar para reformadores como ele. Apesar disso, é destacável o seu otimismo quanto às possibilidades de o país superar seus percalços, otimismo fundamentado na visão de que

não nos falta patriotismo, não nos falta moralidade, não nos falta intelligencia, não nos falta energia. Nós possuimos tudo isso, em gráu superior, talvez, ao de outros povos. Falta-nos o “meio”, falta-nos a sociedade, falta-nos a nação [...] Eis o que é mister organizar; eis o que nos cumpre “constituir”: com a política, com a administração, com a educação (TORRES, 1924b, p. 25).

De acordo com Souza (2005, p. 304-310), na obra de Torres a aludida tarefa de “organização da nação” caberia diretamente ao Estado, mas não sob uma perspectiva reguladora própria ao aparelho estatal das nações já desenvolvidas, e sim pela via de um Estado forte, a quem caberia o papel de centralizar e coordenar a harmonização das funções sociais, intervindo em todas as esferas da sociedade, para, inclusive, formar o “povo”, uma vez que o Brasil ainda não tinha criado os vínculos orgânicos necessários à consolidação de sua nacionalidade. A raiz do pensamento autoritário do intelectual fluminense seria justamente esta: a concepção de que a vida de uma nação deriva substancialmente da ação do Estado, uma vez que cabe a este formar e coordenar a nação.

Nessa via, um dos passos iniciais deste movimento de organização nacional seria o aprofundamento do próprio conhecimento do país, em seus aspectos físicos e sociais, geográficos e psíquicos:

Estudar a geographia de um paiz, não em seu aspecto descriptivo, mas em sua natureza dinamica e funcional, procurando apprehender o caracter das diversas zonas geographicas e mineralógicas, a sua fauna, a sua flora, a sua estructura geographica, os seus vasos

hydrographicos, para conhecer os elementos e aptidões de sua exploração e cultura, e ao mesmo tempo as condições necessárias ao espirito de unidade social e economica e á solidariedade entre os interesses e tendências divergentes, eis o ponto de partida de toda a politica sensata e pratica (TORRES, 1924d, p. 34).

A referência aos princípios de “unidade social e econômica” e de “solidariedade entre interesses e tendências divergentes” como objetivos a serem alcançados dentro do programa de organização nacional pode ser ainda relacionada a outro dado importante do projeto de hipertrofia do Estado: sua função de mitigar e controlar os conflitos sociais, evitando tanto os excessos de um liberalismo desenfreado como o risco do socialismo. Consoante Marson (1979, p. 165-169; 178-181), essa foi uma das preocupações mais recorrentes na obra de Alberto Torres, ou seja, o conflito entre capital e trabalho, oriundo da industrialização e da formação de um operariado consciente, que buscava melhorar suas condições de vida dentro da sociedade. Contudo, “classe” para Torres era um conceito ligado às sociedades em que havia hierarquização e privilégios de nascimento, inexistindo na sociedade industrial, já que os direitos civis teriam se tornado acessíveis a todos os cidadãos, não havendo também uma hierarquia social fixa. Dessa forma, rejeitava as práticas reivindicatórias do operariado, considerando a “questão social” um problema secundário diante da nacionalidade e do desafio da “organização nacional”, e assim sua solidariedade com os proletários traduzia-se como uma espécie de sentimento benevolente do senhor ilustrado com seus escravos, conforme realça Marson. Em última instância, para Torres, o socialismo e a ação sindical concorreriam para tornar ainda mais forte a anarquia social e política do país.

Maria José de Rezende (2000, p. 37-54) também destaca este elemento fulcral de sua obra, apontando que a posição de se dirimir os conflitos de classe – e a ameaça de moléstias sociais como o anarquismo, o socialismo e o individualismo – por meio de uma homogeneização e conciliação de valores cívicos e de patriotismo passava ao largo da referência às condições sociais que geravam tais situações, permanecendo, dessa forma, intactos os fundamentos da exclusão e marginalização social e política da maioria da população. A dilatação desses vínculos de solidariedade baseados na nacionalidade atuaria no sentido de conciliar a mudança jurídica e política da sociedade com a conservação da estruturação social vigente, sem com

isso dissipar a exclusão, mas implementando um ordenamento mais harmonioso e coordenado dessas “diferenças” – a criação de uma forma de domínio que não estivesse baseada na exacerbação da divisão da sociedade entre duas classes antagônicas. Requisito para isso seria que o Estado assumisse a “direção de todos os movimentos da sociedade”, a fim de evitar que o país caminhasse em direção à anarquia e à revolução, uma vez considerados os interesses “da terra e da nação”. O que denota o conservadorismo que preside a sua obra.<sup>34</sup>

Em suma, o nacionalismo de Alberto Torres (1924g, p. 137) é, pela sua própria pena, resumido em *Terra de Sol* como “um simples movimento de restauração conservadora e reorganizadora”, em torno do qual “deve concentrar-se, não mais a atenção, nem o espírito, dos que respondem pela sorte do Brasil, mas a sua actividade”, num movimento coordenado por nossas elites intelectuais.

No segundo capítulo deste trabalho, assinalamos como a constituição do programa modernista do *grupo de Festa* foi influenciada por um ideário de cunho conservador e reacionário, ao mesmo tempo crítico da modernidade industrial e liberal e de projetos revolucionários de mudança social, como o socialismo. Somava-se a isso a própria influência do quadro de agitação política e social que grassava no Brasil no período, marcado pela contraposição entre os divergentes interesses do operariado e das camadas médias, em emergência, e dos estratos oligárquicos, em decadência.

É justamente neste contexto que Ricardo Luiz de Souza (2005, p. 316) sustenta que a obra de Alberto Torres pode ser definida como uma reação ao processo – ainda precário, mas já em desenvolvimento – de urbanização e industrialização pelo qual passava o país à época. Ante a crise decorrente deste movimento, e a conseqüente ruptura de valores e tradições que acarretava, Torres propunha a constituição de um forte núcleo estatal, capaz de conferir homogeneidade a uma sociedade marcada por graves conflitos e em potencial situação de desintegração. Para Souza, este projeto seria apenas “reacionário” se fosse limitado à condenação deste processo de transformação, mas consciente da

---

<sup>34</sup> Conforme acentua Arno Mayer (1977, p. 60), se, em tempos normais, os conservadores sentem-se satisfeitos e identificam-se com o *status quo*, em tempos de crise, “tendem a dar prioridade total à manutenção de sua posição, a adotar uma atitude defensiva, e a ver a reforma moderada como um dos antídotos para uma ameaça revolucionária”, sobretudo no que se refere aos antigos estratos dominantes da sociedade. Ainda segundo Mayer (1977, p. 59), “o pensamento conservador tem o caráter de uma refutação articulada, e não de uma inovação criativa”, destinando-se, dessa forma, “a dar coerência à defesa das instituições sociais, econômicas e políticas *tradicionais*, e da estética, moral, e costumes *tradicionais*”.

inevitabilidade de tais mudanças, Torres foi além, buscando direcioná-lo, a fim de mitigar o seu sentido de ruptura.

Por fim, é interessante observar como o conservadorismo que permeia a obra do pensador fluminense comunga com vários dos elementos que compõe o programa modernista de *Festa* – como o apelo à ordem e à tradição, a postura antiliberal e anticomunista, a defesa de valores cívicos e patrióticos e de um elitismo vinculado não à condição de nascimento, mas ao pertencimento a um grupo de escol intelectual, o ideal de engajamento nacionalista por meio da opinião e o combate à alienação de sua própria terra e natureza pelos intelectuais, que transcende à causa brasileira para casar com o ideal latino-americanista.

De qualquer forma, também é mister considerar que a obra de Alberto Torres se relaciona menos diretamente com o processo de constituição do ideário de *Festa* do que as de Farias Brito e Jackson de Figueiredo – como veremos adiante –, tendo talvez servido mais como diagnóstico ou como inspiração de um engajamento nacionalista no campo do pensamento do que propriamente como um programa de ação política. Não necessariamente pela via de ação prática que sugere, mas pelo foco na busca por soluções práticas aos grandes problemas do país, é que a contribuição de Torres aparece como influência destacável na elaboração do ideário do *grupo de Festa*.

Ademais, mesmo se referindo a Torres como “genial precursor” de sua geração, havia ao menos um ponto de sua obra com o qual Tasso da Silveira discordava frontalmente: a questão racial. Enquanto o pensador fluminense reputava as mazelas do povo brasileiro ao seu processo histórico de formação – sendo que a organização da nação pelo Estado deveria erradicar este problema –, Silveira (1990, p. 199) partia de um pressuposto bastante diferente:

Todo e qualquer estudo sobre a arte, o pensamento, a inteligência brasileira, deveria partir da consideração inicial de nosso problema étnico. Porque os dados deste problema é que nos darão a razão do formidável contraste entre o tumulto criador de nosso mundo íntimo e a relativa exiguidade do que até agora conseguimos realizar; entre o perpétuo adiamento da manifestação integral do que somos e a nossa infatigável esperança.

Essa também foi a linha seguida por outras interpretações da nacionalidade brasileira veiculadas por *Terra de Sol*, contrastantes com as posições de Alberto Torres. Seu embasamento principal era uma compreensão da formação do povo brasileiro erigida a partir da mítica fundacional das três “raças” – branca, negra e amarela –, conforme ideal forjado ainda no século anterior por Carl Friedrich Philipp von Martius, em sua monografia *Como se deve escrever a história do Brasil*.

Este é o caminho trilhado por Rocha Pombo (1924b, p. 129) em *Os Actores de Nosso Drama*:

Outros motivos não houvesse que nos levassem a venerar, com effusões de culto, a memoria das gerações que nos precedêram nesta obra de trasladar para aqui, e aqui instituil-a em pleno vigor, a cultura classica – um só motivo seria bastante para impôr-nos isso como a mais alta injunção do dever cívico: a nossa gratidão ás tres raças que nos preparam o grande Brazil de que hoje nos orgulhamos.

[...]

Cada uma das tres raças que desbravaram a terra, e tinham de constituir a raça histórica, teve naquella phase o seu papel, e tão decisivo que, sem o concurso de qualquer das tres, já não seria o Brazil o que é.

A seguir, o chamado “historiador da República” sintetiza a contribuição de cada uma das três “raças” à formação do país:

O indio foi o mais valioso elemento de força na defesa da terra. Sem elle não é provável que Portugal tivesse meios de conservar esta metade do continente que veio a tocar-lhe. E até sem concurso do indio não se haveria ampliado desmesuradamente a jurisdição da metropole na America, fazendo o Brasil cêrca de tres vezes maior do que era pelos tratados.

O homem africano foi o comparsa mais doloroso do drama. A sua figura é incomparavel, porque é unica na historia; e tem de acabar dando ao mundo o mais bello exemplo de redempção social pelo martyrio.

Coube-lhe, durante mais de tres séculos, todo o peso da nossa economia geral.  
A função directora, o papel central portanto, coube á raça branca, representada pelo portuguez (POMBO, 1924b, p. 129-130).

Se é bem verdade que Pombo reserva a indígenas e africanos certa importância no processo de constituição do Brasil, é também verdadeiro que sua contribuição reste eclipsada quando comparada à função condutora exercida pelo elemento português, o qual, para o intelectual paranaense, “deixou ainda no fundo da alma victoriosa uma opulenta reserva de attributos moraes para a obra da nacionalidade sobre a base de leal conciliação e perfeito congraçamento com os próprios subjugados” (POMBO, 1924b, p. 131). É preciso acreditar que neste trecho o autor não se referisse à escravidão que na América portuguesa grassou por três séculos, tampouco ao genocídio indígena.

À guisa de conclusão, o pensador do Paraná reafirma sua adesão à mítica das três “raças” fundadoras, ao asseverar que “eis ahi, a traços muito largos esboçados, as tres raças fundamentaes que vêm ter na América latina o seu novo papel, e que no Brazil principalmente tinham de fundir-se, e constituir um typo humano singular, sem limite na historia” (POMBO, 1924b, p. 131).

Já em *O negro em nossa história*, Rocha Pombo analisa mais detidamente a participação do elemento africano na formação da nação brasileira, afirmando que

deu o negro de si, no seu doloroso noviciado da América, umas tantas provas que me parecem, mais que todas, decisivas sobretudo do alto valor moral da raça: os protestos, por exemplo, “às vezes resignados e silenciosos; outras vezes altivos e rudes, com que clamou sempre contra a violência e o castigo.

Sob este ponto de vista, a sorte dos africanos é incomparavelmente mais triste que a do índio (POMBO, 1924c, p. 7).

O autor prossegue descrevendo o péssimo tratamento historicamente conferido aos escravos de origem africana no país, bem como suas tentativas de reação à violência sofrida, como no caso dos quilombos, referidos como exemplos de força moral da “raça”. Assim como faz questão de enfatizar a distinção entre aquela realidade e a da

época em que escrevia, na qual “andamos attenuando, reduzindo cada vez mais a injustiça” e convertendo “em obra legitimamente humana uma obra de iniquidade” (POMBO, 1924c, p. 9).

As considerações do historiador paranaense tecem, portanto, uma concepção acerca da formação racial do país baseada nos três elementos fundadores, cada um com sua contribuição em especial à nacionalidade, mas cuja função principal caberia ao elemento branco, atinente ao português, civilizador. Trata-se de uma abordagem de certa forma otimista – Pombo declara mesmo, com desbragado ufanismo, que o brasileiro constituiria um povo “singular, sem limite na história”. Entretanto, percebemos em sua verve alguns dos princípios caros à própria sanha argumentativa de Alberto Torres, mesmo em sua perspectiva não racialista – o ideal da unidade e congraçamento como vetor que institui o abrandamento das contradições históricas e dos conflitos sociais que permearam e permeavam o país, como o racismo contra o negro e o mulato vigente à época, bem como a obnubilação da marginalização dessas populações, que se perde dentro de sua construção discursiva prene em harmonia e conciliação, a qual parece ignorar a diferença cabal entre opressores e oprimidos, situando-os praticamente no mesmo patamar social e histórico.<sup>35</sup>

Outro intelectual que teve sua interpretação da nacionalidade brasileira reproduzida nas páginas de *Terra de Sol* foi o poeta e diplomata carioca Ronald de Carvalho, uma das figuras centrais do círculo intelectual do Rio de Janeiro entre os anos 1920 e 1930. Com ele, encontramos novamente a mítica fundacional das três raças.

Em *A psyche brasileira* – conferência pronunciada na Universidade Nacional do México, em 1923, reproduzida pelo mensário (BAGGIO, 2010, p. 150) –, Carvalho segue linha semelhante à traçada por Rocha Pombo, apresentando a contribuição psicológica das três “raças” à formação do caráter brasileiro, a partir de sua fusão. Todavia, diferentemente do paranaense, o pensador carioca não tem deste processo visão tão “otimista”. Segundo ele, a alma brasileira teria se formado com base em três melancolias, num processo genésico em que a saudade portuguesa conferiu-lhe “a doçura da sensibilidade iberica e o fatalismo voluptuoso da imaginação oriental; acrescentou-lhe o índio, a inquietação do terror cosmico; ajuntou-lhe o africano, a queixa imensa

---

<sup>35</sup> Destacamos ainda que, de acordo com Bega (2001, p. 160), Rocha Pombo chegou a defender “projetos de colonização com mão-de-obra européia, como forma de purificação da raça, no mais clássico modelo de darwinismo social”, desconfiando ainda do “elemento amarelo”, raça superior à africana, mas inferior à branca.

da sua humilhação, o travo de seu sofrimento resignado” (CARVALHO, 1924c, p. 180).<sup>36</sup>

Determinado o seu ponto de partida – os traços psicológicos das três “raças” formadoras –, o autor passa a discorrer então acerca de suas contribuições à formação da mentalidade brasileira. Iniciando com a alma portuguesa, destaca a “saudade” como seu elemento fundamental, que se relacionaria ao fatalismo de sua sanha desbravadora do tempo das grandes navegações:

A saudade é filha do mar desconhecido e das batalhas tumultuosas. Quando o português se fazia ao largo, no lenho fragil das caravelas, ou em mesnadas bulhentas, investia com os ligeiros ginetes arabes, ora nas planícies da península, ora nos ardentes areiaes da costa d’Africa, sentia-se naturalmente impellido por um destino irremediavel, o mesmo destino que lhe conferiu um berço angustioso, incapaz de conter os impulsos de uma raça rude e voluntariosa. Dominou-lhe a imaginação desde logo, essa fatalidade inevitavel de ter nascido, emprehendedor e audaz, em uma patria de apertados limites, onde não poderiam expandir-se os seus desejos e as suas ambições insopitáveis (CARVALHO, 1924c, p. 180).

