

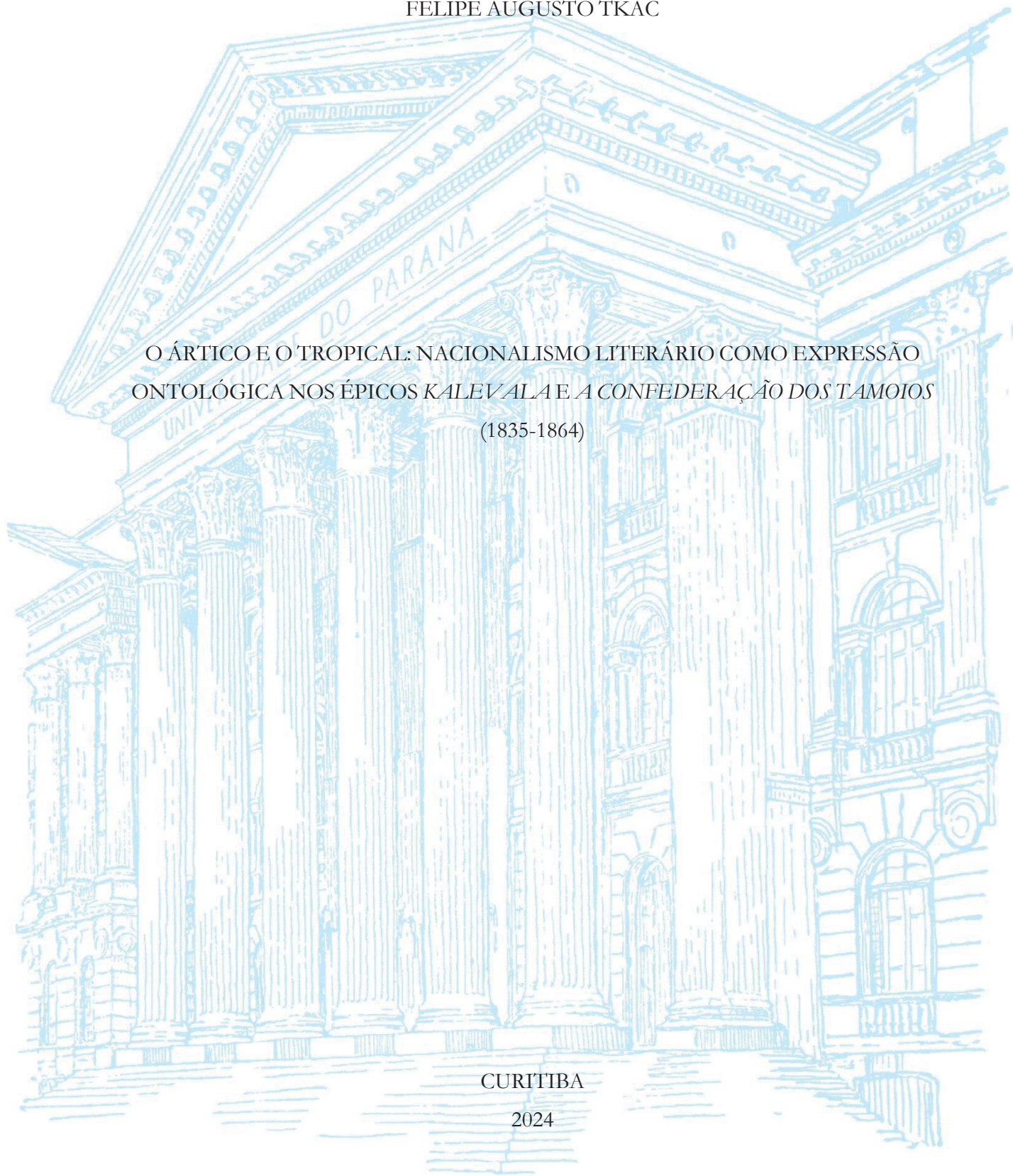
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FELIPE AUGUSTO TKAC

O ÁRTICO E O TROPICAL: NACIONALISMO LITERÁRIO COMO EXPRESSÃO
ONTOLÓGICA NOS ÉPICOS *KALEVALA* E *A CONFEDERAÇÃO DOS TAMOIOS*
(1835-1864)

CURITIBA

2024



FELIPE AUGUSTO TKAC

O ÁRTICO E O TROPICAL: NACIONALISMO LITERÁRIO COMO EXPRESSÃO
ONTOLÓGICA NOS ÉPICOS *KALEVALA* E *A CONFEDERAÇÃO DOS TAMOIOS*
(1835-1864)

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História,
Linha de Pesquisa de Arte, Memória e Narrativa, Setor de
Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como
requisito parcial à obtenção do título de Doutor em
História.

Orientador: Prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Tkac, Felipe Augusto

O ártico e o tropical: nacionalismo literário como expressão ontológica nos épicos *Kalevala* e *A Confederação dos Tamoios* (1835-1864). / Felipe Augusto Tkac. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientador: Prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko.

1. Lönnrot, Elias, 1802-1884. 2. Araguaia, Domingos José Gonçalves de Magalhães, Visconde de, 1811-1882. 3. Nacionalismo na literatura. 4. Poesia épica. I. Honesko, Vinícius Nicastro, 1981-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **FELIPE AUGUSTO TKAC** intitulada: **O ártico e o tropical: nacionalismo literário como expressão ontológica nos épicos Kalevala e A Confederação dos Tamoios (1835-1864)**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS NICASTRO HONESKO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 21 de Outubro de 2024.

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 15:09:23.0
VINICIUS NICASTRO HONESKO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 19:20:42.0
FÁBIO FRANCISCO FELTRIN DE SOUZA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 17:18:42.0
ROSANE KAMINSKI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
22/10/2024 10:12:08.0
ANA ISABEL CANDEIAS DIAS SOARES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ALGARVE DA UNIVERSIDADE DO ALGARVE)

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 16:21:26.0
MARILENE WEINHARDT
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Dedico este trabalho a todas as pessoas que tiveram culturas saqueadas e deformadas pelos sujeitos crentes de uma providência nacional.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Vinícius Nicastro Honesko, que me acompanhou por estes sete anos de pesquisa de um tema tão inusual com generosa orientação, atenção e uma querida amizade.

Agradeço à banca examinadora, Ana Isabel Candeias Dias Soares, Fábio Francisco Feltrin de Souza, Marilene Weinhardt e Rosane Kaminski, por gentilmente aceitar o convite e realizar a leitura crítica deste trabalho. Além de Rafael Haddock-Lobo, que cuidadosamente leu o trabalho e, por contingências da vida, não pôde comparecer à banca.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, seus professores e funcionários.

A Linha de Pesquisa Arte, Memória e Narrativa, que há uma década recebe jovens pesquisadores de maneira tão aberta e a todos os professores desta Linha com os quais compartilhei diversos momentos felizes.

Aos meus colegas de turma, que unidos conseguimos passar por um doutorado que começou no mesmo mês que uma pandemia devastadora.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo financiamento deste trabalho e pelo investimento em minha viagem de pesquisa no doutorado-sanduíche através do programa PRINT-CAPEs.

A professora Lotte Tarkka, por ter generosamente me recebido e orientado no Departamento de Estudos do Folclore da Universidade de Helsinki e, desde o primeiro dia, ter me feito sentir em casa e como um colega ao lado de todos os membros do departamento.

Aos colegas do Departamento que comentaram, leram ou criticaram minha pesquisa em Helsinki: Aleksi Moine, Antti Lindfors, Frog, Heidi Henriikka Mäkelä, Jesse Barber, Kaarina Koski, Karina Lukin, Kati Kallio, Kirsti Salmi-Niklander, Siria Kohonen, Tuukka Karlsson, Ulla Savolainen, Viliina Silvonen.

Aos professores e pesquisadores que se reuniram comigo para que eu pudesse ter uma percepção aprofundada do *Kalevala*: Pertti Anttonen, Juhana Saarelainen, Hanna Karhu e Niina Hämäläinen.

A Sociedade de Literatura Finlandesa (*Suomalaisen Kirjallisuuden Seura*) pelo acesso livre aos seus arquivos e bibliotecas, especialmente a ajuda de Roope Kotiniemi.

A Sociedade Kalevala (*Kalevalaseura*) pelo incentivo e financiamento da extensão de meu período como pesquisador visitante.

As amizades que construí e que fizeram o momento longe de casa ter sido inesquecível: Joice Ellen Zaparoli, Melih Akar, Jesse Barber, Venni Valkama e em especial Vera Hrabazei, alguém que eu nunca vou esquecer.

Ao professor Renato Machado Vaz por ser um excelente professor de finlandês e me ajudar muito com esse desafiador idioma.

A minha mãe, Rosane, mulher inabalável e corajosa, que vê o mundo com os olhos da alegria. Sem você não teria alcançado nada.

Aos meus dois pais, Júlio e Raúl, que sempre fizeram de tudo para que eu pudesse seguir o sonho de estudar e sempre me incentivaram nos momentos mais difíceis. Meu agradecimento é eterno.

Aos meus irmãos, Juliana e Pedro, que não são apenas o sangue, mas a amizade inabalável da minha vida.

A Ane Elize Pereira, companheira incrível que amo tanto, e que com muito carinho leu criticamente este trabalho inteiro e foi crucial para que ele fosse concluído.

Aos meus amigos sem os quais a vida seria pequena demais e que me apoiaram muito durante todos esses anos: Alana Lourenço, Amanda Ribeiro Coutinho, Dandara Bindemann, Gabriel Serratto Paris, Guilherme Horning, Isadora Marasquin, João Felipe Konfigera Lazarotto, Luana Blauth, Lucas Augusto Tavares da Silva, Luciano Chinda Doarte, Vinícius José Franqueto e Yago Petri Rodrigues.

A todos os colegas da Fundação Cultural de Curitiba que nos meses decisivos para a conclusão desta tese foram tão compreensivos e apoiadores.

“Não há nada de real na vida que o não seja porque se descreveu bem”

Fernando Pessoa, Livro do desassossego

RESUMO

Esta tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná busca investigar como a defesa do princípio da nacionalidade defendido pela ação de nacionalistas resultou na criação e publicação de duas obras literárias do gênero épico em meados do século XIX, *Kalevala* no Grão-Ducado da Finlândia, escrito por Elias Lönnrot; *A Confederação dos Tamoios*, no Império do Brasil, resultado do trabalho autoral de Domingos José Gonçalves de Magalhães. Duas poesias épicas que buscavam dar respostas singulares para o mesmo problema, de maneira ampla, a *história nacional*. Para tanto, esta tese foi dividida em duas partes: a primeira, com o objetivo de investigar as condições políticas e culturais para o florescimento de ações nacionalistas; a segunda, focada em observar como cada uma das epopeias narra um certo “passado nacional” ao mesmo tempo que executa um projeto literário nacionalista. Por fim, se busca apontar alguns elementos de análise que levaram a investigação desse tema e, de maneira geral, poderiam apontar para uma eventual forma fortuita de leitura histórica da cultura literária nacionalista.

Palavras-chave: Nacionalismo. Literatura. Século XIX. Kalevala. A Confederação dos Tamoios.

ABSTRACT

This doctoral thesis presented to the History Graduate Program of the Federal University of Paraná seeks to investigate how the defense of the principle of nationality uphold by the action of nationalists resulted in the creation and publication of two literary works of the epic genre in the mid-19th century, *Kalevala* in the Grand Duchy of Finland, written by Elias Lönnrot; and *A Confederação dos Tamoios*, in the Empire of Brazil, the result of the authorial work of Domingos José Gonçalves de Magalhães. These two epic poems sought to provide unique answers to the same problem, broadly speaking, *national history*. To this end, this thesis was divided into two parts: the first, with the objective of investigating the political and cultural conditions for the flourishing of nationalist actions; the second, focused on observing how each of the epics narrates a certain “national past” while executing a nationalist literary project. Finally, we seek to point out some elements of analysis that led to the investigation of this theme and, in general, could point to a possible fortuitous form of historical reading of nationalist literary culture.

Keywords: Nationalism. Literature. Nineteenth century. *Kalevala*. *A Confederação dos Tamoios*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Jornal O Charivari, 27 de abril de 1862

68-69

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
PARTE I - DIFUSÃO NACIONALISTA	19
CAPÍTULO 01: UMA NECESSIDADE ÉPICA	19
CAPÍTULO 02: <i>KALEVALA</i> E A BUSCA POR UMA CAIXA DE MEMÓRIAS	37
CAPÍTULO 03: UM TEMA EM BUSCA DE AUTOR, MAGALHÃES E SUA TAREFA REAL	61
PARTE II - NARRANDO O PASSADO EM MÉTRICA	100
CAPÍTULO 04: KEITÄ ME OLEMME? A ESPERANÇA DE SINGULARIDADE	103
CAPÍTULO 05: ESPELHO LUSO, OLHOS BRASILEIROS	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS OU TENTATIVA DE OLHAR ALÉM DA GRAMÁTICA NACIONAL	178
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E BIBLIOGRAFIA	184
APÊNDICE A	197
APÊNDICE B	232

1. INTRODUÇÃO

“Apesar desta arquitetura ser considerada uma manifestação da cultura nacional, ela foi em grande parte no estilo *Art Nouveau* internacional, seu conceito principal era um retorno aos materiais naturais e à construção orgânica” (MEINANDER, 2020, p. 159)¹. Essa frase do historiador Henrik Meinander é em referência ao surgimento de uma arquitetura crescente nos principais centros urbanos da Finlândia entre o final do século XIX e início do século XX. E, ele afirma que apesar de se pensar essa arquitetura como nacional ela era inspirada por uma tendência internacional, ora, não poderíamos dizer o mesmo da literatura? Pois esses arquitetos que se valiam de símbolos nacionais estabelecidos, inclusive do próprio *Kalevala*², buscavam sua inspiração em elementos e materiais considerados nacionais, ou seja, partiam do mesmo princípio da existência de uma nação finlandesa distinta e única. Mas parece que Meinander, neste trecho, nos passa a ideia de que por ser a forma inspiradora dessa ação criadora dos arquitetos ser uma forma que ele chama “internacional”, ela seria, portanto, menos “nacional”. Porém, correndo o risco de parecer simplista, e talvez seja um simplismo útil, o mesmo não ocorre com a literatura ou com as formas escritas em geral num sistema-mundo dos dois últimos séculos? As formas literárias ou narrativas são mais ou menos coerentes e entendíveis, são *formas*. A busca do escritor por um conteúdo ou manifestação “nacional” não passa pela criação de uma forma absolutamente autóctone, única e insubstituível, ela se dá precisamente no inverso, em uma forma que seja internacional – me usando livremente da palavra – padronizada e reproduzível.

Com esse comentário sobre visão de Meinander a ideia geral que motivou esta pesquisa pode ser expressa. Isto é, que duas publicações literárias do século XIX sem nenhuma aparente relação, e talvez nenhuma mesmo, não são objetos impossíveis de serem historicizados, ou pelo menos interpretados de forma comum. Que a investigação das narrativas nacionais que fundamentam e justificavam este ou aquele grupo “nacional” e, geralmente um Estado-nacional, deveria levar em consideração sempre que a maioria das formas de justificativa são transnacionais, são compartilhadas. E compartilhadas não só como parte de uma “estrutura” epistemológica que serviu de estofo filosófico para constituir uma ideia “moderna” de nacionalidade, mas compartilhada precisamente porque esta epistemologia em certa medida “exige” que as “nações” devam ser incomparáveis pois únicas e insubstituíveis, mas comparáveis pois iguais em suas exclusividades e legitimidades. Uma aparente contradição, mas que opera de forma a reproduzir

¹ Texto original: Despite this architecture being regarded as a manifestation of national culture, it was in large extent in international *Art Nouveau* style, its main concept a return to natural materials and organic construction.

² Como é o caso do prédio sede da Companhia de Seguros Pohjola, a primeira companhia desse tipo a oferecer serviços em língua finlandesa em 1891. O próprio nome da companhia é inspirado no *Kalevala*. Cf. o sítio <<https://finnisharchitecture.fi/pohjola-insurance-company/>>. Acesso em: 04 de maio de 2023.

toda vez que uma dessas “originalidades” é defendida, se dá, pois se assume como universal, como princípio a ser “descoberto” ou “despertado” pelos grupos “nacionais” de toda a humanidade.

Neste trabalho, o que se busca apontar nos capítulos a seguir é como tal princípio fora defendido e como tal ação nacionalista de “desvelamento” se realizou em um recorte, a princípio, alternativo, isto é, nas intenções que levaram a publicação de dois livros no século XIX: *Kalevala* no Grão-Ducado da Finlândia, escrito por Elias Lönnrot; *A Confederação dos Tamoios*, no Império do Brasil, resultado do trabalho autoral de Domingos José Gonçalves de Magalhães. O primeiro, publicado pela primeira vez em 1835 e reeditado em uma versão estendida e alterada em 1849; o segundo, publicado em 1856. Duas poesias épicas que buscavam dar respostas singulares para o mesmo problema, de maneira ampla, a *história nacional*. A escolha desses dois livros se deu, principalmente, dentro de uma leitura transnacional de uma “luminosidade comum”, por serem duas publicações do mesmo gênero literário, lançadas em datas próximas e inspiradas por uma ideia – ampla – de romantismo nacionalista ligada aos círculos da elite intelectual e ao *establishment*³.

Dessa forma, esta tese foi dividida em duas partes: a primeira com três capítulos, a segunda, com dois capítulos e as considerações finais apresentadas de uma forma menos, digamos, convencional. A parte I é focada, no primeiro capítulo, em como uma sequência que busca levantar a questão do princípio da nacionalidade; o conceito de máquina mitológica que julgamos ser instrumental para entender o funcionamento dessas literaturas épicas “nacionais” como um repositório de significantes sempre aberto; a hipótese de Moretti acerca de uma literatura mundial comparada; e um mapeamento relevante sobre a filosofia do nacionalismo, que nos parece concordar com uma visão transnacional. Nos capítulos dois e três, se buscou apontar uma apresentação das condições culturais e políticas nas quais as publicações, aqui foco de interesse, surgiram como intenção de agentes interessados na defesa e constituição do princípio de nacionalidade, dando foco na formação de uma entidade política que proporcionou o cenário para a publicação do *Kalevala* e na defesa de Gonçalves de Magalhães da criação de uma literatura brasileira. A parte II tem como propósito apresentar e analisar as narrativas constituídas nessas publicações considerando-as como *narrativas nacionais*, o que ocorre em separado nos capítulos quatro e cinco. Não como as únicas narrativas nacionais, mas sim como parte de uma imaginada teleologia de progresso de uma história literária, que não se desassocia de uma história nacional. Em seguida, pretende-se apontar – na conclusão inusual – que a leitura dessas literaturas e talvez de tantos outros elementos “nacionais” deva ser feita na operação historiográfica não só percebendo a disseminação – também como empresa colonial – dessa forma ontológica, mas ainda

³ Diferentemente de outro poema épico romântico, inclusive anterior ao de Magalhães, o poema de Gonçalves Dias, *I-Juca-Pirama*, publicado pela primeira vez em 1851.

separando de forma mais precisa *no discurso historiográfico* os elementos “parasitários” da “gramática nacional”. Talvez a intenção de Raúl Antelo (2010, p. 19) em seu livro *Algaravia*, “o conjunto de relações provisórias ou interdeterminadas com que se cimenta a nação e se monta a tradição”, seja de alguma forma compartilhada aqui. Por fim, dois apêndices compõem o trabalho com o objetivo de apresentar ao leitor um resumo do enredo de cada um dos livros que são objeto de investigação dessa tese.

Este trabalho é resultado de um interesse e uma investigação de cerca de nove anos, iniciado como intenção resultante de um profundo incômodo gerado pelo choque de estudar história em nível universitário e viver sob as formas culturais institucionais dos Estados-nação. Sentimento que foi pela primeira vez focado durante a oportunidade de realizar o curso de humanidades na Universidade de Oulu, o Programa de Estudos Escandinavos. Dali a surpresa de reconhecer um projeto nacionalista do século XIX que, de certa forma, teve – e tem – no seu núcleo um livro. Tal ideia nunca me deixou, especialmente ao descobrir que no Brasil o tema ainda era muito incipiente – algo que mudou pouco desde então. A intenção de investigar essa epopeia e seu projeto nacionalista pôde ser realizada, como um primeiro passo, no mestrado na Universidade Federal do Paraná e em seguida no doutorado desta mesma instituição. Portanto, esta tese não difere radicalmente da dissertação, mas sim tenta dar mais alguns tímidos passos motivados por hipóteses mais ou menos arriscadas – que originalmente saíram de uma participação em um evento na Universidade Estadual de Santa Catarina⁴ –, ensaiadas algumas vezes e em especial na minha universidade de origem e na fundamental estadia na Universidade de Helsinki.

Por fim, mas não poderia deixar de registrar isso aqui, esta tese resulta do curso de doutorado que iniciei em março de 2020, tendo participado de apenas duas empolgantes aulas na universidade, fomos todos engolidos por uma pandemia devastadora. Precisamente no momento em que estávamos sob o jugo de um governo que fora responsável por transformar o evento trágico em uma criminosa sequência de ações da morte, ao mesmo tempo que combatia, perseguia e destruía a educação pública, especialmente as universidades e seus membros. Apesar de tudo, do outro lado do mundo, assisti à mudança que possibilitou, enfim, escrever estas palavras.

⁴ A I Jornada História & Linguagens, promovido pelo Laboratório de Estudos das Cidades (LEC), foi realizada em Florianópolis em 24 de agosto de 2017.

3. PARTE I - DIFUSÃO NACIONALISTA

"It is the dead who govern. Look you, man, how they work their will upon us! Who have made the laws? The dead! Who have made the customs that we obey and that form and shape our lives? The dead! And the titles to our lands-have not the dead devised them?... If a surveyor runs a line he begins at some corner that the dead set up; and if one goes to law upon a question the judge looks backward through his books until he finds out how the dead have settled it - and he follows that. And all the writers, when they would give weight and authority to their opinions, quote the dead; and the orators and all those who preach and lecture-are not their mouths filled with words that the dead have spoken? Why, man, our lives follow grooves that the dead have run out with their thumbnails!"
 Uncle Abner, Melville Davisson Post

1. CAPÍTULO 01: UMA NECESSIDADE ÉPICA

A comunidade nacional moderna, ou pelo menos o seu desejo imaginado, compreende geralmente, se não exclusivamente, uma comunidade maior que aquela composta por uma pequena dezena de indivíduos que se conhecem entre si e que geralmente escutam uns aos outros. Se a possibilidade da fala viva, na presença do ato verbal, se torna um desafio não só sincrônico, mas também diacrônico, um problema se apresenta, isto é, como dizer aos outros que se imagina que sejam seus iguais – e também seus não-iguais – quem são, de onde vieram e para onde irão? Dar sentido a comunidade através de uma identidade. Para a comunidade imaginada nacional moderna, pelo menos até a invenção de tecnologias de comunicação como o rádio, por exemplo, a solução encontrada foi a letra escrita.

Essa letra escrita não era uma invenção tecnológica produzida com esse propósito – assim como o rádio –, entretanto, como demonstrado por Benedict Anderson (2008), uma contingência de desenvolvimento tecnológico, a prensa móvel, uma mudança cultural na ordenação temporal afastada da providência divina e o desenvolvimento do capitalismo em seus estágios iniciais teve uma fundamental consequência na letra escrita, a começar por certos territórios europeus e rapidamente se espalhar pelos domínios coloniais e outros territórios. Esse processo secular de transformação da produção e reprodução da letra escrita por sua vez, de maneira consequencial, alterou também algo que de alguma maneira é produto dessa própria contingência e muito mais, a história da literatura.

Portanto, a necessidade de comunicar essa comunidade nacional imaginada se serviu dessas mudanças, mas a comunicação de uma sociedade compartilhada que seria imaginada e acreditada por um grupo de leitores que se fazem conscientes da possibilidade da existência de iguais não é apenas uma instrumentalização pragmática da letra escrita, mas faz parte do uso ideológico de *certas*

formas literárias para fins específicos⁵, nesse caso, a defesa, promoção, circulação etc. do princípio da nacionalidade, em defesa de uma “nação” determinada.

O que queremos apontar é que o que se chama “história da literatura”, ou melhor dizendo, “história da literatura nacional” é um processo que faz parte desse princípio ideológico moderno, o nacionalismo, no qual a existência de formas literárias diversas e espalhadas pelo mundo se torna sistematizada e instrumentalizada no processo cultural de constituição de uma singularidade e em muitos casos de uma unidade política congruente à essa singularidade.

Esse processo do estabelecimento de literatura distintivamente “nacional” de maneira geral se deu – e ainda se dá – a partir de uma produção consciente de materiais literários escritos por agentes influenciados pelo nacionalismo ou por uma reapropriação de materiais literários que vão ou não ser inseridos dentro de uma história literária nacional. Além de que esse processo também ocorre, como é muito frequente e essencial nos projetos nacionalistas, dentro de uma percepção transnacional dos gêneros literários. Portanto, não é apenas produzir um *corpus* de materiais escritos que possam servir aos propósitos de compartilhamento da comunidade imaginada, é produzir ou estabelecer um certo *corpus* de materiais escritos de acordo com um parâmetro central hierárquico e padronizador, aquilo que Furio Jesi (2015, p. 65) chamou de “lugar comum”. Uma mercadoria a oferecer, composta de lugares comuns, “a tensão do poeta em direção ao sucesso de sua mercadoria é a disposição de abertura por excelência aos lugares comuns que tornam coisa sua criação.” (JESI, 2015, p. 63). Não precisa ser coisa conhecida, mas coisa passível de apreciação. “É essa a via pela qual a obra de arte composta de lugares comuns pode gozar de privilégio de se tornar ela mesma lugar comum na superfície de criação do artista.” (JESI, 2015, p. 63).

Assim, nessa superfície de coisas conhecidas, o conteúdo é ilimitado e a criatividade do escritor é livre, desde que sua criatividade seja *conhecível*. Por isso, não é qualquer palavra escrita. Nos cenários das coisas conhecíveis, os “adultos”, com quem o jovem Rimbaud vai se encontrar e mostrar seus poemas, já haviam definido essa superfície – ou ainda seguem a definição que outros “adultos” antes deles puderam estabelecer. Dessa forma, a criação de uma “literatura nacional” deve estar suficientemente apta para ser apreciada e aceita pelos “adultos”. Juhana Saarelainen, ao escrever sobre os anseios de promoção da língua finlandesa dos intelectuais românticos sueco-finlandeses no início do século XIX, por exemplo, demonstra a convergência para esses lugares comuns:

Parece que a elite intelectual da Finlândia, que fez essas demandas em sueco, queria alguém que pudesse entregar a eles a cultura oral encapsulada na forma artificial de um

⁵ Nos lembra Walter Benjamin: “a tendência de uma obra literária só pode ser correta do ponto de vista político quando for também correta do ponto de vista literário. Isso significa que a tendência politicamente correta inclui uma tendência literária” (BENJAMIN, 1987, p. 121).

texto escrito. Não era a poesia popular oral real que eles queriam, mas uma versão transcrita dela. O meio impresso era para eles mais familiar, mais desenvolvido e especialmente mais civilizado do que os poemas cantados oralmente. (SAARELAINEN, 2014, p. 162)⁶

O trabalho do intelectual investido na “busca” de uma “tradição” do *Volke* não cumpriria apenas a tarefa de encontrar, coletar e apresentar esses materiais às camadas sociais que esperavam vê-los, mas cumpria uma complexa fase de transformação desses materiais em formas culturais que fossem compreensíveis e aceitas por essas mesmas camadas de espectadores. Karkama (2008, p. 169) argumenta que o *Kalevala* é um épico que lembra a narrativa de um romance – já que é um trabalho artístico de Elias Lönnrot –, um épico de um mundo em modernização, portanto, cuja compreensão é necessária para esse mundo, e deve conter um narrador que forneça a credibilidade à história enquanto narra o passado arcaico e a “nação” mesma. E isso só poderia ser feito, naquele momento, se fosse através da palavra escrita, impressa e distribuída em uma língua comum para que pudesse se tornar um clássico da literatura nacional. Por essas características, o *Kalevala* estava disponível para ser aceito e entendido como um instrumento de identificação para o leitor, pelo menos ao leitor alvo de uma literatura motivada por intenções nacionalistas. O nacional, no sentido nacionalista, opera de alguma maneira como aquilo que Furio Jesi chamou de máquina mitológica.



Jesi faz uma referência à festa, na qual a comunidade no momento e na presença vê o *eidolon*, acessa um mundo de significados sobre si, mas o etnólogo apenas pode ver eles – os diferentes, como chama Jesi – vendo, mas não enxerga o que eles veem. O que talvez os diferentes vejam seja o que Nancy (2016, p. 109) chama de “mito da fundação e da comunhão da tribo ou do povo”, e que ele diferencia, digamos, da escritura, da literatura. Mas não que o mito não possa ser texto, mas quando o é, há uma interrupção, a escritura encerra e inaugura, neste caso. Inaugura porque expõe no tempo distendido um *comum*⁷. Ele afirma que

seria preciso designar por “a literatura” esse próprio ser, nele mesmo, ou seja, essa qualidade ontológica singular que o confere *em* comum, que não reserve antes ou após a comunidade, como uma essência do homem, de Deus ou do Estado que atinge o acabamento da comunhão que o realiza, mas que faz com que esse ser seja partilhado

⁶ Texto original: It seems that the intellectual elite of Finland, which itself made these demands in Swedish, wanted someone who could deliver them the oral culture encapsulated in the artificial form of a written text. It was not actual oral folk poetry they wanted, but a transcribed version of it. The printed medium was to them more familiar, more developed and especially more civilised than the orally sung poems.

⁷ Nancy (2016, p. 107) pontua um “início” dessa ideia, “É nos românticos de Iena que se desenha pela primeira vez (que, na verdade, não pode ser a primeira) o mito da comunidade literária, prolongado de várias maneiras diferentes até chegar a nós por tudo o que pôde se assemelhar à ideia de uma “república de artistas” ou à ideia de comunismo (por exemplo, de um certo maoísmo) e de sua revolução presente, tais quais à escritura.”

somente em comum ou, ainda, que sua qualidade de ser, sua natureza e estrutura, são a partilha (ou a exposição). (NANCY, 2016, p. 108)

Jesi, ao discordar de Karl Kerényi quanto a uma divisão entre mito genuíno e mito tecnicizado, afirma em oposição que não é possível, ou melhor, empiricamente verificável, asseverar a existência ou não de um “mito”, portanto, de modo a não ser possível construir uma lógica binária genuíno e não-genuíno. Podemos dizer que Jesi está abrindo a possibilidade de que a literatura dos modernos (isto é, o etnocentrismo eurocentrado) também é, em suas palavras, um material mitológico, uma evidência escriturária que age como objeto “histórico analítico” com o qual é possível cotejar o “mito” de uma comunidade. E neste ponto Nancy percebe esse etnocentrismo eurocentrado como *mito*. Afirma:

Não é mais a cena original da nossa comunhão. Isso não quer dizer que não haja teatro – como se fosse possível haver literatura sem teatro. Mas o teatro, aqui, não vale como cena da representação: vale como a borda extrema dessa cena, como a linha que partilha onde uns são expostos a outros. Sobre essa linha extrema e difícil o que se partilha não é a comunhão, não é a identidade acabada de todos em um e não é mesmo nenhuma identidade acabada. O que se partilha não é uma anulação da partilha, mas a partilha ela mesma e, conseqüentemente, a não-identidade de todos, de uma cada um consigo mesmo e com outrem, a não identidade da própria obra com ela mesma e, em fim, da literatura com a própria literatura. (NANCY, 2016, p. 109)

Mas vejamos, o que interessa aqui não é a história da comunidade contada para seus membros, mas “a partilha ela mesma”, a forma que possibilita a todo tempo dar novas identidades, por isso o ser-em-comum de Nancy é literário, não porque é uma ficção ou algo similar, mas porque a literatura é

a exposição comum dos seres singulares [...] é por haver literatura que há o mito da comunhão, e, além disso, o mito da comunhão literária. Nesta perspectiva, a literatura que correspondeu a grande interrupção moderna dos mitos engendrou imediatamente seu próprio mito. (NANCY, 2016, p. 110)

Para ele, se escreve para e por causa de outrem:

[...] não escreveríamos se nosso ser não fosse partilhado. E em consequência que: se escrevemos [...], partilhamos o ser em comum ou então somos por ele partilhados e expostos. Assim, uma vez que o mito é interrompido, a escritura nos conta ainda nossa história. Mas não é mais uma narrativa – nem grande, nem pequena – é muito mais uma oferta: uma história que nos é ofertada. Ou seja, que algo do evento – e do advento – nos é proposto, sem que um desenvolvimento nos seja imposto. O que nos é ofertado é que a comunidade chega a acontecer, ou melhor, é que algo em comum chega a nos acontecer. Nem uma origem, nem um fim: alguma coisa *em* comum. Somente uma fala, uma escritura – partilhadas, nos partilhando. (NANCY, 2016, p. 113, grifo do original)

Isso é algo que talvez não esteja tão distante daquilo que Benedict Anderson (2008) apontou sobre certa consciência de sincronia na constituição da “comunidade imaginada nacional”, que é

fornecida, segundo ele, pela apresentação dos membros de uma sociedade uns aos outros através da literatura – nomeadamente o romance – e a imprensa de larga escala.

O significado dessa cerimônia de massa é paradoxal. Ela é realizada no silêncio da privacidade, nos escaninhos do cérebro. E no entanto cada participante dessa cerimônia tem clara consciência de que ela está sendo repetida simultaneamente por milhares (ou milhões) de pessoas cuja existência lhe é indubitável, mas cuja identidade lhe é desconhecida.” (ANDERSON, 2008, p. 68)

Essa cerimônia mencionada por Anderson nada mais é do que o comunismo literário nas palavras de Nancy, partilhado e nos partilhando. E a literatura, ou talvez melhor, a escritura, fornece o rastro gramático que pode se passar como a coisa mesma, se travestir de – pretensa – essência, *simular*. Essa simulação que Sócrates já acusava ao dialogar com Fedro:

Pois há algo de terrível na escrita, Fedro, e que se assemelha realmente à pintura. Pois os produtos desta estão postos como seres vivos, mas, ao interrogá-los sobre algo, mentem-se em silêncio solene. E o mesmo se dá com os discursos: parecerá a ti que falam pensando por si mesmos, mas, ao interrogá-los querendo aprender sobre o que quer que tenham dito, indicam sempre uma única e mesma coisa. E uma vez escrito o discurso roda por toda parte do mesmo modo – entre os que o compreendem bem como entre aqueles aos quais não convém –, e não sabem com quem devem ou não falar. (PLATÃO, *FEDRO*, 275d-e)

Sócrates está acusando a escritura de ser a portadora de um discurso que não é seu, que seria idealmente o da voz do filósofo, isto é, a manifestação da *mnēmō*, que representa a presença do *eidos*, ou seja, em uma medida já uma substituição, ou melhor, uma repetição do verdadeiro (Ideia) através do esforço filosófico.

Afora as razões de Sócrates, ele aponta para a abertura de que esse simulacro (a letra) é portador, ou seja, a possibilidade de significar livremente, de carregar por aí a pretensão de essencialidade e estar sempre aberta, sempre no limiar, sempre empurrando e escapando da centralidade de um significado. Isto é, pode sempre significar algo diferente. Entretanto, simular, falsear, seria falso somente no sentido de existir um suposto modelo de verdade. E, como diz Deleuze (1974, 269), “fazer subir esse simulacro” é reconhecer que não há essencialidade. É destituir o ídolo. O que Nietzsche chamou precisamente de crepúsculo dos ídolos.

O que nos interessa se desenrola neste sentido, a grama é um rastro que, digamos, “engana” ao carregar em sua polissemia disfarçada uma ideia de centralidade, ao mesmo tempo que concebemos aqui, retomando Jesi, que esse núcleo ou não-núcleo referido pela letra nos é interdito. O que temos, materialmente, é a letra, ou mesmo a voz. Para Derrida, o rastro: do qual a escritura é representante. Esse rastro não pode *ser*, pois existir é ser *ente*, e ser ente é a presença viva, então a morte é o vetor que possibilita a interrupção da presença que é seguida apenas de rastro, ou seja, de não-presença. Isto é, a literatura (a escritura), neste caso, é vista como documento histórico ao

mesmo tempo em que é a portadora da possibilidade de vitória sobre a morte que apaga a presença. E tal é o jogo da diferença. A interrupção da presença tem apenas o rastro como “vida após a morte”, mas se o rastro é a grama, a letra, abre-se aí aquilo que Sócrates acusava, a abertura de significado. E se há abertura de significado quer dizer que não há significante único, estanque, *essencial*. Entretanto, o rastro se passa, se falseia, tentando apagar-se e mostrando-se como a coisa mesma (pretensa essencialidade, ou origem). E para Derrida isso é importante pois é

o mito do apagamento do rastro, isto é, de uma diferença originária que não é nem ausência nem presença, nem negativa nem positiva. A diferença originária é a suplementariedade como *estrutura*, estrutura aqui a complexidade irreduzível no interior da qual pode-se somente inflectir ou deslocar o jogo da presença ou da ausência. Aquilo dentro do que a metafísica pode-se produzir mas que ela não pode pensar. (DERRIDA, 2017, p. 204, grifo do original)

Portanto, a lógica da suplementariedade nesse jogo é que faz com que haja possibilidade do “falseamento”, digamos. É esse esquema que fornece a lógica na qual a literatura, nosso interesse, pode ser um discurso de origem. Mas, essa origem não é aquela origem do momento mesmo do evento, a *origem de fato*. É apenas a *origem de direito*, ou seja, um discurso sobre a origem. Para Derrida esse discurso de origem que se passa pela “coisa original mesma” pode ser explicado com o conceito de *arquiescritura*, a escritura primeira que se faz pela tinta no papel, por exemplo. Essa arquiescritura inaugura aí tudo o que aí diz, mas, se ela se inaugura no ato de ser inscrita, não é possível que possa, portanto, aludir a uma prescrição que não aquela que acaba de fazer no ato de sua inscrição, nesta que, ao existir, habita em si o que lhe dá sentido e ao mesmo tempo é a condição única da *possibilidade de dar sentido*. Dessa forma, a origem não existe fora da própria “auto-origem” da letra inscrita, “escrever é saber que aquilo que ainda não está produzido na letra não tem outra residência [...] O sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio e tornar-se naquilo que a diferir de si é: o sentido” (DERRIDA, 2014, p. 13). E, talvez aqui haja uma convergência com o conceito de *materiais mitológicos* de Jesi, os quais também são discursos sobre a origem, mas não a origem no sentido metafísico, e sim, a origem no sentido de ser ela mesma possibilidade de origem, novamente nas palavras de Derrida (2014, p. 15): “ao mesmo tempo criatura e Pai do Logos.”

Jesi também tenta fornecer uma chave de leitura para esse esquema “circular” do qual Derrida vai chamar de lógica da suplementariedade possibilitada pela diferença. Para Jesi, esse esquema epistemológico foi o de *máquina mitológica*. Para isso, vejamos sua distinção entre mito e mitologia:

Mas falar do mito como de uma substância etérea, na qual se projetam imagens, quer dizer criar um mito do mito. Se a mitologia, enquanto narrativa, é em certa medida substância, não é substância o mito, aquilo que recebe substância da mitologia. Enquanto

narra, o mitólogo cria uma substância, a narrativa, pressupondo a existência de outra substância, o mito, e tendo a sensação de plasmá-la. Mas o mito não tem substância fora da mitologia, e a partir do instante em que adquire substância é mitologia, não mito. O mito é, portanto, a mitologia? Assim o é na medida em que só o que tem substância é. (JESI, 2014, p. 47)

Ao afirmar que há uma materialidade apenas na mitologia (nos materiais mitológicos) não poderia ser concebido que algo essencial e metafísico, chamado de mito possa ser, apenas pode se considerarmos a própria coisa material mitológica como o mito mesmo, aqui Jesi aponta o caráter suplementar – poderíamos dizer – da mitologia e se posiciona consciente do jogo. Para falar do mito sem ligá-lo à mitologia, falamos, portanto, de um “vazio”, mas que no sentido jesiano é um “não saber”, isto é, o mito não está aqui, ele não é para “nós”. É indizível, e estamos absolutamente vedados de saber se ele é real ou não, a não ser pela experiência epifânica, que está totalmente fora da linguagem. E o conceito de máquina mitológica é trazido por Jesi para explicar esse funcionamento que interdita o acesso a qualquer coisa que não a materialidade dos materiais mitológicos, vejamos o que ele escreveu:

A máquina mitológica não produz mitos, portanto, não satisfaz a fome dos mitos oferecendo-lhes aquilo que, com a própria ausência, suscita a fome. Mas a máquina mitológica oferece ao faminto de mitos seu produto, as mitologias, que acalma parcialmente a fome. A existência da máquina mitológica é empiricamente verificável: e isso não se pode dizer do mito; enquanto a fome de mitos é empiricamente verificável, não se pode ter nenhuma certeza empírica sobre a existência do objeto de tal fome; enquanto as mitologias são empiricamente verificáveis como produtos da máquina mitológica, a existência do mito se subtrai a qualquer verificação empírica. A máquina mitológica é um dispositivo que com sua presença que funciona, “vital”, dá tréguas à fome de mitos sem jamais satisfazê-la por inteiro. Seu funcionar remete incessantemente ao alimento mítico, que, entretanto, permanece inacessível, e, no lugar deste, oferece o alimento mitológico. (JESI, 2014, p. 51)

Poderíamos aventar a ideia derridiana de suplemento⁸, a máquina seria um suplemento circular e autofágico ao mito. Jesi define: máquina porque, à análise empírica, ela parece funcionar automaticamente. De um lado, ao funcionar, produz mitologias, ou seja, narrativas. De outro lado, ela, ao funcionar, coloca em dúvida a ontologia no pré-ser e produz entes como produtos da máquina, a máquina funciona na pressuposição de que há um pré-ser, mas, ao mesmo tempo, não sabemos absolutamente nada fora do *enquanto* fornecido pela máquina, esse é um paradoxo que

⁸ Derrida ao falar sobre a segunda significação de suplemento a partir de Rousseau, delinea a lógica da suplementariedade: “Mas o suplemento supre: Ela não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; se ele colma, é como se acumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher de *si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa.” (DERRIDA, 2017, p. 178).

complexifica e que é um grande trunfo do pensamento de Jesi⁹. Podemos dizer, a máquina mitológica não seria nada além do que pessoas, estas que fazem o *fato mitológico*: nascido em um âmbito espacial que agrega um número de pessoas, as que narram, as que escutam e as que a tal fato identificam modelos de comportamento. E, o que nos interessa – ou o que nos é apreensível – não é a essência da origem (seja lá o que isso for, já que nos é interdito), mas a *relação entre fato mitológico e sua origem*. Ou seja, capturar o ato mitológico *in flagranti*. Verificar a tensão entre pré-existente e o existente que a máquina produz, Jesi escreve de maneira muito clara:

A máquina mitológica é auto-fundante: coloca sua origem no *fora de si* que é o seu interno mais remoto, seu coração de pré-ser, no instante em que se coloca em ato. Essa pressuposição de origem (o remeter-se ao mito) é totalizante: envolve todos os instantes e os âmbitos espaciais de funcionamento da máquina, uma vez que o *fora de si* em que a máquina coloca a própria origem é seu centro. Todo fato mitológico é, assim, ele próprio pressuposição da própria origem, que é também a origem da máquina. (JESI, 2014, p. 53)

Ilusão maior e mais eficiente, impõe-se o seu próprio núcleo autocriado como um *a priori* etéreo e original, imutável e soberano absoluto, inalterável e intocável, mas, ao mesmo tempo, o significado da *própria coisa vital do que se é*. Nas palavras do mitólogo italiano:

Em outras, ainda, a pressuposição da origem envolve em escarça medida a vontade consciente do criador-organizador. Essas últimas são as mais úteis para apreender a tensão em ato entre mitologia e mito, portanto, a mitologia em ato, a máquina mitológica na sua presença que funciona. Aí, de fato, ela é tensão em estado puro, não modificada pelos autores com tentativas de resolução que vão da mediação à superação por excesso. Obras do gênero são com frequência, mas não por certo de modo inevitável, alimentadas por mitologias no estado de sobrevivência tardia. Em tal estado, o comportamento das formas mitológicas (dos produtos da máquina mitológica) é com mais frequência marcado por um automatismo que toma a mão do mitólogo e adere de modo estrito ao automatismo do funcionamento da máquina. Por meio desse automatismo, tais formas no estado de sobrevivência, isto é, cindidas do contexto social e cultural em que foram produzidas inicialmente (*inicialmente* deve ser compreendido não no sentido de “no instante primeiro em absoluto”, mas naquele de “no período histórico mais próximo em que elas apareceram em estrita relação com situações sociais e culturais”), pressupõem, da maneira mais clara, sua origem: expelem-na de si uma vez que faltam, pois ela lhes permanece solidária, os vínculos do condicionamento, mesmo que parcial, que presidem sua mais próxima gênese. A tensão entre mitologia e mito se faz, portanto, fortíssima e domina, não conhecida, as modalidades organizativas do fato mitológico. (JESI, 2014, p. 53-54)

O autor da obra mitológica tenta quebrá-la em pedaços, mas cada pedaço é em si completo e remete à própria origem, como se fosse um holograma. Jesi faz a conexão entre a festa de “ontem” e a festa de “hoje”, que se conectam pela operação da máquina mitológica:

⁹ Poderíamos, com cuidado, fazer até um paralelo com o paradoxo criado pelo físico austríaco Erwin Schrödinger, conhecida como o Gato de Schrödinger, no qual, resumidamente, um gato é preso em uma caixa lacrada junto com um frasco de veneno e um contador Geiger, e, o exercício de paradoxo é que sem sabermos, digamos, *in flagranti*, a condição do gato, ele estaria *ao mesmo tempo* vivo e morto.

A máquina mitológica sempre continua a funcionar, independente da genuinidade da substância presumida (o mito) que a faz funcionar. Ela continua a funcionar e a apontar naquilo que se diz fazê-la funcionar — o mito — uma substância genuína. Em numerosos casos é óbvio que não se trata de um mito genuíno, é óbvio que o mito é evocado e usado para especificar finalidades, portanto, tecnicizado; e todavia a máquina continua a remeter a ele como a uma substância genuína e ao próprio funcionamento como ao exteriorizar de tal substância. Isso não é apenas um fenômeno de hoje: mesmo “ontem” a máquina mitológica continuou a remeter ao mito como substância genuína, mesmo nos casos em que tal substância não era, de fato, genuína. (JESI, 2014, pp. 54-55)

A máquina, por sua “natureza”, indica algo que não pode ser visto, quem está na máquina não se vê nela, mas vê o mito, o *eidolon*. Quem vê os que veem — veem a máquina em funcionamento, mas estão impossibilitados de ver o mito — a substância (ou não) oculta pela máquina. “Qualquer estudo do conceito de mito que não queira confundir-se com a elaboração da mística do poder, deve enfrentar, como problema capital e com a crítica mais rigorosa, a eventualidade da substância do mito” (JESI, 1977, p. 09).



O Coletivo de Pesquisa Warwick, ao comentar sobre um ensaio de Frederic Jameson — *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism* —, afirma que seus pressupostos seguem a linha de Jameson, e o citam:

Jameson sugere algo que é decisivo para os nossos propósitos: que esse modo de pensar sobre a desigualdade combinada demanda um novo tipo de comparatismo literário, nomeadamente a “comparação, não de textos individuais, que são formal e culturalmente muito diferentes uns dos outros, mas das situações concretas a partir das quais tais textos surgem e para quais eles constituem respostas distintas.” (WARWICK, 2020, p. 51-52)

Nossa abordagem aqui concorda com tal pressuposto geral. Concorda e é geral pois colocar duas publicações tão distintas — *Kalevala* e *A Confederação dos Tamoios* — lado a lado é fazer referência a busca de uma solução que os respectivos autores deram a um problema, ao problema da nacionalidade, um problema geral e difundido pelo mundo de maneira desigual.

Parece-nos relevante trazer uma discussão levantada em um artigo de Franco Moretti, *Conjectures on world literature*, no qual ele propõe uma outra hipótese de leitura de uma literatura mundial, talvez muito mais próxima de uma operação historiográfica do que uma crítica literária. Ele percebe essa literatura como um sistema, mas um *sistema de variações*. Moretti (2000) afirma que o que há de comparativo na literatura comparada na verdade é somente uma morfologia comparativa, a literatura mundial não seria um objeto, mas um *problema*.

Moretti aponta que ler mais, isto é, ler mais literatura dentro da hipótese da literatura mundial, é sempre bom, entretanto, não é a solução. A partir de inspiração weberiana, ele argumenta que o que interessa não são as mudanças das coisas, mas as mudanças das *interconexões*

dos problemas. “É esse o ponto: a literatura mundial não é um objeto, é um problema, e um problema que exige um novo método crítico: e ninguém jamais encontrou um método apenas lendo mais textos”¹⁰ (MORETTI, 2000, p. 55, *itálico do original*). Ler mais, ler tudo em um mundo ideal, é deixar escapar que o mundo dos últimos três séculos se fez como ideia de uma coisa una de forma combinada e desigual, “é isso que significa uno e desigual: o destino de uma cultura [...] é interceptado e alterado por outra cultura (do núcleo) que ‘a ignora completamente’” (MORETTI, 2000, p. 56)¹¹. As possibilidades de avaliação desse espalhamento – geralmente pela força – de um centro é virtualmente infinita, mas pensamos que uma dessas formas, o princípio nacional, pode ser singularizado e analisado como uma das ferramentas coloniais. Portanto, para Moretti deve-se adotar o que ele chama de “distant reading”, em suas palavras:

Leitura distante: onde a distância, deixe-me repetir, é uma condição do conhecimento: ela permite que você se concentre em unidades que são muito menores ou muito maiores do que o texto: dispositivos, temas, tropos — ou gêneros e sistemas. E se, entre o muito pequeno e o muito grande, o próprio texto desaparece, bem, é um daqueles casos em que se pode justificadamente dizer: Menos é mais. (MORETTI, 2000, p. 55, *itálicos do original*)¹²

Essa leitura distante, que não ignorará o texto, mas o considerará como narrativa nacional, ou uma forma ou parte de uma narrativa nacional, serve para perceber literatura e ontologia integradas como parte de estabelecimento de uma percepção de existência comunitária específica, não rigidamente congelada como uma estrutura ou implementada como cartilha, mas disseminada como princípio – um *problema* –, um princípio historicizável e localizável no tempo e espaço, em especial a Europa central de fins do século XVIII e início do XIX.

Moretti discorre sobre o romance moderno e a este vincula suas hipóteses. Entretanto, talvez seja possível adotar essas hipóteses também para olhar para os épicos que são o foco do presente trabalho. Moretti afirma que o romance moderno se desenvolve como uma concessão entre influência ocidental – especialmente francesa ou inglesa – e materiais locais, isto é, mistura de *forma estrangeira* e *material local*. “Veja a beleza da leitura distante mais a literatura mundial: elas vão contra a corrente da historiografia nacional. E o fazem na forma de *um experimento*.” (MORETTI, 2000, p. 61, *itálicos do original*)¹³. Certamente, se a literatura mundial é um sistema

¹⁰ Texto original: That’s the point: world literature is not an object, it’s a *problem*, and a problem that asks for a new critical method: and no one has ever found a method by just reading more texts.

¹¹ Texto original: this is what one and unequal means: the destiny of a culture [...] is intersected and altered by another culture (from the core) that ‘completely ignores it’.

¹² Texto original: Distant reading: where distance, let me repeat it, *is a condition of knowledge*: it allows you to focus on units that are much smaller or much larger than the text: devices, themes, tropes—or genres and systems. And if, between the very small and the very large, the text itself disappears, well, it is one of those cases when one can justifiably say, Less is more.

¹³ Texto original: See the beauty of distant reading plus world literature: they go against the grain of national historiography. And they do so in the form of *an experiment*.

de variações, o princípio exclusivista nacionalista perde sua validade e se torna parte desse sistema de variações uno e desigual:

[...] porque mostrou que a literatura mundial era de fato um sistema — mas um sistema de variações. O sistema era um, não uniforme. A pressão do núcleo anglo-francês tentou torná-lo uniforme, mas nunca conseguiu apagar completamente a realidade da diferença. (Veja aqui, a propósito, como o estudo da literatura mundial é — inevitavelmente — um estudo da luta pela hegemonia simbólica em todo o mundo.) O sistema era um, não uniforme. E, retrospectivamente, é claro que tinha que ser assim: se depois de 1750 o romance surge em quase todos os lugares como um compromisso entre os padrões da Europa Ocidental e a realidade local. (MORETTI, 2000, p. 64, *italico do original*)¹⁴

Bem, talvez possamos complementar que o cânone homérico se comporta em alguma medida como *forma estrangeira*. Magalhães quer excluir os deuses gregos de sua lírica, quer “nacionalizar” sua epopeia, mas quer nacionalizar dentro do cânone, uma espécie de Homero brasileiro. Magalhães (1836a, p. 148) se referindo a Homero e Píndaro escreveu, “Convém estudar os Antigos, e os modellos dos que nas diversas composições poéticas se avautajaram, mas não escravisar se.” O mesmo se deu com Elias Lönnrot:

Apenas de Väinämöinen tenho agora cerca de 5 a 6.000 versos, dos quais você pode concluir que será um tratado considerável. No entanto, neste inverno estou pensando em voltar para o Distrito de Arcangel, e não pararei mais cedo até reunir poemas em uma coleção que corresponda à ½ da de Homero. (LÖNNROT, 03 de dezembro de 1833)¹⁵

A tarefa de Lönnrot e Magalhães é homérica nesse sentido. Deste modo, Moretti parece apontar para uma abordagem interessante quando afirma que a única coisa a se comparar na literatura comparada seria a *comparação morfológica*, o estudo sistemático de como as formas variam no tempo e no espaço (MORETTI, 2000, p. 64). Mas, é importante lembrar que Moretti está escrevendo em relação ao romance moderno. Por isso, afirma também que, em ligeira divergência com Fredric Jameson, sua proposta de leitura distante pode ser resumida de forma tripartite, material local, forma estrangeira e forma local, “simplificando um pouco: *enredo* estrangeiro; *personagens* locais; e então, *voz narrativa* local¹⁶” (MORETTI, 2000, p. 65, *italicos do original*). E continua:

¹⁴ Texto original: [...] because it showed that world literature was indeed a system—but a system *of variations*. The system was one, not uniform. The pressure from the Anglo-French core tried to make it uniform, but it could never fully erase the reality of difference. (See here, by the way, how the study of world literature is—inevitably—a study of the struggle for symbolic hegemony across the world.) The system was one, not uniform. And, retrospectively, of course it had to be like this: if after 1750 the novel arises just about everywhere as a compromise between West European patterns and local reality

¹⁵ Texto original: “Af bara Väinämöinen har jag nu circa 5 a 6.000 verser, hvaraf du kan sluta att det blir en anseelig afhandling. Jag tänker dock i vinter bege mig åter på en skuttresa till Archangelska Gouv. och icke upphöra förr med samlandet än jag af dessa dikter får en samling, som svarar emot ½ Homerus.” Original disponível aqui: <<http://lonnrot.finlit.fi/omeka/items/show/2287#?c=0&m=0&s=0&cv=2&z=0.2487%2C0.0346%2C0.7575%2C0.713>>.