Para o intérprete, as próprias condições geográficas do país impeliram o povo português às grandes explorações, restando a partir disso a saudade como elemento cultural mais significativo da “raça”. Saudade que o autor define como

mixto de amor desenganado, de recordação pungente, de esperança mallograda, de tristeza sem causa definida, de ansiedade e abatimento, de pena e contentamento. Quem está saudoso, está feliz e infeliz, ao mesmo passo, feliz porque revive pelo pensamento a doçura que passou,

---

<sup>36</sup> O texto desta conferência já havia sido publicado no ano anterior pela revista *América Brasileira: Resenha da Atividade Nacional* (1921-1924), editada por Elysio de Carvalho, o que denota como a tese da “melancolia da raça” acabou por fazer escola entre a intelectualidade brasileira no período, como no caso do próprio Ronald de Carvalho, além de Paulo Prado e Renato Almeida, dentre outros (PIAZZA, 2007, p. 18-19).

infeliz porque a relembra sem poder renovar-a (CARVALHO, 1924c, p. 181).

Sua concepção da saudade como princípio distintivo do povo português revela certa proximidade com as premissas do saudosismo encabeçado em Portugal por Teixeira de Pascoaes no seio da chamada Renascença Portuguesa, que teve na revista portuense *A Águia* sua principal expressão. Porém, diferentemente daquele movimento literário, a definição de Carvalho caminha mais para um sentimento de melancolia, o que reforça uma apreensão negativa dessa característica. Ao tratar da contribuição psicológica dos povos indígenas – os “selvagens” –, o autor ainda destaca que:

Misturada com o terror cosmico do gentio, com o animismo inconsciente do nosso selvagem, perde a saudade um pouco da sua pura melancolia humana, transformando-se em um tormento vago e indefinido, nesse tormento proveniente da natureza desmedida e inexplicável, que nos rodeia. A superstição do português, como a dos povos aryanos, é produzida pela observação dos phenomenos naturaes e serve-lhes até de ponto de referencia e norma de proceder na vida. O feitiço do indio é gerado pelo intraduzivel espanto que elle experimenta em face da realidade (CARVALHO, 1924c, p. 181).

Após acentuar o resultado negativo do encontro entre a “saudade portuguesa” e o “terror cósmico do gentio” indígena, o intelectual carioca passa a explicar mais detidamente sobre a mentalidade dos povos que habitavam esta terra antes de sua “descoberta” pelos portugueses:

Não tivera ainda tempo o nosso indigena para fixar e estabelecer referencias exactas entre o que via e o que supunha ver. Confundia, no mesmo pavor, as causas e as apparencias das cousas. Povoava as solidões de seres mysteriosos, cada qual armado de poderes sobrenaturaes e prompto para vencer o homem mais afouto. A theogonia das raças brasilicas, se assim podemos denominar as creações instinctivas do terror cosmico, basea-

se na idéia do castigo. A família tupi-guarani, ramo degradado dos povos superiores da America, e ainda na idade da pedra polida, não poderia patentear altas concepções theogonicas (CARVALHO, 1924c, p. 181).

O pensador contrapõe à compreensão mitológica da realidade dos autóctones às concepções de mundo, segundo ele, próprias aos europeus, fruto da observação da natureza, e não do sentimento de espanto ante os fenômenos naturais, que suscitasse uma confusão entre “as causas e as apparencias das cousas”. Nessa via, depois de ressaltar a “inferioridade civilizacional” da família tupi-guarani frente aos povos indígenas “superiores” do continente – incas e astecas –, o autor descreve sua teogonia, abordando as diversas entidades que a compunham, como o Saci-Pererê e o Curupira. Por fim, chancela sua visão pouco entusiástica acerca dos povos indígenas que contribuíram à formação da mentalidade brasileira, especialmente os tupis, afirmando que

não possuía o tupi, á guisa do azteca e dos grandes povos americanos, *folklore* capaz de emparelhar com o do Mexico ou do Perú. Falando língua menos rica e maleável que as do Mexico, da America Central e da cordilheira andina, vivendo em bandos irregulares, sem rei nem lei, o indio brasileiro deixou de si vestigios de significação incomparavelmente inferior aos legados por seus irmãos continentaes (CARVALHO, 1924c, p. 183).

Adiante, Ronald de Carvalho centra sua análise na influência africana sobre a gênese de nossa mentalidade, salientando que sua acentuada sensibilidade – principalmente quanto à música – seria seu maior traço distintivo, ainda que seu nível intelectual fosse inferior ao de portugueses e indígenas:

Em virtude das numerosas raças negras e negroides que se misturaram na labuta do captiveiro, é impossível determinar entre ellas um typo geral ou médio de capacidade creadora. Sem falar no seu valioso concurso econômico, trouxe-nos o africano a cordura, a simplicidade, a coragem resignada para affrontar as maiores

misérias, e o sensualismo capitoso, transbordante dos sentidos aguçados. Se o português nos herdou a energia e o índio a plasticidade da imaginação, influio o africano em nosso caracter pela ardente sensibilidade.

Embora, intellectualmente, se mostrasse inferior ao lusitano e ao índio, não possuíam estes, em compensação, a opulência dos rythmos do seu desenho melódico e a variedade numerosa dos seus timbres coloridos. Sua musica instrumental é aperfeçoadissima, em relação ao estado de cultura em que elle se encontrava. De ouvido apurado e vozes malleaveis, os negros transmitiram ao nosso mestiço, cantador por excellencia, o habito das serenatas e dos desafios, que se desenrolam horas e horas, sem que cansem os contendores (CARVALHO, 1924c, p. 186).

O autor também assinala a resistência demonstrada pelos negros no enfrentamento da terrível realidade da escravidão. O tom de elogio, contudo, não se volta à resistência à opressão da escravização – como fugas e sublevações –, mas ao papel desempenhado pelos negros como força de trabalho fundamental ao desenvolvimento do Brasil. Carvalho (1924c, p. 186) assim assevera que “a resistência physica do negro foi salutar na formação do nosso paiz. Onde qualquer outra raça forçosamente succumbiria, [os negros] conseguiram amanhar o solo e supportar o clima dos tropicos”.

Consoante o pensador, foi a partir da fusão entre os elementos psíquicos das três raças primordiais que se originou o caráter típico do povo brasileiro – com seus problemas e déficits, como é possível inferir. Não à toa, Ronald de Carvalho salientava a importância da imigração europeia para o “aprimoramento” das qualidades de nosso povo, assinalando justamente sua tenacidade e capacidade de absorção cultural, pelo que acabou “melhorando cada vez mais no aspecto e na intelligencia, os elementos estranhos provenientes da immigração [...] que principiaram a mesclar-se com elle, do seculo XIX em deante” (CARVALHO, 1924c, p. 187).

Por fim, como fruto de nosso caldeamento étnico e mental, Carvalho diferencia dois grupos específicos dentro da massa social brasileira: o sertanejo e o homem do litoral, ou praieiro, como denomina. De acordo com ele, o sertanejo

é sóbrio, enxuto de carnes, desconfiado e supersticioso, raras vezes agressivo, subito nos seus arremessos, calado como as immensas planícies em que nasceu, calmo no gesto e na fala descansada, e sobretudo, e antes de tudo, forrado de intraduzível melancolia, que lhe flue dos olhos, da face carrancuda, do sorriso esquivo, de toda a sua expressão, de todas as curvas ríspidas do seu corpo agil, feito de aço flexível (CARVALHO, 1924c, p. 187).

O intérprete volta novamente à temática da melancolia a fim de pontuar a rudeza física e comportamental que reconhece no sertanejo – condições sociais e históricas de vida no interior do continente não tem grande valor explicativo em sua argumentação, frente às vicissitudes decorrentes de nossa formação étnica. Já o homem do litoral

é nervoso, de sensibilidade aguda, sabe sorrir e sabe rir, tem a imaginação brilhante e o pensamento travesso, é artista, prefere as imagens coloridas às idéias abstractas, é esbelto, bem proporcionado de linhas, fala melhor quando improvisa, volteia sobre os assumptos com desembaraço, ás vezes com atrevimento, não respeita, em geral, senão as suas opiniões, e é quase sempre orgulhoso e audaz (CARVALHO, 1924c, p. 188).

Comparado ao homem do interior, o “praieiro” é referido pelo pensador carioca como mais inteligente e polido, o que não o impede de nele também reconhecer a ação da melancolia e de certo fatalismo, ainda que de uma forma mais bem dissimulada. Estes elementos estariam presentes nas manifestações culturais de ambos os grupos, sobretudo na música e poesia, nas quais “a saudade, o terror e a resignação misturam as suas vozes lastimosas na toada plangente dos nossos cantares” (CARVALHO, 1924c, p. 188).

Finalizando suas considerações, Ronald de Carvalho reporta-se então à *Estética da Vida*, de Graça Aranha, para concluir que a maravilhosa e exuberante natureza do país acaba por se tornar “áspera e pouco generosa para as creações do homem civilizado”, decorrendo disso o risco de o pensamento brasileiro ser sufocado por seus “tentáculos soberanos”. Somam-se a isso as agruras de nossa

conformação étnica, que, quando comparada às dos demais povos latino-americanos – como mexicanos e peruanos, portadores de uma cultura mais “requintada” e “opulenta”, fruto de suas raças indígenas “mais disciplinadas” –, denota como nosso desafio civilizador seria ainda mais duro. Para Carvalho (1924c, p. 189), “a história dessa pugna tenaz está intimamente ligada á tragédia do nosso espírito, que a reflecte, nas suas múltiplas trajetórias”, sendo a aludida melancolia do espírito brasileiro uma de suas expressões, senão a principal.

Como se pode depreender, a explanação de Ronald de Carvalho é de natureza mais pessimista do que a de Rocha Pombo, uma vez que elenca e enfatiza elementos das três raças formadoras de nossa nacionalidade considerados negativos ou problemáticos, sintetizados na ideia de “melancolia” que subsidia sua definição do caráter nacional. Nessa via, a imigração europeia operaria como um importante instrumento de “melhora” das qualidades do nosso povo, agindo na superação dos entraves decorrentes do caldeamento étnico inerente ao surgimento do país.

Por outro lado, cabe também salientar que as considerações analisadas parecem ignorar as condições materiais de vida de grande parte da população brasileira no período – exposta a mazelas como o analfabetismo, a penúria de recursos à própria subsistência e a falta de perspectiva – não estabelecendo um nexo causal entre tais elementos e a situação de atraso do país. Dessa forma, a construção argumentativa de Ronald de Carvalho se constitui como um arrazoado de preconceitos baseados no senso comum, enfeixado numa construção discursiva mais ou menos bem delineada por sua verve literária, consoante os pressupostos racialistas de sua época. Uma interpretação do problema nacional destoante, portanto, da formulada por Alberto Torres, que apontava a desorganização da nação, e não a nossa formação étnica, como raiz principal do atraso brasileiro.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Como ressalta Fátima Piazza (2007, p. 17), Ronald de Carvalho foi bastante influenciado pelas concepções de Graça Aranha sobre a nacionalidade brasileira. Segundo Eduardo Jardim de Moraes (1978, p. 31-33), a definição que Aranha traça da nacionalidade é elaborada por meio da intuição sentimental da realidade, a partir da qual apreende os traços psicológicos coletivos constituintes da alma brasileira, que não poderiam ser explicados cientificamente, apenas intuídos. Para o intelectual, a principal característica da alma brasileira seria a imaginação, uma vez que o brasileiro viveria sua relação com a realidade em estado de magia, seja em função da natureza exuberante do país suscitar a imagem de um mundo ameaçador e aterrador, seja pelo fato de esta mesma natureza nos levar à exaltação ufanista e extasiada que traria como consequência a espera inerte pela doação de seus frutos. Esta imaginação característica da alma brasileira seria justamente o maior entrave à sua integração ao cosmos, uma vez que impediria sua própria adequação à natureza do país.

O último estudioso da nacionalidade a ter sua colaboração em *Terra de Sol* destacada é Francisco José de Oliveira Vianna, justamente um dos inspiradores dos ensaios de Ronald de Carvalho. Jurista, professor e sociólogo, Oliveira Vianna foi um dos expoentes do pensamento social brasileiro entre as décadas de 1920 e 1930, sendo partidário de um ideário político que concebia a reorganização do país a partir da ação autoritária e conservadora do Estado, conforme ideal já defendido por Alberto Torres. Por outro lado, distanciava-se de Torres pelo seu posicionamento acerca dos “problemas da raça”, a partir do qual erigia sua análise sobre o “tipo étnico brasileiro”, marcada por um caráter extremamente racista, com a defesa da imigração europeia como instrumento de “branqueamento” ou “arianização” do país.

A premissa básica que sustentava as teses expostas pelo intelectual em *Terra de Sol* era a de que a questão racial vinha sendo tratada com descaso no Brasil, o que seria problemático haja vista nossa formação étnica. Para o intelectual, isto se daria porque, com relação aos problemas da “raça”,

em resposta á maneira brutal porque os pensadores germanicos os haviam formulado, os pensadores latinos tomaram uma attitude inteiramente em desaccordo com a verdade, embora muito adaptada ao ponto de vista da defesa dos povos mediterraneos: negaram os problemas da raça ou o que é a mesma cousa, criaram a theoria da egualdade das raças – o que, em ultima analyse, equivalia tornar inutil e vão todo esforço de pesquisas sobre a raça e os seus problemas (VIANNA, 1924b, p. 305).

A base principal de suas análises veiculadas pela revista era, portanto, a tese da desigualdade de aptidões entre as “raças”, que sustentava sua interpretação da formação étnica do Brasil. Em *O tipo étnico brasileiro*, Oliveira Vianna apresenta um estudo bastante aprofundado acerca da complexidade deste “problema”, inclusive com dados estatísticos sobre a proporcionalidade das “raças” componentes da população brasileira e a distribuição dos imigrantes no país.

Para o autor, um dos pontos principais da problemática de nossa formação racial era que a miscigenação ocorrida entre elementos tão diversos – sendo indígenas e africanos ainda considerados “exóticos” – teria redundado no surgimento de um grande número de tipos

específicos de mestiços, restando complexa a tarefa de “fixação de nosso typo nacional”, ainda mais quando avaliada sua dispersão desproporcional e diferenciada pelo vasto território brasileiro. Numa via bastante próxima a de Ronald de Carvalho, Vianna (1924a, p. 336) afirma que

cada uma das tres raças formadoras tem a sua mentalidade propria; de modo que a psychê nacional resulta do conjunto de tres mentalidades inconfundíveis, extremamente diferentes na sua estructura intima. Os typos cruzados, diversissimos no ponto de vista psychologico, – e a sua mentalidade é a mistura incoherente e heterogenea dessas tres mentalidades irreductiveis: a de um selvagem, a de um bárbaro e a de um civilizado.

Adiante, o intelectual complementa sua compreensão do “problema”, apontando que seria

impossivel, pois, estabelecer, de uma maneira precisa, os característicos do typo anthropologico do brasileiro. Brasileiro é o negro; brasileiro é o indio; brasileiro é o branco das diversas raças aqui confluentes; brasileiro é o mestiço indo-arico, é o mestiço afro-arico, é o mestiço indo-negro; é o mameluco, é o multado, é o cafuso. Cada qual desses typos, ou puro ou cruzado, apresenta uma incomparavel variedade somatologica; qual delles representará o nosso typo anthropologico nacional? Todos elles e nenhum delles; dahi a impossibilidade de um typo único (VIANNA, 1924a, p. 341).

O problema em questão é, em suma, tanto a diversidade de tipos raciais da qual se constituía nosso povo – do que decorria a dificuldade em se determinar o “tipo antropológico brasileiro” – como o fato de que boa parte destes elementos contribuiu de forma negativa com a formação do “tipo nacional”, especialmente indígenas e negros, na condição de “selvagens” e “bárbaros”. Com base nesta constatação, as soluções para o problema racial brasileiro passariam pela consideração

dos “problemas sociaes oriundos dessa diversidade mental dos varios typos ethnicos”, a partir do que se abriria, então,

a grande questão do eugenismo das diversas raças, que entram na formação do nosso povo; a de maior ou menor potencialidade ascencional dos seus elementos inferiores; a do valor da contribuição que cada uma dessas raças tem trazido á nossa civilização e á nossa historia, etc (VIANNA, 1924a, p. 337).

Ou seja, o intelectual considera o recurso à eugenia como instrumento de melhora da qualidade racial, movimento precedido pela análise do valor da contribuição de cada “raça” à formação do país. Nessa seara, passa a considerar as características da mentalidade de indígenas e negros, pontuando que

embora ambos pertençam a um typo inferior, é profunda a diferença de mentalidade. O indio, cuja intelligencia não parece superior á do negro, possui um caráter, cujo traço dominante é a altivez. Embora deixando-se seduzir por certos aspectos da nossa civilização, o selvagem não tem o culto do homem branco, como o negro: não o imita, não macaquêa, não lhe aceita a ascendencia. O negro póde não se civilizar, por incapacidade mental para assimilar a civilização do branco; mas, não porque a desdenhe, ou a repugne; o indio, ao contrario, não se civiliza, porque desdenha e, mesmo, repugna a nossa civilização (VIANNA, 1924a, p. 349).

Em relação ao indígena, o analista ainda aponta que suas características principais seriam a indolência, o antiurbanismo e o nomadismo, que “o tornam incompativel com a existencia methodica, ordenada e medida do homem civilizado”, caracteres igualmente transmitidos a seus mestiços, como os caboclos, que “não parecem muitos amantes da vida das cidades; vivem, ao contrario, no campo, onde ha mais desafogo para os seus atavismos de nomade”. Quanto ao negro, o intelectual assinala que seus mestiços geralmente seriam inferiores aos do indígena no que tange à moralidade, conforme já teriam acentuado os cronistas coloniais, ao “reconhecerem na maioria

dos mulatos falhas de caracter muito graves”. Contudo, ressalta que “há-os da melhor tempera moral – e constituem o grupo dos mulatos superiores, isto é, os que se identificam pela intelligencia, pelos sentimentos e, ás vezes, mesmo pelo typo physico, com o homem da raça branca”, praticamente “confundindo-se” com os indivíduos do tipo ariano (VIANNA, 1924a, p. 349).

Diferentemente do indígena, o negro se caracterizaria por ser urbano, obediente e servil, passível de civilizar-se. Porém o mulato, conquanto também urbano, seria naturalmente indisciplinado, agressivo e rebelde, sendo considerado por Vianna (1924a, p. 351) como “o factor principal da desordem e da anarchia em nossa historia”.

De qualquer forma, em última instância o analista assemelharia a mentalidade de negros e indígenas em função de sua marcante

indiferença pelo futuro, a extrema limitação das ambições, o descaso pela melhoria do seu triste viver. Barbaros uns e outros, contentam-se com pouco, o bastante para satisfazer ás suas necessidades quotidianas, e, no seu esforço para garantir a subsistencia, não dilatam os objectivos da sua actividade para além do dia seguinte. [...] Dahi o serem elles, em nossa historia, factores negativos no conjuncto das forças, que nos têm impellido para o progresso e a civilização. [...] Essa ausencia de *stimulus* de melhoria na sua psychê fa-los elementos inertes e improgressivos, forças negativas, que dificultam e retardam o movimento ascencional da nossa massa social para a riqueza e para a civilização. Essa desambição natural do indio e essa mediocridade ingenita do negro se transmittem aos seus mestiços: dahi a extrema sobriedade das nossas populações mestiças (VIANNA, 1924a, p. 351-352).

Já o homem de origem europeia, na figura do português, é colocado por Oliveira Vianna não somente como o elemento civilizador da sociedade brasileira por excelência, como também destacado por sua fusibilidade com as demais raças formadoras, pelas quais não demonstrava o desprezo e repugnância manifestados pelo colonizador anglo-saxônico. Complementando a ação civilizadora do português, a imigração de arianos europeus a partir do final do século XIX era

referida pelo autor como fundamental ao progresso do país, sendo seus descendentes nascidos em solo brasileiro considerados como

factores de renovação e progresso, capazes de fornecer a essa massa innumeravel de mestiços improgressivos, que formam o grosso de nossas populações do Norte e do Sul, esses elementos de direcção e comando, sem os quaes ellas jámais poderão sahir daquella “inacção e indigência”, de que já falava, ha seculo e meio, o marquez de Lavradio (VIANNA, 1924a, p. 357).

Prosseguindo em sua argumentação, o pensador ainda apresenta estudos com dados que apontariam para a consolidação de um processo de arianização do Brasil, decorrente do baixo crescimento vegetativo da “raça negra” e da alta fecundidade da branca, além do aporte de grandes massas de imigrantes europeus, dados estes que, segundo ele, “nos deixam perfeitamente tranquilos sobre o futuro da nossa evolução ethnica”, demonstrando que “o triumpho do homem branco estaria assegurado em nossa terra”, graças ao intenso “caldeamento da nossa gente com a gente nova e sadia, que aqui entra trazendo, na pureza ariana do seu sangue, a regeneração do nosso, abastardado pela fusão de sangues inferiores” (VIANNA, 1924a, p. 345-346).

Para Vianna, portanto, a grande solução para o atraso brasileiro seria a arianização de sua população, no sentido fisionômico e, sobretudo, mental. Para ele, quanto maior “a dose de sangue ariano nos mestiços, tanto mais elles tenderão a revestir-se dos atributos somatologicos do homem branco” (VIANNA, 1924a, p. 346). Com a arianização, a diversidade de gêneros raciais componentes da população brasileira

tão pronunciada no passado e no presente, tende, entretanto, a reduzir-se lentamente, sob a acção de vários factores selectivos: tudo parece indicar que o futuro typo anthropologico do brasileiro será o ariano modelado pelos tropicos, isto é, o ariano vestido com aquillo que alguem chamou a “libré do clima” (VIANNA, 1924a, p. 342-343).

Em resumo, a visão de Oliveira Vianna acerca do problema nacional brasileiro é a de que este seja centralmente um problema racial.

Seu diagnóstico básico partia da incapacidade em se determinar o tipo étnico brasileiro em virtude da grande miscigenação a partir da qual se originara o povo brasileiro, para salientar os elementos negativos deste processo de formação – a influência de negros e indígenas – e seu resultado concreto: o surgimento de um conjunto de mestiços portadores de vícios de comportamento e de mentalidade, especialmente o mulato. Como solução, o pensador defendia o branqueamento de nossa população por meio da imigração de europeus arianos, que concorreria para debelar as mazelas de nossa gênese étnica, fazendo com que o país pudesse superar o seu atraso civilizatório. Embora sua defesa da eugenia e da inferioridade de negros e indígenas em relação ao tipo ariano pudesse, atualmente, ser classificada como uma atitude eminentemente racista e preconceituosa, passível, inclusive, de sanção penal, à época seus postulados gozavam de “cientificidade”.

A análise dos textos de Alberto Torres, Rocha Pombo, Ronald de Carvalho e Oliveira Vianna acerca da nacionalidade brasileira publicados por *Terra de Sol* denota os caracteres da ambiência intelectual a partir da qual se constituía o ideário do futuro *grupo de Festa*, isto é, o conjunto de princípios e valores compartilhados entre os partícipes da rede de sociabilidade intelectual da qual Tasso da Silveira e Andrade Muricy eram os grandes mediadores.

Apesar da flagrante diferença de concepções entre Alberto Torres e os demais intérpretes da nacionalidade citados, como já pontuamos, há alguns elementos da verve e pensamento destes autores que comungam com os princípios do modernismo proposto pelo *grupo de Festa*, mesmo que de uma forma não imediatamente explícita.

Como vimos, se a obra de Alberto Torres pode ser tomada como inspiração da postura nacionalista de uma geração de intelectuais comprometida em superar a alienação da intelectualidade brasileira de sua própria terra, cuja expressão mais forte talvez seja propriamente o movimento modernista e sua busca pela afirmação da brasilidade – caso também do *grupo de Festa* –, a adesão a uma interpretação da nacionalidade pautada pela questão racial parece levar ainda mais longe o apelo à ordem e ao elitismo advogados por Torres, haja vista o abismo mais profundo que cava entre as elites pensantes do país e o “populacho” formado por mestiços “racialmente degradados”, “improgressivos” e, ao mesmo tempo, capazes de promoverem grandes perturbações sociais, casos de Canudos e Contestado.

Por outro lado, o aspecto universalista do modernismo de *Festa*, sua recusa do “localismo” e da “excessiva cor local”, parece indicar justamente a visão de que uma cultura popular cuja raiz fosse

propriamente a mentalidade e os costumes de camadas da população racialmente “degradadas” não poderia ser propriamente a matriz da cultura nacional. O que talvez explique sua opção pela afirmação da nacionalidade como busca por um “sentimento íntimo” de povo, fonte da tradição do espírito nacional, em lugar da busca pelas origens nacionais de cunho primitivista que grassava em São Paulo no mesmo período, com base em raízes folclóricas e populares. Seu ideal de inscrição da produção literária brasileira no rol da literatura universal, por sua vez, também entra em consonância com o ideal de reforço de uma consciência latino-americana que se traduziria de fato como transplantação da civilização europeia para os trópicos.

Além disso, sua concepção espiritualista da arte e da expressão artística evocava a defesa do subjetivismo criador, exercido com maestria pelo homem burilado, pertencente a um escol aristocrático capaz de acessar o “pensamento cósmico universal” – e não o homem vulgar, inculto e ignorante do saber erudito. Nessa mesma via, sua proposta de renovação artística não baseada na ruptura com o passado da “tradição” literária brasileira, nos termos de um modernismo continuador, aponta para a expressão conservadora do seu ideário político, plasmado dessa forma no campo das artes.

### 3.3 ESPIRITUALISMO, ARTE E MODERNIDADE SOB UMA PERSPECTIVA REACIONÁRIA

Além do nacionalismo e do latino-americanismo, outro elemento fundamental do programa modernista do *grupo de Festa* era o espiritualismo – não à toa, seus membros passaram à posteridade sob a alcunha de “modernistas espiritualistas”. O componente espiritualista de sua verve literária e de pensamento foi um aspecto que perenemente perpassou as revistas em estudo, expressando-se seja em pequenas referências contidas em textos que de forma não imediata tocassem esta questão, seja em produções que eminentemente a abordavam com profundidade em seus próprios termos.

Analiticamente falando, este sentido espiritualista pode ser dividido em dois planos distintos: de um lado o eminentemente literário, cuja influência fundamental foi indiscutivelmente a herança das raízes simbolistas do grupo, que dentro da literatura acadêmica é por vezes qualificado como “neo-simbolista” – caso de Bega (2001) –; e, de outro, o filosófico-político-religioso, intimamente influenciado pelas obras de Farias Brito e Jackson de Figueiredo e ligado a uma apreensão reacionária da modernidade, de fundo católico.

### 3.3.1 As raízes simbolistas do modernismo de *Festa*

O simbolismo foi um movimento estético originado na França no último quarto do século XIX. Ressignificando antigos ideais românticos, seu programa se opunha ao realismo, ao naturalismo e ao positivismo cientificista hegemônicos na época. Seu grande precursor foi o poeta francês Charles Baudelaire, com sua célebre obra *As Flores do Mal*, de 1857. Apenas a partir de 1886 o movimento ficaria conhecido como “simbolismo”, após a publicação por Jean Moréas do manifesto homônimo.<sup>38</sup>

De acordo com Alfredo Bosi (1987, p. 295-296), emergindo nos albores da Segunda Revolução Industrial, o simbolismo buscava reconstituir o sentido de totalidade perdido desde a crise do romantismo, em contraposição às correntes analíticas do período – empirismo, sensismo, materialismo, positivismo, cientismo, realismo, determinismo, naturalismo –, assim como o movimento romântico reagira anteriormente à ilustração iluminista. Ambos recusavam o racionalismo puro, reconhecendo sua equivalência social na burguesia em ascensão. Nesse sentido, o movimento destacava a importância do “símbolo”, elemento que vinha sendo paulatinamente suplantado pelas correntes cientificistas de pensamento, sendo que seus defensores mais ardorosos viriam justamente das camadas pré ou antiburguesas, sobretudo a aristocracia e a baixa classe média, colocadas cada vez mais à margem pela industrialização. Para Bosi, no fundo o movimento poderia ser considerado como uma reação à lógica liberal burguesa e à razão calculista da ordem científica, visando à retomada de valores transcendentais então em decadência.

Dentre as características principais de seu programa estético, podem ser destacados os seguintes elementos: o subjetivismo, ou seja, o foco na apreensão individual e subjetiva da realidade, que se voltava para a interioridade do ser humano, buscando seu âmago, o que ainda se contrapunha diretamente à visão objetiva da realidade propalada pela ciência e pelo realismo-naturalismo, distanciando-se também da literatura parnasiana; o emprego de uma fluidez de ritmo e de recursos de linguagem que aproximassem a poesia da música, como a aliteração

---

<sup>38</sup> Segundo Cantarelli (2006, p. 13), esse período também foi marcado por duas outras correntes de pensamento expressas na arte e na literatura: o idealismo, como válvula de escape ao consumismo imperante, o qual se colocava por meio do ressurgimento do esoterismo e do misticismo – na arte, sua expressão se dava justamente no medievalismo e no japonêsismo, embriões da chamada *art nouveau*; e o decadentismo, na literatura, muito próximo do simbolismo e marcado pelo foco na sensualidade, no mórbido e na subjetividade.

(repetição sistemática de um mesmo fonema consonantal) e a assonância (repetição de fonemas vocálicos), além do recurso à sinestesia e a utilização do verso livre, que ainda colocavam o movimento como precursor de algumas das principais técnicas de vanguarda literária do início do século seguinte (BOSI, 1987, p. 300); e um sentido místico-transcendental, com ênfase em temáticas permeadas tanto pela totalidade como pelo vago e impreciso, nas quais as palavras eram expressas de forma pouco clara, do que decorria o perfil acentuadamente hermético e nefelibático que por vezes marcava a sua manifestação estética (BEGA, 2001, p. 48-49).

Nessa via, Raymond Williams também destaca que, mesmo não sendo artífices da modernização, os simbolistas conceberam uma linguagem literária de fundamentos radicalmente novos, que se distinguia pela “ênfase no valor intrínseco da palavra poética”, ou seja, pela compreensão de que a palavra “encarnava” um valor, em lugar de transmiti-lo ou expressá-lo, valor de um tipo bastante particular: “a palavra poética como ideografia do mistério ou do mito” (WILLIAMS, 2011, p. 53). Em resumo, segundo o autor:

o substrato idealista do simbolismo era a crença em que o mundo transmitido pelos sentidos – mas então por todos os sentidos e, de modo mais profundo, na sinestesia – deveria ser entendido como revelador de um universo espiritual. O poema simbolista seria então uma forma de capacitação para tal revelação, um modo de correspondência realizada no sentido de Baudelaire, no qual a “palavra poética” torna-se um símbolo verbal, ao mesmo tempo material em encarnação e metafísico na revelação de uma realidade espiritual, embora ainda sensual (WILLIAMS, 2011, p. 58).

Assim como *As Flores do mal* de Baudelaire, os *Poèmes Saturniens* (1866) de Paul Verlaine também já lançavam as bases do simbolismo, com sua estética prenhe em musicalidade. A partir da década de 1880 outras publicações consolidariam o movimento, como *Poètes Maudits* – volume de ensaios de Verlaine (1884) – e *À Rebours*, romance de Joris-Karl Huysmans, obras de perfil decadentista que assinalavam uma crítica à sociedade industrial, contribuindo para uma melhor definição do sentido do simbolismo como expressão ou denúncia do mal-estar existencial dos poetas ante as transformações culturais e as

condições de vida no seio da civilização industrial em consolidação (BEGA, 2001, p. 45-47). Bosi (1987, p. 297-300) também chama a atenção para este aspecto do movimento, que aludia ao abismo existente entre os fundamentos racionais e liberais da sociedade contemporânea e as consequências práticas desse estado de coisas ao ser humano, reduzido paulatinamente a instrumento de mercado e a papéis sociais oprimentes.

Herschel Chipp ainda sublinha que o simbolismo professava o afastamento do mundo exterior em prol do encontro com a interioridade – os recônditos das emoções e sentimentos –, rejeitando, assim, uma representação pura e simples do mundo concreto, e conferindo maior liberdade estilística à exploração do mundo subjetivo e abstrato.<sup>39</sup> Dessa forma, o movimento também expressava uma forte influência do romantismo, especialmente de Charles Baudelaire, patente na prioridade reservada ao cultivo dos próprios sentimentos e sensações, que suscitava uma preocupação obsessiva com o mundo íntimo e com a individualidade da expressão criativa. Era justamente nesse sentido que o manifesto simbolista do poeta Jean Moréas recusava o naturalismo hegemônico na geração de escritores precedente, propugnando por uma poesia simbólica em detrimento da descrição objetiva e cientificista (CHIPP, 1996, p. 45-46).<sup>40</sup>

No Brasil, a emergência do simbolismo – juntamente com o realismo e o parnasianismo –, marca a recusa do romantismo envidada

---

<sup>39</sup> Já nas artes plásticas, o simbolismo emergiria em reação ao naturalismo presente no impressionismo, bem como ao próprio realismo, defendendo uma representação do mundo a partir da forma que o observador o sentia. Além disso, o movimento ainda sofreria a influência de temáticas como a do ocultismo, do esoterismo e do orientalismo. Paul Gauguin (1848-1903) foi seu primeiro grande representante, assim como Gustave Moreau (1826-1898) e Odilon Redon (1840-1916), os quais mantiveram laços de proximidade com literatos como Stéphane Mallarmé e Paul Verlaine (CANTARELLI, 2006, p. 15-17).