¹⁶ Texto original: simplifying somewhat: foreign *plot*; local *characters*; and then, local *narrative voice*.

As formas são o resumo das relações sociais: então, a análise formal é, em sua própria maneira modesta, uma análise de *poder*. (É por isso que a morfologia comparativa é um campo tão fascinante: estudando como as formas variam, você descobre como o poder simbólico varia de um lugar para outro.) E, de fato, o formalismo sociológico sempre foi meu método interpretativo, e acho que é particularmente apropriado para a literatura mundial... Mas, infelizmente, neste ponto devo parar, porque minha competência para [...] sempre haverá um ponto em que o estudo da literatura mundial deve ceder ao especialista da literatura nacional [...] Esta é uma grande questão, mas deixe-me pelo menos esboçar seu contorno. (MORETTI, 2000, p. 65, *italico do original*)¹⁷

Moretti resume esse utilizando-se de duas metáforas, as onda e os galhos:

A árvore descreve a passagem da unidade para a diversidade: uma árvore, com muitos galhos: do indo-europeu a dezenas de línguas diferentes. A onda é o oposto: ela observa a uniformidade engolfando uma diversidade inicial [...] Árvores e galhos são aquilo a que os Estados-nação se agarram; ondas são o que os mercados fazem. [...] Pense no romance moderno: certamente uma onda (e eu já o chamei de onda algumas vezes) — mas uma onda que atinge os galhos das tradições locais e é sempre significativamente transformada por elas. (MORETTI, 2000, p. 67)¹⁸

Moretti dá um passo a mais e levanta uma polêmica ao afirmar que não há outra justificativa para a existência dos estudos de literatura mundial se não para ser um espinho, um desafio intelectual permanente para as literaturas nacionais e em especial à literatura local (MORETTI, 2000, p. 68).

Bom, para nossos propósitos, tal afirmação polemista de Moretti nos parece interessante. As “aproximações” entre as duas epopeias pode se dar em oposição a uma ideia de que estes materiais culturais produzidos no século XIX seriam incomparáveis, já que seriam únicos e exclusivos de uma cultura nacional legítima e que carregaria consigo essas mesmas qualidades, na qual o comparatismo só poderia acontecer na afirmação de suas respectivas originalidades insubstituíveis em uma mesa de iguais, a mesa de exposição das singularidades diversas, mas legítimas das culturas nacionais. Nada diferente do universalismo particularista de Herder.

Se pensarmos próximos a Moretti e a ideia de onda, ou ondas — sem cair em nenhum universalismo —, podemos observar que os particularismos nacionais fazem parte da constituição histórica de unidades culturais imaginadas que não “despertam” aqui e ali de forma espontânea ou como resultado de uma “escavação” ou “arqueologia” de intelectuais iluminados, mas recebem

¹⁷ Texto original: Forms are the abstract of social relationships: so, formal analysis is in its own modest way an analysis of *power*. (That's why comparative morphology is such a fascinating field: studying how forms vary, you discover how symbolic power varies from place to place.) And indeed, sociological formalism has always been my interpretive method, and I think that it's particularly appropriate for world literature . . . But, unfortunately, at this point I must stop, because my competence stops. [...] there will always be a point where the study of world literature must yield to the specialist of the national literature [...] This is a large issue, but let me at least sketch its outline.

¹⁸ Texto original: The tree describes the passage from unity to diversity: one tree, with many branches: from Indo-European, to dozens of different languages. The wave is the opposite: it observes uniformity engulfing an initial diversity [...] Trees and branches are what nation-states cling to; waves are what markets do. [...] Think of the modern novel: certainly a wave (and I've actually called it a wave a few times)—but a wave that runs into the branches of local traditions, and is always significantly transformed by them.

essas justificativas por serem parte de ondas epistemológicas¹⁹ que tem como característica esse jogo de esconder sua bricolagem atrás de uma suposta naturalidade, portanto, inquestionável.

E já que nosso interesse parece caminhar em direção a observação da ideologia, dos discursos e ação política, através da literatura especialmente, do nacionalismo, os pontos levantados por Moretti nos parecem passíveis de leitura juntamente com uma historicização do nacionalismo feita por Felipe Castelo Branco em seu livro *Filosofias do nacionalismo. Nacionalismos da filosofia*.

É preciso dizer que ambas as obras literárias investigadas nesta pesquisa são marcadas pela complexidade e ambas – especialmente o *Kalevala*²⁰ – carregam em seu processo de criação uma variedade de intenções e influências. Porém, o aspecto nacionalista é o que nos interessa nesse olhar específico, pois pensamos que este aspecto também deve ser visto, digamos, *transnacionalmente*. O que queremos dizer com isso é que o nacionalismo não é uma forma particularista de pensar – ainda que sua própria estrutura trabalhe incessantemente nesse sentido – mas é um pensamento universalista que percebe a humanidade como um todo, expresso de forma teleológica através do “despertar” de indivíduos “nações”. Talvez, nessa perspectiva, os historiadores devam dar um passo atrás e operar primeiro no plano filosófico, para depois reavaliar os objetos de investigação sobre tudo o que se chama de “nacional” a partir desse novo olhar.

Daí que, por nossa própria ação historiográfica, tendemos por vezes a afirmar a existência de algo “nacional”, neste caso literatura “nacional” ou literaturas “finlandesa” ou “brasileira”, de modo a reiterar alguma ideia de unidade cultural e seus produtos de exclusividade. Não estamos dizendo que não podemos afirmar que grupos e entidades políticas promovem e criam “coisas nacionais”, e esses são materiais verificáveis e abertos à investigação histórica. Mas achamos que há uma linha tênue e muitas vezes não a declaramos claramente. Pois bem, a própria História foi uma disciplina nascida no epicentro do nacionalismo, e por muito tempo funcionou como sua promotora e legitimadora. Talvez fosse bom – e muito difícil – separar quando estamos falando de algo nacionalizado como objeto e quando estamos afirmando algo “nacional”. Pretendemos, ao mesmo tempo, nos distanciar do que Orvar Löfgren (2017, p. 50) chamou de “gramática cultural de nacionalidade”²¹ e olhar para os nacionalismos a partir desse léxico como *objetos de investigação*.

¹⁹ Não no sentido de *Zeitgeist*, o que seria incorrer em uma metafísica ingênua de que haveria uma “época histórica” igual para todos. Mas sim em ondas de influência intelectual que circulam através de publicações e sujeitos, direta ou indiretamente influenciados por formas diversas de pensar que se constituem de contingências variadas.

²⁰ Por conta de que a maior parte de seu conteúdo é composto a partir de canções coletadas por Lönnrot e outros intelectuais de sua época em comunidades camponesas.

²¹ The comparative study of the ways in which nations are turned into cultural formations may benefit from separating three levels. First of all, there exists what we could call an international cultural grammar of nationhood, with a thesaurus of general ideas about the cultural ingredients needed to form a nation, like the check-list I mentioned earlier. This includes a symbolic estate (flag, anthem, national landscape, sacred texts, etc.), ideas about a national heritage (a national history and literature, a national folk culture, etc.), as well as notions of national character, values and tastes. This international grammar may also contain specific ideas about the institutional framework. During the nineteenth century it was not only a concept of national folk culture that was circulated between (mainly) European nations, but

Portanto, aqui concordamos com Castelo Branco quando ele escreve em seu livro que existe um quadro morfológico no qual podemos perceber as – possíveis – infinitas variedades de nacionalismos, o que ele chama de “espontaneidade de origem” e “exemplarismo”. Por um lado, o discurso nacionalista refere-se a uma origem datada no tempo ou, mais comumente, a um passado antigo sem data, por outro lado, cria uma interpretação e explicação teleológica – a partir dessa origem percebida – da “nação”, que se refere ao presente e o futuro dentro da linha teleológica, portanto, *arché* e *telos*, origem e destino. Nessa estrutura, uma variedade infinita de elementos desempenha o papel de criar repetidamente os *significantes* de uma “nação” específica.

Esse quadro, em termos gerais, tem sua moldura filosófica na filosofia da história e na metafísica do Idealismo “alemão”, “dito de outro modo, o idealismo moderno é correspondente à tendência filosófica de traduzir a unidade da Ideia em um sentido teleológico. Nesse sentido, *o nacionalismo é um idealismo*” (BRANCO, 2020, p. 28, grifo do original). A teorização de Fichte sobre a nação, por exemplo, é provavelmente a mais relevante dentro do Idealismo e sua percepção da nação como uma “unidade orgânica” se alinha com a filosofia progressista da história, em que a realização da nação é feita exatamente pelo seu aspecto teleológico, em um cenário onde cada nação se concretiza em uma história global – ou universal – da humanidade, assim, a “nação” é elevada como uma categoria da Ideia. Portanto, a *anterioridade do sentido* precede o “real”, tornando todas as contingências tributárias, de uma unidade global *a priori*, fundamental de significação (BRANCO, 2020, p. 41). Essas contingências resultantes de encontros aleatórios devem produzir em si as suas próprias origens para serem notáveis, *remarcáveis*. Assim, se a “origem” residia em si mesma, não está ligada a um sentido original puro; portanto, pode assumir diferentes significados de acordo com a situação contingente, de maneira que podemos concluir não haver relação de significantes significados, nenhum significado fixo um-para-um. “Essa ‘repetição na diferença’, isto é, essa necessidade de que um elemento marca ou significante seja repetível em diferentes contextos, é o que Derrida nomeia com o conceito de *iterabilidade*”, Branco continua afirmando que “todo elemento passível de significação é, antes, capaz de migrar, cumprindo novos papéis em diferentes encontros.” (BRANCO, 2020, p. 52, grifo do original). Os encontros aleatórios no sistema de contingências e a materialidade resultante disso são capturados por essa lógica no modo de pensar idealista/nacionalista.

A repetição de alguma materialidade resultante de encontros aleatórios nunca é a repetição do mesmo encontro aleatório como foi “originalmente”, pois a repetição inaugura em si uma nova “origem”. Para usar o conceito de Derrida, o traço nunca é estático, sua existência não corresponde

also guidelines for the proper establishment of institutions like national folk museums and archives, to name one example. (LÖFGREN, 2017, p. 50-51).

a uma lógica binária em que o traço carrega o mesmo significado inalterado. Mas, a repetição é fundamental para a identidade, porque a repetição é a tentativa de manter o “original” de diferentes formas, a repetição indefinida em diferentes situações e contextos proporciona a chance de *notabilidade*.

Essa notabilidade é relevante porque o significado e a identidade são gerados por uma reconstrução retroativa de alguma lógica ao evento aleatório e sua materialidade é uma operação histórica. Castelo Branco escreveu:

Isso implica em admitir que a formação do apelo a uma unidade nacional não é precedida por nenhuma “causa” anterior a seus efeitos ou a nenhuma “origem” [...] *Os nacionalismos são, em sua formação, “indiferentes” as genealogias particulares que cada um dos elementos isolados que os compõem e carregam consigo.* Elementos como a língua, o discurso sobre as raças (representadas nos discursos político e filosófico), elementos de culto da cultura letrada, entre outros elementos variáveis que compõe as diversas manifestações dos nacionalismos, possuem movimentos e genealogias históricas particulares que, através de uma combinatória contingente (um encontro aleatório), passam a formar a gênese articulada dos sentidos da nação. (BRANCO, 2020, p. 79, grifos do original)

É relevante ressaltar que o início da articulação do sentido da nação aqui não é entendido como algo que começa “naturalmente”, isso seria afirmar o mesmo modelo proposto por Herder ou Fichte, mas, esse início é feito por agentes em uma operação histórica retroativa. Além disso, não pretendemos definir e nem usar definições fixas de “nação”, já que seu significado é muito plástico, mas preferimos assumir nação como um substantivo que carrega um significado positivo *no discurso político-ideológico do nacionalismo*.

Desse modo, se assumirmos o que foi dito e que os agentes humanos produzem esses significados por meio de operações retroativas, trata-se de um ato de interpretação. Não há sentido na “origem”, no sentido aqui assumido não há nada, *nada antes do ato de fazer algo de um inventário de vestígios que podem ser reunidos para fornecer um sentido de sentido coerente do passado ao presente* (BRANCO, 2020). Branco afirma que isso costuma ser chamado no discurso nacionalista de “despertar”, ou seja, o “desvelamento” ativo, mas “natural” e “inevitável” da “origem nacional” no presente. Nessa operação nacionalista, a reconstrução retroativa de elementos de contingência não é vista assim, a operação se disfarça afirmando que esse desvelamento é de algo que, “no relato nacionalista, a ideia de um “despertar” de um sono profundo, que *recupera* uma origem nacional, visa apontar para um contato supostamente *imediato* com algo que *sempre esteve lá*, em uma presença natural e idêntica a si mesma, sempre disponível a ser recuperada em um ato de pura imediatez” (BRANCO, 2020, p. 111, grifos do original).

Mais uma vez devemos concordar com Branco quando ele propõe que uma ideia muito particular de tempo abre essa possibilidade, na qual o Tempo 2 (T², que é alguma ideia de presente) busca o Tempo 1 (T¹ que é alguma ideia de origem) para recriar a “coisa em si” através da

combinação de $T^1 + T^2$ ao mesmo tempo no T^2 , assim, “acessando a origem como ela era” (BRANCO, 2020, p. 112).

Esse jogo com o tempo retroativo não tem uma “origem” *de fato*, portanto, há sempre a necessidade da repetição (a notabilidade que possibilita a identidade), a chance de reorganizar os elementos da contingência que geram novos significados e que podem fazer referência a essa “origem pura”, “o *delay* que obriga o originário seja reencontrado sempre *fora de seu momento ‘próprio’*, faz da origem, não um instante acessível em sua presença imediata pura, mas um instante sempre *outro*, indefinidamente adiado, que exige a constante reelaboração ritual/cultural de sua narrativa simbólica.” (BRANCO, 2020, p. 112, grifos do original). Nesse sentido, o T^1 nunca está lá, mas também não o T^2 , apenas a operação conceitual do tempo retroativo constrói – ou imagina – a existência do T^1 em relação teleológica com o T^2 .

O conteúdo que preenche esse tempo progressivo (T^1 a T^2) é, geralmente, a “história da nação”. E, assim como o jogo com o tempo retroativo, a realização de tal história, que é a expressão material utilizada na repetição, também é feita por sujeitos ativos que devem, para fazer a parte *singular da unidade*, *contar aos outros o que eles são como uma unidade*. Este é o conceito Jean-Luc Nancy (2016, p. 100) de “ser-em-comum”. Mas para Nancy não é só contar, o ser-em-comum é literário, no sentido amplo de *escritura*. A comunidade é uma comunidade literária. E o que isso proporciona não é exatamente que a comunidade possa contar uma história específica sobre si mesma – é isso também – mas o mais importante é que a comunidade pode “compartilhar a si mesma” repetidas vezes. Nancy diz que a palavra escrita, ou a comunidade literária, é a “interrupção do mito” entendida por ele como a experiência comunitária no momento da palavra falada. Para tanto, ele separa a percepção moderna – como em modernidade – da identidade estabelecida pelo romantismo, que chamava à autoridade daqueles “mitos falados”, mas o fazia em termos literários, por isso clamavam por uma comunidade que se definia como escrita (NANCY, 2016, p. 107). Mas, o mito que se interrompe não é o fim do próprio mito, a comunidade literária do ser-em-comum para Nancy é aquela que instaura um novo processo de mito entendido como narrativa da própria comunidade dirigida ao outro e escrita por conta do outro. Ele escreve: “O que nos é ofertado é que a comunidade chega a acontecer, ou melhor, é que algo em comum chega a nos acontecer. Nem uma origem, nem um fim: alguma coisa *em* comum. Somente uma fala, uma escritura – partilhadas, nos partilhando.” (NANCY, 2016, p. 113, *italico do original*).

A morfologia geral do tempo expressa acima e a presença da escrita como forma de compartilhar a comunidade imaginada (ANDERSON, 2008) com seus membros pretendidos, está dentro do quadro filosófico eurocêntrico nacionalista-idealista, que tem como uma de suas características o particularismo universalista tributário da conjugação de Herder, de um

universalismo racional de Kant e uma ideia de particularismo cultural, no qual a providência divina desempenha um papel fundamental. A “nação”, nesse sentido, equivale a uma divisão cultural da humanidade, fornecida pela providência de Deus, em que seus membros têm o dever e o direito de cumprir esta “divina providência” (BRANCO, 2020, p. 118-120). Não é um aspecto de doutrina religiosa, mas sim uma percepção metafísica religiosa do que Anthony Smith (1996, p. 453) chama de *chosennes*²². Isso proporciona o sentimento de pertencimento para além da finitude da própria vida e o vínculo do amor nacional, nesse sentido, é a conexão com a “origem” e a “eternidade” da nação, expressa por seu status divino que vincula o sujeito à nação e, portanto, para a humanidade como um todo.

Outro aspecto notável é, a partir desse quadro romântico-nacionalista, o argumento da naturalidade da nação, de acordo com a origem imemorial ou primordial e o direito/destino divino de ser. O aspecto do nascimento é central, argumenta Branco:

Essa conjuração fraternal, esse amor de irmãos por uma mãe comum – a terra – deve reconhecer que a pátria *forma os homens de maneira igual* a partir de uma *natureza comum* (*physis*), a partir do nascimento no mesmo solo (autoctonia). O conceito de *espontaneidade de origem*, desenvolvido nesse trabalho, aponta para o fato de que os nacionalismos bebem do mesmo gesto de exaltação da origem e da autoctonia presente no discurso de Aspasia, consagrado no texto de Platão. Os nacionalismos, ao mesmo tempo em que se recuperam do tema da natureza e da origem não-artificial dos nascimentos que se produzem no solo nacional; devem recuperar, ao mesmo tempo, um discurso sobre o outro, sobre o anti-natural, sobre o estrangeiro ou bárbaro, que necessariamente passa a exemplificar a corrupção desse princípio natural, conduzindo os nascidos no mesmo solo da nação ao dever expurgar essa ameaça corruptora da comunidade de irmãos, filhos de uma mesma terra. (BRANCO, 2020, p. 144-145, grifos do original)

Aqui, talvez seja fortuito tomar emprestada como metáfora uma das ideias que Jacques Derrida utiliza em seu livro *A Farmácia de Platão*: a palavra *pharmakós* (mago, feiticeiro, envenenador), era associada ao mal e ao exterior, aquele que deve ser expelido, o corpo de fora. A expulsão dos *pharmakói* (os “magos”) da cidade na Grécia antiga se dava pela fustigação dos órgãos genitais ou pela queima deles, afirma Derrida:

O corpo próprio da cidade reconstitui, pois, sua unidade, toma a fechar-se na segurança de seu foro íntimo, devolve a si a fala que a vincula a si mesma nos limites da *ágora*, excluindo violentamente de seu território o representante da ameaça ou agressão exterior. [...] Mas o representante do exterior não é menos *constituído*, regularmente disposto pela comunidade, escolhido, se assim se pode dizer, em seu seio, sustentado, alimentado por ela etc. Os parasitas eram, como é evidente, domesticados pelo organismo vivo que hospeda a sua própria custa. (DERRIDA, 2005, p. 97, grifo do original)

²² “In this way nationalism, though a modern and initially secular ideology, has breathed new life into ancient myths and old beliefs. It has strengthened existing myths of ethnic chosenness and kindled new ones wherever ethnic groups have begun to crystallize and demand recognition” (SMITH, 1999, p. 140).

O que pretendemos com essa metáfora é dizer que o “não natural” oposto ao “natural” não é um fora, mas esse “mal” é introjetado e projetado dentro e a partir do “centro”. Portanto, também devemos entender o discurso da autoctonia versus alienismo nos nacionalismos, não como realidade objetiva binária, mas como um jogo de projeção do “outro” que está intimamente ligado à ideia de “nós”. Só é possível ter o “outro” junto com o “nós”, como o deus Janus, duas faces na mesma cabeça. Por isso também é útil o jogo conceitual que Derrida faz com a palavra grega *phármakon* (que significa remédio e veneno ao mesmo tempo, substância e antissubstância), no sentido, que sabemos, de não tomar binarismos como formas naturais. Naturalidade e nascimento conjugam, assim, a fraternidade entre “irmãos” da mesma “mãe ou pátria”.

No entanto, essa morfologia geral dos nacionalismos também pode ter muitas diferenças nítidas, como a linguagem, por exemplo, que desempenha um papel central no nacionalismo romântico herderiano. Benedict Anderson mostra que os que ele chama de “pioneiros crioulos” na América espanhola foram, segundo ele, os primeiros a introduzir um sentido de comunidades imaginadas por meio da linguagem escrita fornecida pela impressão em massa em um idioma padrão, no entanto, esse idioma era espanhol. Assim, a proposição romântica da linguagem como um dos aspectos da naturalidade e da autoctonia teve de ser deixada de lado. Mas, por outro lado, o nascimento na terra era crucial, os crioulos eram uma espécie de súditos de segunda classe do reino, despojados para sempre de qualquer igualdade com os nascidos na metrópole, ao mesmo tempo que não eram, de forma alguma, indígenas (os quais, inclusive, comumente massacravam), nem, menos ainda, podiam se relacionar, ou mesmo considerar condição de humanidade, ao povo escravizado (ANDERSON, 2008, p. 90-103). Esse entre-lugar era o lugar da identidade, mesclado com algum aparato administrativo e um tanto estável, um território e um sistema de comunicação escrita sistematizada, *eram as contingências disponíveis* para serem utilizadas pelos discursos nacionalistas daquelas colônias.

Aproveitamos esse exemplo para dizer também que talvez o que estamos tentando apontar neste trabalho não seja um *checklist* de elementos compartilhados por diversos discursos e projetos políticos nacionalistas, não acreditamos nisso. No entanto, havia (e achamos que talvez ainda exista) uma gama de aspectos delineados por ideias filosóficas como o idealismo e o romantismo que foram ferramentas epistemológicas à disposição dos nacionalistas e seus projetos políticos que poderiam ser utilizados, dependendo das contingências acessíveis de encontros aleatórios, construir discursos e promover ações para a legitimação da “nação” de um caso particular. Tentar perceber tanto o *Kalevala* quanto *A Confederação dos Tamoios* a partir de um olhar transnacional particularmente focado nessas obras literárias como parte e resultado de projetos e discursos que buscam legitimar uma unidade cultural – e se possível, uma unidade política também – é, aparentemente, não

impossível. Entendemos que a história daqueles livros *não se explica apenas* pelo fato de terem sido produtos de nacionalismos, eles definitivamente são muito mais do que isso. Mas, olhar para este pequeno fio da história desses livros, ajuda a entender – esperamos – uma rede maior de formas de legitimar a vida humana em grupos que viemos a chamar de nações.

2. CAPÍTULO 02: *KALEVALA* E A BUSCA POR UMA CAIXA DE MEMÓRIAS

Não é incomum encontrar em descrições sobre uma história nacional da Finlândia uma narrativa teleológica – e esse é um dos aspectos das narrativas nacionais – que marca a existência desse “povo” mais ou menos em um mesmo território e, quanto mais antiga a evidência, melhor. No caso do discurso nacionalista na Finlândia a partir do século XIX, um grande desafio deveria ser sobreposto, isto é, o fato de que esse território e população viveu por cerca de sete séculos sob o domínio na maior parte do Reino da Suécia e eventualmente sob o Império Russo e suas formas políticas anteriores. Inclusive, apenas tendo alguma distinção política só no século XVI, quando esse território foi transformado em um Ducado dentro de Reino da Suécia, sob o comando do filho mais velho do rei Gustavo I da Suécia, Johan, depois Érico XIV da Suécia (MEINANDER, 2020, p. 37).

Evidentemente, esse território era composto por uma variedade de grupos linguísticos do tronco Urálico, como o finlandês, o estoniano, o careliano, as línguas Sámi entre outros, falados especialmente por camponeses. A administração era conduzida em sueco e em latim pela aristocracia e o clero católico até as reformas do século XVI, sendo o latim a língua principal nas universidades até meados do século XIX, quando das reformas de inspiração humboldtiana (VÄLIMAA, 2019). Mesmo com as mudanças substanciais promovidas pelas reformas protestantes, em especial a atuação do clérigo Mikael Agricola em transformar as variantes do sudoeste da língua finlandesa em forma escrita com seu livro *Abckiria* (Livro do ABC), em 1543, e a posterior tradução do *Novo Testamento* em finlandês no ano de 1548, elas não significavam nada além de ações congruentes com o reformismo luterano e as novas práticas religiosas relacionadas. A relação de identidade se dava precisamente pelo compartilhamento da fé e o pertencimento a uma unidade política se dava através das relações medievais dominadas por uma aristocracia guerreira. Apesar de que no Reino da Suécia, diferentemente da maior parte da Europa, o camponês não era preso à terra do feudo, devido à falta de territórios aráveis e força humana para impor tal estrutura, razão pela qual a maioria dos camponeses ou possuía ou alugava sua terra e pagava os impostos diretamente à coroa e à igreja (MEINANDER, 2020, p. 19). O que havia era um reino

medieval da Suécia, que se expandia e se reduzia territorialmente conforme suas campanhas militares e alianças aristocráticas.

Para os nacionalistas finlandeses do século XIX havia outro problema, a inexistência de documentos escritos em finlandês previamente a Mikael Agricola e mesmo depois do clérigo. Interessante notar que Agricola, que colocou a língua finlandesa por escrito, com a agenda reformista cristã, ao traduzir Novo Testamento, também coletou provérbios, que foram usados para escrever o vernáculo e se aproximar das pessoas que pretendiam converter. De acordo com Wilson (1976), Agricola também pensava que os provérbios continham sabedoria destilada do passado, fazendo, de certa forma, uma instrução moral para futuros colecionadores de fontes orais. Ao mesmo tempo, Agricola acusou as fontes orais, que eram consideradas por ele "pagãs" e pertencentes a "Satanás", mas ainda assim escrevendo algumas delas de modo a torná-las a principal fonte desse folclore²³— ele até mesmo descreveu Väinämöinen e Ilmarinen como deuses.

Antes do desenvolvimento de uma arqueologia científica, restava pouca evidência material que pudesse ser utilizada como elemento de distinção de uma comunidade finlandesa arcaica e unificada que pudesse servir de referência e ponto de origem à uma narrativa nacional que antecederse uma "ocupação sueca", ou seja, na visão nacionalista, uma ocupação estrangeira. Portanto, nas primeiras décadas do século XIX, a questão era se haveria ou não tal história arcaica anterior à dominação sueca (KARKAMA, 2008, p. 126). Mas, por outro lado, havia um aparato escrito em língua sueca e criado pelo reino que serviu de substrato para a formação de uma história "nacional", que "antecipa os métodos usados no nacionalismo para a criação de culturas nacionais, consciência nacional e simbolismo nacional" (ANTTONEN, 2005, p. 82)²⁴.

Uma entidade política – uma *polity* – na qual o surgimento de um nacionalismo finlandês se deu, inclusive e principalmente através da criação de explicações históricas dessa mesma *polity*, é um dado verificável, isto é, a existência de uma administração autônoma dentro do Império da Rússia chamada Grão-Ducado da Finlândia. A explicação histórico-cultural da existência dessa unidade administrativa é uma das tarefas primárias do discurso nacionalista. Portanto, é fundamental deixar claro que a apresentação cronológica que se segue, visa a apresentar as condições pelas quais essa unidade administrativa foi instaurada pelo Império Russo e de maneira alguma pretende ser uma teleologia com intuítos de demonstrar uma história da "Finlândia" ou sua "realização" ou "despertar" no "progresso inevitável de um tempo linear". Isto é, não vamos adotar a mesma operação nacionalista na qual há, antes e sob qualquer coisa, o *princípio* de que existiu no

²³ Apesar de nos referirmos a um clérigo do século XVI estamos conscientes de que a palavra folclore nesse contexto se caracteriza um anacronismo, já que o nome "folclore" nasceu como resultado do pensamento romântico alemão foi cunhado por William Thoms na Inglaterra em 1846 (ANTTONEN, 2005).

²⁴ Texto original: anticipates the methods used in nationalism for the creation of national cultures, national consciousness and national symbolism.

passado uma “nação finlandesa”. Mas, sim, que a existência de um discurso sobre uma nação finlandesa passada e existente, se deu em um momento e lugar, este sim, passível de apresentação histórica. Mesmo que se utilizando de uma prosa narrativa mais ou menos cronológica que sombreia e é sombreada pelo discurso nacionalista, Ichijo escreveu que a “sociedade e a história finlandesas foram amplamente condicionadas pela rivalidade entre o Reino Sueco e o Império Russo”²⁵, bom, condicionadas porque *eram* ou Reino Sueco ou Império Russo.

Boa parte do território que hoje compõem a República da Finlândia, a República da Carélia na Rússia e a as regiões Sámi na região do Círculo Polar Ártico foram anexadas pelos suecos por volta do século XII através das campanhas de cristianização, as cruzadas levadas a cabo na Escandinávia pelo rei da Suécia. Em 1293 um forte foi estabelecido no Mar Báltico, na cidade de Vyborg, juntamente com outras fortificações e assentamentos costeiros na parte norte do Golfo da Finlândia. Em 1323 houve a primeira demarcação territorial, através de tratado de paz entre o Reino da Suécia e a República de Novgorod, o tratado de Nöteborg (em finlandês *Pähkinäsaaren rala*)²⁶, no qual foram estabelecidos acordos sobre área de influência de cada reino (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999). De maneira imprecisa, a linha divisória se dava entre o istmo da Carélia e a cidade de Uleåborg (Oulu), com o oeste sob domínio sueco e leste de Novgorod²⁷.

Um segundo tratado, três séculos depois, assinado em Stolbovo, que estabeleceu a paz e o fim da Guerra Ingriana (1610-1617) também foi o marco do maior avanço a leste do Reino da Suécia. Durante os séculos de maior influência sueca na Europa, o Czarado iniciou uma campanha militar de expansão, que deu início a Grande Guerra do Norte (1700-1721), duas décadas de campanhas militares que afetaram drasticamente as capacidades econômicas e militares do Reino da Suécia, com, segundo Karonen (2008, p. 204), resultados catastróficos. O tratado de Nystad (em finlandês *Uudenkaupungin rauha*)²⁸, no qual a Suécia teve perdas territoriais importantes, como o lago Ladoga que dá acesso ao rio Neva com foz no Mar Báltico, mas não o grande lago Saimaa (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999).

²⁵ Texto original: Finnish society and history was largely conditioned by the rivalry between the Swedish Kingdom and the Russian Empire.

²⁶ Tratado nomeado por conta da cidade de Nöteborg, atual cidade de Shlisselburg na Oblast de Leningrado na Federação Russa.

²⁷ Chamar esse território de Finlândia antes de 1809 é pouco aceito no atual consenso historiográfico. Mas é possível ver em um mapa de 1662 a distinção (em amarelo), dentro do Reino da Suécia, do *Magnus Ducatus Finlandia* e brasões de suas divisões internas, *Catania*; *Finl. Meri.*; *Finlandia*; *Finl. Sept.*; *Savolaxia*; *Tavastia*; *Nylandia*; *Carelia*. Mapa disponível aqui: <<http://www.nic.funet.fi/pub/sci/geo/carto/maakirjakartat/fkk/highres/fkk0038.jpg>>. Ou neste mapa da segunda metade do século XVIII, intitulado *Magni ducatus Finlandia Russiae partim, partim Sueciae subjecti, sinus item Botnici ac Finnici nova et accurata delineatio*, disponível aqui: <<http://s1.doria.fi/helmi/mp/fennica/fem20000001/>>. Mas aqui seguiremos o consenso historiográfico e não trataremos como Finlândia propriamente dita o território sob domínio sueco, em razão de que mesmo que a palavra seja a mesma, antes de 1809 servia apenas para designar uma divisão administrativa do Reino da Suécia e não uma *unidade estatal* distinta. Cf. Introduction: Reflections on Political Thought in Finland. *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 1, 1997, pp. 5-6.

²⁸ Assinado na cidade sueca de Nystad, hoje cidade finlandesa de Uusikaupunki.

Exatamente vinte anos depois o Reino da Suécia inicia mais um conflito com o Império Russo, na tentativa de recuperar territórios e influência, a Guerra Russo-Sueca (1741-1743), resultando em mais uma derrota para os suecos e, dessa vez, “[...] para legitimar a ocupação da forma em que acontecia, a imperatriz Elizabeth ofereceu à Finlândia a posição de um protetorado independente, mas quando a ocupação estava completa, a independência não foi mais discutida.” (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999, p. 05)²⁹. O acordo de paz, tratado de Åbo (em finlandês *Turun rauha*)³⁰ fora assinado na principal cidade sueca do território ocupado e estabeleceu novas fronteiras ainda mais a oeste, longe da nova capital russa de São Petersburgo.

As consequências desse meio século de conflitos para as populações da região, onde viria a ser o Grão-Ducado da Finlândia no século seguinte, foram profundas, através da *Isoviha* (Grande Ira) entre os anos de 1713 e 1721, na qual ocorreram execuções em massa, destruições de cidades e vilas, além de trabalho escravo, promovidas pelas forças czaristas ocupantes. Algo similar se deu entre os anos de 1742 e 1743, período que ficou conhecido como *Pikkoviha* (Pequena Ira), que afetou principalmente comunidades camponesas (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999).

Wilson (1976) argumenta que, após a destruição causada pela Grande Guerra do Norte, uma classe alta da Finlândia começou a ver que talvez a integração com a Rússia fosse inevitável, juntamente com a introdução do Iluminismo, tornando mais difundida a percepção de uma construção de Estado baseada na razão e na ordem. Dois aspectos são notados por Wilson. Primeiro, o empirismo baseado em filósofos continentais. Segundo, o utilitarismo do filósofo alemão Christian Wolff, que defendia que a ciência deveria ser usada para melhorar o Estado e seus súditos. Muitos jovens acadêmicos começaram a produzir tratados e publicações (mesmo em sueco, não em latim) durante o período de 1730-1800, fazendo da palavra “*patria*” uma referência não ao Reino, mas ao território da Finlândia. Esses jovens poetas expressaram melancolia em sentimentos e leram, por exemplo, os *Poemas de Ossian*, de Macpherson³¹.

O início do século XIX foi o momento no qual o Reino da Suécia viu a perda definitiva da maior parte dos seus territórios a leste do Golfo de Bótnia e um dos seus últimos envolvimento

²⁹ Texto original: [...] to legitimise the occupation as it was taking place Empress Elizabeth offered Finland the position of an independent protectorate, but when the occupation was complete, independence was no longer discussed.

³⁰ Assinado na cidade sueca de Åbo, hoje cidade finlandesa de Turku.

³¹ “All these works emphasized that the best poetry is made not by art but by nature, that it springs not from reason, but from passion, emotion, intuition, from the forces of nature working through the uninhabited imagination. These works also emphasized that such poetry was most likely to originate among simple, pastoral people, living close to God and nature and unspoiled by the sophistication and artificiality of modern life. In such societies there was a unity of thought and action. All the poets were folk, and all the folk were—or, by following the voice of nature within them, could become—poets. The individual poet, then, expressed not just his own voice, but the spirit of the race. In a short time, these views would help prepare the way both in Finland and elsewhere in Europe, particularly in Germany, for the dawning of the Romantic-Nationalistic Age, which would view the past not as something to progress out of (the Enlightenment view) but as a time to return to—and to restore” (WILSON, 1976, p. 19).

em um conflito militar até o momento³². Assim como praticamente toda a Europa foi redefinida politicamente por conta das Guerras Napoleônicas – e além, como foi o caso do próprio Brasil – as fronteiras suecas não foram exceção. Tanto o Reino da Suécia como o Império da Rússia mantiveram-se em oposição à França napoleônica. A Suécia foi quem sofreu a primeira grande derrota na Pomerânia, tendo suas tropas resgatadas pelas forças russas e capaz de resistir à pressão de se juntar ao Sistema Continental (SINGLETON, 1998). O mesmo não aconteceu com o Império da Rússia em 1807, quando foi derrotada e um tratado secreto fora assinado, o tratado de Tilsit, um acordo no qual a Rússia reconhecia a dominação francesa na Europa central e em contrapartida teria o Báltico como sua zona de influência. Outro aspecto que recaiu sob a responsabilidade do Czar foi a tarefa de convencer o Rei Gustavo IV da Suécia a se juntar ao bloqueio continental, o que não se concretizou. Como consequência, o Czar Alexandre I ordenou a invasão do ducado sueco da Finlândia no inverno de 1808³³ (LAVERY, 2006). Essa invasão deu início a Guerra Finlandesa (1808-1809) e foi facilmente vencida pelas forças do Czar, que, desta vez, permanentemente anexou a maior parte do território a leste do Golfo de Bótnia, “a Finlândia agora legalmente pertencia ao Império Russo” (LAVERY, 2006, p. 52)³⁴.

Karonen (2010) aponta que essa derrota pôs fim ao poder sueco na Europa Central e forçou o reino a aderir ao bloqueio continental de Napoleão, determinado no tratado de paz de Fredrikshamn (cidade finlandesa de Hamina), assinado no outono de 1809 e que oficializou as perdas territoriais e a adesão sueca ao sistema continental francês, excluindo a Grã-Bretanha de seus portos, mas mantendo o comércio colonial, entre outras disposições³⁵.

Anterior ao fim da guerra contra o Reino da Suécia, em 1808, e similar com o que havia acontecido na Grande Guerra do Norte, não havia uma manifestação expressa do Czar em relação à anexação da porção finlandesa do território sueco. Entretanto, já antes da assinatura do tratado, no verão do mesmo ano, Alexandre I publica um manifesto³⁶ datado de 17 de junho de 1808 em que, oficialmente, anexa o território e garante a manutenção das instituições de administração já vigentes (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999). Alexandre I determinou que

³² O último sendo a Guerra Sueco-Norueguesa de 1814.

³³ A declaração de Guerra completa, com o título de *Déclaration de guerre de la Russie Contre la Suède du 10 Février 1808*, pode ser conferida na publicação *Nouveaux supplémens au Recueil de Traités et d'autres actes remarquables, fondé par George Frédéric de Martens. Nr. 31. Tome I. 1761-1829*. Pp. 323-326. Disponível aqui: <https://archive.org/details/bub_gb_vOyBUzKr3DUC/page/n5>. Com transcrição disponível aqui: <https://archive.org/stream/bub_gb_vOyBUzKr3DUC/bub_gb_vOyBUzKr3DUC_djvu.txt>.

³⁴ Texto original: Finland legally now belonged to the Russian Empire.

³⁵ Disponível integralmente aqui: <<https://histdoc.net/history/fr/frhamn.html>>.

³⁶ Título original do documento em russo “*Божиею милостью Мы Александр Первый Император и Самодержец Всероссийский, и прочее, и прочее, и прочее*”. (“Pela graça de Deus, somos Alexandre, o Primeiro Imperador e o Autocrata Todo-Russo, e assim por diante, e assim por diante” em tradução indireta). Documento em russo disponível aqui: <<https://constitutions.ru/?p=21116>>.

De acordo com a vontade do Todo-Poderoso, que abençoou Nossas armas, Nós unimos a província da Finlândia ao Império Russo por todo o tempo. Nós temos o prazer de observar que os habitantes desta província prestaram juramento solene como garantia de sua lealdade e afeto eterno pela coroa russa. Por Nossa parte, Nós comprometemo-nos solenemente a reter esta província que a vontade do Todo-Poderoso consagrou para Nós, inalterada e intacta, em uma união eterna com o Império Russo. (17 de junho de 1808 apud KIRBY, 1975, p. 12-13)³⁷

Esse manifesto, que antecipou o tratado, teve o efeito mais simbólico do que legal, “Mesmo antes da conclusão de um tratado de paz, o governante do poder conquistador determinava relações com seu novo súdito, confirmando suas leis e privilégios anteriores em troca da lealdade destes” (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999, p. 08)³⁸.

Mas, após o tratado de paz e no início do ano seguinte, 1809, se instituiu a Dieta de Borgå (Porvoo em finlandês) em que, de fato, essa promessa do Czar foi instituída: “Nós decidimos, em conformidade com as constituições do país, convocar uma Dieta; Portanto, Nós, portanto, ordenamos e pelo presente ordenamos que uma Dieta geral seja convocada para o dia 10 de março deste ano na cidade de Porvoo” (Janeiro de 1809 apud KIRBY, 1975, p. 14)³⁹. Como havia feito em outros territórios anexados, Alexandre I adotou o título do governante anterior, e se tornou Grão-Duque da Finlândia valendo-se das mesmas práticas medievais de reconhecimento de um governante, prática

pela qual o “país” (na prática os Estados), por meio de seus representantes, reconheceu o novo governante prometendo fidelidade a ele, enquanto o governante, por sua vez, reconheceu o “país” e reconheceu seus habitantes como seus súditos, pela confirmação de suas leis básicas e privilégios. [...] mas simplesmente confirmou o corpo da lei em termos gerais. (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999, p. 10)⁴⁰

O sistema político e a ordem social que vigoravam foram resultado de seis séculos de dominação sueca e, nesse período, se desenvolveu um sistema de representação, que já no século XV exigia a convocação da Dieta dos Estados (nobreza, clero, burgueses e camponeses

³⁷ Texto original: In accordance with the will of the Almighty, who has blessed Our arms, We have united the province of Finland to the Russian Empire for all time. We have been pleased to observe that the inhabitants of this province have sworn a solemn oath as a pledge of their loyalty and eternal affection for the Russian crown. For Our part We have solemnly undertaken to retain this province which the will of the Almighty has ordained unto Us, unchanged and intact, in an eternal union with the Russian Empire. (17 de junho de 1808 apud KIRBY, 1975, pp. 12-13).

³⁸ Texto original: Even before the conclusion of a peace treaty, the ruler of the conquering power determined relations with his new subject by confirming their former laws and privileges in return for allegiance from them.

³⁹ Texto original: We have resolved, in conformity with the constitutions of the country, to convene a Diet; We have therefore ordained and do hereby ordain that a general Diet be summoned for the tenth of March of this year in the town of Porvoo.

⁴⁰ Texto original: Continued the medieval practice whereby the ‘country’ (in practice the Estates), through its representatives, acknowledged the new ruler by pledging fealty to him while the ruler in turn acknowledged the ‘country’ and recognised its inhabitants as his subjects by confirming their basic laws and privileges. [...] but simply confirmed the body of law in general terms.

proprietários, estes últimos inseridos só no século XVI) para decisões tributárias (MEINANDER, 2013). E Alexandre I a manteve:

Que se saiba: Tendo, pela vontade do Todo-Poderoso, tomado posse do Grão-Ducado da Finlândia, por este meio Nós vimos mais uma vez confirmar e ratificar da religião, leis básicas, direitos e privilégios que cada estado do dito Ducado em particular e todos os súditos nele residentes, tanto altos quanto baixos, até agora desfrutaram de acordo com suas constituições, prometendo mantê-los inviolável em plena força e efeito. (27 de março de 1809 apud KIRBY, 1975, pp. 14-15)⁴¹

Os objetivos da convocação da Dieta⁴² foram principalmente dois: o compromisso de lealdade dos Estados⁴³ a Alexandre I e a deliberação dos interesses dos Estados em relação ao Império da Rússia, especialmente a tributação, as forças armadas e serviço militar, economia e a fundação de um governo (JUSSILA; HENTILÄ; NEVAKIVI, 1999). No último dia da convocação o czar fez um discurso que ficou conhecido e foi utilizado por nacionalistas finlandeses em diferentes momentos do século XIX⁴⁴. Alexandre I afirmou:

Esse povo corajoso e leal abençoará a Providência, que determinou o curso atual dos eventos. Colocado a partir de agora entre a fileira das nações, sob o governo de suas próprias leis, não se lembrará de nada do domínio passado, exceto para promover relações amistosas quando estas forem restabelecidas pela paz. E eu, da minha parte, reunirei toda a colheita de meus trabalhos quando veu esta nação, exteriormente em paz, desfrutando de liberdade interna, dedicando-se à agricultura e à indústria sob a proteção de suas próprias leis e bons costumes, pelos próprios fatos de sua prosperidade fazendo justiça às minhas intenções e a abençoando muito. (19 de julho de 1809 apud KIRBY, 1975, p. 16)⁴⁵

⁴¹ Texto original: Let it be known: Having by the will of the Almighty entered into possession of the Grand Duchy of Finland, We have hereby seen fit once more to confirm and ratify the religion, basic laws, rights and privileges which each estate of the said Duchy in particular and all subjects therein resident, both low and high, have hitherto enjoyed according to its constitutions, promising to maintain them inviolably in full force and effect.

⁴² Que existiu entre 1809 e 1906, quando reformas liberais do Império Russo levaram ao estabelecimento, em substituição a Dieta, de um Parlamento da Finlândia (*Suomen Eduskunta*) eleito democraticamente pelo sufrágio universal (MEINANDER, 2009). O novo parlamento “The following year Finland held its first fully democratic parliamentary elections. Every Finnish citizen over the age of 24, including women as well as men, had the right to vote and stand for office.” (MEINANDER, 2013, p. 08). Sobre o papel pioneira das mulheres na eleição cf. HOLLI, Anne Maria. KANTOLA, Johanna. A politics for presence: state feminism, women’s movements and political representation in Finland. In: LOVENDSUKI, Joni (Ed.). *State Feminism and Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 62-84. E também cf. RAMIREZ, Francisco. SOYSAL, Yasemin. SHANAHAN, Suzanne. The Changing Logic of Political Citizenship: Cross-National Acquisition of Women's Suffrage Rights, 1890 to 1990. *American Sociological Review*, Vol. 62, No. 5 (Oct., 1997), pp. 735-745.

⁴³ Facilitado pela abdicação de Gustavo IV Adolfo da Suécia em 29 de março de 1809 após sofrer um golpe de estado. Cf. BARTON, H. Arnold. *Scandinavia in the Revolutionary Era: 1760 - 1815*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, pp. 275-310.

⁴⁴ J. V. Snellman escreveu, em 1861 (mas que só fora publicado um ano depois, por conta da censura), para publicação *Litteraturbladet* n. 12: Let us admit that we Finns, more than most other European peoples, have ourselves experienced the recognition of the justification of nationalities. Before 1809 the world had not even heard of the Finnish nation. [...] But even before the conclusion of peace, the Emperor Alexander had acknowledged the nationhood of the Finnish people and had declared that Finland would be included in the ranks of nations. This good fortune that has befallen Finland is without comparison in the history of peoples. (1861 apud KIRBY, 1975, p. 47).

⁴⁵ Texto original: This courageous and loyal people will bless Providence, which has determined the present course of events. Placed from this time on amongst the rank of nations, under the governance of its own laws, it will remember Nothing of past domination except in order to foster friendly relations when these are re-established by peace. And I, for my part, shall have gathered the full harvest of my labours when I see this nation, outwardly at peace, enjoying

Esse evento definitivamente se tornou marca da teleologia e historiografia nacionalista. Nygård (1998, p. 176) escreveu que “os marcos da história nacional da Finlândia têm sido tradicionalmente a anexação do país ao Império Russo (1809), os anos de opressão ('russificação') 1899-1905 e, é claro, o período de 1917-1918, quando a Finlândia travou uma Guerra Civil e tornou-se independente.”⁴⁶

A Dieta, tão importante para a criação do Grão-Ducado, só voltaria a se reunir em 1863, tendo o Senado e o próprio czar como as forças centrais na administração do território autônomo (MEINANDER, 2013). O czar era o Grão-Duque, em seguida havia o Governador-Geral indicado pelo czar e a Dieta (Senado a partir de 1816), responsável pelo governo interno e a administração (LAVERY, 2006). Tal estrutura já havia sido definida ainda antes do acordo de paz de 1808 por Alexandre I:

Entre os meios para fortalecer a felicidade da Finlândia, o estabelecimento de um governo nacional pareceu para Nós ser de extrema importância. [...] Foi confiada a um comitê especial de cidadãos finlandeses, conhecido pelo seu conhecimento e dedicação à pátria, a tarefa de elaborar as primeiras propostas para o estabelecimento dessa instituição, de acordo com os princípios que Nós estabelecemos. Depois de considerar essas propostas à luz do interesse comum, Nós gentilmente as encaminhamos para as demais deliberações dos Estados do país agora reunidas. [...] Tendo recebido seus comentários sobre as propostas e convencido de que um governo nacional, armado com poderes suficientes para a proteção das leis e fundamentado em princípios nobres, contribuiria ativamente para o bem do país. Nós decretamos que o seguinte deve ser universalmente observado e obedecido. (18 de agosto de 1809 apud KIRBY, 1975, pp. 16-17)⁴⁷

A determinação das regulações gerais instituiu que:

1. A administração geral da Finlândia será confiada a um Conselho Governamental, composto por dois departamentos, um dos quais para a administração própria da lei e o outro para a direção da economia nacional. 2. O presidente do Conselho deverá ser o Governador-Geral da Finlândia; 3. Na sua ausência, a presidência será ocupada pelo funcionário mais graduado de qualquer departamento. 4. O Conselho deverá ser composto por catorze membros. O número de outros oficiais e funcionários será

internal freedom, devoting itself to agriculture and industry under the protection of its own laws and good customs, by the very fact of its prosperity doing justice to my intentions and blessing its lot.

⁴⁶ Texto original: The landmarks of national history of Finland have traditionally been the annexation of the country to Russian Empire (1809), the years of oppression ('russification') 1899-1905, and of course, the period of 1917-1918, when Finland waged a Civil War and became independent.

⁴⁷ Texto original: Amongst the means of strengthening the happiness of Finland, the establishment of a national government has seemed to Us to be of the utmost importance. [...] A special committee of Finnish citizens, noted for their knowledge and devotion to their fatherland, has been entrusted with the task of drawing up the first proposals for the establishment of such an institution, in accordance with the principles which We have laid down. After considering these proposals in the light of the common interest, We have graciously directed them to the further deliberations of the Estates of the country now assembled. [...] Having received their comments on the proposals, and convinced that a national government, armed with sufficient powers for the protection of the laws and founded upon noble principles, would actively contribute to the good of the country, We have decreed the following to be universally observed and obeyed.

determinado nos estatutos complementares; (18 de agosto de 1809 apud KIRBY, 1975, p. 17)⁴⁸

A lista era apontada a cada três anos ou quando o czar decidisse. Esse conselho lidava com variados assuntos internos, mas estava impedido de tomar decisões sobre novas taxações e orçamento. Em 1816, houve uma mudança substancial na formação desse conselho e na administração do Grão-Ducado, que ganhou mais autonomia. Alexandre I decretou⁴⁹:

Nossa intenção para o governo local deste país e mostrar sua relação direta com Nossa pessoa, dando ao governo supremo da Finlândia, em conformidade com a nomenclatura do governo supremo de Nosso Império e do Reino da Polônia recentemente anexado, o nome de Nosso Senado para a Finlândia, sem, no entanto, alterar sua composição real ou menos ainda a constituição e as leis que Nós confirmamos para a Finlândia e com isso confirmamos ainda mais em todos os aspectos. Por meio deste, prometemos solenemente que, no futuro, os membros de Nosso Senado Finlandês deverão ser, no futuro, escolhidos somente dentre os finlandeses nativos, ou os domiciliados na Finlândia e possuindo cidadania finlandesa, e ordenamos todos os nossos súditos finlandeses leais, bem como outros a quem isso possa interessar em realizar todas as ordenanças que o Senado Imperial Finlandês, até então conhecido como Conselho do Governo, promulgará em Nosso nome e em Nosso benefício, e observar cuidadosamente este Nosso decreto. (21 de fevereiro de 1816 apud KIRBY, 1975, pp. 26-27)⁵⁰

Essa alteração na composição do conselho, exigindo que fosse formado por nativos ou domiciliados com cidadania, foi um fator muito relevante na constituição de uma unidade estatal – uma *polity* – mais clara e com feições de quase estado independente, e forneceu legitimidade para a criação de uma elite “nativa”. Isto gerou uma situação na qual Alapuro chamou de papel duplo das elites finlandesas, que deveriam não só jurar lealdade ao monarca, mas também estabelecer uma entidade estatal autônoma, uma “lealdade patriótica” (ALAPURO, 2016, p. 104)⁵¹. Alapuro complementa:

⁴⁸ Texto original: 1. The general administration of Finland shall be entrusted to a Government Council, consisting of two departments, of which one shall be for the administration proper of the law, and the other shall be for the direction of the national economy.; 2. The president of the Council shall be the Governor-General of Finland.; 3. In his absence, the chair shall be taken by the most senior official of either department.; 4. The Council shall consist of fourteen members. The number of other officials and servants shall be determined in the supplementary statutes.;

⁴⁹ Importante fazer uma distinção entre este manifesto de fevereiro de 1816 e o chamado “Manifesto de Fevereiro” também do Czar Russo, mas de 1899, no qual os direitos de autonomia do Grão-Ducado da Finlândia foram abolidos e a administração seria feita por decretos diretos do monarca, eclipsando a Dieta e as leis do Grão-Ducado.

⁵⁰ Texto original: Our intention for the local government of this country and to show its direct relation to Our person by giving to the supreme government of Finland, in conformity with the nomenclature of the supreme government of Our Empire and of the recently annexed Kingdom of Poland, the name of Our Senate for Finland, without however changing its actual composition or even less the constitution and laws which We have confirmed for Finland and herewith do further confirm in all respects. We hereby solemnly promise that the members of Our Finnish Senate shall in future, as hitherto, be chosen only from native Finlanders, or those domiciled in Finland and having Finnish citizenship, and We order all Our loyal Finnish subjects as well as others whom this may concern to carry out all those ordinances which the Imperial Finnish Senate, hitherto known as the Government Council, shall promulgate in Our name and on Our behalf, and to carefully observe this Our decree.

⁵¹ Notas de 1808 do Major Karl Henrik Klick, do exército sueco, fornecem uma perspectiva ressentida – e discriminatória – dos Estados aos olhos da Suécia, ele escreve que “*The nobility*, which is sufficiently enlightened as to its interests, will soon be warmly disposed towards Russia, especially as it has shown its hatred of Sweden on several occasions in the past. If assured of the maintenance of its privileges and the reduction of taxes, it can be counted upon.