<sup>40</sup> A contraposição dos simbolistas ao pensamento cientificista do final do século XIX seria resumida pelo crítico francês Gabriel Albert Aurier (1865-1892) nos seguintes termos: “O século XIX, após proclamar durante oitenta anos, com infantil entusiasmo, a onipotência da observação e dedução científicas, e afirmar que nenhum mistério subsistiria às suas lentes e escalpelos, parece enfim aperceber-se da inutilidade de seus esforços, da puerilidade de suas jactâncias. O homem continua a caminhar em meio aos enigmas de sempre, rodeado pelo mesmo desconhecido formidável, que se faz ainda mais obscuro e perturbador depois que perdemos o hábito de leva-lo em conta. Muitos cientistas, hoje, param desencorajados, compreendendo finalmente que essa erudição experimental de que tanto se vangloriavam tem mil vezes menos certezas do que a mais bizarra teogonia, que o mais louco devaneio metafísico, o menos aceitável sonho de poeta. Pressentem que essa alta Ciência, que em seu orgulho denominavam *positiva*, talvez não seja senão a ciência das relatividades, das aparências, das ‘sombras’, como dizia Platão, e que eles nada têm para colocar nos velhos Olimpos, de onde arrancaram as divindades e tiraram os astros” (REVUE ENCYCLOPÉDIQUE, 1892 apud CHIPP, 1996, p. 90).

por uma nova geração que despontava no cenário literário no final do século XIX. Embora também se preocupasse com a questão da “totalidade”, o movimento se afastava do romantismo no que tange à construção da nacionalidade e à visão mítica do homem local, voltando-se à poesia interior e universal, a partir da discussão da essência humana e de sua expressão sensível (BEGA, 2001, p. 52-53).

A consolidação do simbolismo como corrente estética ocorreria a partir do lançamento de *Missal e Broquéis* de Cruz e Sousa, em 1893. Nesse mesmo período, após a mudança do poeta catarinense para a capital federal iniciou-se a formação do grupo simbolista sediado no Rio de Janeiro. Com isso o movimento conheceu uma breve floração, sobretudo a partir de revistas como *Fon-fon* e *Rosa-Cruz*, que aglutinavam intelectuais simbolistas como o próprio Cruz e Sousa, além de Nestor Victor, Felix Pacheco, Rocha Pombo, Gonzaga Duque, Hermes Fontes, Felipe D’Oliveira, Alphonsus de Guimarães, Amadeu Amaral, dentre outros, dentro de uma perspectiva boêmia, espiritualista e antiacadêmica (MACHADO NETO, 1973, p. 131-132).

Segundo Bega (2001, p. 72-75), os simbolistas não somente desprezavam o rigor formal da poesia parnasiana – empregando o verso livre, sinestésias e aliterações –, como também evitavam o comércio de sua atividade poética, o que ajudaria a explicar, por exemplo, a pobreza que identifica Rocha Pombo e Nestor Victor no Rio de Janeiro. Ir além do exercício literário promovendo uma indissociabilidade entre vida e obra era uma de suas marcas, bem como sua posição aristocrática de buscar elementos interiores para construir uma estética muito mais ligada aos sentidos do que a forma exterior. Sua postura de fazer da opção estética um estilo de vida os levava inclusive a adotar certos maneirismos (uso de trajes negros, de chapéus estranhos, imensas golas etc) como estratégia de se diferenciar do vulgo.

Contudo, ainda cedo o simbolismo restaria eclipsado pelo realismo e pelo parnasianismo, tanto em função da própria hegemonia do pensamento cientificista à época como por força do tradicional rigor formal da literatura brasileira, elemento que concorria para que as inovações estéticas dos simbolistas não fossem bem recebidas – o que levou o grupo simbolista do Rio a ser criticado por haver se encastelado numa “torre de marfim”, com sua poesia hermética e de métrica irregular (BEGA, 2001, p. 57-63).

Machado Neto (1973, p. 180) ainda salienta que, apesar de cultuado como gênio no meio simbolista, Cruz e Sousa era menosprezado pelos partícipes das outras correntes literárias, talvez pelo próprio caráter esotérico de sua poesia e pela postura nefelibática do

movimento – sem falar do racismo.<sup>41</sup> O isolacionismo dos simbolistas quanto às angústias e questões sociais de todo tipo era outro aspecto que contribuía para que perdessem em prestígio social para os parnasianos. Restaria ao simbolismo, assim, um papel secundário no campo literário brasileiro do período (MACHADO NETO, 1973, p. 207-208).

A exceção residiria justamente no Paraná, onde o movimento simbolista ganharia grande expressão a partir dos anos 1890, suplantando a hegemonia parnasiana verificada no restante do país. Com a emergência do simbolismo, Curitiba se tornaria um centro de intensa agitação literária, destacando-se no cenário brasileiro entre a última década do século XIX e o término da Primeira Guerra Mundial. Nesse período a cidade assistiu a publicação de diversas revistas simbolistas, como: *Clube Curitibano* (1890), *O Artista* (1892), *Revista Azul* (1893), *O Cenáculo* (1895-1897) – esta, a mais importante –, *Galáxia* (1897), *A Penna* (1897), *Jerusalém* (1898), *O Sapo* (1898), *Esphinge* (1899), *Pallium* (1900), *Breviário* (1900), *Turris Erbunea* (1900), *Azul* (1900), *Acácia* (1901), *Stellario* (1905-1906) e *Victrix* (1907) (MACHADO NETO, 1973, p. 71-72). Dentre os intelectuais partícipes do movimento paranaense, Bosi (1987, p. 316-318) destaca as figuras de Silveira Neto, Dario Veloso, João Itiberê da Cunha e Emiliano Pernetta.

O simbolismo paranaense se caracterizava pela mescla entre anticlericalismo maçônico, ocultismo e esoterismo. Com a virada do século, todavia, uma nova geração de intelectuais em emergência acabaria dando nova feição ao movimento, agora sob o domínio do espiritualismo católico, que medrou em Curitiba a partir da década de 1910. Entre os líderes do chamado grupo dos *Novíssimos*, encontramos justamente as figuras de Tasso da Silveira e Andrade Muricy – ambos nascidos em 1895 –, que conduziam a reação católica frente ao anticlericalismo até então dominante na capital (BEGA, 2001, p. 35-38; 141).

A primeira formação dos jovens intelectuais era assim pontuada justamente pela interface entre o simbolismo e o espiritualismo católico – entre seus professores no Ginásio Paranaense estariam figuras como Dario Vellozo, ocupante da cadeira de História daquela instituição de ensino e um dos artífices do simbolismo paranaense (BEGA, 2001, p. 240). Em 1916, Silveira e Muricy partiriam para o Rio de Janeiro e, na capital federal, ingressariam pelas mãos de Nestor Victor numa rede de

---

<sup>41</sup> Machado Neto (1973, p. 180) também acentua, entretanto, a posição do sociólogo francês Roger Bastida de que o artista de Desterro compõe a grande tríade simbolista universal, ao lado de Mallarmé e Stefan George, o que faz pressupor o grande valor literário de sua obra.

sociabilidade intelectual marcada tanto por seu pendor simbolista como católico.

Dessa forma, *Festa* e as revistas que traçam a trajetória de constituição de seu modernismo expressam a influência que o simbolismo teve no processo genésico de seu programa estético – marcado justamente por aspectos acentuadamente subjetivistas, transcendentalistas e universalistas. Além do substrato intimamente literário que permeia difusamente a produção artística veiculada pelos periódicos, a exaltação de figuras do simbolismo brasileiro também é destacável nestas publicações.

É o caso da análise da obra de Alphonsus de Guimarães presente em *Árvore Nova*, de autoria de Mario Mendes Campos, texto que mais tarde também seria publicado em *Festa*. O autor começa suas considerações sobre o poeta tendo como ponto de partida a premissa de que “a poesia mais legítima é feita de deslumbramentos interiores, de certo modo intraduzíveis. É música íntima que sobe dos profundos recessos de nossa sensibilidade, impressionada pelas manifestações da beleza cósmica”, sendo que “os poetas foram sempre os grandes reveladores da immortalidade, porque conseguiram surpreender e exprimir o mais fielmente possível os abysmos espirituales da consciência” (CAMPOS, 1922, p. 96).

Dessa forma, o místico poeta mineiro era referido por Campos (1922, p. 96) como tendo vivido “como eremita da arte, afastado do torvelinho material, voltado para si mesmo”, sendo que “a vida nos seus mysterios indecifráveis, o sonho e o extase dos momentos de exaltação interior, [...] tudo vibrou e soluçou na sua lyra de profunda ressonância”. Ressaltava-se, assim, o pendor subjetivista e transcendentalista de sua produção literária.

Contudo, das figuras exponenciais do simbolismo brasileiro, a mais recorrente e fortemente celebrada era a de Cruz e Sousa.

Em *América Latina*, Tasso da Silveira sublinharia a importância e as características mais destacadas da obra do Poeta Negro a partir da crítica do póstumo *Últimos Sonetos* (1905). Inicialmente, o paranaense ressalta que “se poesia é exclusivamente sonho, e se sonho é insatisfação da realidade presente, Cruz e Sousa foi um destino de poeta dos mais completos que se têm cumprido sobre a Terra”. Embora reconheça que sua produção literária baseada no cultivo da interioridade não guarda relação com a questão da nacionalidade, não adquirindo, portanto, uma expressão genuinamente brasileira – e, nesse quesito, pudesse ser considerada de nível inferior à do romântico Castro Alves e até a do parnasiano Olavo Bilac –, Silveira enfatiza que, de um ponto de vista

universal, “a obra do Poeta Negro se acha a uma altura considerável em relação a qualquer uma destas outras. Não sei se Cruz e Souza não será, até agora, o unico poeta brasileiro capaz de figurar, sem desprestígio, num quadro da poesia mundial” (SILVEIRA, 1919, p. 112-113).

O crítico ainda realça que a pouca notoriedade conferida à obra de Cruz e Sousa no país denotaria o fato de ser ele “um poeta para uma pequena elite”. “Quer dizer: a obra que deixou não veiu destinada às grandes popularidades, tanto mais que foi feita num paiz de nivel intellectual incerto e pouco elevado”. Considerando que a popularidade da obra não determina sua qualidade intrínseca, Silveira (1919, p. 121) por fim arremata, concluindo – com certo laivo aristocrático – que “o sentimento quintessenciado de um Cruz e Souza não pode vibrar accorde o sentimento popular, emquanto se conservar assim grosseiro e incompleto como ainda hoje o é, pelo menos em nossa terra”.

Em *Terra de Sol*, o poeta de Desterro ainda seria exaltado por Andrade Muricy – considerado posteriormente o principal guardião da memória do simbolismo brasileiro.

No texto *O Poeta Negro*, Muricy (1924, p. 39-41) destaca as contradições que marcaram a vida do poeta: de um lado, a glória de uma poesia “toda banhada em harmonia indizível, penetrada, fundamente, d’aquella musica dos mundos que só os illuminados conhecem”, e, de outro, a sujeição “ao opprobio pelo estigma da raça”, que o deixava “perdido na floresta tenebrosa e inextricavel do preconceito e da hypocrisia”, sofrendo “desde o desprezo absoluto dos indifferentes e o ultrage do adversarios, até o tom de proteção piedosa dos próprios amigos, acovardados ante o formalismo social”.

Apesar deste componente trágico da existência de Cruz e Sousa, Muricy realça a beleza e profundidade de sua obra, que “encontrou na embriaguez da vocação artistica, na pujança da imaginação o dom de se tornar um dominador da vida, o dom de fortemente nos commover”. Finaliza o crítico, asseverando que “seu estranho destino de miséria e de esplendor proclamará, com superior eloquencia, a dignidade do Ideal e da Arte” (MURICY, 1924, p. 41).

Ronald de Carvalho (1924b, p. 152) também abordaria o poeta catarinense em *Terra de Sol*, situando-o como “o mais curioso e significativo” partícipe da corrente simbolista brasileira. Para Ronald, a poesia do país à época – ao menos a mais original e característica – revelaria a sensível influência da obra de Cruz e Sousa. Silveira Netto (1924, p. 24), outrossim, trataria de sua produção literária, celebrando “a gloria de um poeta que proclamou com o seu genio a nossa própria

capacidade para a alta idealização, para a grande poesia, em que se ha de librar na historia deste continente moço e audaz o nome do Brasil”.

Além das referências elogiosas a figuras do simbolismo brasileiro – como Alphonsus de Guimarães e, sobretudo, Cruz e Sousa –, bem como a colaboração ou reprodução de textos nas revistas de outros intelectuais diretamente envolvidos como o movimento, como Nestor Victor, Rocha Pombo, Felix Pacheco, Silveira Netto, Dario Vellozo, Gonzaga Duque e Emiliano Pernetá, o traço mais significativo da influência simbolista na constituição do modernismo do *grupo de Festa* pode ser identificada nos próprios termos do seu programa, marcado justamente por princípios estéticos como o universalismo, o subjetivismo e o transcendentalismo, as partir dos quais o artista – integral – era colocado como um “aristocrata da sensibilidade”, perscrutador por excelência da “verdade cósmica”.

Em *Festa*, Henrique Abilio demonstraria a íntima articulação entre estes elementos, agora ressignificados pela abordagem modernista do grupo. Em seu texto *A modernidade universalista da arte*, Abilio partia da concepção inicial de que “a arte só é verdadeiramente grande quando é moderna no tempo e universalista no espaço”. A partir disso recusava uma abordagem estrita do nacionalismo na produção artística, que, na sua visão, ignoraria “a aspiração e o ideal metaphysico da humanidade”. Para o intelectual, a arte seria “uma revelação da Belleza Integral através da emoção commovida do artista”, que deveria “escutar-lhe as vozes profundas e fixa-las, transfiguradas pela sua equação pessoal, na expressão tangível e humana que lhe torna possível a existencia objetiva”. Sua missão, em suma, seria a de “reverla-nos a Belleza Suprema, que se não atinge apenas pela intelligencia, mas sobretudo pelo sentimento” (ABILIO, 1927, p. 4).

As considerações do pensador demonstram, portanto, a intersecção entre a concepção de que o artista tivesse a missão de voltar-se aos recônditos de sua sensibilidade subjetiva para nela buscar uma compreensão transcendental e integral da existência – superior e mais profunda do que a própria reflexão filosófica ou científica, e que lhe caberia transmitir ao vulgo por meio de sua arte –, e o entendimento da universalidade desta tarefa, haja vista que seu fim último seria o atingimento do “ideal metaphysico da humanidade”.

Vale ressaltar, todavia, que tal concepção destoava do perfil nefelibático que caracterizava o simbolismo, a que seus detratores se referiam como o “encastelamento numa torre de marfim”. Como já ressaltado, a recusa do *grupo de Festa* pelo “nacionalismo puro” não significava uma desconsideração da questão nacional. Na verdade, o que

se propugnava era a articulação entre os dois princípios. Segundo Henrique Abilio (1927, p. 4), “a arte, na sua expressão mais elevada, tem de explicar as nacionalidades não em face de si mesmas, mas em face do universo”. Para ele, o desvirtuamento dessa compreensão tinha como resultado a geração de duas correntes igualmente estereis: a de um nacionalismo puro, de um lado, “a consequência da theoria individualista aplicada ás collectividades”; e a de um universalismo vazio, de outro, do qual decorreria um “méro cosmopolitismo incaracterístico que assignala a ausencia de origem e portanto a ilegitimidade de fim”. Em suma, para o intelectual, “a obra de arte que resulta desta compreensão erronea é um puro maneirismo, tanto mais artificial quanto mais se afasta da realidade total ou mais se aproxima da realidade parcial”.

Podemos deprender, portanto, que a influência da estética simbolista nas concepções modernistas do *grupo de Festa* fique patente justamente pelo foco conferido à subjetividade do artista em sua condição de revelador de verdades transcendentais inacessíveis à razão comum, transmitidas sob o manto de sua sensibilidade própria – elemento que no simbolismo, como vimos, expressava uma reação à hegemonia do pensamento cientificista verificada no final do século XIX.

Contudo, ainda nos resta a análise de outro elemento fundamental de seu programa estético – a influência do espiritualismo de cunho católico, que retomaria e ampliaria a crítica à sociedade industrial propalada anteriormente pelo simbolismo, tendo como seu principal substrato um ideário político-filosófico de cunho conservador e reacionário. Espiritualismo que, ressignificando a temática da transcendentalidade, conferiria a esta um norte mais claro, pautado menos pela busca de um sentido de totalidade vago e indefinido do que pelo retorno a verdades divinas, de fundo religioso. Como sugeria Tasso da Silveira (1927a, p. 1) no poema inaugural de *Festa*, ao assinalar que havia passado “a angústia das incertezas symbolistas” e, agora, o artista cantava a “realidade total”: “a do corpo e a do espírito/ a da natureza e a do sonho/ a do homem e a de **Deus**” (grifo nosso).

### 3.3.2 O espiritualismo como reação às “agruras” da modernidade

Indiscutivelmente, as duas mais importantes referências do pendor espiritualista de que se reveste o programa de *Festa* e de suas antecessoras foram Farias Brito e Jackson de Figueiredo.

Nesse sentido, se tomarmos como base os postulados de Machado Neto (1973, p. 35-42) sobre as gerações que compuseram a vida intelectual brasileira entre o século XIX e início do XX – pelo ano de nascimento –, poderíamos situar as obras de Farias Brito, Jackson de Figueiredo e Tasso da Silveira dentro de uma linhagem de gerações sucessivas do pensamento espiritualista brasileiro, conforme suas especificidades: Brito, nos termos de uma reação espiritualista e pluralista ao positivismo e ao monismo evolucionista da Escola de Recife, no seio da primeira geração parnasiana; Figueiredo, que manteve a reação espiritualista em matéria de filosofia, mas agora pela via doutrinária do catolicismo, em meio à crise estrutural e às disputas sociais da República Velha; e Silveira, membro da última geração nascida no século XIX, a dos construtores do modernismo, no qual atuou como articulador da corrente espiritualista de *Festa*.

Segundo Silveira (1990, p. 205-206), Farias Brito<sup>42</sup> se destacava dentro do cenário intelectual do país não somente por ter sido o primeiro filósofo de vulto no Brasil – a primeira grande revelação de nossa mentalidade, o despertar de nossa consciência –, como também porque sua obra demonstraria a tendência do pensamento brasileiro para uma concepção idealista e religiosa da vida, no sentido cristão.

O pensador paranaense ainda qualificaria a obra de Brito como uma das genuínas expressões do novo espírito que animava a mentalidade brasileira naquele momento, marcado

por um vivo desejo de substituir, ao vazio utopismo dos propagandistas da República e ao desalento dos espíritos débeis pelo fracasso de certas ilusões o esforço confiante da inteligência construtiva. Pela consciência de que os nossos problemas práticos requerem soluções positivas, induzidas da própria realidade brasileira. Pelo assenhoreamento cada vez maior dos dados

---

<sup>42</sup> Raimundo de Farias Brito nasceu em São Benedito, Ceará, em 24 de julho de 1862, e faleceu no Rio de Janeiro em 16 de janeiro de 1917. Formou-se em Direito em Recife, em 1884. Depois disso retornou ao seu estado natal, onde atuou como promotor e também na administração pública, como secretário do governo estadual por duas vezes. Em 1902, mudou-se para o Pará, atuando como advogado, professor e promotor em Belém. Em 1909, venceu o concurso para o provimento da cadeira de Lógica do Colégio Pedro II, mas foi preterido no momento da nomeação por Euclides da Cunha, que ocupou a vaga. Com o assassinato de Cunha ainda naquele ano, Brito tomou posse da cátedra. Dentre suas obras, destacam-se *A Finalidade do Mundo* – dividida em três partes (1895; 1899; 1905) –, *A verdade como regra das ações* (1905), *A base física do espírito* (1912) e *O mundo interior* (1914) (BRITO; NUNES, 1967, p. 4).

morais, intelectuais, étnicos, políticos e econômicos do nosso passado e do nosso presente, de modo a sobre eles podermos construir solidamente a doutrina de ação que temos a desenvolver (SILVEIRA, 1990, p. 207).

Dessa forma, percebe-se como o espiritualismo da obra de Farias Brito era diretamente relacionado por Tasso da Silveira ao trato das grandes questões que animavam a intelectualidade brasileira na época, e por isso mesmo ele ajunta à sua figura a de Alberto Torres, considerando ambos como responsáveis pelo verdadeiro despertar da consciência nacional, na condição de geniais precursores de sua geração.

As asserções de Silveira não eram à toa – de fato, uma profunda reflexão acerca dos problemas da sociedade contemporânea fundamentava as elucubrações do pensador cearense. Conforme acentua Matos (1962, p. 24-25), Farias Brito insistia na urgência de uma grande reforma moral que pudesse pôr termo aos conflitos sociais presentes nas democracias modernas.

Para o filósofo, a anarquia moral seria o grande símbolo de seu tempo, em função da predominância do materialismo, que tornava o interesse próprio o real critério das ações humanas. Tal situação seria fruto das transformações originadas pelo próprio desenvolvimento histórico e suas “revoluções” – Renascimento, Reforma, Revolução Francesa, liberalismo – que redundaram na separação entre Estado e Igreja e na emergência do livre pensamento, elementos que concorreram para o gradativo eclipsar do paradigma religioso que organizava a sociedade ocidental, em prol do pensamento materialista, fundante da crise da civilização (BRITO; NUNES, 1967, p. 33-42). Para Brito, a “Revolução” produzira a democracia, contudo o absolutismo do papa e dos reis foi sucedido pelo mil vezes mais detestado absolutismo dos capitalistas e banqueiros (MATOS, 1962, p. 28).

Desse modo, o filósofo considerava que as condições morais da humanidade em sua época eram gravíssimas, em função da eliminação do princípio religioso do governo da sociedade. Para ele, a religião era a própria filosofia comunicando-se ao povo e deduzindo dela as leis de conduta necessárias à harmonia social (MATOS, 1962, p. 19). Sem ela “desaparece a ordem, como a tranquilidade nas massas sociais, que não tendo convicções, nem ideias com que possa ser preenchido o vácuo deixado no espírito pela supressão das crenças tradicionais, entregam-se a toda a sorte de extravagâncias” (BRITO; NUNES, 1967, p. 35).

Prosseguindo em seu argumento, o filósofo assevera que, com o ocaso do paradigma religioso na modernidade,

o materialismo definitivamente estabeleceu o seu domínio, e, com o desaparecimento do sentimento moral, de todo foi eliminada da sociedade a verdadeira noção da piedade, chegando a própria religião a se transformar em mercantilismo grosseiro e insaciável. O homem vale somente na proporção do que possui; e na família, o amor; no Estado, a justiça; na humanidade, a moral; e mais do que isto, a indagação da verdade, o sentimento da dignidade humana, e até nas diferentes religiões, o exercício do próprio culto, tudo é regulado exclusivamente pelo interesse (BRITO; NUNES, 1967, p. 38-39).

Por isso, a reforma da sociedade era urgente e deveria ocorrer mediante a emergência de uma concepção religiosa que influenciasse as massas a fim de restabelecer a harmonia social. Dessa maneira, sua filosofia espiritualista poderia ser tomada como uma tentativa de reinstaurar a metafísica e a religião, a primeira, a fim de determinar racionalmente o sentido da existência abalado pelo materialismo, e a segunda, para difundir ao povo a moral que possibilitasse a harmonização dos conflitos decorrentes dos interesses antagônicos presentes na sociedade (NUNES, 1967, p. 12-13).

Para Benedito Nunes, a formulação de Brito de que a filosofia fosse a fonte criadora das normas de conduta em sociedade, e a religião, o sustentáculo de sua aplicação prática, se distancia da questão do sagrado e do religioso para se aproximar de uma compreensão conservadora da organização social, baseada na manutenção da ordem e da estabilidade, cuja condição suprema era a obediência à lei (BRITO; NUNES, 1967, p. 48-50). Ainda de acordo com o analista,

é como ideólogo da ordem que Farias Brito apela para a religião, que não representa mais o nexo sentimental inexplicável unindo o homem à divindade, e sim “a primeira das necessidades públicas”, a “alma das sociedades”, convulsionada pelo desenvolvimento histórico inelutável (BRITO; NUNES, 1967, p. 11).

Sua censura aos alicerces da sociedade moderna fazia inclusive com que Brito considerasse justa a crítica socialista do capitalismo, asseverando que “uma reforma, pois, se faz necessária, sendo constituída a sociedade de modo a ser assegurada a cada um, como querem os socialistas, a fácil conquista do pão”. Entretanto, o pensador cearense discordava dos fundamentos do programa socialista de superação do capitalismo, uma vez que, para ele, a reforma da sociedade somente poderia ou deveria ser construída “em nome de um grande princípio, em nome de uma grande ideia moral capaz de regenerar o mundo”, sendo ausente do socialismo científico “o elemento reconstrutor, um ideal poderoso e fecundo, capaz de fazer, por sua influência renovadora, de toda a humanidade um só corpo” – a religião. Ainda segundo Brito: “O ponto de vista dos socialistas é: a questão social deve ser resolvida politicamente, em nome do interesse. O meu ponto de vista é: a questão social deve ser resolvida religiosamente, em nome de uma ideia” (BRITO; NUNES, 1967, p. 39-42).

Além das preocupações sociais que fundamentavam seu pensamento, também importa sublinhar a interessante relação que Brito estabelecia entre filosofia, religião e poesia. Para ele, tanto a filosofia como a poesia teriam surgido do pasmo experimentado pelo ser humano diante do grandioso espetáculo da natureza. Enquanto à filosofia caberia perscrutar a realidade por meio da reflexão e da intuição, a poesia se traduziria como concepção de mundo originada da contemplação estética do belo. De acordo com Mattos (1962, p. 63-64), para Brito, “por último, a poesia, como produtora do ideal e propulsora do progresso, como moral estética, confunde-se com a religião, porque só por meio dela a moral será eficaz, comunicável ao povo”.

Além disso, o pensador cearense também partilhava da ideia de que a ciência não pudesse explicar completamente a realidade, por abordar apenas aspectos particulares, especializadamente, elucidando somente uma parte determinada do grande enigma da existência. Em termos artísticos, Brito ainda condenava o realismo e o naturalismo por procurarem fazer da arte uma caricatura da própria ciência. Para ele, a fonte própria da arte era a intuição, sendo sua função primordial a satisfação da necessidade fundamental do ser humano de apreender a significação da vida pela via da sensibilidade e do inconsciente (MATOS, 1962, p. 101-110), o que o aproximava das concepções simbolistas, sobretudo quando considerada sua crítica aos fundamentos da sociedade moderna.

Ao lado de Brito, Jackson de Figueiredo<sup>43</sup> foi a outra referência fundamental do sentido espiritualista do *grupo de Festa*. Na verdade, o pensamento do filósofo cearense exerceu grande influência sobre Figueiredo, que pode conhecê-lo pessoalmente após sua mudança para o Rio de Janeiro. Em 1916, o intelectual sergipano acabaria por se casar com uma cunhada de Brito, estreitando ainda mais seus laços de proximidade (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 4-14).

Entretanto, mesclado à sua ardorosa fé católica, o espiritualismo do pensador sergipano ganharia ares eminentemente doutrinários, em prol do catolicismo, conforme deixaria claro em *América Latina*:

Admiro Farias Brito. Não quer isto dizer que aceite as suas doutrinas, de todo elles. Felizmente sou catholico, apostolico, romano, e não de hontem. Já o era quando Farias Brito ainda vivia a meu lado, e eu ainda o considerava o meu mestre pelo exemplo que me dava de amor desinteressado da verdade, isto é, pelo esforço com que a procurava (FIGUEIREDO, 1919, p. 58).

Nessa via, Figueiredo acabaria se tornando o principal expoente do laicato católico do Rio de Janeiro, sob os ditames da vertente ultramontana, de caráter declaradamente reacionário. A partir de 1922, com a fundação do Centro Dom Vital, ele pôs em prática o projeto de prover a Igreja de um grupo de intelectuais leigos que atuasse no aprofundamento e difusão da doutrina católica e na própria defesa da instituição. Um ano antes, já havia organizado a publicação da revista *A*

---

<sup>43</sup> Jackson de Figueiredo Martins nasceu em Aracaju, Sergipe, em 9 de outubro de 1891, e faleceu tragicamente por afogamento no Rio de Janeiro em 4 de novembro de 1928. Bacharelou-se em Direito em Salvador em 1913. No ano seguinte passou a viver no Rio de Janeiro. Após a chegada à capital federal, aproximou-se cada vez mais do catolicismo, deixando de lado as influências materialistas de sua formação universitária. Constituiu amizades com figuras como Nestor Victor, Alceu Amoroso Lima e Tasso da Silveira. Em 1918, tornou-se proprietário da Livraria Católica. Em 1919, integrou-se à vida sacramental da Igreja, tornando-se, em suas palavras, “um humilde soldado do catolicismo”. Em 1921, iniciou a publicação da revista *A Ordem* e, em 1922, fundou o *Centro Dom Vital*. Entre 1922 e 1925 viveu sua fase mais combativa, como panfletário da contrarrevolução. Tendo sido partidário do antitenentismo, do antimodernismo e do antijudaísmo e, por fim, monarquista, é referido por José Rafael de Menezes como um verdadeiro arauto do pensamento reacionário (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 4-16), assim como por Bosi (1987, p. 337-338). Exerceu intensa atividade como jornalista, crítico, ensaísta e líder católico. Dentre seus livros, destacamos: *Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito* (1916), *A Questão Social na Filosofia de Farias Brito* (1919), *A Reação do Bom Senso* (1921) e *Pascal e a Inquietação Moderna* (1922), este, o mais prestigiado.

*Ordem*, com a finalidade de divulgar o catolicismo, para que tivesse maior relevo no seio da sociedade, sobretudo entre a intelectualidade, que deveria ser “catolicizada”.

Apesar dos escassos recursos materiais disponíveis, o projeto funcionou fecundamente, reunindo personalidades como Alceu Amoroso Lima, Hamilton Nogueira, Durval de Moraes, Perilo Gomes, Lúcio José dos Santos, Augusto Frederico Schmidt, J. Fernando Carneiro, Alberto Deodato e os próprios Andrade Muricy e Tasso da Silveira. Em meio aos surtos revolucionários da década de 1920, Figueiredo ainda teria destacada atuação intelectual em defesa da ordem vigente, especialmente contra o movimento tenentista, envolvendo-se em diversas polêmicas neste período (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 7).

Concordando com Farias Brito que a obediência à lei seria uma condição suprema da vida em sociedade, Figueiredo levaria este ponto ainda mais longe, em termos contrarrevolucionários. Segundo ele, o homem de bem nunca transgredir as leis, mesmo que pareçam injustas. O erro, se existente, corrigido de forma violenta –revolucionária – traria maior problema à ordem social do que sua conservação passageira e resolução desapressada. Para o sergipano, a vida social contém injustiças porque imperfeito é o homem, contudo a marcha da história demonstra sua evolução em direção ao ideal de uma sociedade cristã. Ao homem de bem cumpre ter a convicção de que este é o caminho e de que o erro será vencido futuramente, não por outro erro, a revolução, mas pela obediência ao princípio que parece ainda protegê-lo (o erro). A revolução seria, assim, o pior dos males sociais, pois perturbaria a normalidade do funcionamento da razão histórica que conduz o desenvolvimento do organismo social, cujas leis seriam então como dogmas, dado serem necessidades permanentes do espírito humano (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 52-53).

Continuando com seu argumento, o pensador exemplificava da seguinte forma os males que a revolução seria capaz de criar ao contrariar os termos da razão histórica, dentro de uma perspectiva francamente reacionária:

As injustiças naturais de uma civilização que a Igreja Católica, pouco a pouco, conseguira impor, a custo do mais terrível esforço intelectual, a custo dos mais ingentes sacrifícios e dos mais nobres martírios, a um mundo cujos principais elementos eram as perversões da sociedade pagã em

decadência e os agressivos instintos do bárbaro, essas injustiças pretenderam os chefes vitoriosos do monstruoso crime, que foi a Reforma, destruir pela violência das paixões desbridadas, que eram então tudo quanto se chamava Razão, Consciência moral, Liberdade religiosa. Pode-se dizer que, pela primeira vez, assim, vitoriosamente, ressurgiram as mesmas perversões da decadência greco-romana e a grosseria sensual do bárbaro, na órbita do mundo cristianizado. A Revolução substituiu a persuasão, a luta doutrinária, as pacíficas transformações do direito na esfera social, e de novo se viu predominar o cesarismo em política e o individualismo mais desenfreado, mas caracteristicamente pagão, em todos os departamentos da vida social. A revolução francesa nada mais fez que universalizar esse horrível crepúsculo da inteligência humana, que, desde então, se deixou ficar em segundo plano, no mesmo cenário em que imperam, em seu nome, todas as baixas instintividades [...]. (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 54-55).