Ao contrário do nacionalismo em muitas outras regiões etnicamente distintas dos impérios multinacionais na mesma época, a variante finlandesa Fennomania, não era apenas um movimento de libertação e emancipação, mas também uma versão do nacionalismo baseado no estado. Incluiu o conservadorismo da classe alta, a lealdade ao país mãe e um forte componente populista. (ALAPURO, 2016, p. 104)⁵²

Além do fato de que os principais promotores desse nacionalismo estatal eram eruditos do clero e acadêmicos. Vale dizer que o czar Alexandre I, ao criar o Grão-Ducado da Finlândia, não criou um Estado-nação, mas estabeleceu o maquinário estatal para tanto. De maneira geral, os privilégios, cargos e estrutura administrativa anteriores à anexação russa permaneceram, mas, a maior autoridade local se tornou o Senado, cujo líder, o governador geral, ocupava o mais alto cargo executivo e comandava as tropas russas estacionadas no Grão-Ducado. Dentro do Senado ainda havia o Departamento de Economia que era composto por um conselho administrativo e o Departamento Judicial que fazia um papel de corte maior (ALAPURO, 2016). A partir dessa estrutura, o aparato burocrático estatal era constituído. Mas, como a Dieta de Porvoo se reuniu em 1809 e só foi voltar a se reunir em 1863, o Senado – mais seus dois departamentos – e o primeiro escalão de serviços públicos é que tinham de fato poder político interno. “Uma administração central foi construída, mas seu papel não se limitou aos assuntos administrativos. Ao suspender a Dieta por quase meio século, os russos indiretamente dotaram o topo do governo com funções políticas vitais” (ALAPURO, 2016, p. 109)⁵³. Uma dessas funções vitais foi a construção de uma economia local forte, pouco dependente de São Petersburgo e constituída de membros da elite local. Alapuro argumenta que essas decisões “consensuais” entre membros das elites econômicas e o alto da burocracia estatal para o fortalecimento da economia finlandesa foram também responsáveis por criar um *estado* mais forte e, em certa medida, confiante em sua própria atuação. Ele escreve que:

The military is for the most part composed of nobles and shares their sentiments, having been put to the test in 1788. If they are assured that they may keep their estates which they hold in consequence of their military service, Russia can count on the loyalty of the officers. *The clergy*, one of the estates of the realm, plays a role which cannot and must not be preserved under Russian rule, and undoubtedly it wishes Finland to remain a Swedish province; but the priests must be won over because of the influence they have over the peasants. They can be made to act in the interests of Russia by threats and cajolery. *The bourgeoisie* ought to be soon won over; it will be plain to them that the union of Finland and Russia will both extend and enrich their trade; for the rest, their influence in general is very insignificant. *The peasants* bear a marked hostility towards Russia, which stems from their ignorance and the false rumours put about by the deceased King of Sweden during the last war. But if they are assured in a most solemn manner that they will never be serfs, that they will have the same rights of possession to their lands as before, if His Majesty the Emperor lessens the taxes or abrogates them for a year or two, these peasants will soon become the most faithful subjects of Russia.” (1808 apud KIRBY, 1975, p. 21, grifos do original).

⁵² Texto original: Unlike nationalism in many other ethnically distinct regions of multinational empires in the same epoch, the Finnish variant, Fennomania, was not only a movement for liberation and emancipation but also a version of state-based nationalism. It included both upper-class conservatism, loyalty to the mother country, and a strong populist component.

⁵³ Texto original: A central administration was constructed, but its role was not limited to administrative affairs. By suspending the Diet for nearly half a century, the Russians indirectly endowed the top of the administration with vital political functions.

Poderia ser uma elite estatal porque *já existia uma estrutura parecida com o estado*, da qual o mecanismo administrativo era uma parte essencial. A existência do estado era o fator principal, o pré-requisito, enquanto a elite administrativa era secundária, seu mecanismo executivo. (ALAPURO, 2016, p. 112, grifo do original)⁵⁴

A consequência da exigência de uma educação acadêmica como requisito obrigatório para ingressar no serviço público do Grão-Ducado – com exceção dos cargos mais altos, que eram preenchidos por indicações da coroa – foi a profissionalização dessa camada (ALAPURO, 2016). A introdução de educação universitária obrigatória também no recrutamento do oficialato militar fez com que a nobreza tradicional⁵⁵ – antes ligada à nobreza sueca – frequentasse a universidade e valorizasse a educação superior, mas, ao mesmo tempo, isso forneceu a possibilidade para outras camadas sociais, que conseguissem entrar na universidade, de fazer parte do aparato da administração pública, como por exemplo filhos de profissionais liberais urbanos. Gradualmente essa condição deteriorou a posição da nobreza, já que os burocratas que alcançavam as posições mais elevadas, geralmente, recebiam títulos nobiliárquicos, erodindo assim a condição de nobreza ligada a laços familiares anteriores, com a exceção do Senado, onde laços familiares – como herança de cargo, casamentos ou outros – gradualmente se tornaram informalmente “mandatórios” para os membros, principalmente em razão de que os cargos e privilégios foram concedidos pelo czar na Dieta de Porvoo.

Com a ascensão de uma elite econômica e administrativa, também houve a expansão do que Alapuro chama de “elite ideológica”, majoritariamente composta por membros do clero e acadêmicos, sendo o primeiro responsável até 1865 pela educação primária em todo o território⁵⁶, promovendo mobilidade social dentro da estrutura da igreja e eventualmente também da universidade.

Para a elite administrativa, os fatores-chave na consolidação da posição distinta do Grão-Ducado foram a lealdade ao imperador e a estabilidade interna. Nesses esforços, foi necessária a ajuda de duas instituições centrais, a universidade e a igreja, que

⁵⁴ Texto original: It could be a state elite because there *already existed a state-like framework*, of which the administrative machinery was an essential part. The existence of the state was the primary factor, the prerequisite, while the administrative elite was secondary, its executive machinery.

⁵⁵ Sobre a nobreza finlandesa durante o Grão-Ducado da Finlândia cf. SNELLMAN, Alex. The nobility of Finland 1809–1919: From imperial loyalism to nationalist conflict. *Петербургский исторический журнал* [Revista Histórica de Petersburgo], № 4, 2015, pp. 112-129.

⁵⁶ Papel exercido pelo clero muito antes da criação do Grão-Ducado da Finlândia, especialmente em razão de que a maior parte da população de camponeses na região era composta por luteranos, e a alfabetização para as leituras religiosas foi prática comum entre essas comunidades muito antes da introdução da educação formal e obrigatória. Cf. HÄKKINEN, Kaisa. *Spreading the written word: Mikael Agricola and the birth of literary Finnish*. Studia Fennica Linguistica 19. Helsinki: Finnish Literature Society, 2015, pp. 21-30. E sobre uma visão mais ampla da história da leitura cf. FORSELLES, Cecilia af. LAINE, Tuija. (Org.). *The Emergence of Finnish Book and Reading Culture in the 1700s*. Studia Fennica Litteraria 5. Helsinki: Finnish Literature Society, 2011.

desempenharam o papel principal na legitimação da ordem social e na criação da coesão social. (ALAPURO, 2016, p. 118)⁵⁷

Esse papel de legitimação do Estado se deu, de maneira geral, pela criação de uma atitude nacionalista de constituição de uma unidade “nacional” para o Grão-Ducado da Finlândia. E, como aponta Alapuro (2016), os principais atores sociais do nacionalismo finlandês do século XIX não necessariamente pertenciam às elites – que também faziam parte –, mas, em sua maioria, eram estudantes universitários, professores, pequenos comerciantes ou membros do clero, entusiastas dedicados ao movimento *Fennomania*⁵⁸:

Por um lado, os Fennomans se definiram como representantes do povo e defensores de sua causa e, por outro lado, conduziam uma campanha cultural em larga escala para "Finicizar" as elites do país. [...] estavam dispostos a estabelecer uma Finlândia unida em idioma e cultura, mas isso não era possível com o dismantelamento das estruturas tradicionais de poder; ao contrário, o país deveria estar sob a orientação de uma *intelligentsia* patriótica (isto é, Fennoman)⁵⁹. (ALAPURO, 2016, p. 123)⁶⁰

Mesmo que inicialmente os Fennomans dirigissem ataques às classes altas falantes de sueco, sua intenção não era destituí-las, mas as substituir por uma classe alta “finlandesa”, ou seja, nacionalista, o que Alapuro (2006, p. 127) chamou de “nacionalização da *gentry* (*säätyläiset*) sem coerção”.

O nacionalismo finlandês do século XIX, de acordo com Miroslav Hroch (1985), foi distinto de outros casos que ele nomeia de “pequenas nações europeias”, como os países bálticos, por exemplo. Isso se deu por conta da condição de Grão-Ducado da Finlândia dentro do Império Russo, juntamente com questões relacionadas as bases sociais que se desenvolveram no território autônomo. Começando em uma pequena camada social da *intelligentsia* nos anos 1840 e 1850, tendo mais força entre os jovens estudantes (HROCH, 1985, p. 63).

⁵⁷ Texto original: For the administrative elite, the key factors in consolidating the distinct position of the Grand Duchy were loyalty to the Emperor and internal stability. In these efforts, it necessarily required the help of two central institutions, the university and the church, which played the main role in the legitimation of the social order and the creation of social cohesion.

⁵⁸ Movimento político que existiu por boa parte do século XIX e começo do século XX na Finlândia. Até a década de 1860 era composto por nacionalistas fenófilos preocupados com a questão vernacular, a partir de então se transformou em um partido político nacionalista conservador, *Suomalainen Puolue* (Partido Finlandês). com forte atuação no Grão-Ducado da Finlândia.

⁵⁹ Hobsbawm (2012, p. 405) nos lembra que “Não se deve esquecer que estas novas culturas nacionais estavam limitadas a uma minoria de letrados e às classes superiores e médias. [...] A maioria dos habitantes da Europa as desconhecia por completo, até que o nacionalismo de massa ou os movimentos políticos as convertessem em símbolos coletivos.”

⁶⁰ Texto original: On the one hand, the Fennomans defined themselves as the representatives of the people and the champions of their cause, and on the other hand they conducted a large-scale cultural campaign to “Finnicize” the country’s elites. [...] they were willing to establish a Finland united in language and culture, but this was not to be achieved by dismantling the traditional power structures; instead, the country was to be under the guidance of a patriotic (that is, Fennoman) intelligentsia.

Esse argumento de Hroch se baseia em dados quantitativos referentes à composição social de grupos patrióticos no Grão-Ducado, a partir de documentos dos membros da Sociedade de Literatura Finlandesa (SKS)⁶¹ entre o período de 1831 (data de fundação da SKS) e 1856, momento da divisão dos nacionalistas entre grupos de radicais e moderados. Na análise de Hroch há a predominância de membros do clero, em seguida de professores e funcionários públicos e alto oficialato, também é verificável a ascensão de comerciantes, mesmo que menor. O Grão-ducado se encontrava dividido entre um modelo aristocrático do antigo regime baseado em uma série de leis e o surgimento de uma classe educada não aristocrática. Entretanto, o caráter literário da Sociedade impedia a entrada de grande número de camponeses e trabalhadores assalariados, situação que se acentuou quando “a vigilância policial se tornou mais rígida após 1848, a diretoria da Sociedade decidiu não convidar camponeses para as assembleias dos membros no futuro, de modo a não fornecer à polícia czarista uma desculpa fácil para perseguição, alegando que eles estavam ‘agitando o povo’” (HROCH, 1985, p. 66)⁶².

Em contrapartida, Hroch expõe que a *Suomen Taideyhdistys* (Associação de Artes Finlandesa), sem uma agenda patriótica, apenas objetivos culturais, possuía em 1851 mais de 60% de seus membros provenientes, em ordem decrescente, da nobreza/alto oficialato, comerciantes e funcionários públicos e apenas 2.9% do clero e ainda menos professores e estudantes. O corte das divisões hierárquicas sociais é muito mais presente.

No caso dos membros da *intelligentsia* – isto é, para Hroch, os membros da universidade – que compunham a SKS, mais da metade provinha do funcionalismo público de médio e baixo escalão e do clero, seguidos da burguesia e pequena burguesia.

Há uma diferença impressionante nas proporções em que as várias gerações de patriotas vieram dos grupos sociais indicados. Na geração mais antiga, os patriotas das fileiras do clero predominavam. Os filhos dos oficiais formavam um grupo forte, e também, estranhamente, os filhos dos camponeses. Nas gerações mais jovens, a proporção de patriotas de famílias de oficiais e burguesas aumenta, mas também de patriotas da classe dominante. (HROCH, 1985, p. 66)⁶³

⁶¹ Que para nós, aqui, é de especial interesse, por conta de que após sua fundação em 1831 seu primeiro objetivo foi a publicação do Kalevala. Para mais informações sobre a Sociedade cf. AHOKAS, Jaakko. *A history of Finnish Literature*. Uralic and Altaic Series, volume 72. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1973. Pp. 35-85. E também cf. GODENHJELM, B.F. *Oppikirja suomalaisen kirjallisuuden historiassa*. Helsingissä: Weilin & Göös, 1884.

⁶² Texto original: [...] police surveillance became stricter after 1848, the directorate of the Society decided not to invite peasants to assemblies of the members in future, so as not to provide the Tsarist police with an easy excuse for persecution on the ground that they were “stirring up the people”.

⁶³ There is an impressive difference in the proportions in which the various generations of patriots came from the social groups indicated. In the oldest generation patriots from the ranks of the clergy predominated. Sons of officers formed a strong group, and so, strangely, did the sons of peasants. In the younger generations the proportion of patriots from official and bourgeois families increases, but also patriots from the ruling class.

Os patriotas fora da SKS geralmente não possuíam educação universitária. O interesse patriótico era marcado por um recorte não só estamental e escolar, mas também geográfico. Hroch, baseado na assinatura de revistas nacionalistas afirma que “o maior número de assinantes de periódicos patrióticos viveu nas grandes cidades na década de 1840” (HROCH, 1985, p. 70)⁶⁴. Porém, essa situação se altera principalmente a partir de 1870, com a intensificação do nacionalismo e a educação em massa, mas “ao mesmo tempo, é preciso ter em mente as diferenças no caráter e no conteúdo das atividades patrióticas: elas se tornaram politizadas e agora eram mais compreensíveis para os amplos estratos da população” (HROCH, 1985, p. 72)⁶⁵.

No início do século XIX, entre acadêmicos nórdicos começou a surgir uma postura de aproximação, com exceção do Grão-Ducado da Finlândia, que por conta de seu novo status, voltava-se para leste, para a Rússia. Diversos acadêmicos finlandeses, financiados principalmente pela Academia Imperial de São Petersburgo, cumpriram dois principais objetivos relacionados: primeiro, por conta de que acreditava-se que as língua fino-úgricas faladas no interior da Rússia fossem dialetos do finlandês e portanto deveriam ser os linguistas finlandeses responsáveis por estudá-los; e o segundo objetivo, mais pragmático, era afastar a herança e a influência sueca na Finlândia (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000), principalmente através do incentivo do nacionalismo regional e da conexão entre o passado “finlandês”, visto como desligado da herança cultural escandinava, “ao permitir e proporcionar que os finlandeses definam sua própria autoimagem finlandesa (fino-úgrica), podia se esperar que os laços históricos com a Suécia enfraquecessem e, conseqüentemente, a lealdade ao império russo crescesse.” (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 83)⁶⁶.

Em 1827, em Turku, um grande incêndio⁶⁷ que destruiu boa parte da cidade forçou a mudança da Academia de Åbo para Helsinki e pode ser entendido também como parte das mudanças promovidas pela Rússia para afastar a influência sueca no território. Em 1828 a então Academia – agora na nova, e mais próxima da Rússia, capital – ganhou status de Universidade e foi nomeada *Suomen Aleksanterin Yliopisto*⁶⁸ (Universidade de Alexandre na Finlândia) em referência ao então czar Alexandre I. Depois disso, o modelo da universidade foi refeito com inícios nas ideias de Wilhelm von Humboldt, a direção foi transferida para a tutela direta do império e se promoveu

⁶⁴ Texto original: The largest number of subscribers to patriotic periodicals lived in the larger towns in the 1840s.

⁶⁵ Texto original: At the same time one must bear in mind the differences in the character and the content of patriotic activities: they had become politicized, and were now more comprehensible to the broad strata of the population.

⁶⁶ Texto original: By allowing and enabling the Finns to define their own Finnish (Finno-Ugric) self-image, the historical ties to Sweden could be expected to weaken and, correspondingly, loyalty towards the Russian empire to grow.

⁶⁷ Sobre o incêndio de Turku cf. PALOHEIMO, Maare. Petitioning the Tsar for Help: Survival Strategies of an Impoverished Finnish Merchant after the Great Fire of Turku (1827). *Journal of Finnish Studies*, Volume 20, Number 1, May 2017, p. 224-253.

⁶⁸ Ou também *Keisarillinen Aleksanterin-Yliopisto Suomessa* (Universidade Imperial de Alexandre na Finlândia). Com os devidos nomes em sueco e russo também.

um alinhamento maior com a estrutura acadêmico-científica da Europa central, na qual “a nova concepção de universidades de Humboldt, como locais de pesquisa e ensino no mais alto nível, foi o pano de fundo ideológico para o florescimento da pesquisa acadêmica.” (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 182)⁶⁹. Essa estrutura institucional teve reflexos em outro importante aspecto do nacionalismo finlandês, a língua.

A língua como elemento fundamental da identidade nacional é um dos pontos centrais da filosofia sobre a natureza humana de Johann Gottfried von Herder.

As teorias de Herder estimularam o crescimento da linguística como um ramo da ciência, ao mesmo tempo em que forneciam ferramentas intelectuais para a construção de identidades na Alemanha. O exemplo alemão mostrou-se influente nas periferias do leste da Europa politicamente integradas, mas etnicamente diversas, onde as fronteiras culturais e linguísticas tendiam a se cruzar com as fronteiras políticas, mas se sobreponham à classe e ao patrimônio. [...] Ao longo do século XIX, à medida que a mobilidade ascendente cresceu, começaram a surgir movimentos nacionais e os conceitos herderianos de linguagem e identidade (especialmente em versões mais politicamente explícitas) atraíram muito seus líderes intelectuais. A história da linguagem e da identidade nacional na Finlândia é uma variação desse padrão. (SOMMER, 2012, p. 04)⁷⁰

Já no século XVIII, por parte de alguns intelectuais suecos⁷¹, havia um interesse acerca da língua finlandesa⁷², mas eram interesses desvinculados de uma ideia política da língua e ligados a uma perspectiva territorial e cultural, mais próximo de um interesse “antropológico”.

[...] o ano de 1809 trouxe uma mudança radical de filiação política, exortando as classes educadas do país a se engajarem em um projeto de construção da nação voltado para a população fenófila. Foi nesse ponto que a ideia de o finlandês se tornar um meio de alta cultura e vida intelectual foi primeiro seriamente considerada. Os primeiros a persegui-lo foram jovens intelectuais concentrados na Academia de Turku (Åbo), mais tarde conhecidos como os Românticos Turku. Eles foram influenciados por Porthan, cujos discípulos eram ativos em Turku e no renomado ginásio de Porvoo, mas, ao mesmo tempo, eram receptivos a novos estímulos da Alemanha e da Suécia. As primeiras cópias

⁶⁹ Texto original: Humboldt's new conception of universities as sites for both research and teaching at the highest level was the ideological background for the flourishing of academic research.

⁷⁰ Herder's theories stimulated the growth of linguistics as a branch of science, at the same time providing intellectual tools for identity building in Germany. The German example proved influential in the politically integrated yet ethnically diverse eastern peripheries of Europe, where cultural and linguistic boundaries tended to intersect with political borders but overlap with class and estate. [...] Throughout the nineteenth century, as upward mobility grew, national movements began to emerge and Herderian concepts of language and identity (especially in more politically outspoken versions) appealed greatly to their intellectual leaders. The story of language and national identity in Finland is a variation on this pattern.

⁷¹ Notadamente Henrik Gabriel Porthan (1739–1804), que nasceu no território finlandês do Reino da Suécia e teve pioneira participação na estruturação da língua formal finlandesa, no início do estudo de poesia popular camponesa em língua finlandesa, bem como influenciou uma série de intelectuais, os quais tiveram atuante participação na forja da identidade nacional finlandesa nas primeiras décadas do século XIX. De acordo com Sommer (2012, p. 07), Porthan “[...] called for a cultivation of Finnish to provide better elementary education for the population, but he never questioned the role of Swedish as an indispensable medium of higher learning, so he perceived its gradual spread as an essentially positive development. The idea that any education beyond the basic could be acquired in Finnish was still eccentric at the time [fim do século XVIII]; its reputation as a language of the unrefined was well established.”. Para mais informações sobre Porthan cf. TARKIAINEN, Kari. Porthan, Henrik Gabriel. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. Disponível em: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002599>>.

⁷² “[...] it was possible at the beginning of the eighteenth century to speak of a definite Fennophilistic movement developing among a small but influential part of the intellectual community [...] a sort of geographical or local patriotism which was to serve as the starting point for the fervent nationalism of a later day” (WILSON, 1976, p. 12).

das obras de Herder já haviam chegado à Finlândia no tempo de Porthan e principalmente através de sua biblioteca. A influência inicial de Herder logo começou a coincidir com a crescente demanda por uma nova forma de auto identificação entre as elites finlandesas. (SOMMER, 2012, p. 07)⁷³

Sommer argumenta que o herderianismo não necessariamente se tornou a fonte direta de inspiração do romantismo finlandês, mas esteve imbricado em uma série de filtros e reinterpretações – do pensamento de Herder e outros – que também tiveram influência nesse contexto⁷⁴. O pensamento herderiano começou, no início do século XIX, a ser introduzido na Finlândia, seja diretamente da Alemanha ou através da Suécia. Sjögren anotou em seu diário o impacto que a leitura de Herder teve sobre ele. De acordo com Wilson (1976), quatro dogmas principais foram observados pelos finlandeses na obra de Herder: primeiro, as diferenças nacionais emergem dos ambientes físicos, e diferentes eventos históricos reforçam isso, criando unidades nacionais distintas (almas nacionais); segundo, para uma nação sobreviver, ela deve ser fiel à sua cultura e passado, contribuindo assim para toda a humanidade. A nação era natural e histórica, portanto única e incomparável. Então, deveria ser uma nação, um povo. Para uma nação adotar caráter estrangeiro (ou alma) significava a destruição de uma unidade orgânica progredindo no tempo; terceiro, a expressão da alma residia melhor na linguagem e na poesia popular. Isso estava em todo lugar em Herder, diz Wilson; quarto, se o desenvolvimento de uma nação fosse interrompido, a única maneira de salvá-la seria por meio da coleta de poesia popular, que poderia ser a base para a reconstrução futura da alma nacional. Isso foi particularmente importante para os nacionalistas finlandeses, já que não havia fontes literárias da época medieval que pudessem servir como fonte, portanto a poesia popular era o principal repositório de dados para os nacionalistas românticos.

Sommer escreve sobre Johan Jacob Tengström⁷⁵ (1787–1858):

ele apresentou a Finlândia como um todo integral, tanto no sentido geográfico quanto espiritual, um território cuja paisagem e clima deram a seus habitantes um caráter nacional único e os tornaram um povo. (SOMMER, 2012, p. 08)⁷⁶

⁷³ Texto original: [...] the year 1809 brought a radical change of political affiliation, urging the country's educated classes to engage in a nation-building project aimed at the Fennophone population. It was at this point that the idea of Finnish becoming a medium of high culture and intellectual life was first seriously considered. The first to pursue it were young intellectuals centred around the Academy of Turku (Åbo), later known as the Turku Romantics. They were influenced by Porthan, whose disciples were active in Turku and in the renowned gymnasium of Porvoo, but at the same time, they were receptive to new stimuli from Germany and Sweden. The first copies of Herder's works had already come to Finland in Porthan's time and mostly through his library. Herder's early influence soon began to coincide with the growing demand for a new form of self-identification among the Finnish elites.

⁷⁴ Cf. HOVDHAUGEN, Even. KARLSSON, Fred. HENRIKSEN, Carol. SIGURD, Bengt. *The History of Linguistics in the Nordic Countries*. Academia Scientiarum Fennica: Helsinki, 2000. Pp. 143-145.

⁷⁵ Foi influente filósofo e historiador nacionalista finlandês, era em sua casa que geralmente se reuniam Lönnrot, Runeberg e Snellman.

⁷⁶ he presented Finland as an integral whole in both a geographic and spiritual sense, a territory whose landscape and climate provided its inhabitants with a unique national character and made them one people.

Tengström escreveu em 1817, demonstrando um problema para a “nação” finlandesa, uma chamada para um esforço de “autoconhecimento”, uma arqueologia do ser finlandês:

[...] por linguagem e caráter, nós sim formamos uma nação distinta, não criamos um estado independente e nunca poderemos criá-lo no futuro. Isso significa que nos falta o autoconhecimento de nossa condição interior [*tillstånd*], algo que se pode considerar o maior problema de toda ciência e filosofia política, de um povo não menos que de um indivíduo. (TENGSTRÖM, 1817, p. 72 apud SOMMER, 2012, p. 09)⁷⁷

A educação e literatura nacionais seriam os dois principais caminhos para alcançar tais objetivos, segundo Tengström. Estes seriam instrumentos para a “apresentação” dos finlandeses a eles mesmos.

A ideia de que a linguagem faz dos finlandeses uma nação distinta não era revolucionária em si: vinte anos antes, Porthan poderia ter feito uma afirmação semelhante. No entanto, ele poderia ter escrito em latim ou sueco, referindo-se ao finlandês como *sermo vernacula* ou *vårt modersmål*, dirigindo-se a um público falante de sueco [*Svecophone*] que ele consideraria finlandês – e esses elementos não necessariamente se contradiziam. O novo elemento na perspectiva de Tengström era que, por suas próprias premissas e definições, tal situação seria inconsistente, antinatural e basicamente errada. Fazendo suas declarações como patriota finlandês de língua sueca, ele não pôde evitar ser afetado retoricamente por seus próprios diagnósticos. (SOMMER, 2012, p. 10)⁷⁸

A definição de Tengström sobre uma comunidade finlandesa, na qual ele se inclui, era fundada em uma identidade linguística unida pela língua finlandesa, todavia não falada por ele. Para Sommer, este é o “paradoxo do nós”. O que acabou levando Tengström a conclusões céticas quanto ao sucesso de uma nação finlandesa de “alta cultura”. Já Johan Gabriel Linsén (1785-1848), também sobre a língua finlandesa, escreveu em um editorial da revista *Mnemosyne*, em 1819, em um tom abertamente anti-sueco (mas, assim como Tengström, ele escreveu no jornal originalmente em sueco):

O desenvolvimento do caráter único e original de uma pessoa é uma questão significativa para uma nação, assim como é para um indivíduo, e uma grande tarefa para o professor, por um lado, e para o governo, por outro. [...] É fácil admitir que o sueco não se beneficiou com esse abuso, mas qualquer homem razoável pode ver que o finlandês perdeu muito. E não foi apenas a língua, mas toda a nação que sofreu pesadas perdas. Língua e nação formam uma união indivisível. Como o ensino superior se expressava em sueco, seus produtos não poderiam se tornar propriedade da nação. Não faz sentido tentar influenciar as pessoas sem adquirir uma compreensão profunda e sincera do espírito de seu idioma, e isso é algo que classes educadas finlandesa nunca fizeram. (LINSÉN, 1819, p. 238-239 apud SOMMER, 2012, p. 12)⁷⁹

⁷⁷ Texto original: [...] by language and character we do form a distinct nation, we have not created an independent state and can never create it in the future. This means we lack the self-knowledge of our inner condition [*tillstånd*], something one may consider the highest problem of all political science and philosophy, of a people no less than of an individual..

⁷⁸ Texto original: The idea that language makes Finns a distinct nation was not revolutionary in itself: twenty years before, Porthan could have made a similar statement. However, he might have written it in Latin or Swedish, referring to Finnish as *sermo vernacula* or *vårt modersmål*, addressing a Svecophone public which he would consider Finnish — and these elements would not have necessarily contradicted each other. The new element in Tengström’s perspective was that by his own premises and definitions, such a situation would be inconsistent, unnatural and basically wrong. Making his statements as a Swedish-speaking Finnish patriot, he could not avoid being rhetorically affected by his own diagnoses.

⁷⁹ Texto original: The development of one’s unique and original character is a significant issue for a nation just as it is for an individual, and a great task for the teacher on the one hand, and for the government on the other. [...] One can

Linsén defende, por outro lado, que as elites locais deveriam aprender finlandês, mas *apenas* elas. A oposição a escolarização dos camponeses era por conta de sua visão romântica de uma “pureza” da vida camponesa, onde o ideal originário estaria depositado.

A língua é de fato pouco desenvolvida, mas é jovem, fresca e ainda mantém suas qualidades primitivas. O fato de seu cultivo ter sido atrasado e dificultado não deve levar a supor, no entanto, que tal cultivo seja impossível, desde que os finlandeses permaneçam as mesmas pessoas vigorosas e intactas que sempre foram. (LINSÉN, 1819 apud KIRBY, 1985, p. 36)⁸⁰

Já Adolf Ivar Arwidsson (1791–1858), um dos membros dos Românticos de Turku⁸¹ e parte da *intelligentsia*, que fora exilado por sua posição acerca da liberdade de imprensa e independência da Finlândia, escreveu em 1821 no jornal semanal *Åbo Morgonblad*:

O que devemos observar e guardar em primeiro lugar é a nossa língua materna doméstica [*våra inländska modersmål*]; enquanto permanecer conosco, nos reconheceremos como nação. Se a língua dos antepassados se for, o próprio povo se desfaz e desaparece. Todos os que falam uma língua formam um todo naturalmente indivisível; eles estão unidos por um vínculo interior de espírito e pensamento, mais forte e mais duradouro do que qualquer vínculo externo. [...] A língua nativa reflete a disposição e o caráter de uma nação, sua educação, costumes e hábitos [...] A língua não é obra de um homem, nem uma construção arbitrária feita em um determinado momento; expressa toda a vida intelectual do país, sua educação, suas visões de vida e de mundo, além de seus princípios. (ARWIDSSON, 1821, p. 54 apud SOMMER, 2012, p. 16)⁸²

Para Arwidsson, as línguas estrangeiras apresentavam um perigo “invasor” à “língua nacional”:

A breve observação sobre as línguas clássicas aponta para algumas das ideias centrais de Arwidsson sobre os aspectos sociais e psicológicos da linguagem. Introduce uma distinção entre a esfera mais superficial do “conhecimento” e o não intelectual “ser mais profundo” mais profundo. Este último transcende a autonomia da razão, bem como a identidade individual; ela desempenha um papel fundamental na construção de laços comunitários, pelas mesmas razões que a tornam vulnerável a estímulos indesejados, como a interação social fora do círculo seguro de compatriotas linguísticos. (SOMMER, 2012, p. 18)⁸³

easily admit that Swedish has not benefited from this abuse, but any reasonable man can see that Finnish has lost a lot. And it was not just the language, but the entire nation that suffered heavy losses. Language and nation form an indivisible union. Because higher education expressed itself in Swedish, its products could not become the property of the nation. There is no point in trying to influence the people without acquiring a deep, earnest understanding of their language's spirit, and that is something the Finnish educated classes have never done.

⁸⁰ The language is indeed undeveloped, but it is young and fresh and still retains its pristine qualities. The fact that its cultivation has been delayed and hindered must not lead one to suppose however that such cultivation is impossible, as long as the Finns remain the same vigorous and unspoiled people they have always been.

⁸¹ “The young men of the university—the Turku Romantics—now had three principal aims: to create a sense of national pride by exalting the past, to persuade Swedish-speaking Finns to abandon their language and learn Finnish, and to create a national literature in this language” (WILSON, 1976, p. 33).

⁸² Texto original: What we must watch and guard in the first place is our domestic mother tongue [*våra inländska modersmål*]; for as long as it stays with us, we recognize ourselves as a nation. Once the forefathers' tongue is gone, the people itself falls apart and disappears. All who speak one language form a naturally indivisible whole; they are united by an inner bond of spirit and thought, stronger and more lasting than any external links. [...] The native tongue reflects the disposition and character of a nation, its education, customs and habits [...] Language is not one man's work nor an arbitrary construction made at one particular time; it expresses the nation's entire intellectual life, its education, its life- and world-views as well as its principles.

⁸³ Texto original: The brief remark on classical languages points to some of Arwidsson's central ideas about the social and psychological aspects of language. It introduces a distinction of the more superficial sphere of ‘knowledge’ and the deeper, non-intellectual ‘innermost being’. The latter transcends the autonomy of reason as well as individual

Assim como os outros membros da *intelligentsia* desse período, Arwidsson também escrevia em sueco, o que não impedia que sua defesa da língua finlandesa fosse também estendida a uma versão mais “aprimorada” do idioma, as *kansanlaulu*, as canções populares. Por sua vez, Eric Gustaf Ehrström (1791–1835) acreditava que, desde que haja boa educação estatal em vista do patriotismo, não há problemas de “interferências” de línguas estrangeiras.

Na visão dele, a educação é um processo padronizador que apela diretamente às faculdades mentais individuais, mas funciona em todo o país, tornando todos os graduados um depositário consciente e autossuficiente da identidade coletiva. Assim garantido, o patriotismo deve suportar os desafios do contato com outras nações e seus idiomas. (SOMMER, 2012, p. 23)⁸⁴

Ele também argumentou no jornal *Åbo Morgonblad*, em 1821, que, após 1809, a Finlândia deveria tomar medidas a se tornar uma unidade nacional, bem como deixa transparecer uma certa nostalgia fantasiosa da língua, semente do que viria a ser o centro do discurso romântico nacionalista:

O nobre Alexandre deu à Finlândia a forma de um estado independente sob sua proteção imperial. Agora, os habitantes da Finlândia devem formar um todo indivisível; agora todo cidadão deve perceber profundamente em seu coração e alma que ele é um finlandês e nada mais. Imagine a língua dessa nação, desenvolvida pelo gênio da nação desde a semente até a perfeição, repercutindo nos conselhos do estado, entre altos funcionários, nas salas das universidades e nas conversas dos círculos mais instruídos; e uma literatura nesse idioma, igual à das nações cultivadas em conteúdo e valor, senão em quantidade. (EHRSTRÖM, 1821, p. 109-110 apud SOMMER, 2012, p. 26)⁸⁵

A condição da língua finlandesa no início do século XIX destoava das ambições de Ehrström, isto é, transformá-la em uma língua literária digna da “alta cultura” europeia.

O *corpus* do finlandês escrito era modesto e sua única variante supradialetal conhecida em todo o país era a tradução da Bíblia de 1642, baseada em dialetos costeiros ocidentais e fortemente influenciada pelo sueco. Depois de 1809, alguns românticos nacionais estavam ansiosos em abandonar a linguagem bíblica “contaminada” e criar uma nova norma que incluiria a riqueza de dialetos internos “mais puros” – particularmente os das fronteiras do leste, onde o folclore arcaico era melhor preservado. (SOMMER, 2012, p. 30)⁸⁶

identity; it plays a key role in building community bonds for the same reasons that make it vulnerable to unwelcome stimuli, such as social interaction outside the safe circle of linguistic compatriots.

⁸⁴ Texto original: In his view, education is a standardizing process that appeals directly to individual mental faculties, but works nationwide, making every graduate a conscious and self-reliant depositary of collective identity. Thus secured, patriotism should endure the challenges of contact with other nations and their languages.

⁸⁵ Texto original: The noble Alexander has given Finland the form of an independent state under his imperial protection. Now the inhabitants of Finland ought to form one indivisible whole; now every citizen should realize deep in his heart and soul that he is a Finn and nothing else. Texto original: Imagine the language of this nation, developed by the nation’s own genius from the seed on towards perfection, resounding in the estate counsels, among higher officials, in university halls and in conversations of the best educated circles; and a literature in this language, equal to that of cultivated nations in content and value, if not in quantity.

⁸⁶ Texto original: The *corpus* of written Finnish was modest and its only supradialectal variant known throughout the country was that of the 1642 Bible translation, based on western coastal dialects and strongly influenced by Swedish. After 1809, some national Romantics were keen to give up the ‘contaminated’ Bible language and create a new norm that would include the wealth of ‘purer’ inland dialects — particularly those of the eastern borderlands, where archaic folklore was best preserved.

A condição da língua finlandesa nesse início de século estava ao mesmo tempo longe e perto de Herder, afirma Sommer. A noção herderiana romântica da língua desempenhou papel importante no nacionalismo finlandês, mas era insuficiente em uma língua que apenas estava começando como objeto “nacional” em um contexto político em que as hierarquias pré-modernas estavam entrelaçadas com as identidades linguísticas.

Defendendo a ideia de uma língua nativa comum expressando um ‘espírito nacional’ compartilhado, os românticos finlandeses primeiro tiveram que comprometer o próprio conceito de ‘língua nativa’ para que pudessem se convencer como membros de elite da comunidade nacional. [...] Por mais que a retórica herderiana possa ter sido na “guerra de dialetos” finlandesa (particularmente a usada pelo “partido oriental”), a disputa em si era a prova de uma abordagem muito não-herderiana e engenhosa da linguagem. Para funcionar como “nacional”, o idioma teve que ser redefinido, reimaginado e completamente reformulado para se adequar ao seu novo papel. (SOMMER, 2012, p. 32)⁸⁷

Exemplo dessa reestruturação lexical foi a criação de uma porção de palavras que suprimiram uma necessidade conceitual – e ideológica – para constituição do *Suomen muinaisuus*, Fewster aponta que:

As primeiras ocorrências impressas de tais conceitos são bastante reveladoras: *muinaisaika* (antiguidade), *historioitsija* (historiador) e *heimokansa* (“povo tribal”) foram usadas em 1836, *muinaisruno* (poema antigo) e *muonaissuomalainen* (antigo finlandês) em 1839, *muinaismuisto* (restos antigos) em 1840, *Suomen suku* (a raça ou família tribal finlandesa / o *Geschlecht* finlandês) em 1844, *muinaisjäänös* (restos antigos), *suomalaisuus* (finlandês) e *suomensukuinen* (pertencente à família ou raça tribal finlandesa) em 1845, *muinaistaru* (conto antigo, lenda) e *sukukieli* (idioma relacionado) em 1847, *muinaistutkinto* (estudo da antiguidade) e *muinaisuus* (tempos antigos) em 1853 e, finalmente, *heimo* (“tribo”, no sentido de algo mais do que parentes e parentes) em 1856. A invenção e o primeiro uso dessas palavras dão uma excelente data do nascimento de um novo foco nacional antiquário. [...] Que a maioria dessas palavras data entre a primeira e a segunda edição do *Kalevala*, ou seja, entre 1835 e 1849, não é uma coincidência: Lönnrot era ele mesmo o homem por trás dos neologismos *muinaisaika*, *muinaisruno*, *muinaissuomalainen*, *muinaistaru* e *muinasusko*.⁸⁸ (FEWSTER, 2006, pp. 97-98)⁸⁹

⁸⁷ Texto original: Championing the idea of a common native tongue expressing a common ‘national spirit’, the Finnish Romantics first had to compromise the very concept of ‘native tongue’ so that they could make themselves convincing as elite members of the national community. [...] However Herderian some of the rhetoric may have been in the Finnish ‘war of dialects’ (particularly that used by the ‘eastern party’), the dispute itself was proof of a very un-Herderian and engineer-minded approach to language. In order to function as ‘national’, the language had to be redefined, reimagined and thoroughly reworked to fit its new role.

⁸⁸ “Elias Lönnrot was the most influential creator of neologisms in Finnish. He invented several thousand words that are in common use today, and also developed several subterminologies, such as legal and botanical terms.” (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 144).

⁸⁹ Texto original: The first printed occurrences of such concepts are quite revealing: *muinaisaika* (antiquity), *historioitsija* (historian), and *heimokansa* (‘tribal people’) were used in 1836, *muinaisruno* (ancient poem), and *muonaissuomalainen* (ancient Finn) in 1839, *muinaismuisto* (ancient remains) in 1840, *Suomen suku* (the Finnish race or tribal family/the Finnish *Geschlecht*) in 1844, *muinaisjäänös* (ancient remains), *suomalaisuus* (Finnishness), and *suomensukuinen* (belonging to the Finnish tribal family or race) in 1845, *muinaistaru* (ancient tale, legend), and *sukukieli* (related language) in 1847, *muinaistutkinto* (study of antiquity), and *muinaisuus* (ancient times) in 1853, and finally *heimo* (‘tribe’, in the meaning of something more than kin and relatives) in 1856. The invention and first usage of these words give an excellent dating of the birth of a new national rian focus. [...] That most of these words date between the first and second edition of the *Kalevala*, i.e. between 1835 and 1849, is not a coincidence: Lönnrot was himself the man behind the neologisms *muinaisaika*, *muinaisruno*, *muinaissuomalainen*, *muinaistaru* and *muinasusko*.

Lönnrot, além de suas contribuições para o léxico, teve papel fundamental na chamada batalha dos dialetos (*murteiden taistelu*). Uma disputa entre linguistas sobre qual dialeto ou dialetos deveriam formar o finlandês padrão.

A solução final para uma linguagem literária unificada foi dada na publicação do *Kalevala* de Lönnrot em 1835, na qual a ortografia é baseada nos dialetos ocidentais, mas também cheia de palavras e características gramaticais dos dialetos orientais. A partir desse momento, surgiram apenas pequenas controvérsias sobre a ortografia finlandesa. Centenas, se não milhares, de palavras dialetais orientais foram assimiladas ao finlandês escrito, e vários morfemas gramaticais se estabilizaram em uma forma parcialmente nova [...]. (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 144)⁹⁰

Nos países nórdicos, durante a primeira metade dos oitocentos, essa foi uma das principais tarefas das *Sociedades* literárias. Programa que foi relativamente bem-sucedido no Grão-Ducado da Finlândia, já que no espaço de um século, início do XIX até o início do XX, a porcentagem de falantes de sueco caiu de 15% para 10% da população total (COLEMAN, 2011, p. 44). Apesar da diferença numérica não parecer tão significativa, a mudança mais importante fora nas camadas sociais que falavam sueco e as línguas fino-úgricas – em especial o finlandês. No início do século XIX, os falantes de sueco eram majoritariamente as classes superiores, o clero, a aristocracia e a *intelligentsia*, sendo as línguas fino-úgricas faladas em grande parte por camponeses, muitos destes iletrados.

A área de colonização histórica da Suécia, isto é, a região sudoeste da península da Finlândia, se tornou o lugar de maior concentração de “patriotas” em defesa de uma nacionalidade finlandesa. Essa região era menos dependente da agricultura e contava com maior densidade populacional e as maiores cidades (HROCH, 1985).

Quase metade dos patriotas nasceu nas cidades, embora menos de um décimo da população total da Finlândia vivesse nas cidades (e uma proporção ainda menor da população total falante de língua finlandesa). Aproximadamente dois terços dos patriotas vieram de famílias da *intelligentsia*, e a proporção de patriotas de origem burguesa (no sentido mais restrito da palavra) era de 20%. Podemos estimar os patriotas de famílias camponesas em pouco menos de 10%. A maioria dos patriotas de origem do interior, portanto, não veio de famílias camponesas, mas sim de famílias de pastores, antes de mais nada e, segundo, de famílias de funcionários. (HROCH, 1985, pp. 73-74)⁹¹

Estes “patriotas” geralmente frequentavam a universidade e, influenciados por princípios nacionalistas, davam ênfase a uma história e cultura distintamente finlandesas com *status* de

⁹⁰ Texto original: The final solution for a unified literary language was given in Lönnrot's publication of the *Kalevala* in 1835 in which the orthography is based on the western dialects, but which is also full of words and grammatical features from the eastern dialects. From that time on, only minor controversies arose regarding Finnish orthography. Hundreds if not thousands of eastern dialectal words were assimilated into written Finnish, and several grammatical morphemes stabilized in a partly new shape

⁹¹ Texto original: Almost half the patriots were born in towns, although less than a tenth of the total population of Finland lived in towns (and a still smaller proportion of the total Finnish-speaking population). Roughly two-thirds of the patriots came from families of the *intelligentsia*, and the proportion of patriots of bourgeois origin (in the narrower sense of the word) was 20 %. We can estimate the patriots from peasant families at just under 10%. Most of the patriots of country origin therefore came not from peasant families but from the families of pastors first and foremost, and, secondly, the families of officials.

igualdade em relação às outras línguas nacionais (COLEMAN, 2011). Este estabelecimento de uma comunidade linguística distinta não passava apenas pela legitimação do Finlandês como uma língua “digna” de ciência e cultura, mas de uma história linguística internacional, uma rede de “origem” na qual ela pudesse ser vinculada. O primeiro a propor estudos da comunidade fino-úgrica (à qual o finlandês faz parte) foi o historiador Henrik Gabriel Porthan (1739-1804) na década de 1780, após vários estudos de campo. Depois de Porthan a retomada dos estudos linguísticos em relação à comunidade fino-úgrica só retornará com força na década de 1820, e com o incentivo do Império Russo. Nesse momento, dois nomes se destacam: Anders Johan Sjögren (1794-1855) e Matthias Alexander Castrén (1813-1852).

Sjögren inaugurou as viagens de campo dentro do Império da Rússia com o objetivo de sistematizar uma estrutura de leitura das “origens” das línguas fino-úgricas, entretanto, apesar de sua atuação pioneira, sua presença em São Petersburgo e a não difusão de seus escritos – muitos não publicados – fez com que houvesse uma desconfiança e desconhecimento por parte de seus pares finlandeses (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000). Quem o substituiu – por sua indicação – e assumiu os investimentos do Império⁹² foi Castrén, que em seguida promoveu uma viagem de 4 anos (1845-1849) por boa parte da Sibéria, Mar Ártico até a fronteira com a China⁹³. Castrén, por sua vez, foi muito influenciado pelo trabalho de Lönnrot, um vez que “estava convencido de que todas as linhas do *Kalevala* eram originais e antigas⁹⁴, e, relatou em 1839 que ele havia empreendido uma viagem à Carélia russa especificamente para encontrar explicações para os poemas impressos em 1835-36.” (FEWSTER, 2006, p. 99)⁹⁵. Inclusive, durante viagens de campo pela Carélia entre 1841 e 1844, Castrén e Lönnrot viajaram juntos

⁹² Mesmo que em 1844, em uma carta para Johan V. Snellman, Castrén demonstrou suspeição do Império Russo, “Acima de tudo, devemos salvar a nossa língua, a pedra angular da nossa nacionalidade... Porque é a política dos russos procurar aberta e sub-repticiamente martelar a sua língua nas nossas cabeças, não vejo sentido em ajudar os russos banindo à força a língua sueca numa altura em que o finlandês não está de forma alguma suficientemente desenvolvido para ser adotado como língua oficial. Mas devemos trabalhar para o avanço da língua para que ela possa eventualmente se tornar a língua nobre do reino.” Texto original: “Above all else we must save our language, the cornerstone of our nationality ... Because it is the policy of the Russians to seek openly and surreptitiously to hammer their language into our heads, I see no sense in aiding the Russians by forcibly banishing the Swedish language at a time when Finnish is by no means sufficiently developed to be adopted as an official language. But we must work for the advancement of the language so that it might eventually become the noble language of the realm.” (CASTRÉN, 18 de outubro de 1844 apud KIRBY, 1985, p. 41).

⁹³ Sobre sua extensa viagem cf. LUKIN, Karina. Behind the Texts and Notes and the Edition: M.A. Castrén’s Lectures on Mythology. *RMN Newsletter Limited Sources, Boundless Possibilities: Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts*, 2013. Pp. 57-58.

⁹⁴ Mas vejamos que Castrén afirma isso por uma perspectiva de “folclorista”, se referindo a sua certeza de que os *poemas* eram genuínos, mas se eles eram afirmações históricas reais não concernia à seus estudos, ele escreve em 1852 que “Para um mitólogo, é a mesma coisa se Pohjola ou Kalevala existiram na realidade ou não, e como existiram: ele esclarece apenas o que as pessoas pensavam sobre estes lugares”. Texto original: “For a mythologist, it is the same whether Pohjola or Kalevala existed in reality or not, and how they existed: he clarifies only what people thought of those places.” (CASTRÉN, 1852 apud PENTIKÄINEN, 199, p. 09).

⁹⁵ Texto original: Castrén was convinced that every line of the *Kalevala* was original and ancient, and reported in 1839 that he had undertaken a journey to Russian Karelia specifically to find explanations to the poems printed 1835-36.”

(HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 172). Castrén teve grande relevância na constituição da tese de que o finlandês, e por consequência os finlandeses, teriam seu parentesco e origem na “família altaica”.

Esta foi a tese que ele defendeu em Helsinki em 16 de outubro de 1850, a fim de provar sua competência formal para o recém-estabelecido professor de língua e literatura finlandesas. Sua tese tenta mostrar que as línguas fino-úgrica, samoieda, turca, mongol e tungúsica estão relacionadas e pertencem ao que Castrén chamou de Família Altaica. (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 108)⁹⁶

Essa acepção etimológica e migracional também foi adotada por Lönnrot⁹⁷. Esse argumento pode ser ilustrado por um mapa publicado na revista *Suomen Julkisia Sanomia* em 11 de maio de 1857 e intitulado *Kartta: Suomen kansan siirtymisestä nykyisille asumilleen*. (Mapa: Sobre a transição do povo finlandês para suas habitações atuais.)⁹⁸. No mapa é possível observar que a região de origem das migrações se dá na área intitulada *Ylä Aasia* (Ásia Superior), local das montanhas altaicas – mesma da teoria de Castrén – e se estende para as regiões da atual Finlândia, Estônia, e a Oblast de Arcangel na Rússia, todas, também, regiões onde Lönnrot e mesmo Castrén fizeram expedições para coletar a tradição⁹⁹ oral camponesa¹⁰⁰. Apesar dos esforços deste último, foi Sjögren mais do que qualquer um a organizar, pesquisar, divulgar e estabelecer o perfil da linguística finlandesa (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000).

O que Castrén fez foi, a partir dos trabalhos de Sjögren, sobrepor os estudos de linguística ao nacionalismo, “provando” o parentesco “genético” entre os povos urálicos. Uma tarefa baseada em princípios das ciências naturais, já que havia a percepção de que a língua era um objeto da natureza. É importante notar que Sjögren e Castrén foram fundamentais para iniciar uma Era dos Exploradores na Finlândia, uma tradição de fazer expedições científicas longas e complicadas para o Oriente, especialmente para a Sibéria. Uma consequência metodológica importante dessa tradição foi que os linguistas finlandeses começaram a analisar o discurso vernacular autêntico muito mais cedo do que os linguistas de muitos outros países. (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 172)¹⁰¹

⁹⁶ Texto original: This was the thesis he defended in Helsinki on October 16, 1850, in order to prove his formal competence for the newly established professorship of Finnish language and literature. His thesis attempts to show that the Finno-Ugric, Samoyed, Turkic, Mongolian, and Tungusic languages are related and belong to what Castrén called an Altaic family.

⁹⁷ Cf. PENTIKÄINEN, Juha Y. *Kalevala mythology*. Expanded Edition. Translated and edited by Ritva Poom. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. P. 156.

⁹⁸ *Kartta: Suomen kansan siirtymisestä nykyisille asumilleen*, publicado em *Suomen Julkisia Sanomia*, Número 36, de 11 de maio de 1857, página 05. Disponível no sítio da Biblioteca Nacional da Finlândia: <<https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/471576?page=5>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2024.

⁹⁹ Importante notar que aqui se usará a palavra “tradição” mas sob a consciência, alertada por Pertti Anttonen (2005), de que o conceito de tradição é um discurso filosófico historicamente enraizado, que deve ser visto dessa forma, especialmente no discurso acadêmico, que não é apenas semântico, mas fundamentalmente epistemológico e política, a tradição é inseparável da modernidade. Anttonen não está negando algum significado “autêntico” do conceito, chamando-o de “inautêntico”, ele está dizendo que a tradição é uma construção dos dois últimos séculos. A modernidade não se opõe à tradição (como é geralmente imaginado), mas a modernidade produz *uma certa ideia* de tradição, é um produto da epistemologia moderna.

¹⁰⁰ Importante notar que Castrén foi professor de língua finlandesa na Universidade de Helsinki, mas teve uma morte prematura aos 39 anos, em 1852, apenas um ano após assumir (influenciada pelas debilidades que teve após as longas viagens pelo Império Russo). E quem o substituiu foi precisamente Lönnrot, que foi cátedra da disciplina até 1862.

¹⁰¹ Texto original: It is important to note that Sjögren and Castrén were instrumental in starting an Age of Explorers in Finland, a tradition of making long and cumbersome scientific expeditions to the East, especially to Siberia. An

Mas o ímpeto nacionalista de Castrén tinha – como muitos de seus contemporâneos intelectuais – uma contradição

Por um lado, ele foi um romântico, procurando os parentes de seu povo, algo que expressou com fortes sentimentos na primeira vez que atravessou o Ural. Por outro lado, ele tinha uma visão superior e um tanto racista das pessoas cuja língua e cultura ele investigou, uma atitude que não era incomum em seus dias. (HOVDHAUGEN; KARLSSON; HENRIKSEN; SIGURD, 2000, p. 172)¹⁰²

Diferentemente de outros nacionalismos da Europa Central, os nórdicos nunca puderam fundar seus nacionalismos em uma “nação” baseada em uma singularidade étnica, sempre que houvesse o reconhecimento da presença de diversas comunidades linguísticas (DOMOKOS, 2018). Como Zacharias Topelius (1818-1898) escreveu na obra *Boken om vårt land* (O livro da nossa terra) em 1875, em uma evidência dessa dificuldade de estabelecer uma comunidade “pura”:

Raramente existem famílias cujos antepassados não têm o sangue de outras etnias. Mas, como costumávamos dizer, quem considera esta terra uma pátria, a ama de acordo, aceita as leis deste país e trabalha para o seu bem, forma a nação. O amor pelo país, o respeito pelas leis, a comunidade e os interesses comuns unificam todos eles. (TOPELIUS, 1875, p. 165 apud DOMOKOS, 2018, p. 100)¹⁰³

É esse, de maneira geral, o momento histórico em que Lönnrot se encontra e também é um agente com considerável influência no campo cultural e da *intelligentsia*.

3. CAPÍTULO 03: UM TEMA EM BUSCA DE AUTOR, MAGALHÃES E SUA TAREFA REAL

O estado independente brasileiro, que tomou forma no início da década de 1820, lutava para a manutenção de uma unidade territorial e administrativa, como, por exemplo: as disputas travadas na assembleia constituinte de 1823, na qual o poder absolutista do rei era contrariado por setores mais liberais da elite, a abdicação de Dom Pedro I em detrimento de seu filho criança, Pedro de Alcântara; as disputas do período regencial e as inúmeras experiências de tentativa de independência, combatidas militarmente. Mas também, e o que nos interessa, “algo como uma fundação do *tópico da origem*, como o reconhecimento dos fundamentos concretos da nacionalidade. Do pertencimento. Da brasilidade” (PAZ, 1996, p. 224, grifo do original). Essa busca por uma

important methodological consequence of this tradition was that Finnish linguists began analyzing authentic vernacular speech much earlier than linguists in many other countries.