Para Figueiredo, portanto, a revolução era um mal sob qualquer ótica, sendo que contra ela era necessário sustentar uma reação, conduzida por uma elite composta por almas de escol que difundisse às massas a condenação de ideias revolucionárias. Este ideal, segundo o autor, seria o oposto da revolução, erigindo-se como “fé na idealidade construtora, na força do espírito, da atividade disciplinada e ordeira, na paciência, no trabalho metódico, o horror aos processos violentos, que são de si mesmos uma negação arbitrária das leis que regem o mundo social” (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 63-66).

A proximidade entre o intelectual sergipano e Tasso da Silveira e Andrade Muricy fica evidente quando notamos que foi Figueiredo o colaborador mais assíduo de *América Latina*. Além disso, a estreia de Silveira no meio literário carioca se daria com o livro *Jackson de Figueiredo*.

Na revista, seriam publicados trechos de sua obra mais célebre, *Pascal e a inquietação moderna* – então ainda inédita –, na qual o pensador escreve contra o individualismo e o materialismo presentes no pensamento moderno, elegendo Blaise Pascal como figura que ressaltaria a importância do sentido religioso da existência, apesar da emergente hegemonia do saber científico e do livre pensamento com a

modernidade. Sua referência ao sábio francês era justificada pelo fato de que, apesar de sua negação ao primado da Igreja Católica dentro do cristianismo, seu ceticismo era considerado positivo, enquanto forma de também duvidar da própria razão que duvida. Para o autor, este seria um bom ceticismo, “em comparação com aquele que, duvidando de tudo, só não duvida de si próprio, das razões com que se arvora na derrubada de todas as crenças e tradições do espírito humano”. Para ele, portanto, a influência de Pascal remete justamente a esta dúvida com relação à primazia do intelectualismo – logo, do cientificismo – como forma de compreensão da vida, propugnando por sua substituição pelo sentimento ou pela fé, sem, contudo, sugerir o abandono da razão (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 23-46).

Figueiredo ainda salienta que, para Pascal, a resolução da questão máxima – o problema moral – era confiada ao critério da fé, “e é esta mesma fé que vamos encontrar amparando todo o pensamento moderno, no que este possui de menos doentio e negativo”. Apesar de precursor do pensamento individualista de sua época, Pascal teria dado “ao individualismo uma solução digna do homem como ser moral, isto é: fazer-se consciente para negar-se a si mesmo, reconhecendo que é muito em faze do universo, e nada diante de Deus” (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 42; 46).

No livro, Figueiredo ainda se voltaria ao contexto nacional, apontando a existência de uma tradição espiritualista dentro do pensamento brasileiro, que iria de Gonçalves de Magalhães a Farias Brito, demonstrando que nossa inteligência seria essencialmente contrária ao materialismo, conforme também pontuava Tasso da Silveira. Além disso, o pensador católico destacaria a obra de Cruz e Sousa, asseverando que o simbolismo teria preparado terreno para que o pensamento de Farias Brito medrasse, pelo seu caráter de reação ao materialismo e ao individualismo vigentes, mesmo que sob a luz do subjetivismo. Materialismo e individualismo tomados como elementos perniciosos contra os quais Brito também se insurgia, em sua busca por uma regra geral de conduta para a humanidade, encontrada, já depois da maturidade, na própria Igreja, guardiã da religião do seu país. Segundo Figueiredo, foi no catolicismo, portanto, que o filósofo cearense identificou as bases de um programa de ordem que pudesse reagir à anarquia moderna reinante nas sociedades ocidentais (FIGUEIREDO; MENEZES, 1977, p. 25-31).

Apesar desta aludida proximidade entre Farias Brito e o catolicismo, em sua crítica do livro *A Questão Social na Filosofia de Farias Brito* publicada em *América Latina*, Andrade Muricy (1919b, p.

298-302) destoaria do grande representante do laicato católico, chamando a atenção para o seguinte aspecto:

Enquanto Farias Brito contenta-se com esperar o advento de uma grande “idéa moral capaz de inflamar o mundo” e de “direcção social bastante poderosa para elevar de um grau consideravel as massas opprimidas”; Jackson de Figueiredo propõe uma formula religiosa já feita e experimentada durante cerca de dezenove seculos; o catholicismo, como unico meio efficaz de se conseguir a unificação indispensavel para uma boa organização social.

O mensário ainda publicaria textos inéditos de Farias Brito, de caráter filosófico, bem como conferência de Albino Monteiro pronunciada no Rio de Janeiro sobre os pontos de contato entre a filosofia espiritualista de Brito e a teosofia, a qual chegaria a ser elogiada por Jackson de Figueiredo em artigo também publicado pela revista, apesar de suas “injustas” críticas à Igreja Católica.

*Árvore Nova* não publicaria textos dos dois pensadores, apenas uma resenha de *A Reação do Bom Senso*, obra de Figueiredo que consiste na compilação de artigos de sua autoria publicados por *O Jornal*, do Rio de Janeiro, por ocasião da disputa presidencial envolvendo os candidatos Artur Bernardes e Nilo Peçanha, entre 1921 e 1922. Segundo o intelectual sergipano, os católicos do país deveriam formar em torno do primeiro, considerado o candidato da “Ordem”, contra Peçanha, que representaria, “consciente ou inconscientemente, os ideaes que lhe são contrarios, os da Revolução” (P. G., 1923, p. 41-44). Bernardes venceu a eleição.

Farias Brito voltaria a ser referido em *Terra de Sol*, com a publicação de pequenos trechos de seus escritos nas edições de maio e julho de 1924. A revista também registraria a colaboração de Jackson de Figueiredo, com a reprodução do prefácio do livro *Cartas à gente nova*, de Nestor Victor, então no prelo. No texto, Figueiredo aborda a obra de Victor, seu amigo, destacando sua posição de centralidade dentro do simbolismo brasileiro, movimento que, suplantando o romantismo das gerações anteriores, fora responsável por representar a continuidade do espiritualismo nas letras nacionais, em contraposição ao materialismo e ao cientificismo expressos pelo realismo. O autor ainda sublinha que, mesmo atuando num período de predomínio do pensamento materialista,

a reação espiritualista organizada, dentre outros, por Nestor Victor – que também contaria com o concurso de Farias Brito – teria preparado o terreno para que, no plano literário e intelectual, uma nova geração vinculada ao espiritualismo pudesse depois vingar: entre eles, Tasso da Silveira, Andrade Muricy, Renato Almeida, Perillo Gomes, Ronald de Carvalho e Murillo Araújo (FIGUEIREDO, 1924a, p. 302-308).

Posição semelhante seria esposada posteriormente por Tasso da Silveira (1927b, p. 8), ao considerar que o simbolismo fora “o verdadeiro despertar das nossas ansias metaphysico-religiosas”, e responsável pela criação de um “ambiente espiritual” no país, dentro do qual se explica a florescência das obras de Cruz e Sousa, Graça Aranha, Farias Brito, Alberto Torres, Euclides da Cunha e do próprio Nestor Victor.

Ainda em vida, Jackson de Figueiredo seria referido em *Festa* com a reprodução de um capítulo do livro de Hamilton Nogueira – cofundador do Centro Dom Vital – sobre o pensador. Após sua morte, o periódico publicaria texto de Andrade Muricy (1929, p. 4) em lamento pela perda do “amigo maravilhoso, do companheiro que, pela sua altitude espiritual, se fez um Mestre”. Anos depois, já na segunda fase de *Festa*, a figura e obra do pensador católico seriam lembradas por Muricy (1935, p. 7-8), que realçaria como seu principal legado “esse impulso pela renovação da espiritualidade e pela maior eficiência da vida religiosa na nossa intellectualidade, fundamentalmente sceptica e epicurista”.

Como se depreende de nossa exposição até aqui, tanto Farias Brito como Jackson de Figueiredo foram, portanto, referências fundamentais à constituição do sentido espiritualista do modernismo do grupo de *Festa*. A remissão às suas obras e pensamento em *Festa* e em suas revistas antecessoras denota também as características da ambiência filosófico-literária na qual Tasso da Silveira, Andrade Muricy e os demais partícipes do grupo se inseriam – marcada pela herança estética do simbolismo e pela influência do espiritualismo à católica. Ainda em *Terra de Sol*, Silveira sintetizaria os termos deste entrecruzamento em “*Da Alegria Criadora*”, que já antecipava os próprios termos do programa modernista posterior.

O texto é composto – ao que tudo indica – por alguns ensaios de um conjunto maior que posteriormente seria publicado em 1928 pela editora Anuário do Brasil. Neles, Silveira tece profundas elucubrações de cunho filosófico, religioso e artístico, numa clara tentativa de conciliar a liberdade intelectual e criativa com a adesão à doutrina católica.

Considerando o tempo em que vivia como de “convulsão e amargura”, o literato paranaense define como “época de libertação” aquelas em que o pensamento humano se levanta injuriosamente contra os céus, época em que o desfalecimento de crença redundaria em “anemia profunda no organismo moral humano”, com a perda de sua harmonia interior e o nascimento de uma visão deformada do mundo, tombando o ser humano a partir disso em “erros lamentáveis” (SILVEIRA, 1924b, p. 436).

Nesse sentido, o autor critica a compreensão que contrapõe “dogma” a “pensamento livre”, e a noção de que o primeiro sufocaria a expressão individual do segundo. Em sua defesa, Silveira (1924b, p. 437) afirma que “o dogma é um grande arcabouço apenas, é a carta schematica de uma região immensa a percorrer. Com as suas indicações, poderemos sair serenos para as caminhadas infinitas”. O pensador reconhece que suas palavras sejam mesmo de íntima defesa da doutrina católica, alegadamente contra a visão de que houvesse uma “prisão mental dentro da Igreja”, que tolhesse a liberdade de pensamento. Para ele:

Prisão mental, por que? O que reivindicas, homem vaidoso, não é o direito de assentar as bases essenciaes de um grande pensamento systematico; por que nisto nunca pensaste, e se o pensaste não o pudesse realizar. O que defendes é a volupia do pensamento vagabundo, o prazer de philosophar ao léo das ocasiões e na corrente dos appetites baixos ou nobres que te assaltam; porque isto é que te dá a impressão de possuires uma intelligencia livre e de seres um espirito criador (SILVEIRA, 1924l, p. 437).

Ao final, o pensador concluiria afirmando que “só a irreflexão e a inconsciência poderão fazer, do supremo respeito e humilde submissão a uma inteligência criadôra e ordenadôra do universo, motivo de desprestígio para o homem”, uma vez que “Deus é o nosso interesse suprêmo e a nossa gloria” (SILVEIRA, 1924b, p. 440).

A temática da “alegria criadora” é também expressa no poema-programa inaugural de *Festa*, quando Silveira acentua que “A arte é sempre a primeira que fala para anunciar o que virá/ E a arte deste momento é um canto de *alegria*” (grifo nosso). Segundo Joseane de

Mello Rucker (2008, p. 6), a compreensão de arte expressa por este princípio corresponderia a um

retorno às origens, à natureza, ao que há de mais essencial e metafísico no universo. Assim, o artista canta a vida e o devir como o caminho de o ser atingir a unidade divina, alcançar a totalidade das cores, dos ritmos e a força do universo. Como um caçador de imagens, o artista nutre-se da fé religiosa, cuja energia aclara e ilumina, em oposição à ciência, pois é profunda e capaz de despertar o olhar do homem diante do milagre da vida.

Sob este mesmo jaez, em *A descoberta da alegria* Tasso da Silveira tornaria ainda mais claras as suas asserções, asseverando que “a alegria inexaurível é só do espírito. E o espírito só a alcança na medida de si mesmo. Na medida em que se pôde realizar”, ou seja, “tornar-se consciente de sua própria realidade. Conhecer-se no seu mysterio e em seu destino”. E esta realidade mais profunda não seria outra, senão “Deus” – “Por isto, elle só se conhece totalmente quando conhece Deus. É quando attinge á total realização. É a total alegria. Os homens ainda não descobriram a alegria. Mas andam a adivinhal-a” (SILVEIRA, 1928e, p. 1-2).

Outros ensaios de *Alegria Criadora* seriam publicados em *Festa*, na edição de fevereiro de 1928, demonstrando o pendor religioso de seu autor e sua influência no campo da produção artística. De acordo com Silveira, “a marca da originalidade da obra de Deus é a vida”, sendo que “Deus é senhor da totalidade das côres, da totalidade dos rythmos, da totalidade das formas“. Nesse sentido, “a ansiedade do artista verdadeiro deve ser também pela *vida* da sua obra”, vida entendida como “immortal palpação do que foi realmente criado, e passou a representar uma realidade nova entre todas as outras realidades do universo”. Dessa forma, o artista verdadeiro aguça sua sensibilidade, sentindo profundamente as coisas, para então exprimi-las por meio de formas, ritmos e cores atinentes à sua própria individualidade, transmitindo “aos demais a sugestão do sonho” (SILVEIRA, 1928d, p. 13).

O escritor paranaense também defenderia a importância da poesia frente ao pensamento científico, afirmando que “ter uma noção mais nitida das coisas é mais intensamente sentil-as”, já que “conhecer é totalisar a realidade, e absorvel-a mais profundamente. É enriquecer,

portanto, a própria substancia da expressão” (SILVEIRA, 1928d, p. 13). O grande teorista do *grupo de Festa* exprimia, assim, os termos do princípio totalista que fundamentava seu programa modernista. Explicação que ainda seria sintetizada por Andrade Muricy (1928b, p. 14) da seguinte forma:

Para Tasso da Silveira, na Arte “é o homem integral que fala, é a orquestração de todas as vozes, das mais profundas vozes do ser, que ouvimos”. E desse totalismo (como chamam, agora, á tendencia da arte e do pensamento de Tasso da Silveira e dos seus companheiros de Festa) vieram-lhe, (sempre, entretanto, num plano de elevação de atividade espiritual que exclue o pittoresco pelo pittoresco), as mais virginaes e claras imagens, levadas num movimento harmonioso, e todo interiorizado, de absoluta diaphaneidade.

### 3.4 O TOTALISMO COMO SÍNTESE DE UM IDEÁRIO

Como já referido anteriormente, a análise da trajetória a partir da qual se constituiu o modernismo do *grupo de Festa* revela uma transição da posição de centralidade conferida a discussões do pensamento social e filosófico para o debate próprio ao campo artístico modernista. Sem descurar do ideário próprio que lhes fundamentava, os elementos-chave que embasavam os programas das revistas antecessoras à *Festa* ganharam, assim, uma expressão eminentemente estético-literária, de cunho modernista, como fruto do “anseio de totalização, de expressão integral, de afirmação definitiva” manifestados pelo grupo, em seu “totalismo criador” (SILVEIRA, 1928c, p. 2).

Na edição de *Festa* de janeiro de 1928, Tasso da Silveira (1928c, p. 4-7) resumiria o programa modernista da revista em quatro princípios fundamentais: velocidade, brasilidade, universalidade e totalidade. Velocidade nos termos de rapidez expressional, “isto é, da expressão que condense fortemente a materia emotiva, e evite, em transposições bruscas e audazes, os terrenos já batidos do espirito, e seja sempre inesperada, surpreendente”. Brasilidade, ou seja, “fazer viver, pela arte, mais luminosa do que tudo, a realidade brasileira”. Universalidade, que pressupunha a inserção do pensamento nacional “como uma realidade

viva dentro do mundo”. E totalidade, “quer dizer: o artista assenhoreando-se da realidade integral: das realidades humanas e transcendentais; das realidades materiais e espirituais; humildes ou formidáveis. Mas para recriá-las na sua arte”.

É justamente neste anseio de “totalização” que destacamos a importância do rol de influências que subsidiaram a conformação do ideário modernista do grupo.

Primeiramente, a postura latino-americanista inerente ao pensamento arielista ligado à obra do uruguaio Jose Enrique Rodó, como vimos, tanto nos termos da integração da intelectualidade da região – o “latino-americanismo literário” – como pelos aspectos europeizantes que sustentam sua busca pela afirmação de uma consciência própria da porção latina do continente, em contraposição à influência cultural estadunidense. Vale ressaltar que, em *Festa*, encontramos a apresentação de vários intelectuais e periódicos hispano-americanos, consoante o programa de intercâmbio cultural iniciado em *América Latina*.