¹⁰² Texto original: On the one hand he was a romantic, looking for the relatives of his people, something he expressed with strong feelings the first time he crossed the Ural. On the other hand, he had a superior and a somewhat racist view of the people whose language and culture he investigated, an attitude which was not uncommon in his day.

¹⁰³ Texto original: Rarely are there families whose ancestors do not have the blood of other ethnicities. But as we used to say, whosoever considers this land a homeland, loves it accordingly, accepts the laws of this country, and works for its good, forms the nation. Their love for the country, respect of the laws, common wealth and common interests unify all them.

unidade territorial era apoiada, em grande medida, pela aristocracia rural em defesa de uma monarquia que pudesse manter uma continuidade das estruturas socioeconômicas latifundiária baseada na escravidão, algo que Francisco Moraes Paz chamou de “emancipação conservadora”.

Mas, se por um lado essa emancipação buscava manter quase intacto o *status quo* vigente, por outro, tinha um campo mais aberto para a imaginação de uma “nacionalidade” brasileira. Bernardo Ricupero (2004, p. 85) aponta que “em nossa vida intelectual, poucas vezes insistiu-se tanto na necessidade de afirma-se a particularidade como durante o período de predomínio das ideias românticas. Não por acaso, o romantismo brasileiro teve como cenário histórico os anos posteriores à independência”. Nesse sentido, e ancorado nessa “necessidade”, é que surge um dos principais espaços dedicado precisamente para esse objetivo: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838, sob os auspícios de uma outra organização e seus intelectuais, fundada onze anos antes, a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. O IHGB se torna o principal centro de criação dos discursos de verdade da nova “nação”, inclusive discursos oficiais, já que recebia financiamento do fisco imperial. Dentro dos discursos produzidos no interior do Instituto, para os intelectuais

[...] a história nacional deve traduzir as singularidades de uma nação tropical e as correspondências com o mundo civilizado. [...] A criação, em 1838, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) vem apontar em direção à materialização desse empreendimento, que mantém profundas relações com a proposta ideológica em curso. Uma vez implantado o Estado Nacional, impunha-se como tarefa o delineamento de um perfil para a “Nação brasileira”, capaz de lhe garantir uma identidade própria no conjunto mais amplo das “Nações”, **de acordo com os novos princípios organizadores da vida social do século XIX**. (PAZ, 1996, p. 229, grifo nosso)

Vejamos que a tarefa do IHGB de constituição de um discurso holístico sobre a “nacionalidade brasileira” era um esforço de produção de respostas diferenciadas, pois a “nação” *deve* ser única, distinta e insubstituível, para o mesmo problema. Problema – epistemológico ocidental – que se tornou um dos “novos princípios organizadores da vida social do século XIX” e que foi espalhado por todo lado onde fora possível, como sendo *a forma* político-cultural definitiva e “verdadeira”. Outro lugar onde, em 1831, esse mesmo intento de responder a este problema se deu foi na Sociedade de Literatura Finlandesa (*Suomalaisen Kirjallisuuden Seura – SKS*), na qual um discurso de verdade sobre o passado finlandês seria o projeto número um, com a publicação de uma história épica que recontaria o passado arcaico daquela “nação”, através das lírica camponesa apresentada pelo intelectual romântico letrado na “alta cultura” ocidental, ou seja, a publicação em 1835 da primeira versão do *Kalevala*.

Se no discurso nacionalista finlandês o “outro” se transfigurava em uma figura mítica de “bárbaros do norte”, os “lapões” e uma opressão secular da coroa sueca, no Brasil Imperial as repúblicas independentes da América eram esse “outro”, com a adição de um “outro interno”, os

negros e indígenas – estes últimos posteriormente adotados no discurso romântico nacionalista. O discurso de verdade do IHGB, aliado aos regionalismos de mesma inspiração “nacional”, fazia com que “teleologicamente a convergência dos esforços revela o destino do Brasil, Messianicamente a comunhão dos propósitos realiza o ideal civilizador do Império” (PAZ, 1996, p. 231).

Em uma monarquia católica não é de surpreender que os discursos do IHGB tivessem como principal característica os temas políticos, religiosos e sociais com ênfase, quase majoritária na história, tendo o descobrimento e a independência sido “marcos de origem”, como explica Paz, da “nação”, que era composta de uma forma social racializada e onde o negro ocupava um lugar de completo demérito no discurso que contava uma história civilizacional do homem branco europeu. Já o indígena se transforma gradualmente nessa composição racista do Império, em outros termos, torna-se uma espécie de cavaleiro medieval:

O intelectual brasileiro, afeito à sensibilidade romântica, de forma gradativa, transforma o índio no símbolo daquelas qualidades. Tanto a história quanto a literatura encontram no homem primitivo o símbolo do bem, da luta contra o mal e da comunhão idílica com a natureza. [...] O índio confunde-se com o mito de origem, revelando as qualidades do homem brasileiro e antecipando a vocação do estado nacional. [...] Curiosamente, a utilização da imagem do índio permite a fusão de duas formulações culturais caras aos intelectuais brasileiros – a Ilustração francesa e o Romantismo alemão. De forma simultânea, ele combina as virtudes do bom selvagem com a recuperação do passado mítico. (PAZ, 1996, p. 232)

Porém, nem todos aceitavam uma visão tão idealizada positivamente dos indígenas, e dentre estes, estava Francisco Adolfo de Varnhagen. Ele defendeu a vinda de imigrantes europeus para áreas do interior em um artigo na revista *Guanabara*, uma publicação conhecidamente liberal¹⁰⁴ e pró abolicionista. Varnhagen desconsidera o negro e o indígena, “o índio era um obstáculo físico a essa estratégia de desenvolvimento e ao progresso da civilização sob o Império; invasor nômade, ele não tinha nem o direito de posse da terra que ocupava, nem a capacidade moral ou intelectual de mandar em si mesmo” (TREECE, 2008, p. 2000). Paz afirma que:

Embora o pensamento de Varnhagen tenha contribuído para a elaboração futura do mito da democracia racial, especialmente a destacar o desempenho comum de brancos, negros e índios na expulsão dos holandeses, sua obra reserva um tratamento diferenciado a cada um. A contribuição indígena limita-se à introdução de algumas técnicas rudimentares e à adoção de costumes alimentares. Os sucessivos cruzamentos, mais que o cruel extermínio, garante o autor, são responsáveis pelo gradativo desaparecimento dos índios. A sutil estratégia de equacionamento dessa raça na composição da *raça brasileira* não está presente no caso dos negros. Reproduzindo uma postura comum a muitos intelectuais do período, a relativa simpatia aos índios não se aplica aos negros. (PAZ, 1996, p. 243, grifo do original)

Em sua visão é possível perceber, claramente, um tipo de nacionalismo. Somente alguns “escolhidos” e “capazes” serão “dignos” de fazer sua “nação natural e divina”. O resto, que não se

¹⁰⁴ Periódico de “despedida” da primeira geração de românticos e que, assim como a maioria deles, “são liberais, na medida em que o liberalismo representava então a forma mais pura e exigente do nacionalismo - a herança do espírito autonomista, o antilusitanismo, o constitucionalismo, o amor do progresso, o abolicionismo, a aversão ao governo absoluto” (CANDIDO, 2023, p. 374).

encaixa nos princípios "nacionais" estabelecidos, são "naturalmente não dignos", são "selvagens". Portanto, são assimiláveis, expulsáveis ou aniquiláveis. Não importa se era um Guarani ou Sámi do norte da Europa. Precisamente é essa acusação feita por Varnhagen que Lönnrot e os outros estavam apressados em escapar, por isso haviam de provar a existência de uma cultura digna finlandesa comparável às outras "grandes nações". Se não, seriam apenas meros tribais exóticos da floresta aberta, de "menor valor" e passíveis de dominação por alguma "nação civilizada". Varnhagen foi comparado aos "bárbaros" europeus que dizimaram os nativos, como Mem de Sá, "o devastador de Tamoios".

[...] Varnhagen, filho de imigrante de família alemã, foi representante de uma perspectiva neocolonialista influenciada pela nova corrente de pensamento racista europeu. Era uma perspectiva que podia manter tranquilamente uma visão da sociedade tribal como biológica e culturalmente degenerada, ao lado de uma noção folclórica idealizada do índio "para inglês ver". Assim, Varnhagen pôde oferecer sua própria contribuição idiossincrática ao movimento indianista literário sem comprometer sua posição reacionária no que diz respeito à política indigenista estatal. (TREECE, 2008, p. 203)

Havia a posição como a de Varnhagen, a dos liberais românticos, como Gonçalves Dias, mas também uma terceira resposta, personificada no historiador João Francisco Lisboa, que tipificava o espírito de acomodação ideológica da política de Conciliação do movimento romântico indianista. Lisboa, baseando-se nos escritos de Tocqueville sobre as Américas, propunha uma civilização do índio em concomitância com o desenvolvimento agrícola intenso. Um exemplo dessa visão foi a Companhia do Mucuri, criada por Teófilo Ottoni, que procurou empregar indígenas em seu projeto econômico e instigá-los a uma ética capitalista do trabalho, da propriedade privada, etc. "Era essa a realidade que jazia por trás da missão liberal de integração de Ottoni: o sequestro das terras indígenas e a destruição da economia de subsistência da cultura tribal, de modo a explorar o índio dentro de uma estrutura capitalista de trabalho assalariado" (TREECE, 2008, p. 211). O próprio Magalhães se opôs à visão etnocêntrica de Varnhagen:

O autor de *Suspiros poéticos e saudades* não deixa de notar semelhanças entre Varnhagen e Tomas Hobbes. Da mesma forma que o filósofo inglês, o historiador sorocabano elogiaria a ambição e a cobiça, sentimentos desconhecidos entre os indígenas. Na verdade, os pretensos selvagens seriam, como todos os homens, seres racionais e morais. Não desconheceriam a ideia de deus e de justiça, suas leis, não positivas, sendo apenas diferentes das dos brancos. Possuiriam mesmo, em grau elevado, o instinto da associação, base de toda civilização. Em compensação, mesmo que o visconde de Araguaia negue ser um seguidor de Rousseau, fornece um retrato dos primeiros habitantes da América bastante próximo ao *Segundo Discurso*. Seriam os índios: "homens simples, de boa fé, hospitaleiros, trabalhadores, e sempre dispostos a se unir a eles, se os não maltratavam". (RICUPERO, 2004, p. 143)

Já, por outro lado, por exemplo, na dissertação vencedora¹⁰⁵ do concurso do IHGB sobre história do Brasil, o documento inaugurou, entre outras coisas, uma interpretação da história

¹⁰⁵ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a Historia do Brazil. *Revista Trimestral de Historia e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Tomo Sexto, n.º 24, janeiro de 1845, p. 381-403.

brasileira a partir das “três raças”, o branco, o indígena e o negro, na qual, de forma metafísica, haveria um “gênio da história” que executou a predestinação: “Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da Providencia predestinou ao Brazil esta mescla” (MARTIUS, 1845, p. 383). Karl Friedrich Phillipp von Martius, um alemão que havia viajado pelo Brasil durante três anos, nessa sua argumentação racial, posiciona o indígena como um “elemento” no qual a língua, os mitos e lendas, além de uma natureza tribal, constituíam parte essencial desse “Brasil”, especialmente se houvesse a possibilidade de se estabelecer a existência de uma grande civilização pré colombiana, que forneceria ainda mais substrato de um passado glorioso e épico, muito na esteira de uma interpretação romântica por parte de Martius (PAZ, 1996). Vale ressaltar que, dentro desse discurso, a preponderância era do colonizador português cristão, “o mais poderoso e essencial motor” (MARTIUS, 1845, p. 382) e que os negros eram delegados a uma visão depreciativa e subalternizada, seres incapazes de racionalidade, um princípio de racismo característico da segunda metade do século XIX.

Martius preconizava que o historiador deveria, por meio de uma tarefa espinhosa, mas de fundamental interesse, lançar luz sobre um passado escuro da história dos indígenas. Primeiro através da observação e comparação entre os ameríndios de maneira geral e de documentações. Um desses documentos seria, então, a língua dos indígenas, em especial a língua tupi. O estudo da língua deveria ligar-se ao das mitologias indígenas: “um observador philosophico não deixará de descobrir nos restos de mythos, e no balbuciamiento poetico, que ainda hoje se encontram vestígios muito significativos de uma perdida philosophia natural, e de um culto ainda enigmatico” (MARTIUS, 1845, p. 387). Em seguida, continua Martius, se deveria notar as relações sociais e jurídicas das tribos, ao mesmo tempo que o historiador teria de buscar as ruínas dos indígenas brasileiros que pudessem ser comparadas às grandes civilizações ameríndias. De maneira sumariada, Paz escreve sobre essa divisão tripartite de Martius:

A história do homem civilizado realmente faz parte da história do Brasil, numa forma inversa de dizer que o Brasil integra a civilização. Sua história confunde-se com a própria história do Brasil, tanto que ela estabelece o nexo e determina o enredo cronológico. De forma acessória, participam outros povos, cujas contribuições são pontuais, exóticas, temperanças. O índio revela uma história que lhe é própria e não se confunde com a do homem civilizado, embora aos poucos seja integrada. O negro, ao contrário, sequer é dotado de história, sua historicidade vem do encontro com o europeu. Portanto, ele apenas se relaciona com a história do Brasil. Uma história efetiva, se assim podemos dizer, somente começa acontecer a partir do lançamento das sementes da civilização, e triunfa em meio ao processo de construção da nacionalidade. (PAZ, 1996, p. 235)

Mas não apenas o discurso acadêmico ou científico que se pretendia praticar dentro do IHGB foi a única constituição retórica da “nacionalidade brasileira”, muito próximo – ou as vezes inseparável – da tarefa historiadora encontrava-se a tarefa do intelectual com a literatura.

“Enquanto a história prende-se a questões do devir” – afirma Paz – “a literatura busca o ser, os valores permanentes” (1996, p. 246). Uma tarefa também muito filosófica.

O cenário literário do Brasil colônia no final do século XVIII e início do XIX é marcado pela lateralidade da figura do indígena. Algumas exceções consideravam os povos ameríndios, mas apenas sob uma ótica de orientação neoclássica na lírica, que tendia a desconsiderar os indígenas, os pobres e os marginalizados de maneira geral. “Não se sabe em que momento preciso o índio surgiu na literatura brasileira como um símbolo da nação recém-independente”, inclusive, continua Sadlier, “pode-se dizer que o surgimento do índio como um símbolo da nação-Estado está diretamente relacionado com as tensões sociopolíticas e econômicas que perduraram entre portugueses e brasileiros após a independência” (SADLIER, 2016, p. 159-160). Mesmo com Dom Pedro I já rei de um país independente, havia o receio de que a aliança entre o monarca e os nobres portugueses pudesse acarretar uma reivindicação do Brasil como reino unido a Portugal uma vez mais.

Ao mesmo tempo, chegava ao Brasil uma influência transatlântica que se afastava do neoclassicismo e clamava por uma literatura singular da nova nação independente. Ferdinand Denis e Carl Schlichthorst, por exemplo, defendiam que uma literatura “genuinamente brasileira” deveria inspirar-se na figura do nativo, o segundo, inclusive, denunciando que a utilização de um panteão grego era inútil para o projeto. Schlichthorst constrói “uma espécie de esboço da literatura brasileira, começando com os baianos do século XVII e dando realce especial a Durão e Basílio da Gama. Apesar dos erros e confusões, é uma contribuição paralela à de Garrett e Denis” (CANDIDO, 2023, p. 319). Para Ricupero (2004), Denis preconizava a necessidade de uma independência literária do Brasil, mas com uma rejeição dos mitos gregos, além de sugerir o que depois viria a ser concretizado com o indianismo: a utilização dos povos exterminados pelos europeus como um referencial para os nacionalistas. A sugestão de Denis se aproximava muito das bases literárias do romantismo, mas, como Antonio Candido (2023, p. 319) escreveu, foi apenas “de raspão”. “Para autores brasileiros das décadas de 1830 e 1840, muitos dos quais foram educados no exterior ou viajaram para fora e vivenciaram diretamente o florescer do movimento romântico ali, estava claro que uma literatura verdadeiramente brasileira precisava ter em mente algo mais do que uma Arcádia transplantada” (SADLIER, 2016, p. 164).

Assim como Martius fez para o discurso historiográfico, Denis fez para a literatura, e em ambos a busca de um passado se mostra como um tema recorrente e fundamental, que, no caso do segundo, busca conciliar a história como uma natureza única – ou seja, não europeia. A relação entre o europeu, com história, e o indígena, com natureza, mas sem história, constitui esse homem americano, brasileiro, cheio de originalidade e que, portanto, fornece pertencimento e

nacionalidade (PAZ, 1996). Uma unidade cultural não era suficiente ou talvez não fosse passível de formulação satisfatória, portanto, a união de mais uma forma de unidade foi necessária, a unidade natural a partir de uma exuberância da natureza tropical.

Ferdinand Denis, aos mesmo tempo que valoriza os costumes indígenas, destaca a natureza tropical como fonte de inspiração poética. Friedrich von Martius, ao lado da raça, ressalta o meio como base da historiografia. Ao abrigo de tamanha autoridade. Azeredo Coutinho, Gonçalves de Magalhães, Nunes Ribeiro, Silvio Romero ou Araripe Júnior, entre outros, desenvolvem um *estilo* crítico e historiográfico. [...] a natureza permite sublimar os desencantos com a sociedade, reduzir o mal-estar diante de uma nação mestiça, amenizar a ausência de uma passado historicamente glorioso. [...] Logo, mais que simples elemento estético, a natureza assume uma dimensão étnico-cultural e sustenta as reflexões sobre a genealogia nacional. (PAZ, 1996, p. 253, grifo do original)

Entretanto, Treece pontua que a participação da retórica de Denis nos primeiros românticos indianistas do Brasil não era exatamente uma tarefa de influência direta ou mesmo única, a documentação de cronistas também compunha a visão literária desses escritores:

[...] o tema central de sua [Denis] ficção e de seus seguidores imediatos era um lamento nostálgico pela dispersão e pelo exílio das raças indígenas conquistadas do Brasil e sua subsequente degeneração. Por contraste, contudo, a primeira geração de indianistas brasileiros se apoiou predominantemente nos relatos quinhentistas e seiscentistas da cultura e história indígenas para retratarem as consequências trágicas da opressão colonial. A realidade social contemporânea, atual, da destribalização não foi contemplada explicitamente no Brasil até as décadas finais daquele século, na ficção de Bernardo Guimarães, por exemplo. (TREECE, 2008, p. 110)

Os princípios apontados por Denis eram, por exemplo, muito evidentes em um dos principais escritores indianistas do Brasil, Gonçalves Dias, epitomizado em seu épico de dez cantos, *I-Juca-Pirama*, de 1851. “A ‘América’ criada por Gonçalves Dias é uma selva habitada por uma comunidade de tipo rousseauiano¹⁰⁶, formada por indivíduos ativos e livres, antes de sua escravização pelos europeus, que aparece como antagonista ou agente provocador” (SADLER, 2016, p. 168). Algo que, de certa forma, se passa também com *A Confederação dos Tamoios*, em que os aspectos de liberdade – com L maiúsculo no épico – são apresentados diversas vezes, especialmente nos discursos de Aimbiré, o herói indígena da epopeia de Magalhães, como quando os Tamoios confederados chegam a São Vicente para atacar a vila portuguesa:

“**Filhos da liberdade**, assim lhe falla,
A terra que pisais, que hoje é dos Lusos,
Já foi dos Guayanás, que agora os servem.

¹⁰⁶ Treece comenta que “subjacente àquela harmonia estava um delicado equilíbrio, o decisivo momento histórico-mundial de transição, por assim dizer, na narrativa de Rousseau, entre os estados natural e civil, quando se contrabalançavam a autonomia absoluta do solitário indivíduo humano, ‘errando nas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade dos seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de os prejudicar’, e a identidade social compartilhada pela tribo, na qual a solidão do marginal órfão pode, enfim, encontrar um lar. Ambas as dimensões dessa equação liberal se encontram no imaginário indianista de Gonçalves Dias – nos cantos desafiantes de bravos guerreiros individuais, para quem a vida é uma luta sem fim pela auto-afirmação, e na narrativa dramática de exclusão e reincorporação no corpo político tribal, como simbolizada pelo ritual canibalístico de ‘I-Juca Pirama’. Para Gonçalves Dias, assim como para Rousseau, era apenas cultivando esse equilíbrio cuidadosamente que a sociedade indígena poderia sustentar o ideal de um mundo harmonioso salvo do espectro da revolução e do tumulto” (TREECE, 2008, p. 126).

Os bravos Carijós e os Taboyaras.
Si amais a liberdade e a vossa terra,
Acabemos co'o mal na própria fonte.
Alli stão os terríveis inimigos!
(Canto VIII, p. 251, grifo meu)

Dom Pedro II também encomendou em 1848 um estudo comparativo sobre os indígenas do Brasil a Gonçalves Dias, que “em sua obra e nas de outros autores de sua geração, contudo, podemos ver o cruzamento entre independência nacional, patriotismo e romantismo literário que se unem na ressurreição e idealização do índio” (SADLIER, 2016, p. 172). Não tardou para o monarca também encomendar – e também financiar – diretamente a publicação da primeira edição da epopeia de Magalhães, tão longamente aguardada, mas brutalmente criticada por seu colega, o escritor José de Alencar. Essa polêmica envolveu largamente o monarca, que saíra em defesa da obra em diversas ocasiões, inclusive, anos depois, ainda sendo ridicularizado em alguns periódicos por sua ferrenha defesa de Magalhães. Por exemplo, o jornal carioca O Charivari, que em sua edição de 27 de abril de 1862 publicou a caricatura abaixo:





Figura 01. Jornal O Charivari, 27 de abril de 1862, p. 4-5. Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=759988&pagfis=4>>. Acesso em: 08 de maio de 2024.

Na caricatura a figura de Dom Pedro II é apresentada sobre um asno magro, apoiado com as patas dianteiras sobre a ponta de uma pirâmide que, por sua vez, está na ponta do Pão de Açúcar. O monarca, com cabeça de castanha de caju, em uma mão segura um cacho de bananas e na outra, uma página de *A Confederação dos Tamoios*. A legenda abaixo da caricatura diz: “Safa!... Ao menos não se dirá que nunca escrevi para a imprensa; sou sabio e sou tambem jornalista!... É opinião geral que minha analyse á *Confederação dos Tamoyos* foi um verdadeiro *chef-d'œuvre*... até me sahi bem no grego... Decididamente vou chegar ao Capitolio”. Este exemplo mostra que, mesmo anos após a polêmica, a posição do livro entre a *intelligentsia* seguiu afetada, da mesma forma ficou a reputação de Dom Pedro II como defensor ferrenho do épico encomendado.

Além da crítica publicada em O Charivari, a encomenda sofreu grave ataque por parte de um jovem editor do jornal Diário do Rio de Janeiro, José de Alencar, que chamou de fracasso a tentativa de Magalhães em escrever um grande poema nacional, “lança-se, assim, a uma violenta polêmica, em que praticamente tenta demolir *A Confederação dos Tamoios*” (RICUPERO, 2004, p. 162). As acusações de Alencar giram em torno, basicamente, da qualidade do poema em relação ao nível da tarefa, a qual ele considera profundamente insatisfeita. Já os defensores de Magalhães postulam que a própria tarefa de tentar escrever um grande épico nacional era suficiente para o

recebimento de louros e admiração. As acusações de Alencar também se estendem ao fato de que Magalhães teria criado uma história muito artificial, sem se aprofundar no conhecimento sobre os indígenas e também não ter apresentado uma figura feminina heroica que pudesse ser objeto de identificação ao público leitor cada vez mais -composto por mulheres. O romantismo de Magalhães, para Alencar, estava distante, apontando que seu épico era praticamente neoclássico (RICUPERO, 2004). Nessa metade dos anos 1850 já havia uma mudança¹⁰⁷ da percepção romântica da posição do indígena em direção aos discursos de mestiçagem, o que não ocorre no livro de Magalhães. Entretanto, é em outra questão que Alencar e Magalhães se diferenciam em um nível fundamental:

O escritor cearense [Alencar] defende a tese de que, para existir literatura nacional, não basta tratar de temas brasileiros, como teria ocorrido na *Confederação dos Tamoios*, sendo preciso também encontrar a forma literária que melhor expresse a experiência da sociedade da qual provém o autor. Para tanto, elege o romance como gênero mais adequado para sua época: “estou bem persuadido de que se Walter Scott traduzisse esses versos portugueses em seu estilo elegante e correto, se fizesse deste poema um romance, dar-lhe-ia um encanto e um interesse que obrigariam o leitor que folheasse as primeiras páginas do livro a lê-lo com prazer e curiosidade”. (RICUPERO, 2004, p. 164)

No pós independência, uma necessidade de distinção com os portugueses era um fator fundamental para o estabelecimento de uma ideia de brasileiro, mas não uma forma luso-brasileira, tampouco as formas regionais – indesejadas em um projeto nacional centralizador – seriam alguma forma nativa, portanto, o indígena que habitava o território antes da chegada dos europeus se tornou objeto de imaginação de uma elite letrada e do aparato administrativo.

E, mesmo de forma precária, esses nativos ainda resistiam e representavam uma oposição aos colonizadores portugueses, simbolizando “se não à lembrança viva desses combates já esquecidos, pelo menos ao relato deles” (RICUPERO, 2004, p. 153), exatamente o caso do épico de Magalhães. O indianismo foi a viga mestra do projeto nacional por mais de meio século, não só dependente do financiamento do imperador, como também de parte integrante das mentes da elite intelectual.

A literatura indianista dos séculos dezoito e dezenove resta como monumento a uma instigante ironia: enquanto protagonista heroico de inúmeros romances, poemas, peças teatrais, pinturas e estudos etnográficos, lamentado ou celebrado, como exilado, aliado ou rebelde, o índio veio corporificar aquele mesmo nacionalismo que se empenhava em levar a cabo sua própria aniquilação. (TREECE, 2008, p. 14)

Essa ironia não passava despercebida pelos indianistas, ela estava no centro das discussões políticas, segundo Treece. As arenas sociopolítica e artística não estavam separadas no Brasil

¹⁰⁷ Inclusive por conta de que há uma diferença na formação dessas gerações conflitantes, Alencar, “nascido em 1829 encontra o campo intelectual mais ou menos montado. Enquanto Magalhães, Torres Homem e Porto Alegre terão que completar sua educação fora do país, coisa comum para a primeira geração da independência, o filho do senador José Martiniano estudará nas Faculdades de Direito de São Paulo e Olinda” (RICUPERO, 2004, p. 177).

oitocentista. E a comunidade literária não era monolítica, mas diversa e por vezes contraditória, exibindo diferentes vertentes ideológicas. Três elementos, para Treece, se juntam com vistas a mesma preocupação, a *integração: a história política indigenista oficial, a identidade sociopolítica contraditória e a construção de um indígena ficcional*. Para ele, a tradição filosófica europeia foi fundamental, mas não é suficiente para explicar os mais de sessenta anos da persistência do peculiar indianismo brasileiro.

O Romantismo europeu recorreu a uma idade áurea medieval ou a exóticos mundos ultramarinos na busca das origens nacionais ou dos laços de continuidade com os valores culturais “antigos”. Por analogia, argumenta-se, a primeira geração de artistas conscientemente brasileiros encontrou um fundo mitológico para a sua literatura independente no universo colonial ou pré-colonial dos índios. (TREECE, 2008, p. 18)

Esse romantismo europeu não foi “transferido” como se fosse um modelo matemático, mas sim como uma forma geral epistêmica de inspiração, forma maleável.

De um lado, havia o Romantismo complacente de Gonçalves de Magalhães e Alencar, pilares do *establishment* conservador; sua interpretação do Império como a culminação e realização do projeto colonial ajudou a legitimar o adiamento da abolição da escravatura e a permanência das oligarquias rurais como classe dominante, depois de assumirem vitoriosamente o papel da burguesia agrária após a Independência. De outro lado, havia aqueles intelectuais e artistas cuja marginalização dos centros políticos e econômicos da vida imperial os levou a se identificarem com os setores mais oprimidos da sociedade – como os índios e os escravos africanos – e com um bucólico Romantismo rousseauiano que representava tanto os princípios de liberdade e igualdade naturais, quanto uma rejeição da mentalidade tacanhamente materialista da nova ordem burguesa. (TREECE, 2008, p. 24)

Ora, esse romantismo surgia em um contexto no qual a política indigenista pós-independência se seguiu a uma renovação das políticas de extermínio, renovadas no final do século XVIII. Um dos principais opositores foi José Bonifácio de Andrada e Silva, que defendia a integração dos indígenas, o casamento entre estes e brancos, bem como a educação técnica e moral. Outras noções reforçavam um indigenismo nesse período, uma noção de ancestralidade, o universo indígena, e portanto, brasileiro, como uma paisagem utópica de abundância e liberdade. “Finalmente, havia a fé dos liberais no processo de integração social, econômica e cultural do índio como um passo necessário do progresso da nação independente na direção da paz e de prosperidade” (TREECE, 2008, p. 115). Mas todas essas iniciativas foram barradas pela assembleia conservadora do Primeiro Reinado. Durante as primeiras duas décadas da independência o Brasil se viu em meio a uma série de violentas revoltas e insurreições, e “o caráter dos primeiros vinte anos de literatura romântica indianista, de 1835 em diante, encontra-se inequivocamente moldado por esse clima de conflito, instabilidade e desintegração federal” (TREECE, 2008, p. 119). Por essa razão, o interesse de uma elite imperial em uma ancestralidade indígena não era apenas uma espécie de modismo, mas um elemento com o qual o estado imperial e, claro, o Imperador Dom Pedro II, utilizavam para a consolidação de um Estado e criação de uma “nação”. Para Antonio Candido (2023, p. 342-343) “[...] o Indianismo serviu não apenas como passado mítico e lendário, (à maneira

da tradição folclórica dos germanos, celtas ou escandinavos), mas como passado histórico, à maneira da Idade Média”, e isto fora muito relevante, pois o tema indígena servia como uma compensação, tendo em vista que “era preciso, dentro do espírito romântico, encontrar um equivalente daqueles temas”.

Concomitante com o início do reinado de Dom Pedro II, o romantismo indianista se consolida como movimento literário – com muita proximidade do IHGB. Mas, mesmo dentro desse núcleo, havia discrepâncias entre os escritores e mesmo entre os escritores e Dom Pedro II.

Dom Pedro pode ter financiado a adaptação operística por Carlos Gomes do romance *O Guarani*, de José de Alencar, mas não faltava atrito tanto em matéria política quanto literária entre o Imperador e o próprio Alencar, principalmente no que diz respeito ao ataque público deslanchado por este último contra um dos projetos prediletos de Dom Pedro, o épico *A confederação dos tamoios*, de Gonçalves de Magalhães. (TREECE, 2008, p. 129)

Durante a década de 1840, o indianismo literário era caracterizado por uma visão trágica do indígena, ao passo que havia tanto uma celebração de identidade indígena ininterrupta e anticolonial como a realidade de uma completa ruptura e desintegração social de povos inteiros. Escritores como Gonçalves Dias e Teixeira e Sousa, inclusive, utilizavam-se de comparações para tratar de opressões sociais pós independência, já que ambos não possuíam status dentro de uma elite nobre nem dispositivos financeiros que os ligassem diretamente à estrutura imperial.

Dias, por exemplo, consegue acomodar em sua visão um estado centralizado e escravocrata com princípios liberais radicais, uma contradição, mas que o “torna o indianismo de Gonçalves Dias tão interessante é que este compromisso ideológico existe em um estado de tensão que dá à sua obra uma intensidade que não se encontrará em nenhum outro colega de sua geração” (TREECE, 2008, p. 149). A visão de nêmetese apocalíptica de Dias era dupla e contraditória, de um lado um apelo pelo apocalipse que julga e pune os crimes cometidos pelos colonizadores portugueses e mesmo pelos agentes herdeiros destes no Brasil independente, por outro lado, um medo de que isso gerasse uma sublevação política revolucionária e o fim do estado-nação. O que não foi o caso de Gonçalves de Magalhães ou mesmo de seu algoz, José de Alencar, ambos embrenhados na alta nobreza. Mas, de maneira geral, os românticos desse período aceitavam a monarquia – desde que não absoluta – e reverenciavam o monarca, “sempre mais à medida que iam envelhecendo e se acomodando nos cargos e funções públicas”. Por isso, continua Candido (2023, p. 374), “a ambivalência que os faz oscilar entre o amor da liberdade e a fidelidade dinástica, reputada inicialmente condições de ordem e paz; em seguida, (com a maturidade do imperador e seu apoio ao progresso intelectual), preito e reverência pura e simples à sua pessoa”.

Gonçalves Dias escreveu condenações apaixonadas contra a escravidão negra e o genocídio indígena, mas não contestou a mitologia nacionalista da integração, mantendo a continuidade do *status quo* imperial. Mas uma distinção é importante, a vontade divina da Conquista é para Gonçalves

Dias, “a mão destrutiva da providência [que] permanecia incompreensivelmente implacável, e ele não permitia que comprometesse seu sentimento de ultraje moral” (TREECE, 2008, p. 158). O mesmo não ocorria com outros indianistas, como Gonçalves de Magalhães, para o qual tudo era glória divina, justificando as atrocidades.

Já na década de 1850 outro indianismo toma a cena literária, a visão romântica conservadora das relações interracialis, auto sacrifício e conciliação, como por exemplo a “ética do bom selvagem”, evidente em *O Guarani* e *Iracema* de José de Alencar. Na política, Nabuco de Araújo defendia essa ideologia de conciliação em torno do poder central monárquico, na imprensa, Torres Homem e no exército, Duque de Caxias. Este último promovendo uma integração pela força, em nome de “uma só nação”.

A nova política indigenista oficial do Segundo Reinado era uma expressão típica dessa atmosfera política, em que uma linguagem liberal de tolerância e pluralismo sustentava incorporar e reconciliar interesses antagônicos, enquanto na realidade falava pela manutenção de um *status quo* conservador, assegurando que qualquer contestação do poder e à autoridade dos latifundiários tradicionais fosse indefinidamente postergada. (TREECE, 2008, p. 197)

Durante o Segundo Reinado, a política de Guerra Justa contra os indígenas fora substituída oficialmente por uma mais conciliatória e de integração. Isso aumentou a política de aldeamento e, junto com a lei de terras, possibilitou a consolidação de latifundiários e a realocação de populações para áreas de maior controle. “A nova política indigenista era, em parte, uma resposta à crescente demanda por mão-de-obra que ocorria em certas áreas e era antecipada em outras, como resultado da abolição do tráfico de escravos africanos” (TREECE, 2008, p. 198). É nessa composição entre uma retórica indianista e uma política indigenista que se forja uma mitologia de um indígena heroico que defende seus direitos, mas utiliza suas habilidades voluntariamente a serviço da comunidade colonial. O índio Peri, do citado *O Guarani*, é esse “escravo” ideal, ele “conseguiu conciliar o princípio liberal da autonomia individual, tão central a primeira fase radical do movimento indianista logo após a Independência, com a noção da responsabilidade social e a obrigação de defender o Estado contra a revolução” (TREECE, 2008, p. 213). As obras indianistas resultantes desta década

[...] devem ser vistas coletivamente como a culminação madura dos esforços da *intelligentsia* imperial em desenvolver um modelo imaginário de integração social e política para a nação, uma mitologia de heroísmo multirracial, auto-sacrifício e reconciliação que pudesse prometer a sobrevivência do Império em forma essencialmente inalterada para o futuro previsível. (TREECE, 2008, p. 213)

O livro *Cobé*, de Macedo, apresenta o índio martirizado pelo colonialismo português e o auto sacrifício indígena se dá em nome de Branca, uma filha de fidalgo. A peça se passa na guerra

tamoio-francesa contra os portugueses. Treece afirma que o índio Cobé teria sido o protótipo de Peri, de Alencar.

De duas formas Alencar foi um divisor de águas no indianismo romântico, primeiro estabelecendo um casamento entre um indígena e uma branca, n’*O Guarani*, dando vação a mitologia conciliatória e “liberal”. Em segundo lugar, para alcançar esse objetivo, Alencar teve que desbancar o *establishment* literário, isto é, o reacionário Gonçalves de Magalhães.

Nesse momento, Magalhães também lança seu poema épico indianista, *A Confederação dos Tamoios* de 1856, livro financiado diretamente, na primeira edição e em duas traduções italianas, por D. Pedro II, que, inclusive, se sentou por sete horas para escutar a leitura do épico por parte de Magalhães, além de defender o protegido quando atacado por Alencar, como mencionamos anteriormente. Apesar de ter instituído o romantismo no Brasil, especialmente com seu “Ensaio sobre literatura brasileira” – que veremos adiante neste capítulo –, Magalhães congrega uma “combinação conservadora das tradições estéticas neoclássicas que persistiram no Brasil do século dezenove o sentimentalismo e o nacionalismo cristãos que plasmaram o caráter ideológico do Primeiro Reinado, imediatamente após a independência”, sendo que a epopeia “sugere que, mais do que isso, o conservadorismo de Magalhães permanecia fundamentalmente em desacordo com o pró-indianismo liberal de românticos como Gonçalves Dias” (TREECE, 2008, p. 219). Na epopeia de Magalhães o indígena continuava como um modelo nobre, mas era o grande perdedor da origem do império, isto é, da “nação”, era herói e vítima de um processo que não controlava – já que seria um processo determinado pela providência. “Nascido livre, ele é morto em liberdade e para a liberdade. Como um ‘fardo da civilização’ o Império se impunha por meio da representação do indígena, mas, também, sobre o indígena: sua grande vítima” (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p. 287).

Tal empresa de Magalhães com o motivo decisivamente político, muito mais do que intelectual, pretendia “nobilitar o Império recém-independente, louvar a figura de Pedro II, legitimar seu poder, agradar a elite dominante brasileira, consolidar o *status quo*” (CAMPATO JR., 2021, p. 836). Portanto, as acusações direcionadas a Magalhães sobre sua ingenuidade e anacronismo¹⁰⁸ ao escrever uma epopeia ofuscam o fato que o gênero carregava uma nobreza e senso de origem literária no discurso da arte ocidental e que vai de encontro com as intenções políticas do mecenas da obra, o Imperador, “obra do e para o Estado”, continua Campato Jr (2021, p. 836). O reinado ficaria marcado como o momento em que o Brasil teria ganho uma grande

¹⁰⁸ Essas acusações poderiam ter pouco sentido “se Magalhães não fosse considerado o introdutor do Romantismo no Brasil, e se o romance - sobretudo o histórico, à maneira de Alexandre Herculano, de Walter Scott e de Fenimore Cooper - não estivesse tão em voga nem fosse tão representativo desse estilo de época. Magalhães adota, portanto, na segunda metade do século XIX, uma forma literária extemporânea e anacrônica, todavia ideologicamente válida e eficiente aos propósitos do autor, de seu grupo e de um certo projeto literário” (CAMPATO JR., 2021, p. 840).

história épica, digna de uma “civilização” e de um monarca ilustrado, que “pretendia colocar o país, de maneira definitiva, na ordem cultural do Ocidente, dotando-o de uma obra que pudesse, pela perspectiva da época, equiparar a arte do Brasil à épica de Homero” (CAMPATO JR., 2021, p. 837).

Para Lilia Schwarcz (1998, p. 132) a maior visibilidade que D. Pedro II conquistou no campo cultural foi com sua proteção direta da literatura e principalmente de um projeto de literatura nacional “sob os moldes do romantismo e da convenção do indianismo”. Ora, a epopeia escrita pelo futuro Visconde de Araguaia era precisamente parte desta proteção monarca, ainda mais, “era aguardada como o grande documento de demonstração de ‘validade nacional’ do tema indígena”. Magalhães fez o que Campato Jr. (2021, p. 829) chamou de “tema em busca de autor”, sua pena foi encomendada para realizar na lírica o que já existia na ideologia, e assim a literatura cede espaço ao discurso oficial, ou melhor, se alia ao discurso oficial. Tal aliança era centrada na figura de um monarca que tinha como “paixão” o “Brasil, a condessa de Barral e os livros”, além de que “o imperador queria que sua imagem pública fosse a de um amante dos livros” (CARVALHO, 2007, p. 226). E apesar de todos os esforços no aprendizado de diversos idiomas, leitura de tantos livros, escrita de diários, traduções, e tantos outros intentos, José Murilo de Carvalho (2007, p. 231) afirma que “d. Pedro foi um erudito. Mas não foi um sábio, nem um cientista, nem um filósofo. A melhor coisa que talvez tenha escrito foram os artigos de 1856, em defesa da *Confederação dos Tamoios*, poema de seu protegido, Domingos José Gonçalves de Magalhães”.

Os primeiros românticos, como Magalhães, lamentavam a Conquista e a escravização indígena seria tarefa da ordem pós-colonial não repetir os mesmos erros. “No relato épico de Magalhães [...] a reivindicação dos índios pela liberdade se vê subordinada a um projeto histórico triunfante de evangelização e construção nacional cuja culminação e realização são o próprio Império” (TREECE, 2008, p. 219).

Os indígenas eram heróis míticos pois era sobre seus cadáveres que uma outra civilização viria a ser fundada, portanto, a derrota dos tamoios é um triunfo moral. Triunfo tal que fora deixado evidente a Jagoanharo no Canto Sexto:

O santo guia então dest'arte falla
Com prophetica voz ao Indio attento,
Cuja mente no sonho se aclarar:
“Volve os olhos áquella immensa varzea,
Qu desde o And'rahy ao mar se estende:
Não vês aquelles ombros que branquejam,
Enchendo todo o campo, entre os verdores,
E se alongam em grupos alinhados
Pelas praias e encostas das montanhas?
É a nova cidade do Janeiro,
Que em breve tem de ser alli fundada
Co'a minha proteção. Formosa e grande
Será como ora vês, cabeça ilustre

De todo o vasto Imperio Brasileiro,
 Do qual a Cruz será o alçado emblema
 Da sua liberdade e independência.
 Vês tu como a cidade toda cresce,
 Que já em torno della outras se levantam?
 Aquella que alli vês na opposta margem
 A linda Nitheroy será chamada.
 Quantas outras inúmeras cidades
 Neste Imperio da Cruz se irão erguendo?
 (Canto VI, p. 174-175)

Canto no qual o ato final da emancipação nacional caia nas mãos de D. João VI e Dom Pedro I, ao se curvarem ao plano de Deus, isto é, a realização da providência: a nação brasileira.

O interesse de Dom Pedro II em defender a celebração épica da história colonial por Magalhães, como a preparação necessária ao regime imperial, é óbvio, portanto. Não obstante, o equilíbrio estrutural da obra é, finalmente, incapaz de sustentar essa ideia da celebração em face do peso esmagadoramente trágico do material histórico que ele transmite tão ponderadamente. Os oito primeiros cantos são dedicados inteiramente à guerra contra a aliança tamoio-francesa, ao passo que os acontecimentos restantes – as negociações de paz conduzidas pelos jesuítas Anchieta e Nóbrega e a vitória final dos portugueses – se veem comprimidos um tanto anticlimaticamente nos dois últimos cantos. (TREECE, 2008, p. 220)

Continua:

Essa discrepância entre a perspectiva histórica de Magalhães e as intenções fundadoras do texto encontra-se refletida em sua incapacidade de reconhecer, menos ainda se identificar com o universo cultural cuja distribuição ele defende como precondition para o nascimento do Estado-nação brasileiro. A paisagem tribal, por exemplo, longe de simbolizar o utópico Éden terrestre anunciado ao início do poema, é, antes, um reino hostil de forças elementares incontroláveis, menos um espaço ideal de liberdade, do que uma “mansão” gótica de medo. (TREECE, 2008, p. 221)

Os poucos momentos em que há uma evocação de uma cultura indígena, Magalhães o faz somente pelo propósito de demonstrar uma proximidade com a cultura branca civilizada, “a afinidade cultural inata dos tamoios pelo catolicismo dos colonizadores já os predispõe a identificar-se com a civilização, e não com a natureza” (TREECE, 2008, p. 222).

Esta, portanto, era a gritante contradição ideológica no cerne do épico indianista de Magalhães: não obstante todo seu esforço de prefigurar as lutas vitoriosas pela independência no século dezanove, ao descrever a aniquilação dos tamoios às mãos do poder colonial ele acabava apontando não para uma cadeia de continuidade ou evolução que vinculasse a história dos índios à civilização do Estado-nação imperial; em vez disso, ele expunha uma ruptura irremediável entre os dois. (TREECE, 2008, p. 222)

E foi precisamente neste aspecto que José de Alencar criticou Magalhães, em sua alienação histórica e cultural. Além de objetar contra sua estilística, Alencar investiu seu ataque em relação a antipatia que Magalhães cultivava pelo povo e pela cultura.



Gonçalves de Magalhães vai desenvolver, durante sua longa trajetória intelectual, um extenso acervo de escritos filosóficos e, como consequência, uma visão filosófica particular. No entanto, para nossos interesses aqui e também pelo fato de que seria um trabalho à parte, focaremos no aspecto geral de uma ideia de romantismo de Magalhães. Para Roque Spencer Maciel de Barros (1973) este romantismo do futuro visconde de Araguaia era menos uma realização poética – o que era também – do que uma consciência de criar um projeto nacional com fundo religioso, filosófico e poético. Mas é a religiosidade que marca centralmente a personalidade e sua atitude diante a vida – Antonio Candido (2023, p. 340) chamou Magalhães de um “meticuloso devoto” – religiosidade que é percebida por um romantismo que procura uma religiosidade concreta, isto é, não só abstrata e racional. Magalhães também se inspirou em Chateaubriand, que aproxima romantismo e religião católica, reformulando uma ideia de natureza estabelecida pelo Iluminismo, ação que terá consequências na poesia romântica brasileira.

A natureza se impregna na religiosidade, volta a converter-se em “teofania”, e deixa de ser um mero “sistema de leis”, racionais ou físicas, comandando uma vida natural e cultural, como o fôra na Ilustração. [...] É para essa natureza “teofânica”, impregnada de encanto e magia, superior à medida dos físicos ou à mera especulação racional dos filósofos, que se volta o poeta e, frequentemente, o próprio filósofo romântico, à maneira, por exemplo, de um Schelling. Essa aparente digressão [para a história da filosofia] tem um objetivo específico: ela visa a conduzir-nos ao fulcro mesmo da personalidade de Magalhães, como poeta e pensador romântico. (BARROS, 1973, p. 04-05)

Magalhães buscou, através da ação do artista romântico, ao mesmo tempo poeta e filósofo, dar um “sentido de vida”, ou como diria Barros, um “sentido educativo” para o país. Magalhães, no final dos anos 1820, já apontava seu interesse em filosofia, apesar de ser estudante de medicina – profissão que nunca exerceu e que à época conflitava com sua vontade de dedicar sua vida a tornar-se membro do clero. Mas é em 1832, matriculando-se como aluno ouvinte do curso de filosofia do Frei Francisco de Monte Alverne¹⁰⁹ no Seminário de São José, que o jovem se destacou na classe, exatamente no ano anterior à sua partida para estudar na França. Curso que congregava “elementos do velho Genuense [Antônio Genuense], especialmente na Lógica, coexistem com uma doutrina sensista da origem das ideias” (TEIXEIRA, 1994, p. 19). Mas mesmo ainda durante seu período de estudante no Seminário já expressava preocupações com a poesia, um passado literário, a missão educadora do poeta e sua percepção social, bem como uma aversão a Portugal, como veremos mais adiante na análise de seu *Ensaio sobre a história da literatura brasileira* de 1836. Essa missão já se mostra no jovem Magalhães, juntamente do nacionalismo patriótico, como algum traço romântico. Ademais, Antonio Candido (2023, p. 314, grifo do original) argumenta que Monte

¹⁰⁹ Magalhães, em 1859, publica uma biografia de seu primeiro mestre da filosofia: MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Biografia do Padre-Mestre Frei Francisco de Monte Alverne Oferecida ao Instituto Histórico e Geografico do Brasil. In: _____. *Opúsculos Históricos e Literários*, Tomo VIII das Obras. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.

Alverne, “esse grande artista do discurso”, foi quem “galvanizou o seu tempo e deu às novas gerações, formadas depois da Independência, o exemplo do verbo literário a serviço da pátria, da religião e do *eu* - três apoios decisivos do Romantismo nascente”.

O fervor patriótico e a missão poética estão vinculadas também à liberdade, “ela [que] descansa em um suporte metafísico, na própria constituição essencial do homem, nos termos da concepção cristã” (BARROS, 1973, p. 16). A noção de liberdade é umas das ideias centrais do pensamento de Magalhães: associada ao livre arbítrio mas, ao mesmo tempo, no campo da vontade da razão, resolvendo o problema de uma liberdade humana e a providência divina com a conjunção dupla de liberdade-dever, dever divino, claro. Dever que nos liga à liberdade, já que se não houvesse liberdade haveria apenas a obediência às leis físicas, uma impotência.

Quanto ao problema da conciliação da presciência divina, verdade que tanto a razão pura como a fé têm por incontestável, com a liberdade humana, verdade de facto atestada pela consciência, ao conhecer-se livre e sujeita ao dever, encontra a sua solução, de acordo com o pensamento espiritualista de Gonçalves de Magalhães, por um lado, na consideração de que, se coexistem harmonicamente a liberdade e a necessidade, é porque tudo foi previsto e ordenado com maior sabedoria do que a ordem de todo o imenso universo, e, por outro, desde que se esclareça adequadamente em que consistem a presciência divina e a livre vontade do homem. (TEIXEIRA, 1994, p. 60)

Portanto, como a vontade divina também foi livre na criação, a vontade do homem é mantida pela providência divina e sua vontade. Então Deus sabe todo o futuro e todo o destino, só não sabe as ações humanas – pois são livres –, mas essas ações não interferem na providência, *a verdade*, mas são parte dela. Esse pensamento acerca da noção de liberdade também transpassa a ideia de nacionalidade, já que a “realização nacional” é parte indissociável da providência, “assim, se a inteligência ou a razão humana é uma força activa e livre, o seu centro de gravidade é a verdade que existem em Deus” (TEIXEIRA, 1994, p. 36). Por isso a filosofia tem na religião sua fonte e a forma de verdade é o mistério, este que é buscado em vão pelos homens, seres limitados, incapazes de alcançarem a verdade divina. “Com efeito, sendo a Filosofia a ciência de todas as coisas em relação do sujeito que pensa e à causa que a produz, isto é, Deus, e dirigindo-se a revelação divina à razão, que a converte em fé, nenhum conflito pode existir, então, entre as verdades da razão e as verdades da fé, havendo, pelo contrário, uma íntima relação entre umas e outras” (TEIXEIRA, 1994, p. 37).

Entre 1833 e 1836 Magalhães viveu em Paris, passando temporadas na Itália, Portugal e Bélgica. É durante esse período que o jovem completa sua formação e, através da revista *Nitberoy*¹¹⁰, delineia sua visão de mundo, “êle se impregna de literatura romântica” ao mesmo tempo vive “o próprio *clima* romântico” (BARROS, 1973, p. 25, grifo do original). Entretanto, para Barros há que

¹¹⁰ Para Candido (2023, p. 317), o “marco inicial do nacionalismo literário de tipo romântico, isto é, adequado ao espírito do tempo”.

se notar um outro aspecto que ele considera relevante no pensamento literário de Magalhães, seu ecletismo espiritualista influenciado por Victor Cousin, uma liderança do pensamento filosófico na França¹¹¹ do período da Monarquia de Julho (1830-1848), incorporando – de forma eclética – e também, de certa forma, apresentando muitos filósofos do idealismo alemão no cenário intelectual da França, como a do idealismo crítico de Kant, ou outras formas como as de Fichte, Schelling e mesmo Hegel – a quem ele conhecia pessoalmente. Mas vale notar que Teixeira (1994) afirma que não há consenso se a adesão de Magalhães ao ecletismo de Cousin se deu por sua iniciativa ou foi resultado de seu mestre no Brasil, Monte Alverne¹¹².

Com relação ao racionalismo kantiano, Cousin afirma que o argumento idealista do filósofo de Königsberg conduz ao ceticismo, e passa então a refutar seu sistema de pensamento. A distinção entre Kant e Cousin se dá através da ideia de “intuição intelectual” do filósofo parisiense. Uma espécie de intuição imediata resultante de uma energia natural do pensamento, “como a inspiração do poeta e o instinto do herói”, e Barros vai adiante apontando uma conclusão da doutrina de Cousin: “As reflexões anteriores sobre a natureza da razão já fazem supor a pergunta e a solução seguintes: qual o fundamento da verdade absoluta? A verdade absoluta, responde Cousin, não pode residir em nosso espírito apenas, nos seres particulares ou em si mesma. [...] elas residem em Deus, ser absoluto como elas, que lhes serve de fundamento” (BARROS, 1973, p. 43-44). Por outro lado, o misticismo, para Cousin, também deve ser combatido, já que submete a razão ao sentimento, o que seria errôneo por conta de que só se ama o que não se ignora, desta forma, a razão precede o sentimento. A união com Deus se faz, para o filósofo francês, pela virtude.

O ecletismo de Cousin (pondo de lado a fraqueza intrínseca, que o próprio Cousin percebeu, de todo o ecletismo) tem as suas compensações: permite-lhe ajudar a compreender o “outro”, a evitar muitas das “alucinações românticas”, a preservar talvez, contra os apelos “dionisíacos” do êxtase ou da *orgia* (no sentido místico da expressão) o equilíbrio e a medida “apolíneos” da razão. Mediocres serão certamente as contribuições filosóficas originais de Cousin; medíocre, cremos, não é, entretanto, essa defesa apaixonada da personalidade e da liberdade do homem que Cousin pôs em seus cursos e livros, embora nem sempre a pusesse (lembremo-nos de seu papel de “ditador filosófico”) na sua ação. (BARROS, 1973, p. 47, grifo do original)

Fator relevante, pois Magalhães será bastante influenciado por esse “idealismo de liberdade” e de ação intelectual social. Cousin também conjugará, como característico de seu ecletismo, esse primeiro idealismo com o “idealismo objetivo” do romantismo. Elabora algo como uma “filosofia da cultura”, caracterizada pela conjugação do útil, do belo, do justo, de Deus e da reflexão em relação à cultura, isso caracterizaria uma época. Para Cousin, a filosofia da história deve

¹¹¹ Aos 23 anos, em 1815, Cousin substitui Royer-Collard como professor de filosofia na Sorbonne.

¹¹² “[...] pois as lições conhecidas do frade franciscano, se algum pendor eclético revelam é no sentido daquele ecletismo empirista e sensista que a reforma pombalina acolheu e veio a marcar o pensamento luso-brasileiro do final do séc. XVIII e do início do séc. XIX e não do ecletismo espiritualista de que Cousin se proclamava criador” (TEIXEIRA, 1994, p. 21).

reconhecer por que um povo veio ao mundo, qual seu destino, seu ideal, não havendo indivíduo sem vinculação a um povo. E este, o povo, só se realizaria se alcançado o útil, o belo, o justo, Deus e a reflexão, a qual seria o coroamento de tudo com a filosofia. Sendo assim, cada povo é único e cada época é única, em que o filósofo francês:

[...] retomando uma idéia fichtean, que é também de Hegel, Cousin explica: “Cada povo representa uma idéia, os povos diferentes de uma mesma época representam diferentes idéias; o povo da época que representa a idéia mais relacionada com o espírito geral da época, é o povo chamado, nessa época, para a dominação”.[...] Mas essa marcha providencial, essas épocas, estão metafisicamente determinadas. (BARROS, 1973, p. 50)

Ora, para Cousin, a ideia que é mesma coisa que Deus, inicialmente se realiza na natureza e, em seguida, na humanidade, pela filosofia. A razão universal de Deus, que baliza o mundo, constitui a história e se comunica com a razão humana, é uma filosofia de criação. A humanidade é tudo na natureza mais a *consciência* de tudo na natureza.

Essa filosofia marcada pelo idealismo alemão parece-nos confusa e vacilante. Mas - e aí aparece mais uma vez o político da filosofia - a lição final serve-lhe não só para defender o ecletismo, para sustentar uma espécie de aliança “filosófica” entre França e Alemanha, “as duas grandes nações filosóficas da Europa”, como também para condenar, partidário que é da monarquia constitucional, as “extravagâncias da democracia” e a monarquia absoluta, defendendo a Carta, “presente voluntário de Luiz XVIII, a carta mantida por Carlos X”, que consubstancia o ideal do liberalismo eclético de Cousin. [...] Deus e a religião, de qualquer forma, continuam na base e no vértice do pensamento de Cousin. O que, para os seus discípulos, diretos ou indiretos, como Magalhães, permitia utilizar essas diferentes versões do espiritualismo eclético numa concepção de certa forma unitária [...]. (BARROS, 1973, p. 53)

A posição de Magalhães como um “discípulo”¹¹³ foi uma das características formadoras de seu pensamento enquanto estava na Europa nos anos 1830. Em uma carta datada de 20 de janeiro de 1834¹¹⁴ e endereçada a seu mentor no Brasil, Monte Alverne, Magalhães escreve que mesmo rodeado de um mundo de coisas novas não esquecia “um só dia de seu mestre” e que iria lhe contar nesta carta não sobre os lugares da cidade, mas sobre “o espírito literário que hoje domina este povo tão amigo do nôvo”. Tal “espírito” estava preocupado com a “mina da meia idade”, as composições artísticas eram cheias de temas pavorosos, dramáticos, melancólicos, religiosos, com assassinatos, incestos, “mas nem por isso deixam de ter pedaços sublimes. Os principais trágicos são De Laragotine, Alexandre Dumas, Victor Hugo. Êsses poetas chamam-se românticos”. Magalhães continua a contar impressionado como tantas línguas são ensinadas em Paris, e quantos

¹¹³ Magalhães criticou Cousin em escritos seus nos anos 1850, discordando de posições chave do pensamento eclético do professor francês, “o pensamento de Cousin constitui uma tentativa de conciliação entre o idealismo e o empirismo que se conclui num espiritualismo realista, ao passo que a filosofia de Gonçalves de Magalhães se apresenta, decididamente, como o espiritualismo idealista e criacionista, que afirma a irrealidade da matéria e do mundo sensível e o criacionismo do espírito ou da razão, análogo ao criacionismo divino [...]” (TEIXEIRA, 1994, p. 28).

¹¹⁴ Esta carta e outras seis estão contidas na publicação: ALEGRE, Porto. MAGALHÃES, Gonçalves de. *Cartas a Monte Alverne*. Apresentação e notas de Roberto Lopes. Coleção Correspondência. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964. As cartas citadas aqui que não compõem essa publicação serão apontadas, caso contrário elas pertencem a esta coleção e serão referenciadas com a data da publicação - 1962 - e a data original no corpo do texto.

professores para todas as ciências existem, e aponta: “O Cousin ainda está em viagem, e acaba de publicar um livro sobre o ensino na Alemanha e na Prússia, obra esta de bastante utilidade”. Importante notar que nestes anos da década de 1830 Cousin ainda desdobra as influências do romantismo alemão que delineou em seus cursos de 1828. Ao mesmo tempo que Magalhães vive esse romantismo efervescente em Paris e se familiariza com suas linhas filosóficas através do ecletismo de Cousin, também lê uma tradução de Kant e afirma que essa leitura lembrava o pensamento de seu mestre brasileiro.

Em outra carta, enviada em 08 de março de 1834, Magalhães avisa seu mestre que está na companhia de Araújo Porto Alegre e que segue estudando filosofia com Théodore Simon Jouffroy, um discípulo de Cousin. Barros (1973, p. 56) afirma que sobre Magalhães, nesse momento, “não há dúvida de que já está possuído, completamente, pelo ecletismo”. Em 22 de julho de 1834 outra carta é assinada pelo jovem Magalhães a seu mestre, na qual, entre tantas outras coisas, deixa claro que já estava trabalhando no seu *Ensaio* que aparecerá na *Nitberry* dois anos depois: “Eu estou concluindo uma história da literatura no Brasil desde a sua origem até os nossos dias, para isso foi-me preciso entregar-me a sério estudo de algumas obras antigas que encontrei na biblioteca real (que quanto a livros portugueses é bem pobre)”. Em outro momento, quando já está em Roma¹¹⁵, o jovem defende elogiosamente a “Lógica” de seu mestre e ao mesmo tempo aponta sua vontade de ação filosófica e, de certa forma, política:

Não me admira que ache a sua Lógica imperfeita, o espírito humano se desenvolve todos os dias e de grau em grau marcha à perfectibilidade, que faz desesperar os vaidosos e aos cegos de entendimento; mas mesmo assim não creio que o Padre Mestre não a possa pôr em relação com a Filosofia do tempo, o Ecletismo que no Brasil deve quanto antes ser plantando para que a mocidade aprenda a não dizer blasfêmias contra Deus e os homens. Por falta de Ecletismo um ex-Ministro disse que não havia no Brasil necessidade de escolas de Filosofia e Retórica; outro, que ainda governa [Aureliano Coutinho], em uma portaria disse que as artes não precisam de proteção; um charlatão quis achar a alma no cadinho, um matemático olha com desprezo para um poeta etc. etc.. Mas eu tenho esperanças do futuro: o império da mediocridade há de cair, mas à condição de uma luta consciente, sem o que governará ainda por algum tempo os espíritos; convém, pois, que nos armemos não com punhais, mas com os brandões da sabedoria e ao seu clarão desaparecerão as trevas. (MAGALHÃES, 1964 [15 de janeiro de 1835], p. 46)

Ainda em Roma, na mesma linha, em 23 de fevereiro de 1835, Magalhães completa: “Eu só desejo voltar para a minha pátria, tenho algumas idéias e quero pô-las sobre papel, e só para isso trabalho”, e de forma impotente, escreve: “Eu sinto não poder falar ao coração de todos os brasileiros, eu lhes diria a todos os momentos que é tempo de trabalhar e de escrever”.

Em novembro do mesmo ano Magalhães escreve que seu texto sobre a história da literatura no Brasil já estava finalizada e seria traduzida para uma possível leitura do texto no Instituto Histórico de Paris, evento que de fato ocorreu. Na mesma carta Magalhães avisa para Monte

¹¹⁵ Um lugar que para Magalhães “inspira um respeito religioso” (1964 [23 de fevereiro de 1835], p. 53).

Alverne os valores que devem ser enviados em dinheiro para que ele possa endereçar para o padre diversas publicações, entre elas, de Cousin, mostrando que o jovem teve papel ativo também na disseminação não só das ideias ecléticas do francês, mas também de seus escritos no Brasil. Entretanto, é em uma carta de 29 de janeiro de 1836 que um trecho nos interessa aqui:

O tradutor de Herder acaba de publicar um poema sobre Napoleão; não lhe falta gênio, porém o seu poema, escrito como as lendas da meia-idade, sem episódios, mais parece uma coleção de cânticos líricos de um trovador, que um poema épico. O desejo de ser original tem impelido muitos poetas modernos a extravagância. Há dois anos publicou ele outro poema em prosa com o título de Ahasvérus; pretende ele que esse poema seja a epopeia do gênero humano, realizando desta arte a idéia que na tradução de Herder ele apresenta. Se desejar ler esta obra, dirija-se a meu pai, e entre os livros que no ano passado para lá enviei, o achará; é um só volume encadernado, tendo o dorso de marroquim preto; com estes sinais o achará mais facilmente. (MAGALHÃES, 1964 [29 de janeiro de 1836], p. 62)

Suas cartas, muitas das quais cheias de deferência a Monte Alverne, não só nos ajudam a compreender alguns lances de como Magalhães percebia o contexto filosófico da França mas também denotam a grande importância que Magalhães dava à religião, que ainda carregava consigo em Paris e, em grande medida, devida a seu “Padre-Mestre”. O jovem considerava, nestes anos de 1830, a religião como o fulcro da cultura, uma atitude moral. E, assim como em vários aspectos de sua formação intelectual, Magalhães está entre Monte Alverne, Cousin e o romantismo herderiano – através, principalmente, de Cousin. Mas, importante notar, para Cousin, a filosofia em relação à religião a esclarece e fecunda, já para Magalhães a filosofia é importante, mas a religião cristã é absolutamente essencial, onde tudo se mede, “Cousin é um filósofo que é também cristão; Magalhães um cristão que se dedica às funções de aprendiz do pensador” (BARROS, 1973, p. 67). Para Magalhães é na religião que a cultura e a civilização residem e somente nela podem ser preservadas. Magalhães escreveu em um trecho de seu ensaio “Philosophia da Religiao” na *Nitheroiy*:

E' pelo Brasil, e só para o Brasil que escrevemos, melhor que nenhum outro paiz o conhecemos, estranho não parecerá de certo, que observemos o que n'elle se passa. O Brasil collocado n'outro hemispherio, n'outro continente por muito tempo fora do contado da civilisação Européa, tendo de trilhar a estrada, que a nova civilisação lhe marca, de nenhum modo pôde ter por presente, o presente da Europa, centro hoje da civilisação. (MAGALHÃES, 1836d, p. 30-31)

Para a construção nacional, a partir do romantismo, havia a necessidade intrínseca de uma ligação com a “civilização ocidental e cristã”. Para Barros (1973, p. 73), esse ensaio e também o sobre história da literatura de Magalhães, “trata-se de encetar uma reforma espiritual inteira na sociedade brasileira, sob a égide da filosofia espiritualista e do romantismo ‘comedido’, dominada pela visão propiciada pelo ecletismo”, e conclui que “trata-se do *projeto brasileiro* de Magalhães: dar à nação uma nova dimensão espiritual, que há de demarcar os caminhos da nossa literatura, de nossa filosofia, de nossa educação, de nossa política”. Na última página de seu ensaio sobre a religião, Magalhães conclui:

Resumiremos este artigo, dizendo, que a Religião é um dos mais fortes elementos da sociabilidade, que a Moral do interesse não é Moral, que a ella devemos todos os males com que luctamos, que com ella toda política é má, que com ella jamais poderemos ingrandecer-nos. O interesse avilta todas as ideias, e repudia todos os grandes sentimentos. Convém que o Governo ao menos uma vez lance os olhos sobre a mocidade, que faça ensinar nas escolas uma Moral pura, uma Philosophia sã, e nutra o sentimento do amor divino. Nós não podemos temer o fanatismo religioso, ao contrario tudo soffremos do estado actual; e quando o Governo não considerasse os meios indicados senão como outras tantas ideias peçadas de crueis consequencias, ainda assim por um conselho da política devia lançar mãos d'elles, para destruir o mal existente, como o pratico intendido se serve com proveito de um veneno para atalhar o progresso da enfermidade. (MAGALHÃES, 1836d, p. 38)

O projeto brasileiro de Magalhães, seu projeto *romântico*, é transpassado a todo momento pela sua moral religiosa – cristã. Projeto que, como vemos neste excerto acima, é profundamente político e pedagógico, em resumo, nacionalista.



“Como é doloroso deixar pela primeira vez a patria, os pais, os irmãos e amigos!” (MAGALHÃES, 1864a, p. 331). Assim escreveu Gonçalves de Magalhães em uma carta endereçada ao seu amigo Candido Borges Monteiro, enviada de Havre, norte da França, em 1833. Magalhães, então um jovem de 22 anos, pisava fora do Brasil pela primeira vez e viajara a fim de continuar com seus estudos, mas, diferentemente de sua formação de médico, concluída um ano antes, Magalhães buscava uma carreira nas letras e filosofia (SOUZA, 2012, p. 09). Ele não deixa de dizer ao seu amigo na *Carta* sua descrição melancólica de partida:

Foi assim que deixei pela primeira vez o meu Rio de Janeiro, na manhã do dia 3 de Julho de 1833¹¹⁶. Ainda uma vez, e já dentro do navio, os Dous Eduardos, dilatei os olhos pelo horizonte da patria, e impossivel me foi reter as lagrimas quando com o coração nos labios soltei-lhe um adeos, como si ella me ouvisse. (MAGALHÃES, 1864a, p. 332)

Ela, a personificação da pátria, embarcou com Magalhães no navio, apesar de seu adeus. Esse princípio de *natio* nominado pelo jovem foi um dos elementos constitutivos da trajetória intelectual de Magalhães, e, abaixo, pretendemos olhar mais atentamente a dois de seus traços escriturários acerca “d’ela”, o poema *Ode pindarica ao amor da pátria* de 1830 e *Ensaio sobre a História da Litteratura do Brasil* de 1836, nos quais é possível observar em Magalhães um direcionamento de uma das características de sua produção intelectual, o desenvolvimento de uma ideia de nacionalidade brasileira, calcada na constituição de uma “alta cultura” de modelo europeu e de um discurso ontológico.

¹¹⁶ Em um poema intitulado “A patria” e assinado com a data de 03 de julho de 1833, publicado em *Suspiros Poéticos e Saudades*, Magalhães faz uma longa despedida.

O poema e ensaio de Magalhães, escritos na década de 1830, estão inseridos em um contexto político – e indissociavelmente intelectual – no qual há um primeiro esforço em centralizar um Estado brasileiro independente, e isso se dá principalmente pela espada, mas também pela pena. Para Luiz Felipe de Alencastro (1989) três nomes se sobressaem, Luís Alves de Lima e Silva (futuro Duque de Caxias)¹¹⁷, ligado ao poder militar e latifundiário do Rio de Janeiro e um defensor do monarca central; Manoel Felizardo de Sousa, um presidente de província e um forte aliado do poder imperial, cargo fundamental para consolidar o poder central; e, por fim, Gonçalves de Magalhães, homem das letras e romântico que, aliado a colegas, constituiu um *corpus* cultural da “nacionalidade”. Esses três sujeitos são listados por Alencastro, e aqui lembrados por nós, para pontuar que o projeto de estabelecimento de um estado-nação, na maior parte dos oitocentos, se deu de forma intencional e organizada, inclusive por parte de Magalhães, um dos focos desta tese.

É interessante notar que esse incipiente processo diferia de quando, poucos anos antes, a corte portuguesa desembarcou no Rio de Janeiro, em 1808. À época, se criou grande expectativa e houve uma entusiasmada adesão à Monarquia, o que levou a busca de um projeto de pensar o Brasil não em oposição à Coroa Portuguesa, mas em síntese com ela, “[...] como corpo político dotado de feição própria no interior da Monarquia portuguesa [...]” (JANCSÓ, 2008, p. 267). Portanto, apesar das dificuldades de centralização política e unidade territorial, enfrentadas no Primeiro Reinado até meados do Segundo Reinado, um aparato de Estado nos anos seguintes à Independência já era relativamente consolidado. Jancsó afirma:

A partir de então, a anterior identidade luso-*americana* poderia tornar-se *brasileira*, e como tal se autonomizar, somando-se ao elenco de identidades políticas que já então coexistiam – a portuguesa e as muitas ancoradas em trajetórias instauradas pela colonização, cada qual expressando um projeto de nação incompatível, no limite, com aquelas que as outras encerravam. A partir daí, a *nação brasileira* tornava-se pensável se referida ao Estado – o reino do Brasil – que definia seus contornos como uma comunidade politicamente imaginável, retornando novamente aos termos de Benedict Anderson. (JANCSÓ, 2008, p. 170-171)

Ora, se o Estado já estava constituído, ainda faltava definir os membros desse Estado, isto é, os “nacionais”. Certamente, a presença de um regime escravocrata era um empecilho para um discurso de coesão e união, tanto que alguns, entre eles Magalhães, escreviam contra o sistema. Entretanto, nada que alterasse a realidade de humanos em situação de escravidão no país e, nessa linha, Carlos Lessa afirma que, “na construção nacional, o tema do povo com plenitude cidadã foi desconhecido” (LESSA, 2008, p. 243). E, se os corpos – aqueles sob jugo racista principalmente –

¹¹⁷ Também é importante lembrar que Magalhães acompanhou Caxias na campanha para suprimir a Balaiada, no Maranhão, ocasião sobre a qual Magalhães escreve *A Revolução da Província do Maranhão* (1858). Também foi secretário de governo de Caxias durante o período que este era presidente e comandante militar no Rio Grande do Sul entre 1842 e 1845.

a caminhar sobre o território eram assunto demasiado complexo a se resolver, aqueles que já partiram forneciam uma melhor possibilidade, especialmente aqueles que *escreveram*, isto é, aqueles em que a presença falta – pois morreram –, mas que deixaram com as letras um *rustro*, em um dos três sentidos que Ricœur definiu: como a *marca escrita*. Escrita que “é lançada ao vento” dependente sempre “do trabalho interminável de contextualização e recontextualização em que consiste a leitura” (RICŒUR, 2007, p. 151-153).

Dessa forma, o caráter simbólico de um passado “nacional” era imperativo. E, para os letrados cabia tal tarefa. Maria Eunice Moreira (2003) aponta que para tal empresa, a história, e em especial a história da literatura, tiveram especial atenção desta *intelligentsia*, e, “nesse caso, a aliança entre a história da literatura e a ideologia nacionalista torna-se o pressuposto fundador da disciplina, a que se associa a concepção romântica de literatura como expressão da nacionalidade” (MOREIRA, 2003, p. 60). No Brasil, estrangeiros já haviam esboçado histórias literárias, mas sempre associadas à condição de colônia lusa. Mas, segundo Moreira, o primeiro letrado a empreender tal atividade com objetivos declaradamente patrióticos foi Gonçalves de Magalhães, com seu *Ensaio sobre a História da Litteratura do Brasil*, publicado no tomo primeiro, número 1 da *Nítheroy, Revista Brasiliense*¹¹⁸. Moreira afirma:

Esse estudo pioneiro desenvolve-se em torno de duas idéias fundamentais: a) a literatura brasileira ainda está por ser inaugurada, pois os poetas dos séculos predecessores, ao imitarem servilmente os autores europeus, não apresentaram caráter próprio; b) a instauração do processo artístico deve vir marcado pelo amor à pátria [...] (MOREIRA, 2003, p. 65)

Moreira lembra que no Brasil havia uma encruzilhada para a escrita da literatura, pois escrever sobre o período colonial seria desviar o signo eleito da nacionalidade, situação diferente da Europa. Portanto, se construiu uma história teleológica que colaborasse com uma narrativa nacional, tarefa, segundo Moreira, dos historiadores¹¹⁹. “Nesse caso, se o substantivo não se evidencia, o adjetivo toma o seu lugar e a história da literatura brasileira converte-se, assim, na

¹¹⁸ Barros (1973, p. 121, grifos do original) pontua que apesar da curta vida da revista, outra publicação tem os méritos da herança: “a *Minerva Brasileira* é como um prolongamento no tempo da *Niterói* e de seus ideais. Aquela, que nos dois únicos número, procurava oferecer as bases teóricas para um renovação espiritual e literária do País; esta trata de *consolidar* a visão e os projetos românticos; aquela é um manifesto ou introdução, esta, uma espécie de ‘compêndio’, onde se abrigam as lições da nova visão de mundo, sob a forma poética, filosófica, ensaística, científica. A *Minerva Brasileira* (como mais tarde o *Guanabara*) é um foco de educação informal da mentalidade brasileira, fundada no espiritualismo eclético, no nacionalismo, na consciência da necessidade de difundirem-se luzes e instrução, voltada, ao mesmo tempo, para uma série de problemas práticos nacionais, de ordem política, econômica e tecnológica. E isso além de não medir esforços para criar uma *consciência histórica nacional*, pela divulgação de nosso passado literário e político”.

¹¹⁹ Não no sentido, digamos, contemporâneo do termo, aquele que empreende a ciência histórica metodicamente como disciplina distinta. Mas sim como aquele que investiga o passado, aqui marcado por um contexto em que disciplinas não tinham uma divisão rígida, os diversos campos eram utilizados pelos letrados para constituir suas investigações e argumentos, este é o caso de Magalhães.

narrativa do adjetivo que orientará as futuras realizações historiográficas.” (MOREIRA, 2003, p. 71). Isto é, no sentido apresentado aqui, uma *farmácia*, uma reserva sem fundo na qual podem se desenvolver as operações textuais, um lugar da diferença, em que “a propriedade da farmácia é sua impropriedade, sua indeterminação flutuante que permite a substituição e o jogo de seus elementos.” (SANTIAGO, 1976, p. 38). A palavra escrita – o rastro – aberta a um significado que não é determinado por um significante, mas pela possibilidade de um significado diferente não-fixo, aberta a dialética do *phármakon*.

Antonio Soares Amora (1967) é objetivo ao dizer que a partir de Magalhães, há de se reconhecer, os rumos da literatura brasileira mudaram. E essa mudança, expressa nas páginas da *Nittheroy*, teve como seu cenário não a “pátria”, mas as salas de aula, cafés, bibliotecas, etc. da capital francesa. A França seria uma “pátria intelectual”¹²⁰ (FRANCHETTI, 2006, p. 117), na qual Magalhães e seus colegas se aprimorariam para sua “pátria verdadeira”, a fim de atualizá-la em direção de uma identidade própria. Bernardo Ricupero, por exemplo, ao mencionar os resultados do livro de Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, aponta que dentro de um contexto neoclassicista oficial na França napoleônica, a influência do romantismo seria positiva pois

[...] tornar-se-ia possível porque o classicismo, dominante na França, era resultado de um transplante de um passado já distante, enquanto o romantismo não estaria restrito apenas à Alemanha, sendo uma forma artística inerente às condições modernas. Ou seja, a insistência dos franceses em repetir a arte grega não deixaria de ser artificial. Portanto, essa situação poderia ser corrigida, até porque o romantismo seria mais apropriado às condições modernas, tão franceses quanto alemãs. (RICUPERO, 2004, p. 52)

Para Ricupero, Staël, e mesmo Chateaubriand, estavam em uma posição entre o neoclassicismo e o romantismo, uma postura filosófica característica da França das primeiras décadas do século XIX – na qual somente durante a Restauração o romantismo se fixará como um movimento. Tal movimento teve reverberação no romantismo latino americano, que também compartilhava certa visão de que as formas antigas – isto é, um referente helênico – era necessariamente diferentes das formas modernas, “filhos do Novo Mundo, terão consciência, porém, da especificidade da sua situação, o que favorecerá que selecionem certos temas do romantismo, como o índio em detrimento de outros” (RICUPERO, 2004, p. 57). Esse romantismo francês influente na América Latina era essencialmente conservador. Apesar de existirem românticos liberais e conservadores, as linhas de divisão não eram claras e a busca por temas como diversidade, uma Idade Média e principalmente o Cristianismo faziam com que a postura filosófica que colocava a emoção em detrimento da razão e a aversão ao capitalismo em uma posição conservadora. Apesar

¹²⁰ Ricupero (2004, p. 92) escreve sobre o trabalho dos jovens brasileiros em Paris: “A inspiração principal dos trabalhos desses desterrados virá do país onde se encontram. Os autores mais lidos por nossos primeiros românticos serão escritores, como Madame de Staël, Chateaubriand, Benjamin Constant, Lamartine, Victor Hugo, economistas políticos, como Jean Baptiste Say, e filósofos, como Royer-Collard e Victor Cousin”.

dessa característica, Ricupero afirma que na América Latina havia um tom um pouco mais ao centro, isto é, uma adoção de certas posturas liberais de conciliação entre o novo e o antigo, como era o caso dos doutrinários e ecléticos no pensamento filosófico romântico da França. “Isso não é coincidência, já que na América Latina também se busca o meio caminho, mantendo-se a estrutura econômico-social da colônia mas alterando-se as formas políticas e culturais” (RICUPERO, 2004, p. 67). Com a criação de novas estruturas políticas, após as independências das antigas colônias americanas de Espanha e Portugal, uma nova forma de referência cultural de reconhecimento deveria ser forjada e o romantismo vai fornecer vocabulário cultural para essa tarefa.

No jogo de escolhas entre intelectuais latino-americanos e ideais europeias talvez não seja tão forçada e original, por exemplo, a aproximação entre índio e cavaleiro medieval, que o romantismo brasileiro promove¹²¹. Ambas as figuras míticas de guerreiros, mais do que o índio e o cavaleiro medieval históricos, são portadoras da liberdade ou, talvez fosse melhor dizer, de liberdades, que o século XIX parecia estar pondo fim. Mais, os românticos brasileiros, assim como Chateaubriand, considerarão que o índio, nobre, porém ainda barbado, deve ser civilizado, principalmente pela ação do cristianismo. (RICUPERO, 2004, p. 80)

Gonçalves de Magalhães, Araújo Porto Alegre e Sales Torres Homem, foram os três jovens por detrás de tal empresa literária. Amora pondera sobre os objetivos da publicação da *Nitheroy*:

[...] de um lado, compreender e fazer compreender a realidade brasileira, principalmente naquilo que essa realidade tinha de mais original e de mais promissor em matéria de cultura; de outro lado, compreender e fazer compreender a revolução nacionalista que se promovia no Brasil, e nesta ordem de idéias, oferecer, a essa revolução, rumo que a eles, jovens intelectuais, pareciam ser os mais fecundos. (AMORA, 1967, p. 86)

Amora não deixa de notar que ao pensarmos sobre a *Nitheroy* não se pode apenas reconhecer seu, digamos, pioneirismo de conteúdo, mas deve-se ter em conta que ela também pretende introduzir no Brasil um *estilo de cultura*, uma *ideia de civilização*, isto é, o pensamento romântico e o princípio da nacionalidade (AMORA, 1967, p. 93). Já Débora El-Jaick Andrade, ao escrever sobre a revista *Nitheroy*, começa seu título de maneira interessante, *Semeando os alicerces da nação*. A revista não foi um compêndio das grandezas nacionais consolidadas ou de uma história heroica dos antepassados – não que não contenham tais elementos –, mas foi muito mais uma *semente*, a partir da qual, para os jovens editores e para uma parcela de seus leitores, poderia germinar o fruto da grandeza futura da “nação”. A *Nitheroy*, ao mesmo tempo que trazia questões de novidades e informações úteis, também carregava um forte fundo político¹²². A revista, afirma

¹²¹ Sobre essa ideia de indígena, Magalhães já em 1836 “lhe dava um primeiro e jeitoso empurrão para o lado do cavaleiro medieval” (CANDIDO, 2023, p. 342).

¹²² “Trata-se, enfim, de um programa genérico, de educação da inteligência nacional, tanto nos domínios propriamente espirituais quanto nos materiais. Mas guiada por uma ‘filosofia’, por uma visão do que deve ser o destino brasileiro. E é precisamente esta parte que cabe a Magalhães elaborar. A ‘ideologia’ da Niterói, para além de seu conteúdo técnico e informativo, vem marcada, fundamentalmente, pelas idéias de Magalhães, pelo seu projeto” (BARROS, 1973, p. 59).

Andrade, esforçava-se para mostrar uma sociedade brasileira pelas artes, em especial uma literatura nacional.

Considerada pela historiografia da literatura precursora do romantismo no Brasil, para além de constituir-se em um marco apenas convencional, encontra-se em suas páginas uma interpretação do Brasil como nação independente, não mais pelo olhar estrangeiro, mas pelo de seus patrícios, jovens estudantes brasileiros residentes na capital francesa. [...] Os redatores Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), Manuel de Araújo Porto Alegre (1806-1879) e Francisco Sales Torres Homem (1812- 1876), poucos anos depois, de volta ao Brasil, apoiariam o projeto maiorista, integrariam a intelectualidade do Império e participariam das políticas do Estado Imperial, ingressando como sócios no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. (ANDRADE, 2009, p. 420)

E, como já dissemos, Magalhães foi o responsável por escrever sobre a situação da literatura no Brasil. É importante lembrar que Magalhães e seus colegas, antes de publicarem seus textos na *Nitheroy*, os leram como suas memórias no *Institut Historique de Paris*¹²³, do qual eram membros e em cuja revista os textos foram publicados. “Apesar da participação discreta nas polêmicas no *Institut*, a exposição de trabalhos configurou-se em uma experiência muito importante, que se expressaria pouco depois nas páginas da revista *Niterói*” (ANDRADE, 2009, p. 424).

Uma das principais características da revista era a demonstração de uma capacidade de independência política de povos “mais adiantados”, que seriam munidos de possibilidade de progresso e “civilização”. “Os artigos de economia política da *Niterói* defendem um programa liberal, favorável ao livre-comércio, incentivos a agricultura, o equilíbrio fiscal e o fim da escravidão”, inclusive, continua Ricupero, “o mulato Torres Homem chega a escrever um dos primeiros trabalhos brasileiros contra a escravidão”¹²⁴ (2004, p. 92-93).

“Tudo pelo Brasil, e para o Brasil”, a frase na folha de rosto que segue ao título da revista dá uma dica das intenções da revista, mas a mensagem “Ao Leitor”, não deixa dúvidas: “O amor do paiz, e o desejo de ser util aos seus concidadãos foram os unicos incentivos, que determinaram os auctores desta obra [...]”, trazendo assuntos para pensar “[...] sobre objectos do bem commum, e de gloria da patria.” (NITHEROY, 1836c, p. 05). Bem, mas antes de continuar com a *Nitheroy*,

Projeto este que vimos acima e que foi apontado aqui e ali nas cartas que o então jovem Magalhães enviou a Monte Alverne.

¹²³ Entre os anos de 1834 e 1850 um total de 47 brasileiros foram filiados ao IHP, entre eles Dom Pedro II. Este instituto fora a principal inspiração para a criação do IHGB (RICUPERO, 2004).

¹²⁴ Mas é relevante notar que Torres Homem cambia sua posição mais tarde em sua vida: “Depois da derrota da Revolução Praieira, o já deputado liberal Torres Homem, escondido sob o pseudônimo de Timandro, escreve, em 1849, um violento panfleto, o “Libelo do Povo”, contra a Coroa. O panfleto traz alusões pesadas à casa de Bragança, critica o controle do comércio por parte dos portugueses, a centralização ‘artificial’ e chega a indicar que a república pode ser uma alternativa de governo, até porque a monarquia existiria apenas devido ao assentimento do povo, verdadeiro soberano. No entanto, com o ‘ministério da Conciliação’, Torres Homem torna-se, em 1853, diretor do Tesouro Nacional. Cinco anos depois, sua carreira política atinge o ápice, quando, já conservador, é nomeado ministro da Fazenda. Ou seja, em menos de dez anos, Timandro percorrerá o caminho que tornará possível metamorfosear-se em visconde de Inhomirim” (RICUPERO, 2004, p.94).

gostaríamos de apresentar um poema, ou melhor, uma ode de Magalhães, que fora escrita antes de sua partida para a Europa. *Ode pindárica ao amor da pátria* escrita em 1830, quando Magalhães tinha apenas 19 anos, o Estado Brasileiro independente não tinha nem uma década. Uma *ode*, o título nos indica a intenção: um poema solene, algo elevado, espera o leitor. Uma *ode pindarica*. Então, sabemos: uma lírica elevada espera o leitor, digna daquelas do poeta Píndaro. Gonçalves de Magalhães atende o entusiasmo, assim começa:

Que fogo sinto em mim! Vulcão sou todo!
Sair parece o coração do peito!
Mil quadros portentosos
Ante meus olhos inflamados se erguem!
És tu, Amor da Pátria,
De almas nobres enlevo, e doce encanto,
És tu só que me assim abalas tanto. (MAGALHÃES, 1864b, p. 13)

Esse poema do jovem Magalhães é precisamente o que abre seu livro de 1864, *Poesias Avulsas*¹²⁵. Magalhães não escolhe uma cronologia ao apresentar seus primeiros poemas, escolhe inaugurar seu livro com a *ode à pátria*. Mas retomemos outro trecho do poema:

Quem a Pátria não ama, e a não adora.
Envergonha-se a própria Natureza [...].
O peito offertas ao inimigo corte;
Pois morrer pela Pátria é doce morte. (MAGALHÃES, 1864b, p. 14)

Magalhães em sua ode reverencia essa essência, isto é, a pátria, e sua indomável força de dever, a violência pela letra, que impõem sob os “filhos da pátria” a irredutível lealdade, “pois morrer pela Pátria é doce morte”. Mas não apenas o dever, é algo mais profundo, é *natural*, e, por isso, subvertê-la é envergonhar “a própria Natureza”. Magalhães não deixa de marcar o que ele acha da altivez desse “espírito patriótico”. Vejamos:

Quantos, alli, apar de Heroes famosos,
Vates estão, que nome á Pátria deram!
Na lyra endeosado,
Alli, Homero está; alli, Virgílio;
E tu, Camões amigo,
Só por amor da Pátria deste ao Gama
Na tua lyra eterna immortal fama.
Genio da Patria minha, si me accendes
N'alma o ethéreo fogo,
Que já do Ismenio Cysne ardêo na mente,
Em honra tua espalharei meus hymnos
Do Oriente ao Occidente,
E os filhos teus Heroes farei divinos.
(MAGALHÃES, 1864b, p. 17)

¹²⁵ Mas esse poema aparece a primeira vez publicado em um livro intitulado *Poesias* em 1832, do próprio Gonçalves de Magalhães.

Essa deferência aos poetas, digamos, da lírica homérica, nesse capítulo final do poema marca uma exclamação de Magalhães aos literatos e suas “obras patrióticas”. Obras essencialmente poéticas, o vate romântico e sua “missão”, conceito este que para Antonio Candido (2023, p. 350, grifo do original) caracteriza tal escritor, “o poeta romântico não apenas retoma em grande estilo as explicações transcendentais do mecanismo da criação, como lhes acrescenta a ideia de que a sua atividade corresponde a uma missão de beleza, ou de justiça, graças à qual participa duma certa categoria de divindade”, e, uma missão definida pela providência divina na qual o poeta seria “o *bardo*, o profeta, o guia”. Para Candido (2023, p. 351), há um excesso de individualismo e egocentrismo que gera o senso de missão. “No isolamento de inspirado, o poeta sente o povo que espera redenção da sua voz, e que ele ama, embora dele se isolando e castigando-o como turba rude”. Ora, isso é também evidente nos comportamentos de Lönnrot, por exemplo, que ao mesmo tempo que coleta a tradição oral de camponeses os considera, em um sentido social, inferiores. Precisamente, o sentido duplo da palavra “povo” acerca do qual Agamben (2017) discorre: no mesmo substantivo há a referência de uma comunidade específica em irmandade e, por outro lado, um estrato inferior da camada social.

Já em 1830 se observa um Magalhães que vê uma ligação fundamental entre a pátria e a literatura, especialmente a épica, o que veremos adiante em seu *Ensaio*. Magalhães professa que essa literatura de um “povo” deva ser genuinamente resultado de seu substrato cultural próprio, interior e nativo. Relembremos suas três últimas estrofes:

Em honra tua espalharei meus hymnos
Do Oriente ao Occidente,
E os filhos teus Heroes farei divinos.

Interpelação, uma promessa à pátria. Magalhães se coloca à disposição desse “destino” que vai, como ele mesmo escreveu, “despertar sua glória”. Portanto, é possível observar nesse pequeno poema, cheio de erudição e sentimentalidade, uma referência a uma essência superior, invisível e anterior que seria apenas demonstrada, trazida à tona, escavada, pelo papel ativo e consciente do letrado romântico patriótico.

Mas, vejamos, então, o que Magalhães constitui como argumento em seu *Ensaio* alguns anos mais tarde, já residente na Europa, e, poderíamos supor, disposto a cumprir sua promessa à pátria: “em honra tua espalharei meus hymnos”. E, a primeira sentença já convida o leitor a perceber o valor atribuído à literatura por Magalhães:

A Litteratura de um povo é o desenvolvimento do que elle tem de mais sublime nas ideias, de mais philosophico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais bello na Natureza, é o quadro animado de suas virtudes, e de suas paixões, o despertador de sua gloria, e o reflexo progressivo de sua intelligencia. (MAGALHÃES, 1836b, p. 132)

E afirma que, após o desaparecimento de tal povo, a única coisa que lhes confere posteridade é precisamente sua literatura.

[...] sua vóz como um echo immortal repercute por Ioda (sic) a parte, e diz: em tal epocha, de baivo de tal constellação, e sobre tal ponto da terra um povo existia, cujo nome eu so conservo, cujos heroes eu só conheço; vos porêm si pertendeis também conhecel-o, consultai me, por que eu sou o espirito desse povo, e uma sombra viva do que elle foi. (MAGALHÃES, 1836b, p. 132)

Pois “cada povo tem sua Litteratura, como cada homem seu character, cada arvore o seu fructo.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 132). Mas lembra que as árvores também podem ser enxertadas, e que duas frutas ou mais podem nascer do mesmo tronco. E como dois afluentes podem formar um rio indistinguível, assim também pode acontecer com a literatura, como seria o caso da Grécia. A afirmação de Magalhães, segundo Sadlier, “ligava a ideia de nacionalidade à ideia de Rousseau de liberdade individual” (2016, p. 165). Antonio Candido (2023, p. 335) é mais categórico quanto a ideias expressas no texto do jovem Magalhães: “estava lançada a cartada, fundindo medíocre, mas fecundamente, para uso nosso, o complexo Schlegel-Staël-Humboldt-Chateaubriand-Denis”. Ora, o ecletismo do futuro visconde.

Afirma que no caso de países como Portugal, Espanha, França e Inglaterra, naquele momento, havia uma circunstância na qual as duas situações prevaleciam, a mistura dos rios, “[...] filha de sua civilização originaria do Christianismo” (MAGALHÃES, 1836b, p. 133) e a literatura “enxertada” da lembrança de uma mitologia antiga. Cita como exemplo de literaturas que não se pode separar, como o caso da Espanha, na qual, para ele, há uma mescla da antiga civilização árabe e ideias cavaleirescas. Entretanto, pondera:

Mas não são estas as unicas modificaçoens, que entre os diversos povos experimenta a Litteratura; outras ha, que da natureza mesmo do homem, da civilisação, e do progresso dependem; por que seja qual for a modificação, que a Litteratura soffra, em accordo acha-se sempre esta modificação com o character, e estado de civilisação desse povo. Assim a Litteratura é variável como são os seculos, semelhante ao Thermometro, que sóbe ou desce segundo o estado da atmospha. (MAGALHÃES, 1836b, p. 134)

Essa variável está de acordo com a “ideia”:

Por uma especie de contagio, uma ideia lavra entre os homens de uma epocha; reune-os todos n'uma mesma crença; seus pensamentos se harmonisam, e para um só fim tendem. Cada epocha representa então uma ideia, que marcha escoltada d'outras, que lhe são subalternas, como Saturno rodeado de seus satellites; ella contem, e explica as outras ideias como as primissas no raciocinio contem, e explicam a conclusão. Essa ideia é o espirito, e o pensamento mais intimo de sua epocha, é a razão occulta de todos os factos contemporaneos. (MAGALHÃES, 1836b, p. 134-135)

Magalhães assim define a literatura como a representante moral de uma civilização. Determina, nessa composição teórica, esse “contágio” como algo definitivamente *metafísico*. Para Barros (1973, p. 60) essa afirmação é diretamente um reflexo da filosofia de Cousin, “e o espírito que norteia Magalhães na sua pesquisa do passado brasileiro, na busca da ‘idéia’ que o dirigiu e o deverá dirigir a pátria daí por diante”. Temos aqui algo muito similar àquele esquema platônico que explicitamos anteriormente, no qual o *eídōs* é a Ideia (platônico-socrática) onde residiria a “verdade”, seria o emanador de significado, isto é, o significante. E, nessa argumentação de Magalhães, podemos observar algo como um “platonismo”, não no conteúdo filosófico, mas no *método de pensamento* da metafísica ocidental. Se no platonismo temos o *eídōs*, no discurso de influência romântica de Magalhães temos o *espírito*, “a razão oculta de todos os factos contemporaneos”. Pois a “ideia de que a criação é um processo mágico, pelo qual ganham forma as misteriosas sugestões da natureza e da alma, a ideia, em suma, do poeta mediúnico, é frequente no Romantismo” (CANDIDO, 2023, p. 354).

Depois dessas definições, Magalhães foca no Brasil e se pergunta quais seriam as origens da literatura do Brasil, seu desenvolvimento, e afirma que “[...] seguindo a marcha do desenvolvimento (sic) intelectual, e pesquisando o espírito que a presidia, poderemos livremente mostrar, não acabado, mas ao menos verdadeiro quadro historico da nossa Litteratura.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 135). Há, aqui, novamente a afirmação da ideia de progresso linear em direção a algum lugar temporal, neste caso e para Magalhães, este destino é a contemplação da condição nacional. Vale notar que esse “progresso linear” é sempre retroativo, é um discurso no presente que constitui, anacronicamente, uma lógica origem-destino. Ramos é certo quanto a isso, “por várias vias, os descendentes letrados sentem-se seduzidos pelas relações de causa e consequência, e o fruto da evolução passa a ser o alimento de todas as gerações.” (RAMOS, 2008, p. 179-280).

Magalhães pontua a dificuldade de encontrar documentos para tal empresa investigativa e afirma que nenhum “nacional” se ocupara dessa tarefa até então, somente estrangeiros como Bouterweck, Sismondi e Denis. E menciona que apenas o último cita Brasil a parte de Portugal, mas de maneira apenas superficial e insatisfatória, “eis tudo o que sobre a Litteratura do Brasil se tem escripto.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 136). Aponta que mesmo investigando em bibliotecas de Paris, Roma e outras cidades da Itália pouco se encontrou. Mas menciona a ajuda que a obra *Parnaso Brasileiro* de Januário da Cunha Barbosa forneceu para a busca de nomes da poesia e da literatura. E argumenta que:

[...] mais zelozos sejamos em pesquisar (sic), e conservar os monumentos de nossa gloria para as raças futuras, a fim que não nos exprobrem nosso desmazelo, e de barbaros não nos accusem, como fariamos com justa causa dos nossos maiores. Nós pertencemos ao

futuro, como o passado nos pertence. A gloria de uma Nação, que existe, ou que já existira, não é senão um reflexo da gloria de seus grandes homens; de toda a antiga grandeza da patria dos Ciceros, e dos Virgílios apenas restam suas immortaes obras, e essas ruínas, que tanto attrahem a vista do estrangeiro, e no meio das quaes Roma se sustenta, e se enche de orgulho. (MAGALHÃES, 1836b, p. 137-138)

Ou seja, a literatura (a escritura) nesse caso é vista como documento histórico, ao mesmo tempo em que é a portadora da possibilidade de vitória sob a morte que apaga a presença. Bem, é esse o jogo da diferença, ou seja, a impossibilidade de estar presente “na origem” – vencer a morte – leva a abertura do que Derrida chama de secundariedade originária na qual se inscrevem as diferenças (a partir do fundo sem limite que a farmácia disponibiliza), isto é, essa secundariedade originária tem relação com aquilo que Ricœur descreve sobre a *graphê*: “de fato, cabe à noção de inscrição comportar referência ao outro; o outro que não a afecção enquanto tal. A ausência, como o outro da presença!” (RICŒUR, 2007, p. 36).

Ao se manter coerente com a sua argumentação sobre o “espírito”, ele afirma que um grande homem não se mostra, “elle existe no meio de nós sem ser conhecido, sem se conhecer a si mesmo, como o ouro nas entranhas da terra, e so espera que o desencavem para adquerir seu valor”, pois “a recompensa do Genio é a gloria” (MAGALHÃES, 1836b, p. 138). E não deixa de afirmar que durante a colonização lusa no Brasil, por sua “insufficiencia” e “imbecilidade” (MAGALHÃES, 1836b, p. 138) tais homens morriam sem frutificar tal “gênio”. E, deixa patente os traços de seu antilusitanismo:

Taes homens (os primeiros habitantes do Brasil) de seu lado para seus proprios filhos olhavam como para uma raça degenerada, inepta para tudo; fatal preconceito, que ainda hoje medra entre alguns Porluguezes (sic). Quanto aos Indios, esses perseguidos eram com ferro, e fogo, como se fossem animaes ferozes; nem elles em outra cathegoria eram considerados. (MAGALHÃES, 1836b, p. 139-140)

Além de citar as barbaridades promovidas pelos portugueses colonizadores contra os indígenas.

Triste é sem duvida a recordação dessa epocha, em que o Brasileiro, como lançado em uma terra estrangeira, duvidoso em seu proprio paiz vagava, sem que dizer podesse: isto é meu, neste lugar nasci. Envergonhava-se de ser Brasileiro, e muitas vezes com o nome Portuguez se acobertava, para ao menos apparecer como um ente da espécie humana, e poder alcançar um lugar em seu paiz. Dest’arte circumscripito em tão curto estadio, extranho á nacionalidade, sem o incentivo da gloria, este novo povo vegetava. (MAGALHÃES, 1836b, p. 140-141)

Entretanto, Ricupero aponta que o antilusitanismo de Magalhães não permanece de todo contundente, há uma complexificação em relação aos portugueses do clero católicos, o que fica evidente em *A Confederação dos Tamoios*, publicada vinte anos depois do seu ensaio: “Se o poeta

denuncia, por um lado, a cobiça destruidora do colono, faz, por outro, o elogio da ação missionária. Haveria, portanto, dois tipos de portugueses: os vis, interessados apenas em riquezas, e os homens de deus, que buscariam a salvação dos índios” (2004, p. 160). Também se utiliza de uma metáfora de opressão, na qual um senhor algema seu escravo com medo de que escape, e só solta um braço para o trabalho, assim seria Portugal com sua colônia na América. Magalhães acusa isso – o sistema colonial – de uma política econômica de exploração de um povo sobre outro. E argumenta:

O tempo sancionou estas-verdades, que a historia, e a memoria de recentes factos nos indicam, e o tempo, em sua marcha proseguindo, irá mostrando aos homens qual é o destino, que a Providencia tem marcado a este Império da America. A Deos prasa, que este perigioso fermento, que entre nós gyra, este germe de discordia, resaibo ainda da não apurada educação, e sobre tudo a escravidão, tão contraria ao desenvolvimento da industria, e das artes, e tão perneciosa á moral, não empeçam sua marcha, e seu engrandecimento. (MAGALHÃES, 1836b, p. 141)

Aqui, dois elementos podem ser observados, primeiro a ideia de destinação divina, a Providência, *chosenness*, isto é, a convicção – religiosa, especialmente na tradição judaico-cristã – de um povo escolhido, e que, segundo Smith, tem um papel nas narrativas nacionalistas e, por consequência, em uma hierarquização de “povos”. E, o segundo, é a oposição de Magalhães ao escravismo como elemento constitutivo de um povo pretensamente uno. E, ao afirmar que há uma diferença entre um trovista e um gênio, considera sobre o último que:

Ao prencipio cantava-se para louvar a belleza, a virtude, e seus amores; cantava-se ainda para adoçar as amarguras d'alma; e tanto que a ideia de Patria appareceu aos Poetas, começaram elles a invocal-a para objecto de seus canticos. Mas sempre, como o peregrino no meio dos bosques, que canta sem esperar recompensa, o Poeta Brasileiro, não é guiado pelo interesse, e só o Amor mesmo da Poesia, e de sua Pátria o arrasta. (MAGALHÃES, 1836b, p. 143)

O “Gênio”, portanto, não escolheria cantar a pátria, sua lírica seria *natural*. Magalhães também aponta a língua portuguesa como um dos fatores para o desconhecimento da literatura brasileira, sendo a língua lusa pouco conhecida na Europa, bem como a pouca apreciação das qualidades brasileiras em detrimento de estrangeiros. E clama: “Toca ao nosso seculo restaurar as ruinas, e reparar os erros dos passados séculos. Cada Nação livre reconhece hoje, mais que nunca, a necessidade de marchar. Marchar para uma Nação é engrandecer-se, é desenvolver todos os elementos da civilização.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 144). Ora, se o português continuava marginal na Europa, a Europa não ficou marginal na América, Magalhães escreve:

[...] e o confessamos, a Littertura, e a Poesia, que chegadas á America não perderam seu character Europeo. Com a Poesia vieram todos o Deoses do paganismo, espalharam-se pelo Brasil, e dos céos, das florestas, e dos rios se apoderaram. A Poesia do Brasil não é uma indigena civilisada, é uma Grega, vestida á Franceza, e á Portugueza, e climatizada no Brasil; (MAGALHÃES, 1836b, p. 146)

E diz que os poetas brasileiros se deixaram encantar por esses estrangeiros, que mesmo belos em natureza e mitologia não merecem ser repetidos, “[...] despimos nossas plumas para apavonar-mo-nos com antigas gallas, que não nos pertencem.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 147). Para Magalhães não são nos livros que o poeta “gênio” deve se inspirar, e sim na natureza de sua pátria. Quanto a isso Andrade afirma, “o fio condutor da argumentação de Magalhães parece-nos advir da leitura dos alemães e de sua interpretação pelos franceses – Madame de Staël e Victor Cousin, entre outros. Um referencial que está ora implícito, ora explicitado no texto é aquele de Herder [...]” (ANDRADE, 2009, p. 433).

Bem, e se a “insuficiência” e “imbecilidade” dos portugueses estava repelida com a independência do Estado, Magalhães então conclui: “Com a expiração do domínio Portuguez, desenvolveram-se as ideias. Hoje o Brasil é filho da civilização Franceza; e como Nação é filho desta revolução famosa, que balançou todos os thronos da Europa, e repartio com os homens a purpura, e os sceptros dos Reis.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 149). E no Estado independente, e ao mesmo tempo devedor da “civilização francesa”, falta algo como o que motivou Michelet, isto é, uma história. Ao menos uma temporização. Barros levanta uma questão: não seria essa ideia de que o Brasil seria “filho da civilização francesa” apenas uma transposição de um colonizador para outro? Sua resposta é muito esclarecedora para nós:

Não, e é aí que entra o papel do romantismo e do ecletismo e a sua compreensão por Magalhães como “instrumento” de liberação espiritual. O ecletismo, por frouxo que seja como pensamento filosófico, libera o espírito do dogmatismo, abre o seu interesse histórico [...]. Nesse sentido, se o ecletismo pode representar, para as culturas maduras, uma queda ou “decadência”, para as culturas jovens, pelo seu próprio *historicismo*, pode valer como estímulo e guia na confusão das doutrinas não perfeitamente assimiladas. O romantismo, por sua vez, “moderado” nos seus eventuais exageros pelo próprio ecletismo, ainda que “importado”, é o apêlo à consciência nacional para que se descubra, para que se volte para seus próprios problemas e paisagens, para que chegue ao universal pela via do individual e do nacional. A “união espiritual com a França”, assim, representa mais do que um rompimento simbólico com o País colonizador e dominador: significa uma abertura para o desvelamento de um “eu” (ou de um “nós”) nacional, um convite à auto-consciência e à auto-reflexão do espírito. (BARROS, 1973, p. 64, grifo do original)

De certa forma, o ecletismo é uma espécie de subterfúgio retórico que preenche um lugar, ou lugares, que se abrem com as rachaduras entre prática real e dogmatismo filosófico rígido, o instrumento *certo* identificado por Magalhães, em um momento histórico do recém independente estado brasileiro, em que uma ideia de identidade precisava ser reimaginada no coração de uma sociedade herdeira e continuadora do regime colonial, escravocrata e em guerra contra os nativos. O dogmatismo romântico de uma unidade “natural” proveniente de um *Volk* e de sua língua,

costumes e tradições era impraticável. Porém, se nem todos os elementos em congruência poderiam ser alcançados adequadamente, alguns destes poderiam – como a eleição do nativo como figura mitológica e heroica – servir para o projeto nacionalista, e é para acertar esse problema que a flexibilidade do ecletismo forneceu algum suporte. Claro, também não podemos desconsiderar que Magalhães havia estudado com Monte Alverne uma filosofia católica e neoclássica, que também deveria equalizar-se no pensamento do jovem com as novas tendências intelectuais que encontrava na França.

Magalhães, mais adiante, continua e dá indícios de uma intenção, de uma história literária (como o título nos entrega). Afirma que, para ele, a história literária brasileira se divide em duas partes, do século XVI até a aurora do XIX e de 1808 até o momento (1836). O autor considera o século XVI sem nenhum nome relevante para a história da literatura brasileira. Isso muda a partir dos séculos seguintes; no século XVII devido à presença dos Jesuítas e à publicação de prosas religiosas, e no século XVIII em decorrência da chegada da literatura francesa através dos portugueses. E finalmente:

No século XIX com as mudanças, e reformas políticas, que tem o Brasil experimentado, nova face Litteraria apresenta. *Uma só ideia absorve todos os pensamentos, uma nova ideia até alli desconhecida, é a ideia da Patria; ella domina tudo, tudo se faz por ella, ou em seu nome.* (MAGALHÃES, 1836b, p. 153, grifo nosso)

“Uma só ideia absorve todos os pensamentos”, não há espaço para erro, Magalhães é claro: “é a ideia da Patria”, o “instinto oculto” (MAGALHÃES, 1836b, p. 147) que dirige o homem. Portanto, uma literatura nascida nesta natureza e livre da opressão viria a se sobrepor à estrangeira.