Depois, a discussão sobre a própria nacionalidade brasileira e a organização da nação, na qual sublinhamos a centralidade conferida à influência da obra de Alberto Torres, ao menos em três elementos principais: sua crítica à alienação por parte dos intelectuais das coisas de seu próprio país, que funda os alicerces do engajamento político-literário compartilhado pela rede de sociabilidade intelectual gestada por Tasso da Silveira – o que, num sentido mais amplo, também se casa com os pressupostos do arielismo, correspondendo ao assenhoreamento da realidade da própria América Latina e de nossa consciência regional –; sua concepção de que coubesse a uma elite intelectual a condução da organização da nação, a ser promovida pelo Estado, projeto que se contrapõe diretamente à democracia liberal; e, por fim, o primado conferido à ordem como signo-base de tal programa.

Além disso, conforme pontuamos, a este ideal de organização da nação baseado no pensamento de Alberto Torres se juntava uma interpretação da nacionalidade brasileira que vinculava a situação de atraso do país à formação racial de nossa população – sobretudo em função dos supostos déficits civilizacionais impingidos ao brasileiro pela influência negativa dos “sangues” indígena e africano em seu processo histórico de constituição. Nesse sentido, a compreensão compartilhada pela rede de sociabilidade intelectual de Tasso da Silveira afastava-se de Alberto Torres – que recusava a existência da “questão racial” – para ir ao encontro das teses de Oliveira Vianna, inclusive quanto ao papel

crucial a ser exercido pelos imigrantes europeus no processo de arianização do Brasil.

Voltando a Alberto Torres, tanto sua crítica ao liberalismo como sua defesa de um Estado autoritário, que constituísse de fato a nação, baseavam-se numa interpretação da modernidade industrial como um momento em que a civilização ocidental estava num estado de profunda alienação, uma crise de decadência e desorientação concernente com a transição de velhos para novos elementos estruturais (MARSON, 1979, p. 116-121). No Brasil, a correspondência deste processo maior seria a crise decorrente das mudanças promovidas pela emergência da urbanização e da industrialização, que, pela ruptura de valores e tradições que acarretava, bem como pelos componentes sociais que eram movidos a uma contraposição mais direta, levava a sociedade brasileira ao aguçamento de seus graves conflitos intestinos, em potencial situação de desintegração.

Conforme afirma Ricardo Luiz de Souza (2005, p. 316), o programa de Torres partia, portanto, do reconhecimento de uma situação de crise internacional e nacional para propugnar pelas ações que pudessem direcionar e mitigar os efeitos das transformações estruturais em curso no Brasil, e na civilização ocidental como um todo. Ações que ainda deveriam impedir que os conflitos de classe que perpassavam a sociedade brasileira atingissem um estado de paroxismo – embora Torres não considerasse a existência de classes dentro do capitalismo, não ignorava a contraposição de interesses que este engendrava e a decorrente ameaça de “moléstias sociais” como o anarquismo, o socialismo e o individualismo, este de cunho liberal. Em seu programa, a harmonização de tais antagonismos deveria ser consolidada pela homogeneização e conciliação de valores cívicos e de patriotismo, sobretudo por meio da educação, que concorresse à minimização desta situação de conflito. Entretanto, conforme salienta Maria José de Rezende (2000, p. 37-54), os fundamentos deste projeto mantinham-se alheios às transformações estruturais necessárias à superação de tal quadro, permanecendo, dessa forma, intactos os fundamentos da exclusão e marginalização social e política da maioria da população.

À visão negativa da sociedade moderna que, no plano político, embasava o pensamento de Alberto Torres, somava-se aquela inerente ao próprio simbolismo, do qual o *grupo de Festa* era caudatário. Conforme já ressaltado, este movimento literário emergiu na França em meio à Segunda Revolução Industrial, sendo considerado por Alfredo Bosi (1987, p. 295-296) como uma reação à lógica liberal burguesa e à razão calculista da ordem científica em ascensão, visando à retomada de

valores transcendentais então em debacle, cujos maiores defensores seriam membros de camadas pré ou antiburguesas, sobretudo a aristocracia e a baixa classe média, em decadência dentro do processo de industrialização.

Nessa via, o simbolismo expressava o mal-estar existencial inerente à vida na modernidade industrial em consolidação (BEGA, 2001, p. 45-47), ao mesmo tempo em que denunciava o abismo que se abria entre os fundamentos racionais e liberais da sociedade contemporânea e suas consequências reais, como a redução gradativa do ser humano a instrumento de mercado e a papéis sociais oprimentes (BOSI, 1987, p. 297-300).

No Brasil, embora o movimento não tenha tido grande expressão, sendo suplantado pelo parnasianismo, acabou por se integrar à corrente espiritualista já existente no pensamento brasileiro (MACHADO NETO, 1973, p. 35-42), como crítica tanto ao realismo do plano literário como ao positivismo verificado no campo político e filosófico. No Rio de Janeiro, a partir da década de 1910, a rede de sociabilidade intelectual articulada em torno dos valores do simbolismo – na qual Tasso da Silveira e Andrade Muricy seriam posteriormente inseridos por Nestor Victor – paulatinamente aproximou-se do catolicismo e da ação social e intelectual do laicato católico, cuja maior expressão seria Jackson de Figueiredo.

Nesta trajetória, o espiritualismo que grassava no meio simbolista e o componente espiritualista da obra do filósofo cearense Raimundo de Farias Brito adquiriam nova expressão no seio dessa rede, nos termos de um espiritualismo de fato religioso. Dessa maneira, a crítica aos fundamentos da sociedade moderna que, no simbolismo, tinha um viés artístico, e na obra de Brito, um aspecto filosófico e social, passou a se caracterizar como profundamente reacionária em termos religiosos, uma vez que reagia tanto aos termos da modernidade industrial – ou seja, à civilização industrial contemporânea – como à própria modernidade em si, entendida como período histórico caracterizado por revoluções como a Renascença, a Reforma Protestante, o racionalismo, o iluminismo e a Revolução Francesa, isto é, pela derrocada do paradigma religioso, ante ao livre pensamento, e do poder temporal da Igreja Católica no seio da civilização cristã-ocidental.

A confluência entre o aristocratismo intelectual presente na concepção herdada do simbolismo, que considerava o artista como responsável por “sentir” as verdades da existência e transmiti-las ao vulgo por meio de sua expressão estética, os valores católicos que perpassavam o seu espiritualismo, com sua crítica ao materialismo e à

negação da tradição perpetrados pela modernidade, e a compreensão da problemática da nacionalidade brasileira com base na questão racial eram ainda mesclados pelo *grupo de Festa* em sua recusa àqueles que seriam os dois grandes males da contemporaneidade: o comunismo e o liberalismo.

Contra o primeiro, escrevia Barreto Filho (1928, p. 1): “A nossa sociedade se está fazendo em função do nosso individuo, e por isso será humana, sem caracteres mecânicos, sem contingencias numéricas, toda orientada para o seu fim de conduzir, na historia, o drama das almas eternas”. Abordava o autor a realidade brasileira, onde não havia despontado a “chaga do comunismo”. Note-se, todavia, que a referência à defesa do “individuo” não pressupunha uma ligação com o individualismo de cunho liberal, mas com uma concepção de cunho aristocrático, contrária ao coletivismo comunista, como se pode depreender de sua resumida análise sobre a evolução política brasileira:

A acção do christianismo na ordem espiritual, e a do catholicismo em particular na ordem social, o Imperio, como noção do valor do individuo, o sacrificio negro como expressão de uma hierarchia ethnica, são esses os principaes factores da evolução politica que nos coube. Nós prosseguimos nella, com uma serenidade e segurança admiraveis, quando o problema bolchevista agita o mundo, que parece pretender a experiencia social do aniquilamento do individuo. A technica revolucionaria da Russia dos Soviets exprime sobretudo isso: a impessoalidade, a direcção anonyma, os nomes substituidos por números, no seio de uma elite que nivela a massa, e trata o homem como um aparelho vivo, polindo-o, limpando-o, nutrindo-o, para uma finalidade que não existe. [...] Na Russia dos Soviets, os intellectuaes, alistados como puros operários, trabalham para o povo e pelo regimem, transformando o que ha de mais livre nas atividades humanas, em mais uma pura engrenagem desse monstruoso mecanismo que Lenine poz em movimento (BARRETO FILHO, 1928, p. 1).

A esta crítica de Barreto Filho ao comunismo soviético como regime que rebaixaria o intelectual à condição de operário a serviço do

povo e do regime, ainda podemos somar as enfáticas asserções de Arthur Gaspar Vianna contra o liberalismo. Segundo ele, a lógica liberal deveria ceder lugar à lógica libertadora do “espírito”, uma vez que, sendo produto da burguesia, “o liberalismo é a garantia dos burgueses que governam o povo e o massacram. A burguesia athéa do século XIX mascarou-se com o liberalismo e a grande massa é embalada ao cântico das Sereias liberaes”. Para o autor, os liberais “proclamam o governo do povo pelo povo, mas quem governa é a finança burgueza, a educação burgueza, a politica burgueza. O pensamento é de ordem secundaria. Negando a dynastia não affirmaram a sociedade livre”. Depois, o pensador centra-se sobre dois dos elementos básicos recusados no liberalismo: a negação do aristocratismo intelectual e da tradição. Conforme Vianna: “É da essencia do liberalismo o repudio á obra de pensamento. Negador da tradição, o liberal muitas vezes alimenta a rotina. *Faiseur de lumière* elle é o homem do preconceito. E o seu preconceito é com o passado”. E, então, arremata:

Despreza, a tradição, porque esta está de conformidade com o Espirito. Assim, o liberal é subjectivamente vasio. Grande sentimentalista, a razão nelle não encontra ponto de apoio, e aos poucos vae desaparecendo. Enthusiasta do objetivo, vive como que alucinado com o progresso material. O automovel é um argumento de acidente com o qual insulta o Passado (VIANNA, 1928, p. 4).

À sanha do liberalismo hegemônico, Arthur Gaspar Vianna enxerga apenas um remédio – a volta ao passado. Em tom reacionário, conclui sua reflexão asseverando que “o espirito renasce, e quer governar. É chegada a vez de se destruir a Bastilha burgueza para a ecclosão do Espirito Civilizador. [...] O Espirito Dominador vae renascer e com elle a verdadeira tradição” (VIANNA, 1928, p. 4).

A partir do conjunto de considerações trilhado até aqui, chegamos ao aparente paradoxo que marca o *grupo de Festa* – a de promover um modernismo em certa medida voltado contra a própria modernidade, um modernismo de *arrière-garde*, como tipifica Raymond Williams (2011, p. 67). Ainda assim, em nossa visada o ilustrado paradoxo nos parece, de fato, aparente: estabelecendo um correlato com a obra de Alberto

Torres, concebida, no plano político, como um programa de modernização conservadora do país, modernização esta irrefreável e inescapável, a ser realizada dentro da ordem, poderemos visualizar a ação do *grupo de Festa* seguindo-a *pari-passu* no plano cultural, nos termos de um modernismo continuador, promotor de uma necessária e igualmente inescapável renovação no campo da literatura e das artes em geral contrária ao signo da ruptura, em respeito à tradição. Modernização da mentalidade brasileira, como vimos, calcada em elementos como o racismo e o aristocratismo intelectual. Modernização conservadora, outrossim.

À vista disso, em que medida seu modernismo pode ser compreendido como a expressão estético-literária do ideário político-filosófico-religioso de cunho conservador, pela via de Alberto Torres, e reacionário, sob a chave de Farias Brito, em certa medida, e Jackson de Figueiredo, sobretudo, que analisamos até aqui? De nossa parte, acreditamos que seja no entrecruzamento destas referências que se constitui a sua proposta modernista totalista, ou seja, que a “necessária renovação brasileira” a que *Festa* faz alusão era considerada sob um ponto de vista holístico, total e integral, abrangendo não somente o campo artístico-cultural, como também o político, filosófico, social, econômico, isto é, todos os domínios da realidade nacional. O que talvez ainda explique o fato de, após o fim da segunda fase de *Festa*, Tasso da Silveira ter se aproximado definitivamente do movimento integralista, em busca de uma práxis política e intelectual de resultados mais concretos no que tange ao projeto de transformação do Brasil em que acreditava.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grande mote para a realização deste trabalho foi o interesse despertado em nós por algumas incongruências observadas no programa modernista de *Festa* e de suas revistas antecessoras – como na proposição de um latino-americanismo ainda caudatário do pensamento europeu, na busca pela afirmação da nacionalidade brasileira permeada pela “questão racial” e na elaboração de uma proposta modernista que, curiosamente, de certa forma se voltava contra a própria modernidade.

Outro ponto que nos chamou a atenção foram as distintas abordagens e perspectivas de análise que permeiam a literatura acadêmica que estudou o *grupo de Festa*, que vão desde a consideração do seu modernismo como fruto das características próprias ao espaço de sociabilidade intelectual em que emergiu – o circuito simbolista-espiritualista existente na cidade do Rio de Janeiro (GOMES, 1999) –, até a compreensão do seu programa estético-literário como de perfil católico e antimodernista (BOSI, 1987; MICELI, 1979).

Assim, nesta dissertação partimos do pressuposto de que o exame da trajetória que levou à constituição do grupo – consubstanciada na análise correlacionada de *Festa* com seus periódicos antecessores, tomados na condição concomitante de objeto e fonte de pesquisa – permitiria uma interpretação mais aprofundada do seu programa modernista, como expressão estético-literária de um ideário político-filosófico-religioso mais amplo. Nesse sentido, as contradições e incongruências programáticas a que fizemos alusão poderiam ser consideradas em sua lógica própria, consoante às concepções que lhes conferiam organicidade e coerência específicas, sobretudo ao se ter em vista que há vários aspectos do pensamento de *Festa* que podem ser mais bem compreendidos frente àquilo que já havia sido desenvolvido em suas publicações anteriores.

Alicerçado em tais premissas, nosso objetivo neste trabalho foi, portanto, traçar a trajetória de constituição do *grupo de Festa* – com foco no estudo dos periódicos –, pontuar aquelas que foram suas referências fundamentais e postular uma interpretação do seu modernismo com base tanto na influência do lugar de sociabilidade na gênese de suas concepções, como nos elementos de cunho estrutural que, permeando o ideário que subsidiou o seu programa, também se encontravam no cerne de sua emergência.

Nessa via, destacamos o latino-americanismo, o nacionalismo e o espiritualismo como os fundamentos principais do seu modernismo, sublinhando a influência das heranças simbolistas do grupo – no plano

estético-literário – e das obras de Alberto Torres, Farias Brito e Jackson de Figueiredo, nos campos político, filosófico e religioso, como referências basilares à constituição do seu programa. Nossa expectativa é a de ter contribuído no sentido de demonstrar a possibilidade de se estabelecer uma relação mais íntima entre as concepções modernistas do *grupo de Festa* e este ideário que lhes permeava, tendo em vista a necessidade de não apreendê-las em alienação ao conjunto de sua realidade, ou seja, descurando da visão de mundo, aspirações, preceitos e preconceitos, enfim, da mentalidade própria que lhes permitiu emergir na expressão coletiva de *Festa*, inclusive os valores inerentes à fração da estrutura social em que se constituiu.

Outrossim, como fruto de tal investigação, sugerimos que o ideário que fundamentava seu programa modernista poderia ser interpretado nos termos de um projeto de modernização do país de caráter conservador – nas dimensões social, política, econômica e cultural –, que apontava para a urgente necessidade de transformações estruturais que levassem à superação do “problema nacional brasileiro”, a serem realizadas dentro da “ordem”, ou seja, em detrimento de qualquer sentido revolucionário, cujo correlato no plano literário poderia ser compreendido como a proposição de um modernismo continuador, contrário ao signo da ruptura e de perfil igualmente conservador.

## FONTES

A DIRECÇÃO. América Latina. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-2, ago. 1919.

ABILIO, Henrique. A modernidade universalista da arte. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 4-5, out. 1927.

ALMEIDA, Moacyr de. América. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 20-21, ago. 1922.

ALMEIDA, Renato. Música. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 78-79, jan. 1924.

ANDRADE, Mario de. O grupo de “festa” e sua significação. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 12, mar. 1928.

ÁRVORE NOVA. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 32, ago. 1922.

ÁRVORE NOVA e a imprensa. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 185, out. 1922.

ATHAYDE, Tristão de [Alceu Amoroso Lima]. Americanismo. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 289-294, mar. 1924.

BANDEIRA, Manuel. Mario de Andrade. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 163-164, out. 1922.

BARRETO FILHO, José. O espírito solitário. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 1, fev. 1928.

CAMPOS, Mario Mendes. Alphonsus de Guimarães. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 96-98, set. 1922.

CARVALHO, Ronald. Bases da nacionalidade brasileira – Do descobrimento às Capitâneas. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 13-26, jan. 1924.