Essa força nasce do ambiente natural, do convívio com uma natureza específica, que molda um tipo de caráter único. No quadro fortemente religioso do “Ensaio”, o “instinto oculto” termina por se combinar com o sentimento cristão para combater o arcabouço mitológico greco-latino que sustentava a poesia anterior ao Romantismo. (FRANCHETTI, 2006, p. 120)

Ou seja, é também um distanciamento de um classicismo setecentista ligado aos portugueses e à “corrupção” de uma “originalidade”, um afastamento do Arcadismo característico da literatura do período colonial, na qual o culto a essa tradição greco-romana era central. Na posição romântica de Magalhães era possível perceber um novo juízo que “concebe de maneira nova o papel do artista e o sentido da obra de arte, pretendendo liquidar a convenção universalista dos herdeiros da Grécia e Roma em benefício de um sentimento novo, embebido de inspirações locais, procurando o *único* em lugar do *perene*” (CANDIDO, 2023, p. 346, grifos do original). Encaminhando seu argumento para essa “originalidade”, Magalhães ainda levanta uma questão que julga importante: haveria poesia entre os índios? Sua resposta é positiva, e argumenta que, face a

tamanha beleza da natureza, de nada a invejar da Europa, certamente “com tão felizes disposições da Natureza o Brasil necessariamente inspirar devera seus primeiros habitantes” (MAGALHÃES, 1836b, p. 155). Cita que por escritos antigos havemos de saber que eles o tinham, em especial os Tamoyos, mas também os Caités e Tupinambás. E sobre esses cantos, desconhecidos a não ser por menção em documentos religiosos, diz em um tom de lamento:

Que precioso monumento não fôra para nós desses Povos incultos, que quasi tem desaparecido da superfície da Terra, sendo tão amigos da liberdade, e da independência, que com preferencia ao captiveiro em cardumes caíam debaixo das espadas dos Portuguezes, que em balde tentavam submettel-os a seu jugo tyrannico. Talvez tivessem ellas de influir sobre a actual Poesia Brasilica, como os canticos do Bardo da Escossia¹²⁶ sobre a Poesia influíram do Norte da Europa, e hoje, harmonisando seus melancolicos accentos com a sublime gravidade do Christianismo, em toda a Europa dominam. (MAGALHÃES, 1836b, p. 157)

Franchetti, porém, aponta que no *Ensaio* ainda é preciso marcar Magalhães não como indigenista – algo que vai aparecer mais tarde em seus escritos –, mas essa referência ao indígena “[...] é aí apenas um elemento de prova de uma tese sobre a natureza brasílica, e não sobre o povo ou o caráter brasileiro” (FRANCHETTI, 2006, p. 120).

E, em outro trecho, novamente, Magalhães se lamenta de que os poetas do Brasil se mantiveram a imitar a Europa, sem deixar-se inspirar pela natureza da pátria sua, “convem estudar os Antigos, e os modelos dos que nas diversas composições poeticas se avantajaram, mas não escravisar se. [...] Só póde um Poeta chamar-se grande si elle é original, si de seu proprio Genio recebe as inspiraçoens.” (MAGALHÃES, 1836b, p. 158). Ricupero afirma que o futuro Visconde de Araguaia:

[...] sustenta que, diferentemente dos índios, os cultores do neoclassicismo, apegados aos modelos de Antiguidade, são incapazes de captar os sentimentos que brotam de uma realidade única como a brasileira. Fundamentalmente estrangeira, não seria a escola literária mais adequada à condição independente do país. Em contraste, uma das maiores preocupações do romantismo era, como vimos, expressar a particularidade da experiência de diferentes grupos humanos e, mais especificamente, daqueles que, há pouco, tinham passados a ser conhecidos como nações. Portanto, Magalhães sugere que o romantismo seria a arte mais adequada à nova situação política do Brasil, devendo, com tal finalidade, recuperar a experiência dos nativos com a terra. [...] Magalhães, seguindo os passos de Denis, estabelece, assim, os fundamentos do romantismo brasileiro: o meio, representado por uma natureza exuberante, habitado pelo índio, portador da singularidade brasileira, devendo seus significados serem apreendidos pela especial sensibilidade do artista. (RICUPERO, 2004, p. 96)

Já Amora, de maneira conclusiva aponta o cerne do argumento de Magalhães no *Ensaio*:

¹²⁶ Uma referência aos chamados *Poemas de Ossian*, uma série de poemas publicados pelo escocês James Macpherson no século XVIII, os quais ele dizia ter coletado diretamente com o bardo Ossian, porém, já em meados do século XIX sabia-se como uma fraude de Macpherson.

[...] então se compreendia a tese fundamental da “problemática da literatura brasileira”, isto é, que existiram, desde sempre, na evolução de nossa literatura, como ademais de todas as literaturas, “princípios ativos” de originalidade e, portanto, de autonomia em face das literaturas européias e particularmente da literatura portuguesa, dominadas, durante séculos, pela influência do classicismo greco-latino. (AMORA, 1967, p. 101)

Com essa assertiva de Amora me parece fortuito lembrarmos nosso argumento sobre a essencialidade e a escritura, e como o jogo da diferença opera, na lógica da metáfora da duplicidade *phármakon* (remédio e veneno), que possibilita um jogo de diferenças de significado. Porque me parece que é este o caso que circunda o cerne do argumento de Magalhães. “Si as escutamos, si o nosso Genio não nos guia, grande é o risco, segura é a queda. Quanto a nós, a nossa convicção é, que nas obras de genio o único guia é o genio, que mais vale um vôo arrojado deste, que a marcha reflectida e regular da servil imitação” (MAGALHÃES, 1836b, p. 159). Ramos diz que “a falta veio com a escrita da lei e, depois, com a escrita da história.” (RAMOS, 2008, p. 279), e não seria estranha se hipoteticamente a mesma frase fosse escrita por Derrida, pois tipifica exatamente o jogo da diferença: “a falta veio com a escrita” poderíamos reformular, essa escrita que é pai (significante) mas que se transveste de filho (significado) portador do signo essencial, mas *é ao mesmo tempo as duas coisas*, como uma sala de espelhos que não cessam de se refletir, não cessam de formular sempre outro reflexo de um referente que nunca conseguimos encontrar.

Tal é o jogo da escritura. É algo como o que Jesi chamou de *máquina mitológica*, um funcionamento também paradoxal que não se furta de sempre fazer referência a um centro inacessível. Nesse sentido, Jesi pondera que “a principal componente ideológica do nosso modelo é a vontade de investigar sobretudo *como* é que a máquina mitológica funciona, e não a existência ou inexistência do seu presumível conteúdo enigmático, primeiro motor imutável.” (JESI, 1973, p. 153). Ora, não é possível acertar sobre a existência ou não do *éidos* ou do “instincto occulto” como diria Magalhães, mas é possível – e preferível – avaliar o funcionamento das narrativas que constituem todo o sistema de referência à uma centralidade-essencialidade. “Dar o modelo e fazer a cópia”, tal é a operação – possivelmente desconhecida – empreendida por Magalhães. Se ele afirma que “Deixei a prezada Pátria,/ Deixei a Mãe carinhosa,/ Perdêo então minha lyra/ Sua voz harmoniosa//” então estabelece que ele não é o agente criador destas liras, ele seria apenas aquele “gênio” que inspirado pelo “espírito da pátria” seria o mensageiro de algo já dado. Relembremos a referência ao panteão egípcio, *Horus é o pensante que concebe, Thot a fala que executa*.

5. PARTE II - NARRANDO O PASSADO EM MÉTRICA

Não poderia deixar de concordar com Antelo (2010, p. 21) quando ele afirma que “história e ficção seguem caminhos paralelos porque ambas recorrem à legitimação de relatos maiores que validam o conteúdo de verdade de histórias (verídicas) e ficções (verossímeis)”. Ora, se Hayden White nos mostrou que tal relação persiste – pois é parte integrante – no discurso do historiador, na literatura do século XIX e especialmente nos casos apresentados neste trabalho, tal paralelismo era muito mais acentuado, ambas são construções da linguagem vinculadas à convenções que, de forma explícita e implícita, geram os limites de um discurso de verdade, já que “toda história, além de enigmática, é provisória, todo saber é, a seu modo, cúmplice de um relato” (ANTELO, 2010, p. 22). Dessa forma, a ficcionalidade atribuída a certos discursos respeitam alguma convenção que regula o uso da linguagem no campo da verdade, já a literacidade de alguns discursos respeitam normas institucionais que determinam o reconhecimento do poético, que joga com a relação entre fato e ficção, através da ilusão retórica (ANTELO, 2010).

Para João Adolfo Hansen (2021, p. 18), o gênero épico é um gênero morto, isto é, terminado – com poucas tentativas de ressuscitação nos séculos XIX e XX –, que quase nada atrai o leitor moderno pela forma muitas vezes considerada entediante, “no entanto, se a lê como objeto histórico, tentando refazer as operações do pensamento de seu enunciador”, assim, tal estranhamento pode ser diminuído. De certa forma o que intentamos aqui pode ser comparado a isso, mas em epopeias escritas no momento de “ressurreição” emergido em contextos específicos de meados dos oitocentos, que no caso do Brasil sobreviveu por influência de Santa Rita Durão e Basílio da Gama, “contribuindo certamente para isto o estado de espírito simultâneo e posterior à Independência, que favoreceu a manifestação patriótica em tonalidade grandiloquente e escala heroica” (CANDIDO, 2023, p. 358). Já no Grão-Ducado da Finlândia foi o gênero que a partir de uma escolha diacrônica e anacrônica, e profundamente nacionalista, inauguraria de forma “tradicional” a “ordem correta” de uma “evolução” literária.

Retomando o argumento de Hansen, lemos o que diz sobre o gênero até o século XVIII:

Para ler a epopeia historicamente, deve saber que, até a segunda metade do século XVIII, os códigos da poesia foram retóricos, imitativos e prescritivos, diferentes dos critérios expressivos e descritivos da estética, da crítica e da história literária então inventadas pela revolução romântica, que subjetivo todas as artes como expressão da consciência infeliz dividida e multiplicada pelo dinheiro [...]. Os poetas não se concebem como “medievais”, “clássicos”, “maneiristas”, barrocos”, “neoclássicos” ou “pré-românticos”, mas como artífices politécnicos ou pentécnicos capazes de compor imitando os estilos das autoridades. A imitação não é decalque expressivo-realista de coisas evoluindo em formação, pois não conhecem o romantismo da “cor local”, nem o positivismo do “fato” [...]. (HANSEN, 2021, p. 19-20)

Nesse panorama há uma emulação cumulativa dentro do gênero¹²⁷, os poetas possuem os meios técnicos de produção da poesia, mas nenhum de seus temas são propriedade autoral, não são objetos de sociedades de bens culturais. O novo poema entra em uma sequência de autoridade dentro do gênero em que a nova emulação recebe legitimidade, “a novidade antiga efetua o retorno de todo o sistema retórico-poético de preceitos na nova espécie produzida pela combinação de formas já conhecidas” (HANSEN, 2021, p. 23).

Figurado como membro dessa totalidade, o destinatário produzido no estilo épico é sinônimo do narrador, ou seja, tipo também subordinado. Como tal, deve reconhecer, sendo sempre instado a fazê-lo, sua posição de membro subordinado quando recebe e reconhece os preceitos, matérias, tópicos e feitos heroicos. Como outros gêneros desse tempo, a poesia épica reproduz ficcionalmente aquilo que cada membro do “corpo místico” *já é*, prescrevendo que *deve ser e permanecer como o que já é*. Assim, figurando o espaço público como totalidade mística do “bem comum”, a epopeia é uma teatralização corporativista dos valores elevados dos “melhores” do “corpo místico” do Estado. Ela põe em cena a totalidade jurídico-mística de destinatários desse corpo, à qual narrador e destinatário se subordinam em posições estamentais. (HANSEN, 2021, p. 24, grifos do original)

Portanto, a ficção épica e a matéria histórica estão fundamentalmente conectadas. A forma épica e a verossimilhança não precisam responder à empiricidade para que o estilo sublime da fábula e as ações de valor e coragem dos heróis possam ser semelhantes à matéria histórica. A matéria histórica, narrada na ficção épica, busca, de uma maneira elevada, certa forma essencial ou universal da ação. “O preceito que determina a imitação da história pela ficção épica tem sua função especificada retoricamente pelo *docere*, a utilidade: a epopeia ensina o amor das virtudes do herói e seria inverossímil, pouco ou nada persuasivo, propor como modelo de virtude um herói inexistente e ações que nunca ocorreram” (HANSEN, 2021, p. 44). E, umas das partes de qualidade, como afirma Hansen, da história épica, é a fábula. Um feito de um herói, uma ação ilustre e grande que ensina e é carregada de moral, geralmente dividida em episódios que conversam com o poema geral, cumpre uma tarefa funcional, ao diversificar ou dramatizar as ações, criando elementos de sequência para o herói seguir agindo na história narrada.

É comum o narrador épico compor o episódio com história narrada por personagens de uma história contada por personagens da história que narra. A inserção virtualmente ilimitada de histórias dentro da história torna a narração épica extremamente catalisável, no sentido da “expansão” descritivo-narrativa da sequência dado ao termo por Barthes, principalmente porque o acúmulo de ações encaixadas que expandem com variedade as ações narradas tem a função de compor exemplos e testemunhos que tornam crível ou verossímil, com a autoridade alegada, a fábula principal contada pelo narrador. (HANSEN, 2021, p. 58)

E, as ações das histórias narradas nas fábulas caracterizam e qualificam os personagens por meio de diferentes pensamentos e do caráter de cada um. E, no caso do herói, o pensamento e o caráter devem ser correspondentes, nobres, únicos, sublimes e admiráveis. A generosidade,

¹²⁷ Vale ressaltar que Hansen (2021, p. 83) considera que a epopeia de Magalhães “é ruim poeticamente”, pois é incapaz de satisfatoriamente concluir a imitação épica.

humanidade, força e valor guerreiro são temas comuns na epopeia, na qual a unidade do pensamento do herói é a mesma da ação da fábula. Essas características são pintadas nos costumes e hábitos morais epitomizado no herói, e suas ações

[...] são exteriores a ele mesmo, evidenciando sua adesão subjetiva aos valores de seu mundo, pois é tipo sem subjetividade psicológica que possa dividi-lo em conflitos interiores figurados dramaticamente. Sua ação, seu caráter e seu pensamento são constituídos pelas estruturas fundamentais de seu mundo, condensando no grau máximo suas qualidades. (HANSEN, 2021, p. 62).

O herói é sempre guerreiro, pois a epopeia é sempre heroica, esse é seu verdadeiro assunto. E não é uma intenção do herói, uma razão individual ou realização egocêntrica, sua coragem é *a priori* e seu caráter fiel, suas ações são definidas pelo destino justo e sua relação se dá com os poderes celestiais e infernais, o distante e perigoso sempre em busca de restaurar uma ordem natural, mesmo que isso signifique o auto sacrifício. E mesmo quando o herói comete excessos ou crimes, estes são sempre seguidos de purificação. “A virtude heroica desdobra-se em formas fundamentais: força guerreira, correspondente à coragem e aos grandes feitos de armas; sabedoria, correspondente à experiência, à prudência, ao bom conselho e à eloquência” (HANSEN, 2021, p. 70).

Lauri Honko diz que muitas vezes, tanto o épico literário quanto o oral, são classificados como tendo uma “qualidade de grandeza, até mesmo superioridade” (1998, p. 28)¹²⁸. Mas isso pode derivar de seu contexto cultural e função, uma narrativa pode ser entediante para pessoas de fora, mas elas podem reter uma função importante além do texto, especialmente em relação à identificação. “Assim, a recepção do épico também é um elemento essencial de sua existência. Sem aprovação social e até mesmo entusiasmo por parte de algum grupo, pelo menos, uma narrativa não pode ser facilmente categorizada como épica.” (HONKO, 1998, p. 28)¹²⁹. Ele defende que não devemos estabelecer uma definição unificada do épico, uma vez que é um processo multilinear em diferentes culturas. No caso deste estudo, não consideramos a recepção no sentido de análise sistemática de como tais obras literárias repercutiram em círculos específicos ao longo do tempo, mas, sim, consideramos certa “recepção” no próprio intento de escrever e publicar tais literaturas, já que ambas possuíam, antes mesmo de serem finalizadas, títulos de expectativa quanto ao seus lugares em uma “literatura nacional” dentro de grupos da elite educada. Claro, os resultados para os dois livros aqui estudados foram axialmente diferentes dentro do que poderia se nomear um projeto nacionalista de longo prazo.

Talvez isso possa ter influenciado, juntamente com outros fatores que apontarei na sequência, nos resultados aqui apresentados sobre os dois livros. O olhar da crítica, e dos

¹²⁸ Texto original: quality of greatness, even superiority.

¹²⁹ Texto original: Thus the reception of the epic is also an essential element of its existence. Without social approval and even enthusiasm on the part of some group at least, a narrative cannot easily be categorized as epic.

pesquisadores de maneira ampla, foram muito diferentes para cada uma das epopeias, e a razão dessa discrepância parece também residir, pelo menos em uma parte da história das obras, em intenções nacionalistas. O *Kalevala* e *A Confederação* foram ambas premeditadas, esperadas e louvadas como objetos “nacionais” mesmo antes de suas publicações, mas, como mencionado acima, a recepção de cada uma foi distinta. O primeiro, se tornou parte fundamental e inaugural do cânone, substrato para todo tipo de discurso nacionalista e representação do “nacional”, motivou a criação de instituições e cadeiras universitárias que seguem até hoje como pilares da cultural oficial do Estado. As consequências de tamanha ação ao redor do *Kalevala* durante quase duzentos anos geraram uma massa bibliográfica e crítica que continua com pujança, dedicada a repensar este livro, as condições para sua criação e os inúmeros desdobramentos e resultados dessa bricolagem de Lönnrot. Já o segundo, como vimos, carece de grande qualidade estética, mas é principalmente, de certa forma, vítima da esmagadora recepção encabeçada por José de Alencar. *A Confederação* não motivou nenhuma grande mudança nas práticas literárias ou em uma história literária “nacional” com sua publicação, seguiu sendo um trabalho considerado menor de seu autor, recebendo menções diminutas em livros sobre a literatura “brasileira”, um ostracismo que reverberou no olhar que críticos e acadêmicos deram ao livro. O resultado deste escanteamento é a pouca produção bibliográfica – em comparação ao *Kalevala* – e a ainda menor importância dada ao enredo. Instituições como IHGB ou Academia Brasileira de Letras têm pouca relevância se comparadas com a Sociedade de Literatura Finlandesa ou a Sociedade Kalevala, o que também resulta em uma desproporção no interesse e incentivo de novos olhares e investigações de cada um dos livros. Além de que *A Confederação*, em seu grandiloquente projeto nacionalista fatalmente fracassou. O que não ocorreu com o *Kalevala*.

Esse desequilíbrio será notado pelo leitor nesta tese, juntamente com outra questão, como apontado: a dedicação ao *Kalevala* por parte deste autor é mais antiga e a estadia na Universidade de Helsinki, o trabalho na Sociedade de Literatura Finlandesa e o financiamento da Sociedade Kalevala resultaram em um peso muito maior na balança para o lado do épico de Lönnrot.

1. CAPÍTULO 04: *KEITÄ ME OLEMME?* A ESPERANÇA DE SINGULARIDADE

Talvez seja relevante iniciar este tópico diretamente apontando uma característica que hoje é consenso quanto ao trabalho de Elias Lönnrot com as fontes orais, o conceito de textualização (*textualization*), que pode ser descrito de forma sucinta mas precisa por Niina Hämäläinen (2014, p. 92) como “um reflexo de objetivos nacionais e ideológicos, no decurso dos quais a tradição oral

obtem uma forma escrita”¹³⁰, um trabalho realizado por um editor que (re)constrói o conteúdo oral em forma escrita para uma comunidade de leitores e “os objetivos de Lönnrot neste processo de textualização estão relacionados a um ideal da Finlândia como uma unidade coletiva que tem um passado e uma língua nacionais”¹³¹. Mais do que a simples “transição” da forma oral para a forma escrita, a textualização é a consciência dos objetivos e intenções na transformação da tradição oral para o *produto literário*. Especialmente porque “O trabalho de textualização de Lönnrot pode, portanto, ser caracterizado em relação aos seus leitores burgueses, cujo conhecimento limitado da tradição oral ele tentou complementar” (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 94)¹³². Para Karkama (2008) o *Kalevala* é uma colagem e um pastiche, no qual há uma grande estrutura dialógica, em que o épico se assemelha a um romance, é um épico contado em um mundo em modernização. A obra deve apresentar uma visão abrangente e *deve estar aberta à identificação*, portanto deve ter um narrador em sua forma escrita, e tal narrador é o portador da veracidade e credibilidade de que esta é a história do passado antigo e da própria nação. Vale notar que essa abertura de significação, mesmo corrompendo uma ideia idealista-nacionalista da centralidade da língua como parâmetro “nacional”, também tem suas dobras nas traduções do livro, que também - e talvez ainda mais - carrega marcações destacando a “epopeia do povo finlandês”. A ser oferecida ao leitor estrangeiro uma “espiada” na história mítica “nacional” dos finlandeses através de um ato ele mesmo transnacional. Entretanto, a tradução apenas *oferece*. Ela pode servir o propósito, que aqui se observa, de outra chave de leitura: aquela da crítica e da investigação histórica interessada não na “nação” ou “povo” finlandês e sua história, mas na constituição das narrativas que instituíram tais limites simbólicos.

Portanto, neste trabalho, percebemos o *Kalevala* como um material híbrido, mas este hibridismo não exclui que o épico de Lönnrot foi um resultado de *seu trabalho criativo*, com objetivos específicos e para um grupo específico, isto é, a textualização define a existência deste material cultural literário moderno. O que Juhana Saarelainen chamou de *caixa de memória*:

Eu argumento que foi exatamente a materialidade de um livro impresso que permitiu a transferência cultural de histórias orais para uma caixa de memória artificial. Como um artefato, um livro impresso é de um tipo muito peculiar. Ele é fabricado como qualquer objeto feito pelo homem, mas qualquer cópia de um livro pode ser substituída por outro. Mesmo que o texto seja individual, único, o meio em que é apresentado é substituível [...]. Nesta caixa de memória, poemas orais em constante mudança apareceram em uma nova forma material que é muito mais duradoura do que uma história contada oralmente.

¹³⁰ Texto original: Textualization is viewed here as reflecting national and ideological objectives, in the course of which oral tradition obtains a written form.

¹³¹ Texto original: Lönnrot's objectives in this textualization process are related to an ideal of Finland as a collective unit that has a national past and language.

¹³² Texto original: Lönnrot's textualization work can thus be characterized in relation to his bourgeois readers, whose limited knowledge of oral tradition he attempted to complement.

O *Kalevala* isolou partes da tradição oral e as fixou em uma forma permanente. (SAARELAINEN, 2014, p. 156)¹³³

O épico de Lönnrot atendia aos padrões de beleza poética e autenticidade, sendo este último fundamental. Mas a questão nos épicos é sempre a distância do material oral e do textualizado. Saarelainen argumenta que Lönnrot estava ciente dessa divisão e da forma estática da literatura em comparação com a tradição oral em constante mudança, o objetivo de Lönnrot não era apenas antiquário, mas ele visava moldar uma nova linguagem literária. O trabalho de Lönnrot com o *Kalevala* pode ser entendido “como um meio – ou um artefato material – que tenta transmitir, ou mediar como Lönnrot escreve, entre a cultura oral do interior e a cultura literária da Europa moderna” (SAARELAINEN, 2014, p. 166)¹³⁴. A transformação da cultura popular analfabeta em literatura escrita é um deslocamento, “essa transferência entre diferentes esferas de práticas culturais é simultaneamente transferência entre diferentes meios materiais” (SAARELAINEN, 2014, p. 166)¹³⁵. A maneira como o conteúdo é apresentado muda o teor da narrativa, isto é, a palavra escrita seria uma espécie de extensão material da memória, ao passo que também sua corruptora, como expressado no *Fedro* de Platão. Mas, no caso finlandês, deve ser considerada a materialidade do livro escrito fornecida pela impressão moderna. Saarelainen aponta que o próprio Lönnrot conhecia a forma estática da linguagem escrita e tinha a mesma posição de Platão, percebendo a dualidade do que a forma oral transformada em forma escrita causa, a situação do *phármakon* mencionada em capítulo anterior.

De acordo com Lönnrot, a palavra escrita excede as capacidades da memória humana – ela é *aprimorada*. No entanto, Lönnrot também vê as consequências inevitáveis: como há um livro impresso disponível, um novo meio, no qual a poesia oral é apresentada, a memória de cantores de poemas individuais desaparece à medida que as palavras são externalizadas da memória humana para um objeto artificial – o meio mais antigo se torna obsoleto. Portanto, pode-se dizer que, nesse certo sentido, o *Kalevala* como um produto material da tecnologia de impressão tem agência ou capacidade não humana. (SAARELAINEN, 2014, p. 169, *itálico no original*)¹³⁶

¹³³ Texto original: I argue that it was exactly the materiality of a printed book which enabled the cultural transfer from oral stories to an artificial memory box. As an artefact, a printed book is of a very peculiar sort. It is manufactured as any man-made object, but any copy of one book can be replaced with another one. Even if the text is individual, one of a kind, the medium in which it is presented is replaceable [...]. In this memory box, constantly changing oral poems appeared in a new material form that is much more lasting than an orally told story. The *Kalevala* isolated parts of the oral tradition and fixed them to a permanent form.

¹³⁴ Texto original: as a medium – or a material artifact – which tries to transmit, or mediate as Lönnrot writes, between inland’s oral culture and the literary culture of modern Europe.

¹³⁵ Texto original: this transfer between different spheres of cultural practices is simultaneously transference between different material mediums.

¹³⁶ Texto original: According to Lönnrot, written word exceeds the capabilities of human memory – it is *enhanced*. Yet Lönnrot also sees the inevitable consequences: As there is available a printed book, a new medium, in which the oral poetry is presented, the memory of individual poem singers fades as the words are externalised from the human memory to an artificial object – the older medium is made *obsolete*. Therefore it could be said that in this certain sense the *Kalevala* as a material product of printing technology has non-human agency or capability.

Além disso, a nova consciência histórica, em voga no momento, providenciou que essa tecnologia impressa pudesse ser uma metáfora para um novo corpo político, o “nacional”, que então seria percebido como algo carregado de uma “alma” capaz de lembrar o passado e imaginar o futuro. O *Kalevala* foi precisamente isso, performou – e performa – como a caixa de memórias da “nação” (SAARELAINEN, 2014), ou como Mäkelä (2021, p. 28) chamou, um “monumento portátil”, aberto a constante reprodução de suas narrativas.

Essa abertura pode ser simbolizada pelo substantivo *kalevalaisuus*, a junção do nome da epopeia com o sufixo *-laisuus*, que indica um estado ou qualidade, um “-ismo” ou uma causa, um valor que pode ser dividido em quatro partes: “o primeiro viés diz respeito à autenticidade do épico e o segundo à sua qualidade arcaica; de acordo com a terceira noção enviesada, de que o *Kalevala* é inequivocamente finlandês, e o quarto afirma que essa finlandesidade se refere a um grupo homogêneo de pessoas com consenso cultural” (TARKKA; STEPANOVA; HAAPOJA-MÄKELÄ, 2018, p. 19)¹³⁷. Para as autoras, estas seriam as quatro facetas ideológicas do *kalevalaisuus* e são categóricas na afirmação de que “de acordo com as pesquisas mais recentes, o *Kalevala* de Elias Lönnrot deve ser visto como um híbrido nacionalista de escrita histórica, construção de futuro, descrição etnográfica e padronização da língua” (TARKKA; STEPANOVA; HAAPOJA-MÄKELÄ, 2018, p. 29)¹³⁸.

A busca por um passado unificado “finlandês” se dava baseado, principalmente, em textos medievais nos quais a menção de “reis” e “príncipes” servia de argumento para defesa da existência de unificação antiga de uma “Finlândia”¹³⁹. Derek Fewster, por exemplo, aponta Daniel Juslenius (1676-1752) como sendo um dos primeiros que escreveu sobre uma “unidade nacional” finlandesa:

Para o patriota Juslenius *gens, populus, patria e natio* poderiam muito bem ser finlandeses, enquanto a maior lealdade permanecia no reino sueco, *ejus nationis*. Sua nação finlandesa era algo mais que a diocese de Turku (Sueco *Åbo*) ou o Grão-Ducado nominal da Finlândia: consistia principalmente de um povo de agricultores. No entanto, seu ideal não era étnico nem linguístico; tornar-se finlandês era alcançado crescendo na região, independentemente das origens ancestrais. (FEWSTER, 2006, p. 52)¹⁴⁰

¹³⁷ Texto original: The first bias concerns the epic’s authenticity and the second its archaic quality; according to the third biased notion, the *Kalevala* is unequivocally Finnish, and the fourth asserts that this Finnishness refers to a homogenous group of people with cultural consensus.

¹³⁸ Texto original: According to the latest research, Elias Lönnrot’s *Kalevala* should be seen as a nationalistic hybrid of history writing, future-building, ethnographic description, and language standardization.

¹³⁹ Um exemplo é o mapa produzido em Roma pelo sueco Olaus Magnus em 1539, onde a descrição de uma região no mapa chamada em Latim de *Finlandia vel Finninga olim regnum* aparece na parte sudoeste de onde seria o contemporâneo estado finlandês. Cf. a edição do mapa de 1572 na Biblioteca Digital Mundial: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>. Acesso em 17 de março de 2024.

¹⁴⁰ Texto original: For the patriot Juslenius *gens, populus, patria*, and *natio* could well be Finnish, while the highest loyalty remained with the Swedish realm, *ejus nationis*. His Finnish nation was something more than the diocese of Turku (Sw. *Åbo*) or the nominal Grand Duchy of Finland: it consisted primarily of a people of farmers. Yet, his ideal was neither ethnic nor linguistic; becoming Finnish was achieved by growing up in the region, regardless of ancestral origins.

A distinção em termos de *natio* por parte de Juslenius não aponta, entretanto, uma conexão entre identidade cultural e unidade estatal. Conexão que no século XIX é estabelecida, o período intitulado na historiografia tradicional de “despertar nacional” (*Kansallinen heräminen*). Interessante notar também que, ao criar essa história, Juslenius aponta que a tradição oral seria um campo fértil para aprender mais sobre o “passado finlandês”.

Uma vez publicados, os principais elementos, símbolos, mitos e memórias estavam disponíveis e adaptáveis para o 'esclarecimento' de inúmeros futuros leitores. Por exemplo, a crescente crença nas possibilidades de coletar uma tradição oral da história finalmente levou à compilação do primeiro *Kalevala* em 1835. (FEWSTER, 2006, p. 55)¹⁴¹

Os trabalhos de Juslenius não são escritos nacionalistas nem buscavam estabelecer um passado nacional, mas, de qualquer forma, acabaram por criar uma narrativa que distinguia a “Finlândia”, especialmente o livro *Aboa vetus et nova*, principalmente fictício, e que teve impacto na época. “Em seu estudo, Juslenius foi muito além das histórias locais típicas de sua época para dar um relato brilhante de toda a nação e seu povo. O livro respira um espírito de louvor a tudo que é finlandês.” (WILSON, 1976, p. 13)¹⁴². Juslenius reuniu as ideias dos cronistas e filólogos, além de adicionar sua própria versão imaginativa de como a Finlândia costumava ser muito maior e antiga. Havia uma falta de fontes escritas, então Juslenius se voltou para a cultura oral. Seus escritos não são tão relevantes, mas seu papel como alguém que clamava por integridade cultural é muito maior, “ele era um patriota primeiro e um estudioso depois” (WILSON, 1976, p. 15)¹⁴³. Isso, para Fewster, o caracteriza como um trabalho político que teve grande influência no nacionalismo finlandês. Porém, a relevância de Juslenius para os nacionalistas do século XIX certamente foi eclipsada pela pessoa de, novamente, Henrik Gabriel Porthan, eleito no paradigma nacionalista como o “pai da historiografia finlandesa”. Ele foi “[...] considerado a alta marca do Iluminismo na Finlândia, certamente está entre os primeiros construtores de uma herança nacional e uma identidade histórica” (FEWSTER, 2006, p. 56)¹⁴⁴. Apesar de que para Wilson, Porthan também carregava terminologias que poderiam lembrar o pensamento herderiano:

Embora não tenha usado a terminologia de Herder, ele essencialmente disse, com Herder, que cada nação é uma entidade orgânica, com suas próprias instituições culturais e seu próprio espírito nacional, e que esse espírito é melhor refletido na poesia do povo. O que Herder acrescentou a esse conceito, como veremos, foi a noção de que se uma nação fosse sobreviver, particularmente uma nação como a Finlândia, onde a continuidade cultural com o passado havia sido quebrada, essa nação deveria recapturar

¹⁴¹ Texto original: Once published the key elements, symbols, myths and memories were available and adaptable for the ‘enlightenment’ of countless future readers. For instance, the increasing belief in the possibilities of collecting an oral tradition of history finally led to the compilation of the first *Kalevala* in 1835.

¹⁴² Texto original: In his study, Juslenius went far beyond the local histories typical of his day to give a glowing report of the entire nation and its people. The book breathes with a spirit of praise for everything Finnish.

¹⁴³ Texto original: he was a patriot first and a scholar second.

¹⁴⁴ Texto original: [...] considered the high mark of the Enlightenment in Finland, certainly ranks high among the early constructors of a national heritage and a historical identity.

seu espírito nacional e construir o futuro nas instituições culturais do passado. (WILSON, 1976, p. 22-23)¹⁴⁵

Porthan criticou os escritos de Juslenius no que se refere a uma realza finlandesa antiga não vinculada ao domínio sueco e para isso se utiliza do léxico finlandês para defender que no idioma não existiam palavras para designar elementos que pudessem corroborar as afirmações de Juslenius, como “estado”, “juiz” ou “lei”¹⁴⁶. Por outro lado, a leitura de Porthan é enviesada, ele defende o uso da poesia do *kansa* e de uma certa “liberdade” dos “finlandeses”, antes da anexação sueca. Sua visão é filológica concorda com a tese de uma origem comum das línguas fino-úgricas, de modo que esta seria a “comunidade original” que teria se distribuído em vertentes “civilizada” e “selvagem”, respectivamente, tendo habitado a costa sudoeste da Finlândia e as porções leste e do interior, afastadas da influência sueca (FEWSTER, 2006). Essa hierarquia se altera após 1809:

[...] esses "selvagens" do interior cada vez mais admiráveis, intocados e "verdadeiramente finlandeses". Para os construtores de nações do século XIX – como Johan Ludvig Runeberg, Elias Lönnrot, a multidão de Carelianistas e outros que utilizavam e elaboravam ainda mais a subdivisão de Porthan – a divisão permaneceu, mas os heróis da dicotomia simplesmente mudaram de lado. (FEWSTER, 2006, p. 58)¹⁴⁷

Diferentemente dos nacionalistas românticos que defendiam a existência de um estado finlandês anterior a uma dominação sueca, Porthan apenas reconhecia o caráter nacional de um *finska folket* (povo finlandês). Já os escritos finais de Porthan fazem ainda outra divisão, contendo três “nações”, os “[...] suecos semi-estrangeiros, habitantes da planície semi-decadentes e quase originais habitantes das montanhas” (FEWSTER, 2006, p. 60)¹⁴⁸. Porthan foi influenciado pelo Iluminismo, e mesmo tendo feito uma relação entre língua e povo, não era um herderiano. A centralidade de Porthan se deu pelo mesmo motivo que a maior parte da construção nacional se faz: pela anagramática de suas ideias, “Tais ideias, independentemente de seu contexto e significado originais, seriam muito úteis para os criadores de imagens de várias convicções nacionalistas,

¹⁴⁵ Texto original: Though he did not use Herder's terminology, he in essence said, with Herder, that every nation is an organic entity, with its own cultural institutions and its own national spirit, and that that spirit is reflected best in the poetry of the people. What Herder added to this concept, as we shall see, was the notion that if a nation was to survive, particularly a nation like Finland, where cultural continuity with the past had been broken, that nation must recapture its national spirit and build the future on the cultural institutions of the past.

¹⁴⁶ Apenas a palavra correspondente a *comitiorum*, em finlandês *käräjä*. Porthan escreveu suas obras originalmente em latim, e este termo é o genitivo plural de *comitium*, que significa uma assembleia reunida para fins legislativos, judiciais, ou outros similares (GLARE, 1996, p. 360). No finlandês contemporâneo a palavra *käräjät* se refere a uma sessão de tribunal de primeira instância (LINTINEN-PANNUNZIO & LINTINEN, 1992).

¹⁴⁷ Texto original: [...] these 'savages' of the interior increasingly admirable, unspoilt and 'truly Finnish'. For the nineteenth century nation-builders – like Johan Ludvig Runeberg, Elias Lönnrot, the multitude of Karelionists, and other utilizing and further elaborating Porthan's subdivision – the division remained, but the heroes of the dichotomy simply shifted side.

¹⁴⁸ Texto original: [...] semi-foreign Swedes, semi-decadent lowland dwellers, and near-original highlanders.

escolhendo continuamente qual parte da herança de Porthan era relevante para a Finlândia contemporânea” (FEWSTER, 2006, p. 63)¹⁴⁹.

O passo fundamental na construção de uma identidade nacional, na primeira metade do século XIX, todavia, foi, sem dúvida, o enfoque por parte da *intelligentsia* na tradição oral camponesa. A ideia de “finlandesidade” (*Suomalaisuus*) se desenvolve nas décadas posteriores a 1809, especialmente financiada pelo Império da Rússia, interessados no afastamento da influência sueca:

A Academia Imperial de Turku recebeu uma grande doação em 1811 e um novo prédio principal em 1817. Foi transferida para a nova capital de Helsinki em 1827 e renomeou a Universidade Imperial Alexandre na Finlândia [...] em 1828. Quando o novo prédio principal e uma biblioteca ficaram prontos em 1832 e 1844, a universidade havia sido transformada de uma pobre academia provincial em uma instituição avançada para a escolarização de funcionários do governo e pesquisadores patriotas em benefício da nação finlandesa e do imperador russo. (FEWSTER, 2006, p. 92)¹⁵⁰

Há uma mudança de interpretação em relação aos escritores do século XVIII. Os aspectos filológicos formais dão lugar à língua como um “repositório” da finlandesidade. Fewster (2006) aponta que essa mudança fica evidente na obra *Finlands forntid i Chronologisk öfversigt* (Antiguidade finlandesa uma visão cronológica) de Gabriel Rein, publicada em 1831 em Helsinki¹⁵¹. Rein fornece uma explicação para essa “antiguidade” afirmando que os primeiros habitantes seriam “lapões”, seguidos dos kvens e depois os finlandeses, tavastianos e carelianos na alta idade média, mas sem a presença de uma figura monárquica que para ele:

um *Wäinämöinen* histórico conquistou os habitantes mais antigos em algum tempo antes de 750 d.C. e trouxe agricultura e navegação marítima para os habitantes, além de um abrandamento das tradições brutas com canções e músicas do *kantele*. Seu irmão *Ilmarinen* ensinou os finlandês a como extrair ferro-pântano. Uma posteridade agradecida elevou os dois irmãos a deuses. (FEWSTER, 2006, p. 93)¹⁵²

Na argumentação de Rein, o aparecimento de *Wäinämöinen* e *Ilmarinen* e a referência de histórias orais são uma novidade, resultantes de contato com a tradição oral careliana. Mas, mesmo aparecendo nos escritos de Rein, os personagens tem atribuições diferentes no *Kalevala*, no qual

¹⁴⁹ Texto original: Such ideas would, regardless of their original context and meaning, be very serviceable for the image-makers of various nationalist convictions, continuously choosing which part of Porthan’s heritage were relevant for contemporary Finland.”

¹⁵⁰ Texto original: The Imperial Academy of Turku received a large endowment in 1811 and a new main building in 1817. It was moved to the new capital of Helsinki in 1827 and renamed the Imperial Alexander University in Finland [...] in 1828. When the new main building and a library stood ready in 1832 and 1844, the university had been transformed from a poor provincial academy to an advanced institution for the schooling of government officials and patriotic researchers for the benefit of the Finnish nation and the Russian Emperor.

¹⁵¹ Informações disponíveis na Sociedade de Literatura Finlandesa: <<https://finlit.finna.fi/Record/helka.2053922>>. Acesso em: 24 de abril de 2024.

¹⁵² Texto original: a historical *Wäinämöinen* conquered the older inhabitants sometime before AD 750 and brought agriculture and seafaring to the inhabitants, as well as a softening of crude traditions with song and *kantele* music. His brother *Ilmarinen* taught the Finns how to extract bog iron. A grateful posterity elevated both the brothers to gods.

Väinämöinen participa dos eventos de criação do mundo no Poema Primeiro e na criação da terra – no sentido de solo – no Canto Segundo¹⁵³:

Levantou-se Väinämöinen
os pés na terra pousou
na ilha do meio do mar,
sem árvores o continente.

Muitos anos lá ficou,
ali foi sempre vivendo,
numa ilha sem palavras,
sem árvores o continente.

Pensou, pensou reflectiu,
muito tempo cogitou:
quem virá semear a terra
Quem sementes lançará?

Pellervo, o das lavradas,
Samps¹⁵⁴, aquele rapazinho,
ele a terra semeará,
as sementes lançará;

Para semear se dobrou,
pântanos semeou, terras,
semeou clareiras abertas
até rochosos penedos.

Pinhais semeou nos montes,
de abetos colinas encheu,
os mantos de terra com urze
os vales com rebentos de árvores.
(Canto II, 01-24)¹⁵⁵

Esse evento é tratado de forma distinta por Lönnrot e Rein, sendo que aquele constrói uma narrativa mítica e mágica, e este, uma narrativa mais “histórica”. De qualquer forma, o aparecimento dos mesmos personagens e o interesse intelectual na tradição oral apontam para uma tendência de dar foco em uma “antiguidade” camponesa distintamente “finlandesa”. Ligado a isso, Väinämöinen aparece em narrativas nacionalistas diversas, geralmente como uma espécie de herói histórico, inclusive sendo representado em uma série de baixos-relevos instalado na Universidade de Turku em 1814 – pouco antes de Lönnrot ingressar na instituição. As peças em gesso foram um trabalho do escultor Erik Cainberg, na qual, em uma delas, Väinämöinen aparece em destaque, juntamente de cantores de poemas apresentados de uma forma que já havia se estabelecido como estereotípica, de mãos dadas e sentados frente a frente. Fewster argumenta que este estereótipo visual surgiu por conta de uma ilustração feita em 1801 pelo sueco Anders Fredrik Skjöldebrand

¹⁵³ Todas as citações dos cantos do *Kalevala* em português feitas neste trabalho foram retiradas da tradução da epopeia para a língua portuguesa, realizada por Merja de Mattos-Parreira e Ana Isabel Soares. No rodapé, se buscou citar o mesmo trecho em língua finlandesa.

¹⁵⁴ Samps Pellervoinen é o espírito da agricultura na mitologia de *Kalevala*.

¹⁵⁵ Nousi siitä Väinämöinen/ Jalan kahan kankahalle,/ Saarehen selällisehen,/ Manterehen puuttumahan./ Viipy siitä vuotta monta,/ Aina eellehen eleli/ Saaressa sanattomassa,/ Manteressa puuttomassa./ Arvelee, ajattele vi,/ Pitkin päätänsä pilavi:/ Kenpä maita kylvämähän./ Toukoja tihittämähän./ Pellervoinen pellon poika,/ Samps poika pikkarainen,/ Sep' on maita kylvämähän./ Toukoja tihittämähän./ Kylvi maita kyyhätteli,/ Kylvi maita, kylvi soita,/ Kylvi auhtoja ahoja,/ Panettavi paasikoita./ Mäet kylvi männiköiksi,/ Kummut kylvi kuusikoiksi,/ Kankahat kanervikoiksi,/ Notkot nuoriksi vesoiksi. (Toinen runo, 01-24).

em sua publicação *Voyage pittoresque au Cap du Nord* e posteriormente transformada em gravura. A imagem intitulada *Pörte, Habitation Finois*:

[...] se tornou bastante famosa e muito copiada, pois também retratava duas cantores de poemas [runo] no trabalho. Os homens são retratados sentados um em frente ao outro, apertando as mãos e realizando, aqui um pouco ginástica, uma antífona finlandesa tradicional. Essa imagem de como a poesia “Kalevala” era cantada foi um grande equívoco da parte de Skjöldebrand¹⁵⁶ [...]. (FEWSTER, 2006, p. 76)¹⁵⁷

Não é difícil verificar essa situação como um exemplo do que Hobsbawm e Ranger (2008) famosamente chamaram de “tradição inventada” e que se tornou parte do imaginário nacionalista, por exemplo, a própria figura heroica de Väinämöinen, o instrumento kantele, a tradição oral, etc. Esse esteriótipo mencionado por Fewster, inclusive, aparece descrito no *Kalevala*:

Palavras na boca derretem
as frases nela escorregam
quando a esta língua chegam,
nos meus dentes se desfazem.
Irmão, ó meu irmão querido,
bom companheiro da vida!
Vem agora, vem cantar;
comigo palavras dizer,
ora que nos encontramos,
de lugares diferentes vindos!
Poucas vezes nos juntamos,
tão poucas nos encontramos
nestas desoladas terras,
tão pobres e tão ao norte.
Junta a tua mão a minha,
os dedos entrecruzemos
as boas canções a cantar,
o melhor ora cantemos,
aos queridos que nos ouvem,
aos que hora querem saber,
os jovens que hoje se erguem,
o povo que está a crescer:
(Canto I, 07-28)¹⁵⁸

Destarte essa representação, muito mais relevante foi a proeminência da figura histórica – ou pretensamente histórica – de Väinämöinen, que já aparece na dissertação de Lönnrot em 1827¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Fewster acrescenta: The origins of this tenacious misunderstanding can be traced to an ambiguous literary description in Porthan's *De Poësi Fennica* of 1778. Only in 1949 could Elsa Enäjärvi-Haavio demonstrate that both of the travelers [Skjöldebrand and Acerbi] had fabricated the scene with the singers, transforming a version of a game of strength called *väkikarttu* or *väkikapula* into a poetic exercise. (FEWSTER, 2006, p. 76).

¹⁵⁷ Texto original: [...] was to become quite famous and much copied as it also portrayed two runo-singers at work. The men are pictured sitting opposite each other, locking hands and performing a traditional, and here somewhat gymnastic, Finnish antiphon. This image of how “Kalevala” poetry was sung was a major misconception on the part of Skjöldebrand [...].

¹⁵⁸ Sanat suussani sulavat,/ Puhe'et putoelevat,/ Kielelleni kerkiävät,/ Hampahilleni hajoovat./ Veli kulta, veikkoseni,/ Kaunis kasvinkumppalini!/ Lähe nyt kanssa laulamahan,/ Saa kera sanelemahan,/ Yhtehen yhyttyämme,/ Kahta'alta käytyämme;/ Harvoin yhtehen yhymme,/ Saamme toinen toisihimme/ Näillä raukoilla rajoilla,/ Poloisilla Pohjan mailla./ Lyökämme käsi kätehen,/ Sormet sormien lomahan,/ Lauloaksemme hyviä,/ Parahia pannaksemme,/ Kuulla noion kultaisien,/ Tietä mieli-tehtoisien,/ Nuorisossa nousevassa./ Kansassa kasuavassa, (Ensimmäinen Runo, 07-28).

¹⁵⁹ *Dissertatio Academica De Väinämöine: Priscorum Fennorum Numine* (Dissertação Acadêmica: Sobre Väinämöinen um antigo deus dos finlandeses).

O futuro autor da epopeia fora aluno de Reinhold von Becker, professor que já havia lecionado sobre a figura “histórica” de Väinämöinen em 1816 e foi o *praeses* (espécie de tutor ou orientador) de Lönnrot em sua dissertação, o que teve muita influência na visão de Lönnrot.

[...] ele tinha certeza da historicidade das tradições. Lönnrot definitivamente havia assumido o papel de um historiador quando começou a compilação do grande épico¹⁶⁰. Afinal, os épicos nacionais conhecidos e admirados por ele e seus contemporâneos, como os épicos Homéricos, *Nibelungenlied* e os *Poemas de Ossian*, eram todos na época considerados contos contendo dados históricos reais. (FEWSTER, 2006, p. 94)¹⁶¹

Tanto que o primeiro título publicado – em duas partes – do *Kalevala* foi *Kalevala ou antigos poemas carelianos de períodos arcaicos do povo finlandês* (*Kalevala taikka Wanhoja Karjalan Runoja Suomen kansan muinosista ajoista*). O interesse de Lönnrot pela Carélia não é aleatório, já existia uma percepção de que havia um lugar onde alguma “era de ouro” ainda poderia ser visível. Mesmo no século XVIII, a linguística comparativa desempenhou um papel importante no despertar do interesse etnográfico pela Carélia. Mas, mesmo assim, havia uma distinção. Anttonen (2005) menciona que um processo de tornar os carelianos mais “primitivos” em um estado de “infância” e posicioná-los na periferia fez os “finlandeses” (o centro) parecerem mais avançados em um estado de “não infância”. No entanto, a mesma lógica aconteceu do ponto de vista dos estudiosos russos para com a Finlândia (mesmo considerando o *Kalevala* como prova de sua incapacidade de ter um estado moderno). Essa visão, compartilhada por mestre e estudante, também teve influência na forma como a epopeia foi vista por muito tempo, eclipsando o profundo trabalho de montagem e remontagem que Lönnrot fez para chegar à forma final de 1849, fator que não pode ser subestimado (KARKAMA, 2008).

¹⁶⁰ “Indeed the road that led to the publication of the *Kalevala* began in large measure as a quest to discover the past. Reinhold von Becker, Lönnrot’s teacher, believed that the heroes of the folk poetry were actual historical characters whose deeds had been preserved in folklore. In his famous essay on Väinämöinen, he argued that the old folk poetry was especially valuable because it contained “the only information which the Finnish people still have about Väinämöinen.” He then went on to give a stirring account of this old hero, who had “built ships, roamed the seas, and waged war,” whose “sword [had] excelled those of others,” and who had “chopped off the heads of his enemies like turnip tops.” In his conclusion, he wrote: “When Väinämöinen lived is unknown. Long ago he left the world. In vain have a hundred heroes, in vain a thousand other remarkable men tried to become as famous as he. Their names have disappeared, like the night’s dew, but the name of Väinämöinen will not disappear as long as the Finnish people are mentioned on earth.” Lönnrot adopted von Becker’s historical interpretation and argued vigorously that the heroes of the epic poems were not gods but men. In the preface to the 1835 *Kalevala* he mentioned that the battle between the peoples of Väinölä, or Kalevala, and Pohjola represented the ancient struggles between the Finns and the original Lappish inhabitants of the land; later, in the 1849 edition, he changed his mind and argued instead that the battle reflected the fight between two branches of an ancient Finnish kingdom located somewhere between the White Sea and the Gulf of Finland; but he never deviated from his original vision of Väinämöinen, Ilmarinen, and Lemminkäinen as flesh-and-blood heroes who had once walked the land. And though there were dissenters from this vision—scholars who saw the *Kalevala* heroes as gods and who viewed the poems as mirrors of the Finnish spirit but not of actual Finnish history—Lönnrot’s historical views endured without serious challenge until the last years of his life” (WILSON, 1976, p. 50-51)

¹⁶¹ Texto original: [...] he was certain of the historicity of the traditions. Lönnrot had definitely taken the role of a historian when he began the compilation of the great epic. After all, the national epics known and admired by him and his contemporaries, like the Homeric epics, *Nibelungenlied*, and the *Poems of Ossian*, were all at the time considered tales containing actual historical data.

Essa posição de Lönnrot está intimamente vinculada à sua trajetória, de certa forma inusual para indivíduos nascidos em camadas sociais mais baixas e rurais¹⁶². Com 20 anos ele é aceito na Academia de Turku¹⁶³ e estudou em uma estrutura universitária na qual o estudante passava por vários temas, como história, línguas clássicas, matemática, literaturas, física, entre outros temas (ERSOY, 2012)¹⁶⁴. Ainda na mesma cidade Lönnrot conseguiu seu já citado “mestrado” em 1827 e em 1832, em Helsinki – após o incêndio que devastou a cidade de Turku – consegue o título de doutor em medicina com a tese intitulada *Suomalaisten tainomaisesta lääketaidosta* (A magia na medicina finlandesa). Por um período Lönnrot exerceu a profissão de médico em Oulu, mais ao norte, e em seguida se instalou como médico distrital em Kajaani.

Embora Lönnrot fosse o único médico no noroeste da Finlândia naquele momento, seu trabalho médico não ocupava todo seu tempo e energia, exceto durante grandes epidemias. O povo não estava acostumado a confiar em um médico, e os deveres de Lönnrot em Kajaani eram principalmente os de um inspetor. (PENTIKÄINEN, 1999, p. 69)¹⁶⁵

Essa condição fornecia a Lönnrot a possibilidade, tanto por tempo quanto por localização, de fazer suas viagens de coleta de tradição oral camponesa e algumas traduções para o idioma finlandês. Essas facilidades de localização e tempo para seu interesse, digamos, antropológico, eram, por outro lado, um aspecto negativo quanto a sua proximidade dos centros intelectuais de Helsinki e Turku. Ele escreve para Ernst Adhemar Wirzén em 09 de julho de 1833:

Aqui, minha vida tem sido bastante monótona, com a exceção de uma viagem em Hyrynsalmi em 21 de fevereiro, onde fiquei bastante doente de febre tifoide, do qual eu apenas me recuperei no começo de abril. Às vezes, Antus Hedberg foi enviado para me ajudar, mas ele rapidamente também adoeceu após sua chegada e se manteve acamado até o começo de junho, depois retornou a Helsinki. (LÖNNROT, 09 de julho de 1833)¹⁶⁶

¹⁶² Lönnrot nasceu em 09 de abril de 1802, filho de um alfaiate pobre, na Paróquia de Sammatti, no sul da Finlândia, entre Turku e Helsinki.

¹⁶³ Ou a Real Academia de Turku (*Åbo Kungliga Akademi*) até 1809, desta data até 1827 Imperial Academia de Turku, não confundir com a atual universidade de língua sueca *Åbo Akademi* em Turku, fundada em 1918. A Real Academia de Turku fora transferida para Helsinki em 1827 sob o nome de *Keisarillinen Aleksanterin-Yliopisto Suomessa* (Universidade Imperial de Alexandre na Finlândia).

¹⁶⁴ Desde 1824 também trabalhara como tutor na casa do professor Johan Agapetus Törngren (1772-1859) em Laukko, província de Häme. Para mais sobre Törngren, cf. RAILO, J. E. Törngren, Johan Agapetus. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. Disponível em: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-003672>>. O que foi muito importante, pois “Na casa de Törngren, a comunidade científica da época reunia-se, a qual selecionou Lönnrot entre os estudantes da Academia para realizar políticas nacionais de renascimento, com a intenção de romper com a conexão espiritualmente centenária da Finlândia com a pátria, a Suécia, e buscar uma história para ela [Finlândia]”. Do original: “Törngrenien kotona kokoontui ajan tiedeyhteisö, joka kaukonäköisesti valikoi akatemian opiskelijoista Lönnrotin toteuttamaan kansallisen berätyksen linjauksia, irtauttamaan Suomen henkisesti vuosisataisesta yhteydestään emämaahan Ruotsiin ja etsimään kansan muinaisrunoudesta sille historian.”. Afirmação disponível sua biografia oficial na Sociedade de Literatura Finlandesa, cf. MAJAMAA, Raija: Lönnrot, Elias. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. Disponível em: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002836>>.

¹⁶⁵ Texto original: Although Lönnrot was the only doctor in northwestern Finland at this time, his medical work did not take up all his time and energy except during major epidemics. The folk were not accustomed to trusting a doctor, and Lönnrot's duties in Kajaani were primarily those of an inspector.

¹⁶⁶ Texto original: “Här har nu mitt lif och lefverne varit tämmeligen enformigt undantagande att jag på en resa i Hyrynsalmi den 21 Februarii insjuknade ganska allvarsamt i Nervfeber, hvarifrån jag först i början af April tillfrisknade. Undertiden blef Antus Hedberg skickad mig till biträde men äfven han insjuknade snart efter sin ankomst och låg

Sua condição era tão afastada que abriu, inclusive, espaço para rumores de seu falecimento. Sua vida era dividida, nessa época, entre seus interesses em tradição oral e sua profissão de médico, que havia escolhido por conta das garantias financeiras. Apesar dessa divisão de sua atenção, conseguiu lançar a primeira versão de *Kalevala* e fora comissionado pela Sociedade de Literatura Finlandesa a fazer o dicionário finlandês-sueco com todo o vocabulário do finlandês (PENTIKÄINEN, 1999). Como talvez fosse de se esperar, essa tarefa foi a que mais tomou tempo de Lönnrot, mais de trinta anos foram necessários da encomenda até a publicação da primeira versão em 1867. Desse tempo, vinte anos foram em Kajaani. Sua atividade de médico distrital só acabou quando assumiu a cadeira de Língua Finlandesa na Universidade de Helsinki em 1853.

Assim como Gonçalves de Magalhães – também um médico – Lönnrot realizou diversas atividades durante sua longa vida, mas sua “canonização” dentro de um “espírito” nacionalista eleva sua figura como um “verdadeiro patriota”, compilador da “grande obra nacional”. Algo que, de certa forma, também ocorreu com a biografia de Magalhães, que recebeu a alcunha de “pai do romantismo” no Brasil, tendo, por exemplo, seus extensos escritos sobre filosofia deixados à margem. No caso de Lönnrot, o livro publicado em 1845 pelo escritor e historiador Zacharias Topelius (1818-1898) intitulado *Finland framställdt i teckningar* (Finlândia em desenhos)¹⁶⁷, apresenta um desenho representando a fazenda arrendada de nascimento de Lönnrot, através de uma visão idílica da vida camponesa e das origens humildes do intelectual. Sobre essa formação da imagem de Lönnrot, Pentikäinen (1999, p. 69) escreve que “à medida que o *Kalevala* ganhou fama, desenvolveu-se uma tradição mítica sobre seu criador e sua infância. Alunos finlandeses aprenderam sobre um Elias Lönnrot que estava sentado em uma árvore lendo e se esquecia de comer”¹⁶⁸.

Apesar de sua visão “canonizada”, para Pentikäinen (1999) a vida de Lönnrot era marcada por três aspectos de destaque. Primeiro, a influência que ele sofreu do pensamento racionalista, muito por conta de sua primeira profissão. Segundo, sua forte ligação com o cristianismo luterano, pois “para Lönnrot, o cristianismo não era tanto experimental quanto um “modo de vida”. Ele foi um excelente exemplo de conformidade com a ética de trabalho protestante” (PENTIKÄINEN, 1999, p. 73)¹⁶⁹. Terceiro, o aspecto que o tornou mais conhecido, seu romantismo nacionalista.

inbäddad ända till början af Junii, hvarefter han återreste till H:fors.” (LÖNNROT, 09 de julho de 1833). Original disponível aqui: <<http://lonnrot.finlit.fi/omeka/items/show/1522#?c=0&m=0&s=0&cv=0>>.

¹⁶⁷ Disponível em uma edição de 2011 completa do original de 1845 no sítio da Sociedade de Literatura Sueca na Finlândia (*Svenska litteratursällskapet i Finland*): <<https://www.sls.fi/sv/utgivning/finland-framstalldt-i-teckningar>>.

¹⁶⁸ Texto original: As the *Kalevala* was gaining renown, mythical lore developed about its creator and his childhood. Finnish schoolchildren learned of an Elias Lönnrot who sat in a tree reading and forgot to eat.

¹⁶⁹ Texto original: For Lönnrot, Christianity was not so much experimental as a ‘way of life’. He was a prime example of compliance to the Protestant work ethic”.

Além de compilar uma coleção de folclore, o Romantismo Nacional de Lönnrot foi canalizado para atividades de esclarecimento geral do povo. Além de [...] fornecer às pessoas um conhecimento prático e espiritual importante, Lönnrot também considerou necessário esclarecê-las sobre seu próprio passado. Essa foi sua principal justificativa para publicar o *Kalevala*. (PENTIKÄINEN, 1999, p. 74)¹⁷⁰

Os aspectos românticos de seu pensamento, às vezes, entravam em conflito com sua visão cristã do mundo, principalmente no que diz respeito ao “paganismo” de muitas das temáticas, sua solução era de perceber essas manifestações como reminiscências de um passado histórico não mais presente, de uma evidência de antiguidade. Portanto, não seriam uma contradição ou grave problema dentro de uma Finlândia cristã e moderna do século XIX, já que seus interesses eram de um “historiador”. Ao mesmo tempo que tinha enorme interesse nas poesias dos camponeses, tinha uma visão racionalista e preconceituosa acerca deles, baseado no binarismo civilização-barbárie. Lönnrot se considera portador de uma responsabilidade, a de “iluminar” as pessoas tanto de suas origens quanto do modo de vida civilizado. Um exemplo da visão de Lönnrot pode ser notado em uma carta de 05 de maio de 1835 para o Conselho de Medicina (*Lääkintöhallitus*):

Notavelmente, entretanto, não posso ignorar um tipo de doença psiquiátrica da qual as condições eu não conheço de nenhuma forma, além das múltiplas histórias repetidas sobre. A doença viria rápida e sem nenhum sinal, e dos quais os convulsionados, por uma ou ½ hora, ficam sem vida, após despertados, estão saudáveis novamente, mas sabem contar todos os tipos de coisas e figuras que viram durante a convulsão, geralmente eles dizem se estiveram no inferno ou no céu [...] (LÖNNROT, 05 de maio de 1835)¹⁷¹

Em outro momento, Lönnrot continua na mesma linha:

As emoções afetam até o corpo, pois o espírito e o corpo estão unidos de uma maneira que não suporta nada sozinho. Descanso, esperança, satisfação e alegria moderada mantêm uma pessoa saudável e, às vezes, até curam uma pessoa doente. Mas alegria e felicidade excessivas são perigosas, assim como tristeza excessiva, cuidados, e até depressão [...] O paciente não deve se sobrecarregar com cuidados, mas sim ter fé e esperança de que tudo no comando de Deus seja para o bem do paciente [...] (LÖNNROT, 1839, p. 15 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 79)¹⁷²

¹⁷⁰ Texto original: In addition to compiling collection of folklore, Lönnrot's National Romanticism was channeled into activities for the general enlightenment of the people [...] Along with providing the people with important practical and spiritual knowledge, Lönnrot also considered necessary to enlighten them about their own past. This was his primary justification for publishing the *Kalevala*.

¹⁷¹ Texto original: “Oanmärkt kan jag dock icke lemna det en slags Psychisk sjukdom om hvars beskaffenhet jag föröfrigt ej känner något annat än hvad flerfaldiga berättelser derom upprepade. Sjukdomen skulle hastigt påkomma utan några förberedande tecken, de deraf anfallna i en eller ½ timma ligga liflösa, hvarefter de uppvaknade äro åter friska, men veta berätta om allehanda saker och syner som de under anfallsperioden haft. Vanligtvis säga de sig derunder hafva varit i himmeln eller helfvetet [...]”. (LÖNNROT, 05 de maio de 1835). Original disponível aqui: <<http://lonnrot.finlit.fi/omeka/items/show/3532#?c=0&m=0&s=0&cv=1&z=-1.9562%2C0.9656%2C0.8145%2C0.7666>>.

¹⁷² Texto original: Emotions affect even the body, for the spirit and the body are united in such a manner that neither endures anything alone. Rest, hope, satisfaction, and moderate joy keep a person healthy, and sometimes even cure an ill one. But excessive joy and happiness are dangerous, as are excessive sorrow, care, and even depression [...] The patient must not burden him- or herself with cares, but rather have faith and hope that everything in God's command is for the patient's good [...].

Lönnrot mistura crença cristã¹⁷³ e o racionalismo científico de sua profissão. Mas, apesar de sua visão em relação a um “povo”, é outra noção do mesmo substantivo “povo” que nos interessa mais aqui, o “povo nacional” representado no *Kalevala*.

No final do século XVIII, por meio de uma das principais universidades do Reino da Suécia, Uppsala, as tendências intelectuais – através de publicações e movimento de pessoas – da Europa central alcançaram localidades como Tuku, que, por exemplo, já possuía no começo do século XIX diversos exemplares de épicos europeus e indianos (PENTIKÄINEN, 1999). Lönnrot, quando inicia seus estudos em Tuku, tem contato com esse circuito e, posteriormente, tem a oportunidade de estar na transição da sede da universidade e da capital para Helsinki.

Friedrich August Wolf teve influência na visão de Lönnrot sobre o gênero épico, por exemplo. As discussões sobre o trabalho de Wolf na década de 1830 chegaram à Finlândia e a Lönnrot. Wolf acreditava que Homero havia coletado e compilado variações de fontes orais baseadas em eventos históricos, mas apresentadas de forma artística. A postura romântica é que um passado heroico era um pré-requisito, mas não havia quase nenhum, então a solução foi criar uma luta contra a natureza dura ao redor. Wolf escreveu sobre o herói como alguém que tem objetivos e motivação, buscando o bem das pessoas. Semelhante à ideia de Wolf, a percepção herderiana das personalidades complexas humanas, sendo o herói também afetado por emoções e isso conduz suas ações e eventos do enredo épico. Lönnrot, na década de 1830, formou uma visão da história antiga, poesia popular e teoria épica. Em sua mente, o épico popular era a representação da história antiga (KARKAMA, 2008).

Karkama (2008) acrescenta que Lönnrot distingue entre verdade histórica e verdade natural, a primeira, o que foi percebido no século XIX, a segunda, as esperanças e pensamentos das pessoas quando o épico nasceu. Seu conceito de verdade foi influenciado pelo pensamento herderiano. Ele também acreditava que o desenvolvimento histórico e a autoimagem das pessoas crescem juntos. A visão de Lönnrot sobre Deus e religião também foi influenciada pelo pensamento herderiano. De início, Lönnrot gostaria de construir uma história de Lemminkäinen devido aos poucos poemas sobre o herói, então era mais fácil superar problemas de composição. A ideia era construir um épico sobre o caminho de um herói. Mas a influência de Wolf cresceu em Lönnrot. Em 1833, – o épico publicado em 1835 estava se formando –, Lönnrot lançou alguns poemas líricos e de feitiços e construiu uma era heroica de mito. Lönnrot acreditava que o épico era uma história verdadeira

¹⁷³ Posição que não passava sem alguma resistência, especialmente por conta do movimento revivalista que fora muito forte no século XIX, principalmente o *Herännäisyys* (O Despertado) que na época tinha como figura central Paavo Ruotsalainen. Movimento que atuava dentro da Igreja Luterana da Finlândia e, neste período, tinha forte caráter Pietista, teve influência sobre comunidades onde Lönnrot coletou poemas. Lönnrot se opunha abertamente – mas não radicalmente – a esse movimento, que inclusive alcançou setores da *intelligentsia* em Helsinki. Os revivalistas tinham uma visão negativa do *Kalevala*, e consideravam o folclore um pecado, o que o afastou do patriotismo dominante alguns intelectuais na época (PENTIKÄINEN, 1999).

dos antigos finlandeses, mas não na ideia formal contemporânea de veracidade, porém no que ele chamava de verdade natural, um mundo onde o folclore e a magia ainda desempenhavam um papel, antes que a história escrita tomasse forma (KARKAMA, 2008). Os poemas da epopeia narram sobre pessoas históricas reais de tempos antigos, mas foram feitos por meio dessa “verdade natural”, de Lönnrot. Para ele, essas duas “verdades” foram fundidas e mantiveram a história do povo finlandês. A divisão entre o povo de Kaleva e Pohjola também é um reflexo da própria percepção histórica de Lönnrot, na qual a luta entre esses dois povos simboliza a luta pela liberdade e identidade nacional, com base na *Ilíada*. Lönnrot criou esse mundo mítico que justificava a importância do pertencimento nacional por meio da imagem do inimigo. Assim, ele acabou construindo uma imagem de duas nações que não viviam em bons termos e isso se tornou a estrutura para os nacionalistas mais tarde (KARKAMA, 2008, p. 143).

Outra influência no pensamento de Lönnrot foi de Christifrid Ganander, um esclarecido que mantinha uma visão racionalista sobre o mundo e isto inclui sua percepção dos camponeses, vistos como pessoas que viviam sob fantasias e misticismo:

Quando cinquenta anos depois, Lönnrot concebeu a ideia de apresentar os resultados de seus próprios estudos mitológicos na forma de um épico, ele declarou Ganander como seu modelo. [...] Para ambos, a mitologia era a chave para entender as palavras das runas [canções ou poemas] e a essência da língua finlandesa. [...] No entanto, seus conceitos sobre a relação entre história e mito diferia claramente do ponto de vista atual. (PENTIKÄINEN, 1999, p. 05)¹⁷⁴

Todavia, diferente do pensamento iluminista, tanto Ganander quanto Lönnrot não viam essa mitologia como expressão de uma “cultura pagã”, o que não impediu Lönnrot de buscar evidências de monoteísmo ao tentar evidenciar elementos pré-cristãos nas runas. Além disso, ele via o *Kalevala* como mitologia em dois aspectos, um, como uma coleção mitológica pré-cristã preservada pelo folclore, e, outro, como um resumo de sua capacidade acadêmica de compilador. Pentikäinen (1999, p. 06) escreve que Lönnrot “[...] a alterou à medida que ganhava acesso a novas descobertas sobre outras culturas por meio de estudos comparativos, que estavam florescendo, e incorporava essas descobertas à sua própria visão de mundo.”¹⁷⁵. Por isso o *Kalevala* deve ser lido nessa chave dupla, pois, ao mesmo tempo em que Lönnrot aumentava o repertório de poemas coletados, também mudava sua própria forma de compreendê-los e compilá-los, os títulos

¹⁷⁴ Texto original: When fifty years later, Lönnrot conceived the idea of presenting the results of his own mythological studies in the form of an epic, he declared Ganander to be his model. [...] For both, mythology was the key to understanding the words of the runes and the essence of the Finnish language. [...] However, their concept of the relationship between history and myth clearly differed from today's viewpoint.

¹⁷⁵ Texto original: [...] altered it as it gained access to new findings about other cultures through comparative scholarship, which was then flourishing, and incorporated these findings into his own world view.

pensados por Lönnrot antes da versão oficial publicada dão indicações disso¹⁷⁶. Lönnrot mesmo deu conta dessa tarefa de montagem:

Eu me esforcei para colocar essas runas [poemas ou canções] em algum tipo de ordem, e elas provavelmente devem dar alguma noção do meu trabalho. [...] Ao ler poemas coletados anteriormente, em particular de Ganander, ocorreu-me que talvez fosse possível encontrar o suficiente sobre Väinämöinen, Ilmarinen, Lemminkäinen e outros de nossos ancestrais memoráveis para criar contos ainda mais longos, como os gregos, islandeses e outros fizeram com os poemas de seus ancestrais. Essa ideia foi reforçada ainda mais em minha mente quando, em 1826, com a ajuda de von Becker, professor adjunto de História em Turku, vim escrever um certo trabalho [Tese de “mestrado”] sobre Väinämöinen e, ao prepará-lo, percebi que não faltavam histórias sobre ele. (LÖNNROT, 1835, p. iv apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 14)¹⁷⁷

Entretanto, os esforços de Lönnrot não eram sem oposição, a qual veio principalmente de Carl Axel Gottlund, que escreveu contra o compilador de *Kalevala* afirmando que quase duas décadas antes da primeira versão da epopeia ambos já haviam, ainda na juventude, aventado essa ideia. Portanto, Gottlund apontava que o trabalho de Lönnrot careceria de grande novidade e, também, de certo modo acusava-o de ter furtado ou se apropriado dessa ideia (PENTIKÄINEN, 1999).

De qualquer forma, Lönnrot escreveu a epopeia e o fez principalmente a partir de materiais coletados em suas viagens, que se iniciaram ainda em 1828, para Häme, durante o período em que a universidade estava fechada por conta do grande incêndio. As viagens se seguiram de acordo com seu realocamento como médico distrital, como já mencionado em Oulu e em Kajaani. Em 1829, logo após sua primeira viagem, publicou sua primeira coletânea de poemas, *Kantele taikka Suomen kansan vanhoja sekä nykyisiä runoja ja lauluja*¹⁷⁸ (Kantele, ou poemas e canções antigas e atuais do povo finlandês). A última, das quatro partes, foi publicada pela Sociedade de Literatura Finlandesa, fundada nesse mesmo ano, o que animou Lönnrot a publicar uma coleção completa. Ele escreveu para Carl Niclas Keckman: “Como seria se a Sociedade publicasse novamente todas os cantos finlandeses, os que merecem, e os reunisse em ordem, para que o que está disponível sobre

¹⁷⁶ Pentikäinen afirma que dois títulos foram cogitados, *Runokokous Väinämöisestä* (Coleção de runas sobre Väinämöinen) e *Suomen kansan mytologia vanhoilla runoilla toimitettu* (A mitologia do povo finlandês compilado em poemas antigos).

¹⁷⁷ Texto original: I have endeavoured to put these runes into some kind of order, and should them probably give an account of my work. [...] While reading previously collected poems, Ganander's in particular, the thought occurred to me that it might be possible to find enough of them about Väinämöinen, Ilmarinen, Lemminkäinen, and other of our memorable ancestors to create even longer tales about them, as the Greeks, Icelanders, and others have done with their ancestor's poems. This idea was reinforced even more in my mind when, in 1826, with the aid of von Becker, Adjunct Professor of History at Turku, I came to write a certain work on Väinämöinen, and in preparing it, I saw there was no lack of tales about him.

¹⁷⁸ Publicado em quatro partes, duas em 1829, uma em 1830 e outra em 1831, uma quinta parte foi organizada por Lönnrot, mas nunca foi publicada (PENTIKÄINEN, 1999). É possível conferir todas as partes aqui: I: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/48176/pg48176-images.html>>. II: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/48177/pg48177-images.html>>. III: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/48201/pg48201-images.html>>. IV: ><http://www.gutenberg.org/cache/epub/48202/pg48202-images.html>>.

Väinämöinen, Ilmarinen e outras pessoas em vários lugares pudesse ser reunido ou recomposto [...]” (LÖNNROT, 17 de agosto de 1833, PENTIKÄINEN, 1999, p. 20)¹⁷⁹. No mesmo ano Lönnrot escreve para outro amigo, Henrik Cajander, apontando que possuía já grande quantidade de material e já deixa claro sua inspiração em Homero¹⁸⁰.

Lönnrot, dentro de uma matriz romântica do folclore, interpretava historicamente muitos dos temas das canções. Por conta dessa visão, muitos de seus pares estavam preocupados com a interferência de Lönnrot como compilador, mas uma preocupação que logo fora eclipsada pela publicação e a recepção positiva do “épico nacional”, como Johan Ludvig Runeberg (1804-1877) escreveu no *Helsingfors Morgonblad* em 1835.

O editor não teve a oportunidade de se aprofundar nas outras runas [cantos ou poemas] do *Kalevala*, mas acredita que ele pode, com base nisso, assumir com completa certeza que neste poema a literatura finlandesa recebeu um tesouro, que tanto em sabor quanto em qualidade, assim como a magnitude e até o valor, são comparáveis às duas das mais belas obras-primas épicas da arte grega. (RUNEBERG, 1835 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 24)¹⁸¹

Já, fora do contexto local, um grande nome contemporâneo toma interesse pela publicação. Jacob Grimm escreveu: “e, em particular, quero chamar a atenção para o sentimento vivo e sensual da natureza, cujo equivalente talvez possa ser encontrado apenas na poesia da Índia.” (GRIMM, 1845, p. 17 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 23)¹⁸². Esse e outros comentários sobre o *Kalevala* foram feitos por Grimm em 1845 na Academia de Ciências de Berlim.

Outros intelectuais também teceram críticas à publicação de 1835, como Castrén e Arwidsson, este argumentou que os finlandeses nunca tiveram um épico chamado *Kalevala*, que isso foi mera criação de Lönnrot (PENTIKÄINEN, 1999). Mas o mais contundente opositor foi Gottlund, que fez críticas com tons de ciúmes, chamando vários de seus colegas de *Kalevalaiset* (“os kalevalos”), além destas questões pessoais, Gottlund faz críticas a trechos específicos do livro no jornal *Suomi-Lehti*.

¹⁷⁹ Texto original: How would it be if the Society published anew all the Finnish runes, those which merit it, and assembled them in order, so that what is available about Väinämöinen, Ilmarinen, and others in various places could be joined or pieced together [...]. Outras cartas entre os dois podem ser acessadas aqui (a citada, infelizmente, não consta na coleção): <<http://lonnrot.finlit.fi/omeka/solr-search?q=keckman>>.

¹⁸⁰ “Af bara Väinämöinen har jag nu cirka 5 a 6.000 verser, hvaraf du kan sluta att det blir en anseelig afhandling. Jag tänker dock i vinter bege mig åter på en skuttresa till Archangelska Gouv. och icke upphöra förr med samlandet än jag af dessa dikter får en samling, som svarar emot ½ Homerus.” (LÖNNROT, 03 de dezembro de 1833). Original disponível aqui:

<<http://lonnrot.finlit.fi/omeka/items/show/2287#?c=0&m=0&s=0&cv=2&z=0.2487%2C0.0346%2C0.7575%2C0.713>>.

¹⁸¹ Texto original: The editor has not had the opportunity to delve into the other runes of the *Kalevala*, but believes that he can, based upon that at hand, assume with complete certainty that in this poem Finnish literature has received a treasure, which in both flavor and quality, as well as magnitude, and even worth, is comparable to both of the most beautiful epic masterpiece of Greek art.

¹⁸² Texto original: And, in particular, I want to call attention to the lively, sensuous felling for nature, the equivalent of which may be found, perhaps, only in the poetry of India.”

Porém, tais críticas não foram suficientes para demover Lönnrot da intenção folclorista e, cinco anos depois da edição de 1845, lançou outra coletânea de poemas intitulada *Kanteletar: taikka Suomen Kansan Vanhoja Lauluja ja Wirsiä* (Kanteletar: Ou Canções Antigas e Hinos do Povo da Finlândia) e também foi editor de um jornal – *Mehiläinen* (A Abelha). Durante esse período continuou com sua tarefa de compilação de mais poemas para uma segunda versão do *Kalevala*. Para essa etapa contou com ajuda de diversos colegas e estudantes interessados na tradição oral, com ênfase para o jovem estudante David Emanuel Daniel Europaeus. Lönnrot escreveu em 03 de agosto de 1847 para Matthias Akiander¹⁸³: “Eu estive preso aqui no *Kalevala*. Agora pude reunir tudo relacionado ao *Kalevala* a partir da massa de cantos que Europaeus, Polén, Sirén e outros me enviaram e as organizei adequadamente” (LÖNNROT, apud PENTIKÄINEN, 1999)¹⁸⁴. A partir destes materiais enviados por outros intelectuais, Lönnrot trabalhava como um *bricoleur*:

Trabalha no *Kalevala* da seguinte maneira: ele tem um quadro à sua frente, no qual as runas do *Kalevala* e seu conteúdo são ordenados sequencialmente. Ele lê a passagem de um livro de colecionador enquanto parecem pertencer um ao outro e, se ele não se lembra de onde está no épico, ele olha para o quadro. Lá, ele pesquisa um índice de tópicos rúnicos e encontra o tópico ao qual as palavras à sua frente pertencem. Até o número da página está no quadro e o *Kalevala*, agora intercalado, é aberto para esse número. Lönnrot encontra o lugar procurado e escreve os versos em questão no papel ao lado. (AHLQVIST, 1847 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 27)¹⁸⁵

Em outra carta, datada de 25 de julho de 1847, para Frans Johan Rabbe, Lönnrot relata sobre seu trabalho no épico, sua obsessão com a tarefa e seu perfeccionismo¹⁸⁶. Resultado do esforço foi a diferença entre a primeira versão, de 1835, e a segunda de 1849, que contava com a adição de 15 cantos a mais, totalizando 50. Nessa versão o nó central da trama se tornou a relíquia Sampo, ou pelo menos os eventos em torno de sua criação, disputa e destruição. Para Pentikäinen (1999) a epopeia possui uma estrutura simétrica O nascimento de Väinämöinen (Canto I) e o drama de Aino (Cantos III-V) no começo, e o destino de Marjatta e a partida de Väinämöinen no final são simétricos. Bem como quatro partes que são dedicadas à relação entre Kalevala e Pohjola, duas são interações pacíficas, duas hostis. E, entre essas quatro partes, duas – vicissitudes de Lemminkäinen e a tragédia de Kullervo – não têm influência sobre a estrutura do enredo principal,

¹⁸³ Um dos membros fundadores da Sociedade de Literatura Finlandesa.

¹⁸⁴ Texto original: I have been nailed here to the *Kalevala*. I have now been able to gather everything relating to the *Kalevala* from the mass of runes sent to me by Europaeus, Polén, Sirén, and others and have arranged it appropriately.

¹⁸⁵ Texto original: Work on the *Kalevala* proceeds in the following manner: he has a board before him, on which the *Kalevala* runes and their content are ordered sequentially. He reads as long a passage from a collector's book as seems to belong together, and if he doesn't remember where in the epic it belongs, he looks at his board. There he searches through a rune topic index and finds that topic to which the words before him belong. Even the page number is up on the board and the *Kalevala*, now interleaved, is opened to this number. Lönnrot finds the sought-after place and writes the verses in question on the paper opposite it.

¹⁸⁶ “Käre Broder! Oafbrutet har jag varit så ifrig med redactionen af den blifvande nya Kalevala upplagan, att jag knappt velat lösrycka mig derifrån ens till den tid, som fordras för att skriva ett bref [...] så anser jag det vara min ovillkorliga skyldighet att nu på en gång genomgå alla så noggrannt, som möjligt.” (LÖNNROT, 25 de julho de 1847). Original disponível aqui: <<http://lonnrot.finlit.fi/omeka/items/show/672#?c=0&m=0&s=0&cv=0&z=0.3283%2C0%2C1.6566%2C1.5593>>.

apesar de terem ligação entre personagens. Esta versão de 1849 acabou sendo considerada a versão definitiva e um patrimônio comum do “povo finlandês” (PENTIKÄINEN, 1999).

Mas o *Kalevala* de 1835 também fora considerado uma versão final, inclusive foi a versão traduzida que foi lida por Grimm na Academia de Ciências de Berlim. Apesar das duas versões começarem e terminarem da mesma forma, com a criação do mundo e a ruína de Väinämöinen, alguns elementos internos foram rearranjados e adições foram feitas. Por exemplo, o casamento de Lemminkäinen e o ciclo de Kullervo – dois trechos menos relevantes para o enredo – não existiam na versão de 1835.

Para Bizerril (2009), não só as diferenças eram entre a primeira e a segunda publicações, mas, também, entre os materiais usados para compô-las, como por exemplo no Canto I da versão de 1835 a ave bota os ovos no joelho de Väinämöinen, já na de 1849¹⁸⁷, os ovos são deitados sob o joelho de sua mãe, Ilmatar, fecundada¹⁸⁸ por Ukko¹⁸⁹. Há uma origem feminina do cosmos, que para Pentikäinen foi uma ação intencional de Lönnrot. Essa escolha teve duas razões para Tarkka (2021): primeiro, forneceu uma ligação entre o nascimento do herói e os elementos abstratos do evento cosmogônico; segundo, refletiu a crença de Lönnrot de que a criação virginal encontrada em alguns poemas tinha como nome Ilmatar, sendo as outras variações somente contaminações. Lönnrot descreve as substâncias (como água ou ar) como semelhantes às humanas, dando-lhes emoções e ações, expressas por meio de gêneros familiares como lírica ou passagens mágicas; essa era uma estratégia para tornar o épico mais compreensível para o público de leitores. Isso é textualização. Mesmo se o ato de dar à luz é apontado várias vezes, sua narração é metafórica, o mar primordial é mesclado com o interior do ventre, a “mãe água” flutua no mar e o herói flutua nela.

Pentikäinen afirma que – surpreendentemente – Lönnrot, após a publicação da primeira versão em 1835, também alterou o canto primeiro influenciado pela mitologia indiana, em dezembro de 1839 no jornal *Mehiläinen* ele escreve.

¹⁸⁷ Tarkka lembra que esta decisão já estava tomada pelo menos um ano antes: “In the summer of 1848, in a letter to his friend and colleague Frans Johan Rabbe, he finally told him about the decision: he was replacing Väinämöinen with the Water Mother, whom he explains to be the goddess of the water or the sea (**Vein (=veden) emonen, vattnets- / hafsgudinna*). Lönnrot also sketches out the new plot, in which the Water Mother also has other significant roles: ‘But the sea goddess herself gave birth to other things, first an island and other lands, and then lastly Väinämöinen, Ilmarinen and other primal oldsters [Swe. *urgubbar*]’” (TARKKA, 2021, p. 142-143).

¹⁸⁸ Pentikäinen (1999, p. 138) escreve que “It is also possible that Ukko, as the god of air and thunder, may even have been the father of Ilmatar. In this case Lönnrot had, in fact, constructed a version of the poem in which included the frequently found mythological theme of primordial incest between two deities who were father and daughter”.

¹⁸⁹ Ukko, deus supremo da mitologia do *Kalevala*, frequentemente invocado quando nenhuma outra deidade fora capaz de ajudar. Ukko é a palavra antiga para deus, no finlandês contemporâneo usa-se *jumala*. Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) Ukko pode ser comparado a Zeus, Júpiter ou Thor, assemelhando-se muito ao último. A palavra *ukko* no finlandês contemporâneo significa velho e *ukki* também significa vovô, já a palavra *ukkonen* significa trovão, ou tempestade de trovoadas. Ukko era o deus do céu e do ar, sustentava o mundo, reunia as nuvens e fazia chover. Ele é geralmente representado sentado em uma nuvem segurando o firmamento em seus ombros, na mão um martelo, veste uma camisa de faíscas, meias azuis e sapatos vermelhos (MAGALDI, 2006).

Em seus livros sagrados, os índios da Ásia relatam que esse ser original começou a pensar por si próprio. A partir disso, assumiu a forma de um ovo e, a partir do ovo, desenvolveu o criador do universo, o Deus Brahma, que colocou a metade superior do ovo como o céu, a parte inferior como a terra. Do seu interior, ele criou o ar e o mar. No meio do mar, erguia-se um continente e ao redor dele apareciam paredes de ferro. Do continente veio a substância para todos os tipos de seres que, no entanto, não tinham espírito antes que o criador transmitisse isso também. (LÖNNROT, 1839 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 141)¹⁹⁰

Tarkka (2021) também aponta mudanças entre a versão de 1835 e 1849, na qual ambas seguiram a versão careliana de criação do mundo, entretanto, na segunda versão, após críticas de seus contemporâneos, ele fez mudanças para tentar amenizar aparentes contradições na história.

Como o já mencionado reposicionamento de Väinämöinen:

Para incluir o nascimento do herói Väinämöinen na trama de seu épico literário, Lönnrot inventou as duas damas, a Donzela do Ar e a Mãe da Água, que assumiram o papel de Väinämöinen como aquela que flutua no mar primordial, oferece um local para o ninho e quebra os ovos cósmicos. A mudança privou Väinämöinen do papel de criador, mas também liberou Lönnrot para novos empreendimentos radicais. Deu ao autor uma sensação de coesão literária e encerramento: para instalar o universo narrativo, é preciso recontar as origens da paisagem, mas também os heróis principais. Väinämöinen foi autorizado não como o criador, mas como o agente primogênito. (TARKKA, 2021, p. 142)¹⁹¹

Já Väinämöinen, na segunda versão, só aparece depois dos eventos cosmogônicos, quando os ovos já estão quebrados e o sol, a lua e as estrelas são criadas.

Deu em chocar seus ovos
o joelho em aquecer.
Chocou um dia, mais outro,
terceiro dia chegou.
Eis senão, a mãe da água,
a donzela do ar,
sentiu o fogo a queimar,
a pele sentiu arder;
pensou que o joelho ardia,
que as veias se derretiam.
O joelho sacudiu,
os seus membros fez tremer:
na água os ovos rolaram,
nas ondas do mar rolaram,
mil pedaços se fizeram,
em pedaços se quebraram.
Até o lodo não foram;
na água não se afundaram.
Bons esses grãos se fizeram,

¹⁹⁰ Texto original: In their sacred books, the Indians of Asia relate that this original being initially began to think of its own accord. From this, it took the form of an egg and from the egg developed the creator of the universe, the God Brahma, who placed the upper half of the egg as the heavens, the lower part as the earth. From its insides, he created the air and the sea. In the middle of the sea there rose a mainland, and around it appeared iron walls. From the mainland came the substance for all kinds of beings which, however, had no spirit before the creator imparted that as well.

¹⁹¹ Texto original: To include the birth of the hero Väinämöinen in the plot of his literary epic, Lönnrot invented the two ladies, the Maiden of Air and the Water Mother, who took Väinämöinen's role as the one who drifts in the primal sea, offers a site for the nest, and breaks down the cosmic eggs. The change deprived Väinämöinen of the role of creator but also liberated Lönnrot for radical new emplotments. It gave the author a sense of literary cohesion and closure: in order to install the narrative universe, one has to recount the origins of the landscape but also the main heroes. Väinämöinen was authorized not as the creator but as the first-born agent.

belos pedaços tornaram:
 a parte baixa da casca
 na mãe-terra se tornou;
 a parte que era de cima
 o céu altivo formou,
 a gema, de tão brilhante,
 o Sol a brilhar ficou
 a parte que era da clara
 deu como a lua em luzir;
 todas as cores daquele ovo
 estrelas no céu se puseram,
 as pintas negras da casca
 foram as nuvens do ar.
 (Canto I, 213-244)¹⁹²

A posição de Ukko também se altera: torna-se uma figura central no panteão, mais hierarquizado e menos animista. Porém, Lönnrot mesmo admite, em 1835, que, em algumas versões dos poemas, Ukko já aparecia como deus: “Se, em alguns desses poemas, o Wäinämöinen for rebaixado de seu antigo culto de deus, então certamente não serei capaz de fazer nada a respeito. [...] Frequentemente, ele mesmo pede ajuda ao supremo deus [*ylijumala*] Ukko, e assim confessa com sua própria boca quem era Deus” (LÖNNROT, 1835, p. XV)¹⁹³. Para Lönnrot, a superioridade de uma religião era baseada em sua crença em um único deus e que o “paganismo” dos antigos finlandeses seria um certo “paganismo inocente” (PENTIKÄINEN, 1999). O universo de *Kalevala* – resultado, grosso modo, da visão de mundo dos camponeses e a criatividade de Lönnrot – é dividido em três níveis, o superior onde as divindades celestiais vivem, uma espécie de “meio” onde residem homens e animais, e “abaixo da terra”, ou de “ponta cabeça” há uma variedade de criaturas humanoides e o reino dos mortos, Manala (ou Tuonela)¹⁹⁴, e, basicamente, há uma existência dualista entre bem e mal, entre um criador e sua antítese (PENTIKÄINEN, 1999).

Para Tarkka (2021), o canto que abre a epopeia não foi apenas resultado de um rearranjo de episódios e alterações entre uma versão e outra do livro, os aspectos interpretativos e ideológicos da textualização estavam óbvios. As adições de encantamentos, narrativas e poemas líricos tinham

¹⁹² Alkoi hautoa munia,/ Päättä polven lämmitellä;/ Hautoi päivän, hautoi toisen,/ Hautoi kohta kolmannenki,/ Jopa tuosta veen emonen,/ Veen emonen, ilman impi,/ Tuntevi tulistuvaksi,/ Hipiänsä hiiltyväksi:/ Luuli polvensa palavan,/ Kaikki suonensa sulavan,/ Vavahutti polveansa,/ Järkytti jäseniänsä,/ Munat vierähti vetehen,/ Meren aaltohon ajaikse;/ Karskahti munat muruiksi,/ Kalkieli kappaleiksi./ Ei munat mutahan joua,/ Siepalehet veen sekahan,/ Muuttuivat murut hyviksi,/ Kappalehet kaunoisiksi:/ Munasen alainen puoli/ Alaiseksi maa-emäksi,/ Munasen yläinen puoli/ Yläiseksi taivahaksi,/ Yläpuoli ruskeaista/ Päiväseksi paistamahan./ Yläpuoli valkeaista/ Se kuuksi kumottamahan;/ Mi munassa kirjavaista,/ Ne lähiksi taivahalle,/ Mi munassa mustukaista,/ Nepä ilman pilvilöiksi. (Ensimmäinen Runo, 213-244).

¹⁹³ Texto original: “Jos näissä runoissa paikoin Wäinämöistä entisestä jumala-arwestaan alennetaan, niin tietävästi minä siihen en voi mitänä. Usiasti rukoilee hän itse ylijumala Ukolta apua, ja tunnustaa näin omalla suullaan, ken jumala oli”.

¹⁹⁴ “Tuonela or Manala is not actually under the ground: it is an island cut off by a river or strait at the extremity of the world inhabited by the people of Tuoni and the dead.” (KAUKONEN, 1990, p. 168). Segundo a *Nova Enciclopédia Larousse de Mitologia* (1987, p. 309) Tuonela, a terra dos mortos, não corresponde com o de punição (no sentido de “pecadores”) onde os mortos vão, mas é um lugar muito distante onde o sol brilha e árvores crescem.

razões estéticas e ideológicas. Lönnrot criou o Canto da Criação totalmente novo, um mito literário da cultura de elite, sua própria criação cosmológica com influências do Antigo Testamento, pois a noção de um deus criador central é fundamental na criação de um mundo dentro da narrativa do *Kalevala*, na qual mesmo um deísmo rudimentar é preferível para o desenvolvimento de um “espírito nacional civilizado”. A retórica filosófica de Lönnrot estava visível para o leitor, que poderia identificar que os heróis passados eram capazes de agência coletiva e histórica, portanto, capazes de uma “nação”. “Os arcos narrativos entre duas concepções virginais e nascimentos heroicos: Ilmatar e Väinämöinen iniciam o épico, e Marjatta, a Virgem Maria vernácula, e o herói associado a Jesus o encerram”, portanto, conclui Tarkka, “Väinämöinen, que entrou em cena na história mundial ao chutar a porta que obstruía o útero de Ilmatar com seu dedo do pé esquerdo, sai para o mesmo lugar de onde veio: para o mar aberto e o ar ventoso” (TARKKA, 2021, p. 148)¹⁹⁵.

A existência de elementos específicos da natureza estão muito presentes por toda a obra, a água principalmente, que inclusive é de onde Väinämöinen surge no canto I e parte no canto L. A importância das árvores e das plantas para a prosperidade de Kalevala também é notável, Väinämöinen, por exemplo, se preocupa que, no início do mundo, a cevada seja semeada e nasça, bem como o carvalho. No canto XLVI há a centralidade da origem e importância do urso. A lembrança da origem de algo ocupa uma posição importante, pois entoar as origens sempre garante sua manutenção ou domínio (MAGALDI, 2013), como é o caso do ferro e do fogo cantados por Väinämöinen. A geada também tem grande importância, sendo inclusive personificada (Canto XXX) como mortal e incontrolável. Para Frog (2011) o principal desafio de coerência era a relação de competição entre Väinämöinen e Lemminkäinen, que competiam entre si, dificultando uma visão de união e cooperação entre iguais. Então, a solução de Lönnrot foi imaginar um Lemminkäinen como um herói cultural que encabeçou a luta para a recuperação do Sampo.

Diferentes camadas de influência se empilhavam sobre os poemas coletados, como elementos cristãos com tradição xamanista, o que levava a uma discrepância, com frequência, entre as histórias coletadas e também ocasionava mudanças nas escolhas que Lönnrot fez. Por exemplo, para Pentikäinen, “alguns dos poemas também podem ser produtos da propaganda missionária cristã, conscientemente destinada a substituir um herói ou xamã cultural pré-cristão em particular por um santo cristão ou mesmo o próprio Cristo.” (PENTIKÄINEN, 1999, p. 85)¹⁹⁶. Mesmo Lönnrot tentou datar a origem dos poemas que coletou e depois compilou em diferentes trabalhos.

¹⁹⁵ Texto original: The narrative arches between two virginal conceptions and heroic births: Ilmatar and Väinämöinen start the epic, and Marjatta, the vernacular Virgin Mary, and the hero associated with Jesus close it. Väinämöinen, who entered the scene of world history by kicking open the door obstructing Ilmatar’s womb with his left toe, exits to the same place where he came from: to the open sea and the windy air.

¹⁹⁶ Texto original: Some of the runes may also be the products of Christian missionary propaganda, consciously meant to replace a particular pre-Christian cultural hero or shaman with a Christian saint or even Christ itself.”

No caso específico do *Kalevala*, ele acreditava que as canções mais antigas eram as cosmogônicas e a mais recente, o julgamento de Väinämöinen, a qual, para ele, dificilmente teria mais que 500 anos (PENTIKÄINEN, 1999). Tanto que foi dessa forma que o *Kalevala* foi organizado, cronologicamente baseado nessa visão de Lönnrot.

Essa seleção das “melhores” versões das canções não foi apenas uma escolha de Lönnrot a partir da análise do conteúdo e de seu julgamento do que seria mais adequado para o que Pentikäinen (1999, p. 94) chamou de “ensaio estético”, ele também sofreu influência dos cantores que performaram para ele – e para seus colegas. As principais influências e o local privilegiado para a coleta foram as regiões da Carélia e Íngria¹⁹⁷. Vale notar que no século XVIII localidades mais a oeste ainda mantinham a tradição oral, como escreveu Topelius em 1822: “Muitas dessas runas foram compiladas na Ostrobothnia, nas redondezas de Oulu e Kajaani e algumas em Olonets e na Gubernia de Arcangel¹⁹⁸, que podem ser notadas pelo discurso”¹⁹⁹. Poucas décadas depois, Lönnrot já fornece uma descrição um pouco diferente, na qual a presença das “melhores” canções estaria a leste – partindo do território central do Grão-Ducado:

A melhor e mais rica casa de runas é definitivamente a Paróquia Vuokkiniemi, no Mar Branco ou Distrito de Arcanjo. Prosseguindo para leste daqui [provavelmente Kajaani], para os lagos Jysky e Paana, ou para o norte, para os lagos Tuoppa e Pääjärvi, as runas se deterioram. Eles são mais bem preservados ao sul, primeiro nos distritos de Repola e Himola nos distritos de Olenets e depois cruzando a fronteira com a Finlândia, em Olomantsi, Suojärvi, Suistamo, Impilahti, Sortavala e ao longo das margens ocidentais do Lago Ladoga até a Íngria, onde até recentemente, algumas runas de Kalevala ainda são lembradas, embora imperfeitamente. (LÖNNROT, 1835 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 99)²⁰⁰

Foi precisamente na Carélia do Mar Branco que Lönnrot, na sua quarta viagem, se encontrou com os cantores de runas Ontrei Malinen e Vaasila Kieleväinen. O primeiro lhe cantou 366 versos sobre o Sampo, o segundo, sobre Väinämöinen.

Segundo Lönnrot, Vaasila havia esquecido um bom número de suas runas. No entanto, foi ao conversar com ele que a ideia de unir os fragmentos em um todo ocorreu a Lönnrot [...] Lönnrot inspirou Vaasila a recordar os poemas sobre Väinämöinen como uma sequência única, que, no entanto, diferia daquela cantada por Ontrei Malinen. A intuição do colecionador conectou o que o cantor de runas não se lembrava, e as runas foram

¹⁹⁷ Onde hoje é, com alguma diferença, a República da Carélia, uma divisão federal da Rússia. Vai do norte do lago Ladoga e lago Onega até o Mar Branco. Inclusive, as duas regiões mais ao norte da Carélia se chamam, em finlandês, Kalevala e Louhi, nomes respectivamente das terras da “Finlândia” e da Dama do Norte, no épico. Já a Íngria se encontra na região ao sul do Golfo da Finlândia e do lago Ladoga, no istmo da Carélia.

¹⁹⁸ Gubernia (*guberniia* transliteração russa, *lääni* em finlandês), divisão administrativa do Império Russo que persistiu de 1796 até 1929 com esse nome, que cobria grande parte do norte ao Mar de Barents, incluindo a região da Carélia.

¹⁹⁹ Texto original: Usiammat näistä Runoista ovat kootut Pohjanmaalla Oulun ja Kajaanin tienoilla ja yksi osa Olonetzin ja Arkangelin läänissä, jota myös puheen parressa taitaan havaita. Original disponível aqui: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/54449/pg54449-images.html>>.

²⁰⁰ Texto original: The best and richest home of runes is definitely Vuokkiniemi Parish in the White Sea or Archangel District. Proceeding eastward from here, to lakes Jysky and Paana, or north to Lakes Tuoppa and Pääjärvi, the runes deteriorate. They are better preserved to the south, first in Repola and Himola in the Olenets districts and then crossing that border to Finland, at Olomantsi, Suojärvi, Suistamo, Impilahti, Sortavala, and along them western shores of Lake Ladoga to Ingria, where, even recently, some Kalevala runes are yet remembered, albeit imperfectly.

ordenadas em uma sequência aprovada pelo colecionador e pelo cantor. (PENTIKÄINEN. 1999, p. 100)²⁰¹

Essa relação de influências mútuas é muito interessante, mistura de uma fluidez, vacilação da memória e de intenção pré definida de uma visão específica de Lönnrot, isto é, de que ele só estaria “em busca” desta unidade narrativa. A relação de um intelectual destacado nos círculos urbanos e educados da cidade não só promoveu a publicação do livro como a grande obra dos “finlandeses”, mas também elevou a figura dos cantores ainda que de forma idealizada²⁰². Mas talvez o nome mais conhecido, e também mitificado, é o de Arhippa Perttunen, quem Lönnrot conheceu em abril de 1834, reunião que aconteceu em 25 de abril daquele ano e Lönnrot escreveu 4.124 versos só deste cantor²⁰³ (SAARINEN, 1997) – vale lembrar que o *Kalevala* de 1849 tem pouco mais de 22 mil versos. Para Pentikäinen (1999, p. 103) “sem dúvida, a descoberta de Arhippa Perttunen foi crucial para a criação do *Kalevala*”²⁰⁴. No prefácio de 1835 Lönnrot descreve seu encontro com o velho camponês:

Em Vuokkiniemi, em Latvajärvi, um velho camponês Arhippa, então com oitenta anos, de quem escrevi ininterruptamente o que pude por dois dias seguidos, falou sobre o assunto da seguinte forma: “Meu Deus”, ele disse, “quando criança eu costumava ir pescar em Lapukka com meu pai! Tínhamos como contratado um certo homem de Lapukka, de fato um ótimo cantor, mas não igual ao meu pai. Todas as noites eles costumavam cantar continuamente e nunca as mesmas palavras duas vezes. Naquela época, havia contação de histórias! Apenas um garoto alto e magro, eu costumava sentar perto da fogueira ouvindo e aprendendo o que de vez em quando eu começava a lembrar. Mas muita coisa escapou da minha mente. Se meu pai estivesse vivo agora, você não escreveria suas canções em duas semanas. Cantores como esse não nascem mais na Terra, e todas as canções antigas estão desaparecendo entre as pessoas. As pessoas de hoje já estão desistindo dessas velhas e belas canções e compondo as suas próprias, principalmente sobre piadas entre meninos e meninas com as quais eu não insultaria minha boca”. (LÖNNROT, 1963 [1835], p. 365-366)²⁰⁵

Lönnrot, a certa altura, sentia legitimidade para inclusive ser ele mesmo quase um cantor:

²⁰¹ Texto original: According to Lönnrot, Vaasila had forgotten a good number of his runes. Nevertheless, it was talking with him that the idea of uniting the fragments into a whole occurred to Lönnrot [...] Lönnrot inspired Vaasila to recall the Väinämöinen runes as a single sequence, which, however, differed from that sung by Ontrei Malinen. The collector's intuition bridged what the rune singer did not recall, and the runes were ordered in a sequence approved of by both the collector and the singer.

²⁰² É verdade que não todos, a maioria permaneceu anônima – especialmente mulheres –, os que contribuíram com grande quantidade de material acabaram sendo lembrados, como é o caso da família Perttunen. Gravações de cantores, proveniente dos arquivos da Sociedade de Literatura Finlandesa, gravadas entre 1905 e 1967, podem ser escutadas no álbum *The Kalevala Heritage*, lançado em 1995.

²⁰³ Para a versão de 1835 esse papel foi principalmente de Ontrei Malinen, de quem Lönnrot adotou a versão para o poema de criação do mundo que aparece no Canto I.

²⁰⁴ Texto original: Without a doubt, the discovery of Arhippa Perttunen was crucial to the creation of the *Kalevala*.

²⁰⁵ Texto original: At Vuokkiniemi on Latvajärvi an old peasant Arhippa, then eighty years old, from whom I wrote uninterruptedly what I could for two days running, spoke of the matter as follows: “My,” he said, “when as a child I used to go seining at Lapukka with my father! We had as a hired man a certain man from Lapukka, indeed a fine singer but not my father's equal. Every night they used to sing continuously and never the same words twice. In those days there was story-telling! Just a tall slim boy, I used to sit by the campfire listening and learning what every now and then I began to remember. But much escaped my mind. Were my father now living, you would not write down his songs in two weeks. Singers like that are no longer bom on earth, and all the old songs are disappearing from among the people. The people of today are already giving up those old beautiful songs and compose their own, mostly about jokes between boys and girls with which I would not insult my mouth”.

[...] Quando um cantor não podia mais me rivalizar no conhecimento das canções, eu me sentia com o mesmo direito ao qual, segundo suas convicções, a maioria dos cantores se concede, a saber, poder ordenar as canções como eles são mais adequadas para serem unidas, ou, nas palavras de um poema:

Eu me conjuro em um conjurador
Um cantor veio de mim.
Ou seja: eu me considero um cantor tão bom quanto eles.

(LÖNNROT apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 119)²⁰⁶

Segundo Pentikäinen (1999), Lönnrot teria pensado no enredo principal do *Kalevala* a partir de uma coleta de poemas que fez em 1834, de Arhippa Perttunen e sua narrativa sobre o Sampo. Fora da discussão sobre as variações de ordem dos poemas sobre Sampo, nos interessa aqui saber que “Lönnrot também apresentou a ideia mais abstrata de que o Sampo era uma metáfora ‘da civilização e cultura humanas’. É fácil estabelecer a conexão entre essa última interpretação e a identidade nacional então procurada na Finlândia” e, continua Pentikäinen, “visto sob esse prisma, o Sampo também poderia ser entendido como uma metáfora para a cultura finlandesa emergente” (PENTIKÄINEN, 1999, p. 163-164)²⁰⁷.

Havia um recorte de gênero e de localidade no que se refere às canções. No norte, a maioria dos cantores eram homens, ao sul, mulheres, principalmente por conta da forte presença da igreja ortodoxa, na qual essas práticas de tradição oral acabavam por ficar muito restritas ao ambiente familiar. Estas duas regiões (Carélia e Íngria) eram superiores pois:

O segmento de finlandeses na Carélia Russa, com quem esses poemas sobreviveram através dos séculos, parecem ser descendentes direto do antigo, rico, poderoso e famoso povo Permiano²⁰⁸. Mais do que outros finlandeses, eles ainda têm uma visível educação e cultura tradicional legada dos tempos antigos, vestígios curiosos de algum tipo de vida comunal, excelente zelo pelo comércio, rejeitando toda as proibições e resistências, agilidade tanto em movimentos corporais quanto presença de mente em seus negócios [...] Os ostrobótnios e carelianos da terra finlandesa são seus mais próximos parentes, os últimos, juntamente com os íngrios, são em poemas da memória. (LÖNNROT, 1849, p. IV)²⁰⁹

²⁰⁶ Texto original: [...] when not a single singer could any longer rival me in knowledge of the runes, I felt myself to have the same right to which, according to their convictions, most singers bestow on themselves, namely, to be able to order the runes as they are best suited to be joined together, or, in the words of a rune: “I conjure myself into a conjurer/ a singer came of me./ That is: I consider myself as good singer as they”.

²⁰⁷ Texto original: Lönnrot also put forth the more abstract idea that the Sampo was a metaphor “for human civilization and culture”. It is easy to make the connection between this latter interpretation and the national identity then being sought in Finland: Seen in this light, the Sampo could also been understood as metaphor for the emerging Finnish culture.

²⁰⁸ Integrantes do ramo linguístico dos fino-úgricos, mas nesse caso também fazendo referência à Biármia, região mencionada nas sagas nórdicas que corresponde ao Mar Branco e à Península de Kola, mesmas regiões onde Lönnrot fez as coletas.

²⁰⁹ Texto original: “Se osa Suomalaisia Wenäjän Karjalassa, joiden tykönä nämät runot ovat halki vuosisatojen säilyneet, näyttää kun olisi vanhan rikkaan, voimakkaan ja kuuluisan Permian kansan suoraa jälkisukua. Sillä on vielä yli muiden Suomalaisen joku ulkonainen perintösivistys vanhoista ajoista, omituisia jälkiä jonkunlaisesta yhteis-elämästä, erinomainen, kaikkia kieltoja ja vastuksia kiertelevä kaupan into, nopsa sekä ruumiin liike että mielen maltti yrityksissään [...] Suomen maan Pohjalaiset ja Karjalaiset heidän lähimpiä sukulaisiansa, jälkimmäiset ynnä Inkeriläisten kanssa runomuistissaki”.