\_\_\_\_\_. Literatura brasileira. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 144-152, fev. 1924.

\_\_\_\_\_. A psyche brasileira. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, p. 180-189, mai. 1924.

CAVALCANTI, Povina. Arte Nova. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 160-161, out. 1922.

COLUMBIA. **Festa: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 18, ago. 1928.

COUTINHO, Afranio. O movimento personalista. **Festa: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 13-14;16, mai. 1935.

ENRIQUE bustamante y ballivián. **Festa: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 12, set. 1934.

FALANDO com Morenza. **Festa: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 11-13, abr. 1928.

FIGUEIREDO, Jackson de. Como se faz crítica filosófica no Brasil de hoje. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 56-59, ago. 1919.

\_\_\_\_\_. Nestor Victor. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 302-308, mar. 1924.

\_\_\_\_\_. Portugal-Brasil. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 82-83, nov. 1924.

FORTES, Horácio. Defesa Moral. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 45, ago. 1922.

HÁ cem anos.... **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 104-108, set. 1922.

HENRIQUE LOUDET. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 103-104, set. 1922.

HOLANDA, Sergio Buarque de. O Expressionismo. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 109-110, set. 1922.

LEITE, Gomes. Alberto Torres e a sua obra, por A. Saboia Lima. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 388-390, dez. 1919.

LESSA, Themudo. Um poeta uruguaio. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, v. 1, n. 2, p. 148-153, ago. 1919.

LOUDET, Enrique. Um escultor argentino amigo del Brasil – Luis Perloti. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 67-70, set. 1922.

\_\_\_\_\_. Una ópera argentina en el Brasil. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 138-142, out. 1922.

MACIEL, Maximino. O neologismo ballipodo. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 76-78, ago. 1919.

MARCONDES, Moysés. Cada molusco em sua concha. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 448-449, set-out. 1924.

MURICY, José Cândido de Andrade. “La literatura americana de nuestros días”, de Garcia de Godoy. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 182-183, set. 1919.

\_\_\_\_\_. A questão social na obra de Farias Brito. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3-4, p. 298-302, out-nov. 1919.

\_\_\_\_\_. O Poeta Negro. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 39-41, jan. 1924.

\_\_\_\_\_. "Antipoemas" e "Odas vulgares" de Henrique Bustamante y Ballivián. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 10, dez. 1927.

\_\_\_\_\_. Convívio. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 6-7, mar. 1928.

\_\_\_\_\_. Alegria criadora. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 13-16, set. 1928.

\_\_\_\_\_. Jackson de Figueiredo – Traços da sua fisionomia moral. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 4-5, jan. 1929.

\_\_\_\_\_. Retrato de Jackson de Figueiredo. **Festa: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 7-8, jan. 1935.

NOTICIARIO do Mez. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, v. 1, n. 1, p. 107-109, ago. 1919.

NUESTRA AMERICA. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 183, out. 1922.

OS HOMENS e as cousas.... **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 53, ago. 1922.

P. G. A Reação do Bom Senso, de Jackson de Figueiredo. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 41-44, jan. 1923.

PEIXOTO, Afranio. A glorificação de Castro Alves. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 91-96, set. 1922.

PINTO, Álvaro. Academia Brasileira de Letras – O caso do Snr. Graça Aranha. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, p. 412-417, jun. 1924.

POETAS brasileiros. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9, ago. 1922.

POMBO, José Francisco da Rocha. Horizonte Novo. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 43-46, ago. 1919.

\_\_\_\_\_. Palavras de Rocha. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 124, set. 1922.

\_\_\_\_\_. Terra Gloriosa. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9-11, jan. 1924.

\_\_\_\_\_. Os actores de nosso drama. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 129-131, fev. 1924.

\_\_\_\_\_. O negro em nossa história. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 7-9, nov. 1924.

REVISTAS. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, v. 1, n. 2, p. 188, set. 1919.

SELVAGEM, Carlos. Carta de Portugal. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 11-12, p. 327-334, dez. 1924.

\_\_\_\_\_. Teixeira de Pascoaes. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 13-14, p. 85-89, jan-mar. 1925.

\_\_\_\_\_. A “Terra de Sol” em Portugal. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15-16, p. 349-350, jun. 1925.

SILVEIRA, Tasso Azevedo da. Os últimos sonetos de Cruz e Sousa. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 111-122, set. 1919.

\_\_\_\_\_. Motivos de Proteo. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 441-447, jan-fev. 1920.

\_\_\_\_\_. Espírito Americano. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 47-50, jan. 1924.

\_\_\_\_\_. “Da alegria criadora”. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 435-440, set-out. 1924.

\_\_\_\_\_. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 1, out. 1927.

\_\_\_\_\_. O simbolismo brasileiro. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 8-9, dez. 1927.

\_\_\_\_\_. A árvore. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 10, dez. 1927.

\_\_\_\_\_. A enxurrada. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 4-7, jan. 1928.

\_\_\_\_\_. Alegria criadora. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 13-15, fev. 1928.

\_\_\_\_\_. Totalismo creador. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 1-2, mar. 1928.

\_\_\_\_\_. Queremos ser ou o nacionalismo brasileiro. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 9, p. 5-8, jun. 1928.

\_\_\_\_\_. A descoberta da alegria. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 1-2, ago. 1928.

\_\_\_\_\_. Voz do limbo. **Festa: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 9-10;14, jan. 1935.

\_\_\_\_\_. A consciência brasileira. In: CARDOSO, Vicente Licínio (Org.). **À Margem da História da República**. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1990, p. 199-208.

SILVEIRA NETTO, Manuel Azevedo da. Da Expressão na Arte. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 38-39, jan. 1923.

\_\_\_\_\_. Cruz e Sousa – O estranho poeta negro. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 17-24, jul. 1924.

TERRA DE SOL. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-8, jan. 1924.

TORRES, Alberto de Seixas Martins. A síntese de um programa. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 9, abr. 1924.

\_\_\_\_\_. O que nos falta. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 25, abr. 1924.

\_\_\_\_\_. O Grande Problema. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 31, abr. 1924.

\_\_\_\_\_. O estudo da Geografia. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 34, abr. 1924.

\_\_\_\_\_. Pensamentos esparsos. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 52, abr. 1924.

\_\_\_\_\_. A dura, mas salutar verdade. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 124, abr. 1924.

\_\_\_\_\_. O nosso nacionalismo. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 137, abr. 1924.

UMA idéia.... **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 25, ago. 1922.

VALDELOMAR, Abraham. Em demanda do sol. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 51-58, jan. 1924.

VIANNA, Arthur Gaspar. O espírito dominador. **Festa: Mensário de Pensamento e de Arte**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 4, jul. 1928.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. O typo ethnico brasileiro. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 336-357, set-out. 1924.

\_\_\_\_\_. Os problemas da raça. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 11-12, p. 305-310, dez. 1924.

VICTOR, Nestor. “Os poemas e sonetos” de Ronald de Carvalho. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 139-147, set. 1919.

\_\_\_\_\_. A evolução religiosa no Brasil. **Árvore Nova: Revista do Movimento Cultural do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 131-138, out. 1922.

“EM demanda do sol”. **Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 96, jan. 1924.

“NUESTRA AMERICA” e a nossa revista. **América Latina: Revista de Arte e Pensamento**, v. 1, n. 5, p. 410-411, dez. 1919.

## REFERÊNCIAS

ACADEMIA PARANAENSE DE LETRAS. **Cadeira 4 – Eduardo Rocha Virmond**. Disponível em:

<<http://www.academiapr.org.br/academicos/cadeira-4/>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

BAGGIO, Kátia Gerab. Ronald de Carvalho e Toda a América: diplomacia, ensaísmo, poesia e impressões de viagem na sociabilidade intelectual entre o Brasil e a Hispano-América. In: BEIRED, J. L. B.; CAPELATO, M. H. R.; PRADO, M. L. C. (Orgs.). **Intercâmbios Políticos e Mediações Culturais nas Américas**. Assis: FCL-Assis-Unesp; São Paulo: Laboratório de Estudos de História das Américas, 2010.

BEGA, Maria Tarcisa Silva Bega. **Sonho e Invenção do Paraná: Geração simbolista e a construção da identidade regional**. 2001. 434f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BRADING, David. América Ibérica no século XIX: nacionalismo e independência. **História Revista**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 575-598, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/6653/4894>>. Acesso em: 04 set. 2009.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1987.

BRITO, Raimundo de Farias; NUNES, Benedito. **Farias Brito: trechos escolhidos**. Rio de Janeiro: AGIR, 1967.

CACCESE, Neusa Pinsard. **Festa: contribuição para o estudo do modernismo**. São Paulo (SP): Instituto de Estudos Brasileiros, 1971.

CANTARELLI, Ligia Cosmo. **A Belle Époque da Editoração Brasileira: um Estudo sobre a Estética Art Nouveau nas Capas de Livros do Início do Século XX.** 2006. 104f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

CHIARAMONTE, José Carlos. Metamorfoses do conceito de nação durante os séculos XVII e XVIII. In: JANCSÓ, István (Org.). **Brasil: formação do Estado e da Nação.** São Paulo: Fapesp/Hucitec; Ijuí: Unijuí, 2003.

CHIPP, Herschel Browning. **Teorias da Arte Moderna.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DALFRÉ, Liz Andréa. Narrativas da Nacionalidade: o caso de Euclides da Cunha e do Contestado. In: GRUNER, Clóvis; DENIPOTI, Cláudio (Orgs.). **Nas tramas da ficção: história, literatura e leitura.** 1. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **Redes intelectuales en América Latina.** Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, 2007.

ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL DE ARTE E CULTURA BRASILEIRAS. **Tasso da Silveira.** Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa22373/tasso-da-silveira>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

FIGUEIREDO, Jackson de; MENEZES, José Rafael de. **Jackson de Figueiredo: trechos escolhidos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

GOMES, Ângela de Castro. **Essa Gente do Rio... Modernismo e Nacionalismo.** Rio de Janeiro: FGV, 1999.

GOMES, Oscar Martins. Tasso da Silveira e seu itinerário luminoso. **Revista Letras - UFPR,** Curitiba, v. 17, 1969. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/letras/article/view/19778>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

GONTIJO, Rebeca. História, cultura, política e sociabilidade intelectual. In: BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Fátima; SOIHET, Rachel (Orgs.). **Cultura política: interfaces entre história cultural, história política e ensino de história**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 259-284.

GUERRA, François-Xavier. A nação moderna: nova legitimidade e velhas identidades. In: JANCSÓ, István (Org.) **Brasil: Formação do Estado e da nação**. São Paulo: Fapesp/Hucitec; Ijuí: Unijuí, 2003.

HALLEWEL, Laurence. **O livro no Brasil: sua história**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2005.

JOHNSON, Randall. A dinâmica do campo literário brasileiro (1930-1945). **Revista USP**, São Paulo, n. 26, p. 164-181, jun/ago. 1995.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio de periódicos. In: BACELLAR, Carlos; PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

\_\_\_\_\_. A construção do ideal modernista: o lugar das revistas. In: FLORES, Maria Bernardete Ramos; PIAZZA, Maria de Fátima Fontes (Orgs.). **História e Arte: Movimentos Artísticos e Correntes Intelectuais**. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

MACHADO NETO, Antônio Luiz. **Estrutura social da República das Letras (Sociologia da Vida Intelectual Brasileira – 1870-1930)**. São Paulo: Editora da USP, 1973.

MARSON, Adalberto. **A Ideologia Nacionalista em Alberto Torres**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

MARQUES, Ivan. **Modernismo em revista**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2013.

MAYER, Arno Joseph. **Dinâmica da contra-revolução na Europa, 1870-1956**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MATTOS, Carlos Lopes de. **O Pensamento de Farias Brito (sua evolução de 1895 a 1914)**. São Paulo: Herder, 1962.

MICELI, Sergio. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil 1920-1945**. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

MORAES, Eduardo Jardim de. **A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MOVIMENTO INTEGRALISTA E LINEARISTA BRASILEIRO. **Anuê Abdias do Nascimento**. Disponível em: <[http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar\\_artigo.asp?id=106](http://www.integralismolinear.org.br/site/mostrar_artigo.asp?id=106)>. Acesso em: 19 jun. 2015.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **A questão nacional na Primeira Republica**. São Paulo: Brasiliense; [Brasília]: CNPq, 1990.

OLIVEIRA, Paulo Motta. Terra de Sol: entre Portugal e a América. In: MACIEL, Maria Esther; ÁVILA, Myriam; OLIVEIRA, Paulo Motta (Orgs.). **América em movimento: ensaios sobre literatura latino-americana do século XX**. Rio de Janeiro: Sette Letras; São Paulo: Memorial da América Latina; Belo Horizonte: NELAM/UFMG, 1999.

OLIVEIRA, Roza de. **As imagens do ar nos poemas de Tasso da Silveira**. 1980. 137f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1980.

PIAZZA, Maria de Fátima Fontes. Tal Brasil, qual América? A América Brasileira e a cultura ibero-americana. **Diálogos Latinoamericanos**, Aarhus, n. 12, nov. 2007, p. 42-67.

\_\_\_\_\_. O iberoamericanismo em Terra de Sol. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC, 9, 2010, Goiânia. **Anais**. Disponível em: <[http://anphlac.org/upload/anais/encontro9/maria\\_de\\_fatima.pdf](http://anphlac.org/upload/anais/encontro9/maria_de_fatima.pdf)>. Acesso em: 1 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. Um projeto literário: três capas e dois mosqueteiros. In: KNAUSS, Paulo; MALTA, Marize (Orgs.). **Objetos do olhar: história e arte**. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2015, p. 193-208.

PLUET-DESPATIN, Jacqueline. Une contribution à l'histoire des intellectuelles: les revues. **Cahiers de L'Institut du Temps Present**, Sociabilités intellectuelles, lieux, milieux, réseaux, n. 20, mar. 1992.

PRADO, Antonio Arnoni. **Itinerário de uma falsa vanguarda: Os dissidentes, a Semana de 22 e o Integralismo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

REZENDE, Maria José de. Organização, coordenação e mudança social em Alberto Torres. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, ano 5, n. 8, p. 35-58, 2000.

ROCHA, Clara. **Revistas literárias do século XX em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

RÜCKER, Joseane de Mello. **A revista Festa e a modernidade universalista na arte**. 2005. 175f. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre a afluência e o crepúsculo: o silêncio na poesia de Tasso da Silveira. **Travessias** (UNIOESTE. Online), v. 2, p. 1-14, 2008. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/2873>>. Acesso em: 27 dez. 2015.

SCHEIBE, Fernando. **Acéphale e a hora presente**. 2000. 357f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

SCHIAVINATTO, Iara Lis. Imagens do Brasil: entre a natureza e a história. In: JANCSÓ, István (Org.) **Brasil: Formação do Estado e da nação**. São Paulo: Fapesp/Hucitec; Ijuí: Unijuí, 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Estado sem nação. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise do Estado-Nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 351-393.

SERPA, Élio. Brasil e Portugal nas revistas portuguesas. In: FLORES, Maria Bernadete Ramos; SERPA, Élio Cantalício; PAULO, Heloisa (Orgs.). **O beijo através do Atlântico: o lugar do Brasil no Panlusitanismo**. Chapecó: Argos, 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

SOUZA, Raquel dos Santos Madanêlo. **Um periódico esquecido: Terra de Sol**. 2003. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

\_\_\_\_\_. **Um intelectual imigrante: Álvaro Pinto e o projeto de intercâmbio Portugal-Brasil**. 2007. Disponível em: <<http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/MS-MIG/MS-MIG-3-MADALENO-SOUZA.pdf>>. Acesso em: 19 set. 2008.

\_\_\_\_\_. **Convergência e divergências: revistas literárias em perspectiva**. 2008. 420f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUZA, Ricardo Luiz de. Nacionalismo e autoritarismo em Alberto Torres. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, n. 13, p. 302-323, jan/jun. 2005.

VELLOSO, Mônica Pimenta. As modernas sensibilidades brasileiras: uma leitura das revistas literárias e de humor na Primeira República. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2006. Disponível em:

<<http://nuevomundo.revues.org/document1500.html>>. Acesso em: 20 mar. 2007.

\_\_\_\_\_. **História & Modernismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. Acrobatas simbólicos: leituras críticas na modernidade transatlântica. In: FLORES, Maria Bernardete Ramos; PETERLE, Patricia (Orgs.). **História e Arte: Herança, Memória, Patrimônio**. São Paulo: Copetti, 2014, p. 354-371.

VIKTOR, Tiago Alexandre. **O debate sobre a afirmação da nacionalidade brasileira em *Terra de Sol: Revista de Arte e Pensamento (1924-1925)***. 2011. 119f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Política do Modernismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.