O privilégio delegado por Lönnrot a estas regiões se dava exatamente pela sua visão romântica, de busca das “origens dos finlandeses”, portanto, o local e os cantores que ele julgasse os “mais antigos” com as formas mais “arcaicas” seriam os lugares centrais para as coletas. Como podemos notar em uma passagem do seu prefácio de 1835:

Pelo menos quando li os poemas que reuni anteriormente, Ganander também, me perguntei se nossos Väinämöinen, Ilmarinen e Lemminkäinen e outras memórias mais, poderiam ter sido achadas por nossos ancestrais possuindo histórias mais longas, como nós vemos com os gregos, islandeses e os poemas recebidos de seus pais ancestrais. (LÖNNROT, 1835, p. III)²¹⁰

Sua intenção era, de certa forma, historiadora, esperava contribuir para a “mitologia finlandesa” e a “vida antiga dos antepassados” ao mesmo tempo que promoveria a língua finlandesa (LÖNNROT, 1835, p. XIII). Para Pentikäinen, Lönnrot acreditava muito mais no caráter documental histórico do seu épico nos anos 1830 do que na segunda versão, tanto que argumenta que os dois livros devem ser analisados como duas obras distintas e não um complemento ou adição. Entretanto, em 1835 Lönnrot ainda escreveu:

Um desses, nós chamamos Pohja, o outro povo de Kalewa. [...] Havia muitos heróis no povo de Kalewa, sendo os maiores Väinämöinen, Ilmarinen e Lemminkäinen. [...] Parece-me que Kaleva, de quem hoje em dia não sei nada, foi o mais antigo herói finlandês. Suponho que ele foi quem primeiro se estabeleceu permanentemente na península finlandesa e cuja linhagem, em seguida, se espalhou por toda essa terra. (LÖNNROT, 1835, p. VII-VIII)²¹¹

Esse suposto herói Kaleva seria, inclusive, ligado por sangue aos heróis da epopeia:

No conto popular hoje em dia, os filhos de Kalewa tem dois tipos de reputação. Alguns os consideram como gigantes malvados, outros os chamam de Väinämöinen, Ilmarinen, Lemminkäinen, Joukahainen, Kihawanskoinen, Liekkiö, Kullerwo [...] No entanto, acho que ele [Väinämöinen] era uma espécie de segunda geração, porque na primeira geração ele e Ilmarinen teriam sido irmãos, o que não parece ser o caso. (LÖNNROT, 1835, p. XI)²¹²

Esta visão de Lönnrot não era necessariamente nova, no século XVII intelectuais suecos já afirmavam algo similar:

Talvez a tentativa mais significativa no século XVII de lançar luz sobre a história finlandesa tenha vindo de Juhana Cajanus, em resposta à exortação de coleta de 1674. Baseando-se em lendas explicativas locais, ele montou um relato imaginativo do gigante Calawa (Kaleva) e seus doze filhos, que em tempos antigos viveram em diferentes partes da Finlândia e realizaram feitos notáveis [...] De especial importância aqui é a primeira

²¹⁰ Texto original: “Jo ainaki ajattelin ma ennen koottuja, liatenki Gananderin, runoja lukiessa, eikö niitä Väinämöisestä, Ilmarisesta, Lemminkäisestä ja muista muisteltawista esiwanhemmistamme olisi mahtanut siksikin löytyä, että olisi heistä saanut pitempiäki kertoelmia, niinkun näemmä Greekalaisten, Islandilaisten ja muitten esiwanhempainsa runoja siksi saaneen”.

²¹¹ Texto original: “Toisen näistä nimittäisimme Pohjan, toisen Kalewan kansaksi. [...] Kalewan kansassa oli monta sankaria, suurimmat Väinämöinen, Ilmarinen ja Lemminkäinen. [...] Minusta näyttää olleen Kalevan kaikkia vanhemman suomalaisen urohon, josta nykyään mitänä tieämmä. Taisipa olla hän, joka ensin pysyvämmästi Suomen niemelle asettautu ja jonka suku sitte maahan lewesi”.

²¹² Texto original: “Kansan tarinassa nykyään on Kalewan pojista kahtalainenki huuto. Toiset pitävät heitä pahoina jättiläisinä, toiset nimittävät heitä Väinämöiseksi, Ilmariseksi, Lemminkäiseksi, Joukahaiseksi, Kihawanskoiseksi, Liekkiöksi, Kullerwoksi [...] Kuitenki luulisin hänen olleen jotai jälkimmäistä polwea, sillä ensi polwessa poikia hän ja Ilmarinen olisiwat olleet weljekset, joka ei näytä tapaukseksi”.

identificação dos famosos heróis *Kalevala* Väinämöinen e Ilmarinen, a quem Agricola havia chamado de deuses, como filhos de Kaleva e como figuras históricas reais que realizaram feitos corajosos pela pátria. (WILSON, 1976, p. 10-11)²¹³

Essa descendência era também a de um suposto povo antigo que havia existido de forma unificada e poderosa:

A origem da poesia e o Lar Original. Houve muitas especulações sobre a origem e o local desses poemas. Quem os considera nascidos durante o governo dos Permianos, nas margens sudeste do mar de Viena²¹⁴, parecem mais apropriado, [...] A parte dos finlandeses na Carélia Russa, com quem esses poemas sobreviveram por séculos, parecem ser os descendente diretos do velho, rico, poderoso e famoso povo permiano. (LÖNNROT, 1835, p. IV)²¹⁵

Entretanto, Kaukonen (1990, p. 176) afirma que essa relação se provou falsa, e também que qualquer outra tentativa de ligar o *Kalevala* a um povo ou reino passado é impossível já que o *Kalevala* é uma ficção, uma bricolagem da bricolagem da oralidade camponesa, como escreve Bizerril (1996, p. 84) “Se o poeta popular pode ser considerado um *bricoleur*, Lönnrot também o é, mas de forma ainda mais radical e em uma escala que não seria possível na oralidade”. E, para Magaldi (2013, p. 147), Lönnrot, com essa tarefa executou, uma “antropologia de urgência”, isto é, uma urgência “nacional”.

No prefácio para a versão de 1849 do *Kalevala*, Lönnrot esclareceu a razão de ter alterado o nó da trama ao ter colocado a relíquia Sampo no centro: “Essa é precisamente a conexão entre os poemas de *Kalevala*, ou a conexão que conta como Kalevala gradualmente se tornou mais próspero que Pohjola e finalmente conquistou a vitória” (LÖNNROT, 1849, p. V)²¹⁶. No mesmo prefácio também não deixa de pontuar que seu trabalho também é de salvamento de uma “tradição finlandesa”:

Lembrando bem que esses poemas estão se tornando as mais antigas memórias específicas sobreviventes do povo finlandês e da língua finlandesa enquanto existirem, é necessário organizá-los com todo o cuidado e diligência possíveis e concentrá-los o melhor possível e incluir neles tudo o que as canções preservaram em termos de informações sobre a vida, os costumes e as vicissitudes daquela época. (LÖNNROT, 1963 [1849], p. 374)²¹⁷

²¹³ Texto original: Perhaps the most significant attempt in the seventeenth century to throw light on Finnish history came from Juhana Cajanus, in response to the collecting exhortation of 1674. Drawing on local explanatory legends, he put together an imaginative account of the giant Calawa (Kaleva) and his twelve sons, who in ancient times had lived in different parts of Finland and had performed remarkable deeds [...] Of special importance here is the first identification of the famous *Kalevala* heroes Väinämöinen and Ilmarinen, whom Agricola had called gods, as sons of Kaleva and as actual historical figures who had performed brave deeds for the fatherland.

²¹⁴ Viena na Carélia, aqui se referindo ao Mar Branco.

²¹⁵ Texto original: “§. 8. Runojen syntyajoista ja alkuperäisestä kodista. Montakin arvelua on näiden runojen syntyajoista ja paikasta ollut. Muita asianmukaisemmalle näyttää se, joka pitää niitä Permian vallan aikana syntyneinä Wienan (eli Walkean) meren kaakkoisrannoilla, [...] Se osa Suomalaisia Wenäjän Karjalassa, joiden tykönä nämät runot ovat halki vuosisatojen säilyneet, näyttää kun olisi vanhan rikkaan, voimakkaan ja kuuluisan Permian kansan suoraa jälkisukua”.

²¹⁶ Texto original: “Juuri siinä onki *Kalevala*-runojen keskinäinen side eli yhteys, että kertovat, kuinka Kalevala vähitellen vauristui Pohjolan vertaiseksi ja viimein pääsi voitolle”.

²¹⁷ Texto original: Remembering well that these poems are coming to be the oldest specific memories surviving for the Finnish people and the Finnish language as long as these exist at all, one is called upon to arrange them with all possible care and diligence and to concentrate them as well as possible and to include in them everything the songs have preserved in the way of information about the life, customs, and vicissitudes of that time.

Lönnrot aponta o desaparecimento das canções: “desta forma a estima do canto passará da memória, e depois que a estima tiver passado o canto em si, também, passará da memória” (LÖNNROT, 1963 [1849], p. 376-377)²¹⁸. Ele compara isso com o desaparecimento de dialetos sob uma linguagem escrita padrão. O que, contraditoriamente, ele acaba por fazer através do processo de textualização.

Kaukonen (1990) insiste que é fundamental lembrar que o *Kalevala* é apenas uma literatura inspirada na tradição oral, “É a poesia da poesia no sentido em que Lönnrot se propôs a fornecer uma imagem do período remoto da história que, em sua opinião, é descrito na poesia pré-letrada, mas que na realidade nunca existiu” (1990, p. 165)²¹⁹. Esta imagem de mundo construída na escritura da epopeia carece, entretanto, para Knuuttila (2013), de unidade e coesão, na qual uma cadeia de canções foi rearranjada em torno da unidade central da trama no episódio do Sampo, que fornece unidade em uma história contada de maneira fragmentária.

Essa trama, na versão de 1849, se desenrola durante os 50 cantos com 22.795 versos²²⁰. As características formais mais presentes no *Kalevala* são versos octossilábicos (verso trocaico tetramétrico que são formados por oito sílabas poéticas, as sílabas ímpares são fortes e as pares fracas (NETO, 2008), as aliteraões (forte ou fraca, com finalidade estilística), o paralelismo (comum, mas não regra, quando aparece sempre é em dístico), o uso de fórmulas repetíveis e de repetição das mesmas partículas aglutinantes ao fim²²¹ (BIZERRIL, 2009; PENTIKÄINEN, 1999). As fórmulas repetíveis em dísticos as mais comuns por toda a epopeia:

Pensou, pensou, reflectiu,
muito tempo cogitou:
quem virá semear a terra
Quem sementes lançará?
(Canto II, 09-12)²²²

A narrativa, para Pentikäinen, pode ser dividida cronologicamente em três momentos distintos. Primeiro, o surgimento dos elementos do cosmos, com foco no papel de deidades como Ilmatar e Ukko, inclusive, introduzindo um tema recorrente – e que ele afirma ser influência da

²¹⁸ Texto original: in this way esteem of singing will pass out of memory, and after the esteem has passed the singing itself, too, will pass from memory.

²¹⁹ Texto original: It is the poetry of poetry in the sense that in it Lönnrot set out to provide a picture of the remote period in history that is in his opinion described in pre-literate poetry, but which in reality never existed.

²²⁰ Esse número de versos se mantém também na maioria das traduções.

²²¹ No caso das partículas aglutinadoras, sua presença é apenas nos poemas no original em finlandês, as traduções para as línguas Indo-Europeias não incluem essa marca das línguas Urálicas. Bizerril (2009, p. 20) nos fornece um exemplo no Canto I (*Ensimmäinen Runo*, 01-04): “Mieleni Minun tekevi,/ Aivoni Ajattelen/ LÄhteäni LAulamahan,/ SAA’ani SAnelemahan”. As maiúsculas indicam a repetição de sons, estruturas gramaticais e conteúdo, já o itálico as partículas aglutinadoras que tem função de adicionar à raiz sufixos que exprimem relações gramaticais, em cada verso de dístico se repete o conteúdo de uma forma diferente mas correspondendo os termos sintáticos e formais (BIZERRIL, 1999; NETO, 2008).

²²² Arvelee, ajattele vi,/ Pitkin päätänsä pilavi:/ Kenpä maita kylvämähän./ Toukoja tihittämähän? (Toinen Runo, 09-12).

cosmogonia hindu –, o incesto primordial da gênese, entre Ukko e sua filha, Ilmatar (1999, p. 138). O segundo momento se inicia com o nascimento de Väinämöinen e a criação de um mundo humano e cultural²²³. A terceira fase, que vai aparecer apenas no último canto da epopeia, é o nascimento da criança filha de Marjatta, ou seja, a chegada do cristianismo. Portanto, o cronotopo geral do *Kalevala* pode ser definido em sua porção temporal da seguinte forma:

Lönnrot achou necessário estabelecer a legitimidade e a adequação cultural do *Kalevala* para ele e para os outros. Sua solução foi criar um período de tempo unificado que englobasse, primeiro, a pré-história mítica dos antigos finlandeses (expressa pelo *Kalevala*), seguida pelo período histórico que começou com a vinda da religião cristã no final do épico. Esta foi uma decisão consciente tomada por Lönnrot. Ele finalmente optou pela interpretação histórica, apesar de sua consciência de que as runas frequentemente retratavam o tempo mítico que se manifestava no drama ritual. (PENTIKÄINEN, 1999, p. 154)²²⁴

Já Bosley, por exemplo, em sua tradução da epopeia para o inglês, oferece uma divisão maior de ciclos²²⁵. Outra forma de olhar para a narrativa é sua divisão em duas partes, a representação da origem do mundo, o cortejo da donzela de Pohjola, a forja do Sampo e o casamento entre Ilmarinen e a donzela de Pohjola, a segunda parte iniciando com a ida de Lemminkäinen à Pohjola e a consequente morte do amo do norte pelas mãos de Lemminkäinen, as consequências desse ato, a tragédia de Kullervo, o roubo do Sampo e a batalha por sua posse, por fim o nascimento do filho da virgem Marjatta. Nesta perspectiva, a divisão pode ser vista a partir da relação entre Kalevala e Pohjola, na primeira metade mais pacífica e na segunda mais conflituosa. Essas mudanças não são apenas estruturais da trama, mas também característica dos temas, a transição é recorrente e central, por exemplo, nas transformações de forma humana para

²²³ Väinämöinen, quando alcança a terra, chega a um lugar sem nome e sem árvores, uma terra despovoada. Ele então se põe a plantar as árvores e a semear as plantas com a ajuda de Pellervo (vem de *pelto* (campo, lavoura, a personificação da sementeira) e de Tursa (gigante do mar que ajuda Väinämöinen, e que tem seu oposto, Turso, que é inimigo de Väinämöinen). Tenta plantar um carvalho mas não consegue, até que finalmente a árvore brota e cresce tão alto que tampa o sol e a lua, então Väinämöinen busca alguém para derrubar o imenso carvalho, um pequeno homem do mar enviado por Ilmatar vem e cumpre a tarefa, o grande carvalho cai para todos os lados do mundo. Väinämöinen então não só teria tomado parte na criação do mundo, através de sua mãe, mas também seria o grande herói cultural que fez o “mundo dos homens”, um poderoso xamã que sabe da origem das coisas, que “sem cansaço ia vivendo/ nos campos de Väinölä,/ nas terras de Kalevala./ As canções ia cantando,/ o saber entoava a cantar” (Canto III, 02-06). No original: “Elelevi aikojansa/ Noilla Wäinölän ahoilla,/ Kalevalan kankahilla,/ Laulelevi virsiänsä,/ Laulelevi, taitelevi” (Kolmas Runo, 02-06).

²²⁴ Texto original: Lönnrot found it necessary to establish the legitimacy and cultural appropriateness of the *Kalevala* for both himself and others. His solution was to create a unified time span which encompassed, first, the mythical prehistory of the ancient Finns (expressed by the *Kalevala*), followed by the historical period which began with the coming of the Christian religion at the end of the epic. This was a conscious decision made by Lönnrot. He finally opted for the historical interpretation in spite of his awareness that runes often depicted the mythical time which became manifest in ritual drama.

²²⁵ I. Primeiro ciclo de Väinämöinen (1-10); II. Primeiro ciclo de Lemminkäinen (11-15); III. Segundo ciclo de Väinämöinen (16-25); IV. Segundo ciclo de Lemminkäinen (26-30); V. Ciclo de Kullervo (31-36); VI. Ciclo de Ilmarinen (37-38); VII. Terceiro ciclo de Väinämöinen (39-49); VIII. Ciclo de Marjatta (50).

animal, de árvores em barcos, de peixe em instrumento musical²²⁶, e, por fim, do “paganismo” ao cristianismo (ERSOY, 2012).

Outro fator relevante que relaciona a estrutura com o enredo dos personagens são os epítetos que compõem boa parte do status social e, geralmente, o destino da ação desses personagens (KAUKONEN, 1990). Por exemplo, “O velho sábio Väinämöinen” (Canto III, 01)²²⁷ ou somente “Vem o velho Väinämöinen” (Canto IV, 11)²²⁸ e também “O velho sábio Väinämöinen,/ sempiterno sabedor” (Canto L, 443-444)²²⁹, “antigo mago eterno” (Canto X, 78)²³⁰; “O jovem Joukahainen” (Canto III, 51)²³¹; “Disse o ferreiro Ilmarinen” (Canto X, 101)²³², ou também “sempiterno forjador” (Canto X, 94)²³³; “O estouvado Lemminkäinen,/ o formoso Kaukomieli²³⁴” (Canto XI, 61-62)²³⁵; “Louhi, a dama de Pohjola” (Canto XLII, 59)²³⁶ ou “de Pohja a dama sem dentes” (Canto VII, 170)²³⁷; “Kullervo, filho de Kalervo” (Canto XXXI, 236)²³⁸; “Marjatta, esbelta pequena” (Canto L, 01)²³⁹, ou “Marjatta, humilde donzela” (Canto L 289)²⁴⁰.

No que tange aos personagens não há nenhum que tenha tanta importância quanto Väinämöinen, o principal herói da epopeia e que cumpre o papel não de um indivíduo, mas sim de uma representação da comunidade (LUKÁCS, 2000) – neste caso, da imaginada comunidade nacional finlandesa. Os heróis servem como o parâmetro da “cultura nacional heroica”, na qual o *Kalevala*, como um todo, seria um artefato antiquário da memória nacional, no qual Väinämöinen é a sabedoria dos anciãos, Ilmarinen a excelência tecnológica, Lemminkäinen a força guerreira, e por outro lado, Louhi é o poder matronal, Kullervo como guerreiro solitário e errante, e os “lapões” como a inferioridade Sámi (FEWSTER, 2006).

²²⁶ Kantele, instrumento de cordas semelhante a uma harpa de mesa, que contém de cinco até trinta e seis cordas. No *Kalevala* também é chamado de kannel. O kantele aparece pela primeira vez no canto XI, e reaparecerá no canto XLIV, mas dessa vez feito de madeira de bétula. Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013, p. 601-602) o kantele é um instrumento que alcançou o status de “instrumento nacional da Finlândia” precisamente através do *Kalevala* no século XIX, anteriormente o violino era muito mais popular. Ainda segundo elas não há registro de algum kantele feito de ossos de peixe (como no canto XI) e afirmam que essa é uma referência ao mito grego de Hermes, que faz a primeira lira de uma carapaça de tartaruga com o objetivo de oferecer paz a Apolo. Apresentando assim vestígios de duas tradições, a helênica com o kantele de ossos de peixe e a cultura tradicional “finlandesa”, no qual o kantele é feito de bétula, madeira comum na região.

²²⁷ Vaka vanha Väinämöinen (Kolmas Runo, 01).

²²⁸ Tuli vanha Väinämöinen (Neljäs Runo, 11).

²²⁹ Vaka vanha Väinämöinen,/ Tietäjä iän-ikuinen (Viisikymmenes Runo, 443-444).

²³⁰ Tietäjä iän-ikuinen (Kymmenes Runo, 78).

²³¹ Sanoi nuori Joukahainen (Kolmas Runo, 51).

²³² Sanoi seppo Ilmarinen (Kymmenes Runo, 101).

²³³ Takoja iän-ikuinen (Kymmenes Runo, 94).

²³⁴ Outro nome para Lemminkäinen, também é chamado de Ahti, Ahti Saarelainen (literalmente “homem da ilha”), Kauko, Kaukonieni, Kaukolainen ou filho de Lempi.

²³⁵ Tuop' on lieto Lemminkäinen,/ Itse kaunis Kaukomieli (Yhdestoista Runo, 61-62).

²³⁶ Louhi Pohjolan emäntä (Kahdesviidettä Runo, 59).

²³⁷ Pohjan akka harvahammas (Seitsemäs Runo, 170).

²³⁸ Kullervo Kalervon poika (Yhdesneljättä Runo, 236).

²³⁹ Marjatta korea kuopus (Viisikymmenes Runo, 01).

²⁴⁰ Marjatta matala neiti (Viisikymmenes Runo, 289).

Bosley (2008) fornece uma hipótese sobre o nome do herói principal, o xamã, bardo ou mesmo mago Väinämöinen, em que seu nome derivaria do arcaico *väinä*, rio que corre lentamente, e ele é descrito por vezes assim, como no canto XLIX versos 184-186: “machos para a guerra vestidos/ para a cabeça de Väinämöinen,/ matar o do lago parado”²⁴¹. Väinämöinen carrega seu poder principalmente nas palavras, evidente em vários trechos do épico, por exemplo, quando se fere com um machado, ele canta a história de origem do ferro para que possa se curar, o que acontece com ajuda de Ukko, “A minha carne eu não movo,/ é o criador que me agita,/ não tenho forças de mim,/ mas do Todo-poderoso,/ por minha boca não falo,/ fala em mim a voz de Deus. (Canto IX, 507-512²⁴²). Esta característica de poder xamânico de encantamentos se estende aos outros heróis também. De acordo com Kaukonen:

[...] o Criador Supremo, o Deus Supremo, o Todo-Poderoso, o Velho no Paraíso etc., que governa sob toda a Kalevala é o receptor constante de orações, e muitas vezes ele intervém na vida dos homens. O Deus Supremo e os numerosos espíritos ou guardiões têm implicações cristãs, em parte como resultado das origens bíblicas destes homólogos folclóricos, em parte do conceito de vida de Lönnrot. (KAUKONEN, 1990, p. 173)²⁴³

Entretanto, as habilidades de encantamento não são totalmente dominadas e, por vezes, os heróis têm que conquistar ou descobrir as palavras. Como é o caso da viagem de Väinämöinen para Tuonela, a terra dos mortos²⁴⁴ (Canto XVI) e depois até o gigante Antero Vipunen²⁴⁵ (Canto XVII) no qual consegue as palavras que buscava, entregues por Vipunen. Väinämöinen, em seguida, afirma: “Sei agora eu as palavras,/ os milhares de encantamentos,/ cantos secretos logrei,/ do abismo as sortes tirei” (Canto XVII, 622-625)²⁴⁶. Essa viagem pela busca das palavras é na verdade uma jornada xamânica pelo conhecimento, pelo conhecimento mais antigo que o próprio Väinämöinen, que retorna para casa com o conhecimento ampliado para terminar seu barco, é a metáfora de um herói cultural que vai até a barriga do gigante para prover a sabedoria da comunidade. Väinämöinen ser engolido pelo gigante Vipunen é um tema também provavelmente relacionado com o motivo bíblico de Jonas e a Baleia, entretanto, motivos similares da cultura Sámi mais antigos também sugerem uma correlação (ERSOY, 2012).

²⁴¹ Urohot sota-aseissa/ Pään varalle Väinämöisen,/ Surmaksi Suvantolaisen (Yhdeksäsviidettä Runo, 184-186).

²⁴² En liiku omin lihoini,/ Liikun luojani lihoilla,/ En väiky omin väkini,/ Väikyn väellä kaikkivallan,/ En puhu omalla suulla,/ Puhelen Jumalan suulla (Yhdeksäs Runo, 507-512).

²⁴³ Texto original: The Supreme Creator, the Supreme God, the Almighty, the Old Man in Heaven, etc., who rules over the entire Kalevala world is the constant receiver of prayers, and he often intervenes in the lives of men. The Supreme God and the numerous spirits or keepers have Christian overtones, partly as a result of the Biblical origins of these folk counterparts, partly of Lönnrot's life-concept.

²⁴⁴ Väinämöinen é o único em toda a epopeia a ir até a terra dos mortos e retornar. Lemminkäinen também o faz, mas acaba sendo morto e ressuscitado por sua mãe.

²⁴⁵ Gigante mítico há muito adormecido sob a terra, e que contém poderes de encantamento. O nome vem de *vipu*, cilada ou armadilha, tanto que Väinämöinen cai na boca do gigante e para dentro de sua barriga.

²⁴⁶ Tieokkaille tehtahille,/ Sai venonen valmihiksi,/ Laian liitto liitetyksi,/ Peripäähyt päätetyksi, (Seitsemästoista Runo, 622-625).

Outro aspecto que marca o personagem Väinämöinen e os heróis de Kalevala em geral é o cortejo das damas, ou a busca por uma esposa. Inclusive, Castrén, teceu críticas a Lönnrot por conta do excesso de temas maritais na epopeia. Tema que o autor já havia defendido em 1835:

Mas muitas pessoas podem pensar que houve muita discussão sobre esses assuntos de cortejo e que o livro inteiro poderia ser simplesmente adaptado ao novo estilo de ficção ou contos (romances). E se é assim, então que seja, mas lembre-se também de que nossos ancestrais não tinham os assuntos complicados de hoje e questões a serem discutidos. Planos de namoro, guerra, captura de peixes e caça na floresta foram os eventos mais memoráveis em sua vida solitária. E é por isso que esses assuntos são tão frequentemente relacionados na poesia. (LÖNNROT, 1835, p. xvii-xviii apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 48)²⁴⁷

O início da epopeia é marcado pela tentativa frustrada de Väinämöinen de esposar a jovem Aino (Cantos, III, IV e V) e que resulta no suicídio da garota. O possível²⁴⁸ suicídio de Aino é menos um ato violento de morte do que uma espécie de metamorfose.

A água que é deste lago
é de mim, deste meu sangue;
os peixes aqui na água
deste meu corpo são carne;
as canas da beira-lago
os meus ossos desgraçados;
os juncos aqui da praia
destas tranças penteados.
(Canto IV, 363-370)²⁴⁹

Essa tentativa é resultado de uma disputa do velho mago com outro personagem, Joukahainen. O velho e sábio contra o novo e inexperiente, um duelo não de espadas, mas de encantos, de conhecimentos:

Joukahainen enumera conhecimentos dispersos e desconexos, baseados na mera observação, mas de quem desconhece a origem, “assuntos de eternidade”. [...] Já que se trata de um tipo de sabedoria baseado na memória, e epíteto “velho” de Väinämöinen, entre outros sentidos, à profundidade temporal do conhecimento, enquanto a juventude de Joukahainen equivale a uma experiência muito limitada de vida. (KNUUTTILA, 2013, p. 06)

Originalmente, o canto III era o canto XXX e último da versão de 1835, mas que foi recolocado no início da versão de 1849 permitindo alterar, segundo Knuuttila, a conotação anterior de que as jovens donzelas contribuíram para o declínio do herói pioneiro, o transformando em um velhaco mendicante de amor. Além de que, na versão de 1849, a irmã de Joukahainen recebe um

²⁴⁷ Texto original: But many people may be of the opinion that there has been too much discussion of these courtship matters and that the entire book could simply be adapted to the new style of fiction or tales (novels). And if that is how it is, then so be it, but let us also remember that our ancestors did not have today's complicated affairs and matters to discuss. Courtship plans, warfare, catching fish and game from the forest were the most memorable events in their solitary life. And that is why these matters are so often related in the poetry.

²⁴⁸ O texto é evasivo quanto um possível suicídio, para Bosley (2008) não há como ter certeza, já para Pentikäinen (1999) é um suicídio.

²⁴⁹ Mikäli meren vesiä,/ Sikäli miilun veriä;/ Mikäli meren kaloja,/ Sikäli minun lihoja;/ Mikä rannalla risuja,/ Se on kurjan kylkiluita;/ Mikä rannan heinäsiä,/ Se hitusta hierottua. (Neljäs Runo, 363-370).

nome, Aino, o que não ocorria na versão de 1835²⁵⁰, em que era chamada apenas de “garota negra”. Na nova versão, Lönnrot não usou a descrição da negritude e seu significado, em vez disso, ele “a descreveu como sombria e infeliz” (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 110)²⁵¹. Hämäläinen diz que a interpretação de Aino era de uma jovem sob o domínio das emoções, sendo vista como a verdadeira imagem de uma donzela finlandesa e também uma imagem da nação finlandesa. “O que é interessante, e até surpreendente, neste ponto é que Lönnrot não retratou Aino com nenhuma descrição concreta. Aino não é descrita como bonita ou com quaisquer características fisicamente positivas” (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 111)²⁵². Ela é indicada apenas como adequada para o cortejo e que tinha uma aparência diferente, piorada, por causa da tristeza.

Por outro lado, Aino já foi descrita como bonita, mas não antes de falecer. Somente a morte pode tornar Aino (novamente) bonita. Lönnrot descreve em detalhes a peregrinação de Aino ao longo do lago, seu despir-se e deslizar para dentro da água. Mesmo sua morte não é verdadeiramente suicídio por afogamento, o próprio Lönnrot pensou, mas sim os espíritos da água convencem Aino a ir até eles.” (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 112)²⁵³

Lönnrot usou imagens românticas para construir a história de Aino, muito parecida com o canto XXXV sobre o suicídio da irmã de Kullervo, após um encontro incestuoso. Esse uso era comum em muitos outros escritos românticos da época. Uma mercadoria a oferecer, composta de lugares comuns, “a tensão do poeta em direção ao sucesso de sua mercadoria é a disposição de abertura por excelência aos lugares comuns que tornam coisa sua criação.” (JESI, 2015, p. 63). Não precisa ser coisa conhecida, mas coisa passível de apreciação. “É essa a via pela qual a obra de arte composta de lugares comuns pode gozar de privilégio de se tornar ela mesma lugar comum na superfície de criação do artista” (JESI, 2015, p. 63).

²⁵⁰ A figura de Aino aparentemente é uma criação de Lönnrot. Bosley (2008) oferece uma explicação um pouco diferente, no canto originalmente cantado para Lönnrot o nome era Anni, mas Lönnrot muda para Aino, uma invenção relacionada ao adjetivo *aini* de origem germânica, similar o *one* no inglês, significando nesse caso algo único. Para Hämäläinen: “There is no mention of the female figure Aino as such in folk poetry. Lönnrot created the maiden Aino himself, even though the basis of the verses and poems was found in folk-poetry material that presents the theme of a meeting with a stranger as suitor [...] Lönnrot constructed the figure of Aino over the four versions of the *Kalevala*. Aino is a young maiden who has a tragic destiny. After her brother’s pact with Väinämöinen and her mother’s unwise reaction to her daughter’s grief, and after refusing to marry Väinämöinen, Aino drowns herself. The poem shows the mother’s deep grief: her crying makes streams, rivers, and lakes fruitful. Later on, Väinämöinen, while fishing, catches Aino, now transformed into a fish that starts mocking the old man. Primal plot sequences and acts were already present in the first version of the epic (1833) and remained throughout the different versions: the singing match and Joukahainen’s promise of his sister Aino to Väinämöinen; the mourning of Aino as well as her mother’s (and other family members’) unwise reaction; Aino’s death and the transformed Aino’s mocking of Väinämöinen” (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 110).

²⁵¹ Texto original: described her as gloomy and unhappy.

²⁵² Texto original: What is interesting, and even surprising, at this point is that Lönnrot did not portray Aino with any concrete description. Aino is not described as pretty or with any physically positive characteristics.

²⁵³ Texto original: On the other hand, Aino is once described as beautiful, but not until she has passed away. Only death can make Aino (again) beautiful. Lönnrot describes in detail Aino’s wandering along the lake, her undressing and sliding into the water. Even her death is not truly suicide, by drowning, Lönnrot himself thought, but rather the water spirits tempt Aino to come to them.

Hämäläinen observa que Lönnrot, após o *Kalevala* de 1849, evita se referir a Aino com aparência negra. O conceito de beleza também desempenhou um papel nas descrições de Aino feitas por Lönnrot, “enquanto os ideais da cultura rural enfatizavam a loira e a altura como belas, a *intelligentsia*, à qual Elias Lönnrot pertencia, tinha outras opiniões”, continua Hämäläinen, na qual as características de “magra, morena e pálida era uma aparência comum de uma mulher aristocrática e urbana do século XIX. A força física era associada à masculinidade, enquanto a fraqueza e a passividade eram vistas como representantes da pureza física e mental das mulheres” (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 117)²⁵⁴. O que Lönnrot fez, em resumo:

[...] os poemas populares que Lönnrot usou no *Kalevala* contavam sobre um namoro mítico que está conectado a um ato sexual traumático que acontece na floresta [...] Lönnrot partiu dos temas dos poemas populares e fez uma conexão entre o pretendente mítico (Väinämöinen) e a inocência sexual da jovem (noiva), usando versos líricos para combiná-los. Ao construir uma analogia ao ritual do casamento e gradualmente adicionar canções líricas cheias de choro e ansiedade, Lönnrot foi capaz de manter o cenário tradicional e os temas emocionais aludidos no poema, mas também permitiu que seus leitores compreendessem e respondessem às mensagens do poema [...] Eventualmente, as diferentes interpretações do épico colocaram Aino dentro do olhar do romantismo burguês do século XIX: ela é sombria, bonita, loira, sensual, eterna, frágil, passiva, doente. (HÄMÄLÄINEN, 2014, p. 120)²⁵⁵

Väinämöinen falha em todas as suas tentativas de cortejar uma mulher e a única que o herói é capaz de tocar é sua própria mãe, Ilmatar, a virgem do ar que vive na águas, de onde Väinämöinen nasce e para onde ele parte no final do épico – o qual Pentikäinen interpreta como sua “morte”, como parte de um sistema cíclico.

A jornada de Väinämöinen apresenta também a alteridade de comunidade no épico, no Canto VII o herói é atacado pelo rancoroso irmão de Aino, cai ao mar e é levado à Pohjola:

“Assim era conhecido,
assim dantes me chamavam:
aquele que alegre as noites,
dos vales trovador
nas clareiras de Väinölä,
nos campos de Kalevala.
Agora sou desgraçado,
a mim mesmo mal conheço.” [...]
Melhor é estar em terra nossa,
Água por baixo das chancas,
do que numa estranha terra

²⁵⁴ Texto original: While the ideals of rural culture emphasized blondness and tallness as beautiful, the intelligentsia, to which Elias Lönnrot belonged, had other opinions. Lean, dark, and pale was a common appearance of an aristocratic, urbane nineteenth-century woman. Physical strength was associated with masculinity, whereas weakness and passivity were seen as representing both women’s physical and mental purity.

²⁵⁵ Texto original: Instead, the folk poems Lönnrot used in the *Kalevala* told of a mythical wooing that is connected to a traumatic sexual act that takes place in the forest [...] Lönnrot proceeded from the themes of the folk poems and made a connection between the mythical suitor (Väinämöinen) and the sexual innocence of the young girl (bride), using lyrical verses to combine them. By constructing an analogy to the wedding ritual and gradually adding lyric songs that are filled with weeping and anxiety, Lönnrot was able to maintain the traditional setting and emotional themes alluded to in the poem, but also enabled his readers to comprehend and respond to the poem’s messages [...] Eventually the different interpretations of the epic placed Aino within the gaze of nineteenth-century bourgeois romanticism: she is gloomy, pretty, blonde, sensual, eternal, fragile, passive, sick.

beber mel de taças de ouro.
(Canto VII, 211-218/285-288)²⁵⁶

Essa jornada leva ao tema central do enredo, a relíquia Sampo, que é prometida por Väinämöinen para Louhi em troca de um casamento com a donzela de Pohjola. A tarefa caberia ao outro herói de Kalevala, Ilmarinen. Aqui também há uma simetria feita por Lönnrot, sete cantos após o início da história se promete a forja da relíquia, e à frente, sete cantos antes do fim, esta relíquia é roubada e em seguida destruída em uma batalha.

Ilmarinen²⁵⁷, o responsável pela tarefa entregue por Väinämöinen, também é o mais habilidoso dos ferreiros, que forjou o próprio céu, “pois já todo o céu forjei,/ o tecto do mundo martelei/ antes do início do ar,/ sem um fio sequer usar” (Canto X, 277-280)²⁵⁸. Ilmarinen parte – a contragosto, pois não deseja ir as terras escuras e geladas – para as terras de Louhi (Canto X) e é o segundo herói a fazê-lo, ao chegar a Pohjola, a donzela se apressa a se arrumar para seu pretendente e diz que se ele forjar o Sampo poderá ficar com a jovem. Ilmarinen afirma que sabe forjar tal relíquia. O ferreiro então tem que montar uma forja em Pohjola, assim o faz e põem escravos a trabalhar. De sua forja sai um arco, um barco, uma vaca dourada e um arado, que Segundo Bosley (2008) são uma possível referência à caça, pesca, pecuária e agricultura, representando os processos que compõem a riqueza e prosperidade. Quebra todos e joga de volta no fogo, por fim surge debaixo de sua forja o Sampo:

O tal ferreiro Ilmarinen
ao fim daqueles três dias
para poder ver se dobrou
debaixo de sua forja:
viu pois o Sampo nascer,
tampa de cores aparecer.
Então o ferreiro Ilmarinen
sempiterno forjador,
com marteladas forjava,
para forjar martelava.
Com mestria o Sampo fez:
num canto, mó de farinha,
noutro, moinho de sal,
terceiro, mó de dinheiro.
(Canto X, 403-416)²⁵⁹

²⁵⁶ “Mainittihinpa minua,/ Arveltiin aikoinansa/ Illoilla iloitsiaksi,/ Joka Jakson laulajaksi/ Noilla Wäinölän ahoilla,/ Kalevalan kankahilla,/ Mi jo lienenki katala,/ Tuskin tunnen itsekanä.” [...] Parempi omalla maalla/ Vetonenki virsun alta,/ Kuin on maalla vierahalla/ Kulta-maljasta metonen. (Seitsemäs Runo, 211-218/285-288).

²⁵⁷ Segundo Bosley (2008), o nome é possivelmente uma relação com *ilma*, ar ou tempo (clima).

²⁵⁸ Kun olen taivoa takonut,/ Ilman kantta kalkuttanut/ Ilman alkusen alutta,/ Ripo-rihman tehtyisettä. (Kymmenes Runo, 277-280).

²⁵⁹ Se on seppo Ilmarinen/ Päivän kolmannen perästä/ Kallistihe katsomahan/ Ahjonsa alaista puolta;/ Näki sammon syntyväksi,/ Kirjo-kannen kasvavaksi./ Siitä seppo Ilmarinen,/ Takoja iän-ikuinen/ Takoa taputtelevi,/ Lyöä lynnähyttelevi,/ Takoi sammon taitavasti:/ Laitahan on jauho-myllyn,/ Toisehen on suola-myllyn,/ Raha-myllyn kohnantehen. (Kymmenes Runo, 403-416).

Após a conclusão da criação da relíquia, Louhi a tranca em uma montanha e se nega a entregar a donzela para casamento a Ilmarinen. Somente no Canto XXXVIII o Sampo retornará para a trama, mas o que não significa que sua existência deixe de guiar a trama e a disputa entre norte e sul, Pohjola e Kalevala²⁶⁰. Durante toda a narrativa não há definição da forma da relíquia, apenas a menção de que possui uma tampa. Para Mattos-Parreira e Soares:

A sua designação parece estar relacionada com *sammas* (genitivo *sampaan*), “pilar” ou “poste” em vodiano [antiga língua da Federação Russa, da família das línguas fino-úgricas, falada na zona de São Petersburgo; em 1979 registravam-se apenas 25 falantes] e *sammas* (*samba* no genitivo), “suporte”, “arrimo”, “estaca” em estoniano. O estoniano *sammas* possui uma forma base, *sampa*, de que *Sampo* seria um diminutivo em -o e poderia significar ou sugerir “suporte da vida”. (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013, p. 595)

As autoras ainda afirmam que Lönnrot, em 1839, definiu o Sampo como a “imagem de Deus”, Castrén, em 1843, como “talismã” e Jacob Grimm, em 1845, como “moinho” ou “almofariz”. Para Lönnrot quando do lançamento da primeira edição do *Kalevala* o Sampo era a imagem de Deus, entretanto, após a o texto de Jacob Grimm sobre o *Kalevala* em 1845 (mencionada anteriormente) Lönnrot adota uma visão do Sampo mais próxima daquele, no qual a relíquia se torna para Lönnrot uma referência à civilização e cultura alcançadas pela humanidade (KAUKONEN, 1990, p. 167). Magaldi (2013) afirma que o Sampo, a relíquia da fortuna, em alguma medida, também representa um desequilíbrio causado pelo excesso de sorte, tanto que Ilmarinen acusa Pohjola e seus habitantes de preguiça por conta da posse da relíquia (Canto XXXVIII), e, posteriormente Väinämöinen canta a sorte da Finlândia após roubar o Sampo (Canto XLIII), mas canta a sorte apenas porque pedaços do Sampo chegam até lá, talvez uma medida de que aqueles poucos pedaços já seriam a “quantidade ideal”, isto é, equilibrada, para a prosperidade eterna. Segundo Ersoy (2012), o Sampo deve ser compreendido no contexto do século XIX onde o Grão-Ducado da Finlândia lutava para elevar seu *status* cultural no contexto europeu.

Há uma tentativa posterior, por parte de Ilmarinen, de esposar a dama do norte, mas agora em competição com Väinämöinen, que acaba por ser o escolhido por Louhi, em discordância da vontade da jovem, que quer Ilmarinen:

A isto a bela de Pohja
pôde então dizer assim:
“Mãe que ao colo me trouxeste,
minha mãe que me educaſte!
Os bens não irei ſeguir
Nem do homem o ſaber,
vou para o roſto mais belo,
do tronco para a formoſura.
Donzelas antes de mim

²⁶⁰ Lönnrot scattered them throughout various sections of the epic. As a consequence, the Sampo runes appear to bind together the rest of the *Kalevala* material [...] In the *New Kalevala*, the Sampo runes are placed within the framework of a war between the people of Kalevala from the south and the people of Pohjola from the north. This struggle is presented as the primary motive for individual action. (PENTIKÄINEN, 1999, p. 34-35).

pelos bens não se venderam;
 a moça é para oferecer
 a esse ferreiro Ilmarinen,
 esse que o Sampo forjou
 a tampa de cores forjou.”
 Canto XVIII, 635-648)²⁶¹

Entretanto, para Ilmarinen poder casar com a jovem, Louhi define que o ferreiro deva cumprir três tarefas perigosas para ela, as quais, com a ajuda da donzela, o ferreiro cumpre com sucesso. Então o casamento é acertado. Väinämöinen retorna para Kalevala derrotado e decreta a proibição de velhos desejarem esposas jovens. O trecho entre os cantos XX a XXIV é exclusivamente dedicado ao casamento de Ilmarinen e a temas maritais, que segundo Ersoy (2012, p. 259), agregam o caráter épico aos poemas com a caracterização alegre da natureza e o casamento. A natureza conflituosa entre norte e sul se pacifica, de certa forma, com o casamento, mas é rapidamente destruída com o rancor de outro herói, Lemminkäinen. Seus atos foram motivados pelo fato de não ter sido convidado para o casamento do ferreiro que aconteceu em Pohjola. Esse episódio, ao mesmo tempo que sela as relações de Pohjola e Kalevala, também determina o motivo do início das hostilidades, a exclusão de Lemminkäinen, que buscará vingança apaixonada – como é sua característica – nas terras da dama de Pohjola. Algo que veremos adiante.

Ilmarinen volta a ter centralidade exatamente nos cantos que envolvem o roubo do Sampo, ação que também é motivada por uma história que atravessa o enredo, o ciclo de Kullervo, que resulta no assassinato da esposa do ferreiro. Essa história se passa entre os cantos XXXI e XXXVI e é uma quebra da linearidade narrativa. O enredo paralelo se dá quando Untamo se desentende com seu irmão, Kalervo, e entram em guerra. Os homens de Untamo lutam contra os homens de Kalervo e ganham, matando todos em sua família, com exceção de uma mulher grávida, esposa de Kalervo, que é levada para trabalhar para Untamo, e dela nasce logo depois um menino, chamado de Kullervo. O jovem órfão é criado por seu tio, Untamo, que decide matar a criança, mas falha todas as vezes, então cria o menino com um escravo, a criança não consegue fazer nenhum dos trabalhos que lhe são dados e Untamo decide vendê-lo para o ferreiro Ilmarinen. Sua esposa manda o novo escravo pastorear o gado, e, maldosamente, assa um pão com uma pedra dentro para o rapaz. Kullervo está no pasto com o gado e decide que é hora de comer, tira sua faca da bainha e corta o pão, mas como havia a pedra dentro sua faca quebra a navalha. Kullervo chora por sua faca, pois era a única lembrança de sua família. Furioso, Kullervo convoca lobos e ursos da floresta,

²⁶¹ 'Tuop' on kaunis Pohjan tyttö/ Tuo osasi noin sanoa:/ "Oi on maammo kantajani,/ Oi emo ylentäjani!/ En mene osan hyvyyllé,/ Enkä miehen mielevyyllé/ Menenp' on otsan hyvyyllé,/ Varren kaiken kauneuulle,/ Eikä neittä ennenkänä/ Ei ole myötynä eloihin,/ Neiti on ilman antaminen/ Ilmariselle sepolle,/ Ku on sampuen takonut,/ Kirjokannen kalkutellut" (Kahdeksastoista Runo, 635-648).

mata o gado que pastoreava e retorna com as feras transformadas em gado para a casa e a dama de Ilmarinen fica feliz que agora terá leite. Kullervo fala para ela ir ao celeiro ordenhar as vacas.

A ordenhar começou
na ordenha se lançou.
Uma vez, outra, puxou
ainda terceiro tentou:
o lobo sobre ela lançou,
urso com a pata atacou.
A boca do lobo rasgou,
urso as veias arrancou,
metade da perna trincou,
da perna o osso cortou.
Kullervo, filho de Kalervo,
o riso da mulher vingou,
riso, a sua gargalhada,
à mulher ruim pagou.
(Canto XXXIII, 209-222)²⁶²

Kullervo então foge e vagueia pela floresta em busca de sua próxima vingança, contra Untamo. O jovem descobre que sua mãe e pai estão vivos e os reencontra, só para descobrir que sua irmã desapareceu há muito tempo. Descontente com suas tarefas na vida e com os pais ele decide sair para outras atividades e no retorno de umas das viagens pelas terras de Väinölä ele encontra uma jovem que segue até Pohjola. Após diversas rejeições, Kullervo então pega a donzela à força e a joga no seu trenó, ela protesta e o ameaça. Kullervo mostra suas riquezas e faz elogios a donzela, então ela é seduzida e os dois se deitam juntos. Após passarem a noite, a jovem pergunta de onde é o rapaz, ao que ele responde que é filho de Kalervo e devolve a pergunta para a dama, ela diz que é a filha perdida de Kalervo, “Logo que aquilo ali disse,/ após uma vez contar,/ logo do trenó saltou,/ logo no rio se lançou” (Canto XXXV, 257-260)²⁶³. O jovem lamenta seu incesto, abandona seu trenó e parte a cavalo para sua casa. Relata o que ocorreu para sua mãe e confessa que irá se matar. Sua mãe lhe impede, diz que as terras da Finlândia são vastas e que ele deva se esconder por algum tempo. Kullervo diz que não vai se esconder e que irá buscar sua tão desejada vingança em uma guerra contra Untamo. Kullervo se prepara para ir à guerra (Canto XXXVI), sua mãe e mais ninguém se importa com a vida do jovem rapaz. O pai, o irmão e a irmã de Kullervo dizem que não chorarão sua morte e ele rancorosamente promete o mesmo. Somente sua mãe diz que chorará sua morte. Parte para a guerra e no caminho recebe notícias que seu pai, seu irmão, sua irmã e mãe morreram, mas lamenta só por sua mãe, como havia dito anteriormente. Pede a Ukko a melhor espada e assim acontece. Chega à Untamola (terras de Untamo) mata todo o povo

²⁶² Lyhmistihe lypsämähän,/ Heittihe heruttamahan/ Vetä kerran, tuosta toisen,/ Kohta kolmatta yritti,/ Susi päälle suimastaise,/ Karhu päälle kuopaiseikse;/ Sus: suun revittelevi,/ Karhu kiskoi kinttusuolet,/ Puri puolen pohkeata,/ Katkoi kannan sääriluusta./ Kullervo Kalervon poika/ Sillä kosti piian jnikan,/ Piian pilkan, naisen naurun,/ Pahan vaimon palkan maksoi (Kolmasneljättä Runo, 209-222).

²⁶³ Sai toki sanoneheksi,/ Kerran kertoelleheksi;/ Heti repsahti re'estä,/ Siitä juoksihe jokehen (Viidesneljättä Runo, 257-260).

e coloca fogo em todas as casas. Retorna para sua casa, não encontra ninguém pois estão todos mortos, mas sua mãe da tumba lhe diz que deixou um cão para o jovem partir à caça. Kullervo parte para caçar na floresta, acaba encontrando o lugar onde se deitara com sua irmã, com remorso decide pegar sua espada e se matar.

Kullervo, filho de Kalervo,
meia azul, filho do vento,
o cabo no chão fixou,
punho no mato enterrou,
para o peito a ponta virou,
por sobre ela se empurrou.
Ali a morte encontrou,
ao encontro do fim foi.
(Canto XXXVI, 335-342)²⁶⁴

Os cantos em que a história de Kullervo se passa são marcados por uma sucessão de maus tratos e vingança. Segundo Bosley (2008), Lönnrot inventou o personagem e a história de Kullervo através da combinação de cantos sobre crianças órfãs, sobre uma criança de força Hercúlea, sobre incesto, sobre partir à guerra e sobre reagir a notícia de morte. Para Kaukonen (1990) o canto de Kullervo não tem muita conexão com a trama do épico. Na história, Lönnrot a inseriu no *Kalevala* como um épico quase independente – força uma relação com o enredo levando Kullervo a ser escravo de Ilmarinen – onde todos os personagens do ciclo – com exceção do ferreiro, que tem papel secundário – morrem tragicamente, sendo que no final sobra apenas Kullervo, que decide se matar. Momento no qual esta história paralela se encerra e o enredo linear retorna.

Viúvo, Ilmarinen decide que irá forjar uma nova esposa para si. Junta ouro e prata e joga na fornalha, primeiro, forja uma ovelha, depois, um potro, então colocou mais ouro e prata e assoprou o fole de modo a, finalmente, conseguir que da fornalha saísse uma donzela. Começou a forjá-la e lhe fez mulher perfeita. Ilmarinen então colocou a donzela de ouro e prata em sua cama, tomou banho e se limpou para deitar-se com a figura. Na manhã seguinte, a parte dele que ficou encostada nela estava fria. O ferreiro fica descontente com isso e decide se livrar da donzela e entregá-la para Väinämöinen. O velho sábio diz que não há utilidade em uma mulher de ouro e prata e que o ferreiro deva forjar outra coisa com o metal. Para Kaukonen (1990), a recusa da mulher de ouro por Väinämöinen – que falha em suas tentativas de cortejo – é uma indicação da liderança dele para o povo de Kalevala, e que sua decisão de transformar a mulher em outra coisa ou mandá-la para o exterior é resultado de sua sabedoria de “valores morais”, na qual ouro e prata não seriam capazes de trazer a felicidade e muito menos substituir uma esposa. Isso resulta na, já mencionada, decisão do ferreiro de partir para desposar a irmã mais nova de sua falecida esposa, o que não é aceito por Louhi nem pela donzela. A velha do norte prefere a morte de sua filha que

²⁶⁴ Kullervo Kalervon poika,/ Sinisukka äiön lapsi/ Pään on peltohon sysäsi,/ Perän painoi kankahasen,/ Karen käänti rintahansa,/ Itse iskihe kärelle,/ Siihen surmansa sukesi,/ Kuolemansa kohtaeli. (Kuudesneljäntä Runo, 335-342).

entregá-la para Ilmarinen. Isso faz com que ele roube a jovem e, na fuga, ela o ameaça e amaldiçoa, fazendo com que o ferreiro a transforme em uma gaivota. Ele retorna ao sul e em tom de rancor afirma:

Disse o ferreiro Ilmarinen:
 “Como em Pohjola se vive!
 Lá tem o Sampo a moer,
 tampa de cores a girar:
 num dia alimento faz,
 no outro mercadorias,
 no terceiro, artigos de casa.
 Então digo, assim te digo,
 mais uma vez te repito:
 o que em Pohjola se vive,
 pois que lá o Sampo têm!
 Lá se colhe, se semeia,
 lá se vai sempre crescendo,
 lá há eterna fortuna.”
 (Canto XXXVIII, 301-314)²⁶⁵

É possível que a morte da esposa de Ilmarinen seja o ponto chave que decreta o deterioramento das relações entre Pohjola e Kalevala (ERSOY, 2012). Conflito no qual há a participação do terceiro herói da trama, Lemminkäinen²⁶⁶, um personagem que representa a jovialidade, força e virilidade²⁶⁷. A figura de Lemminkäinen foi uma decisão de Lönnrot de centralizar, em apenas uma figura, diversos personagens que apareciam nas canções coletadas. Lönnrot escreveu no jornal *Mehiläinen* em maio de 1836:

Pode haver alguns na Finlândia que nem ouviram falar de Lemminkäinen e outros que pouco se importam, mesmo que ouçam. Nós também permitiríamos que Lemminkäinen durma mil anos e mais, se às vezes a natureza não desviar nossas mentes do presente; às vezes somos atraídos para recordar as origens da vida passada [...] Assim, à medida que progredimos ao longo do curso agitado da nossa vida, abraçamos a oportunidade de conhecer vivo o alegre Lemminkäinen. (LÖNNROT, 1836 apud PENTIKÄINEN, 1999, p. 35)²⁶⁸

²⁶⁵ Sanoi seppo Ilmarinen:/ “Mi on Pohjolan eleä!/ Siell' on sampo jauhamassa,/ Kirjokansi kallumassa,/ Päivän jauhoi syötäviä,/ Päivän toisen myötäviä,/ Kolmannen kotipitoja.”/ Jotta sanon, kun sanonki,/ Vielä kerran kertaalen:/ Mi on Pohjolan eleä,/ Kun on sampo Pohjolassa!/ Siin' on kyntö, siinä kylvö,/ Siinä kasvo kaikenlainen, Siinäpä ikuinen onni?” (Kahdeksasneljättä Runo, 301-314).

²⁶⁶ O nome vem de *lempi* (amor, paixão) relacionado ao amor passiona l ou erótico, tem um sentido carinhoso, Bosley (2008) faz um paralelo com o grego *eros*. Também é chamado de Kaukomieli, que deriva de *mieli*, pensamento, e de *kauko*, longe, distante (MATOS-PARREIRA & SOARES, 2013). Para Lönnrot também era o nome do pai de Lemminkäinen (PENTIKÄINEN, 1999). Lönnrot conscientemente fundiu personagens distintos em um só com Lemminkäinen (BIZERRIL, 1996).

²⁶⁷ Para Pentikäinen, o eterno buscante, Lemminkäinen, pode ser comparado com Odisseu no modo como aquele é representado no *Kalevala*. “A classical model for Lemminkäinen’s journeys also existed in Homer’s *Odyssey*. As one who perpetually longs for distant lands, Lemminkäinen in his aimless wanderings and shamanistic journeys is kin to such seekers as adventurers as Odysseus.” (1999, p. 39). Outro aspecto é sua relação tipo-Édipo com sua mãe, com quem o herói mora.

²⁶⁸ Texto original: There may be some in Finland who have not even heard of Lemminkäinen, and others who care little, even if they do hear. We too would let Lemminkäinen sleep his sleep of a thousand years and longer if at times nature didn’t draw our minds away from the present; sometimes we are draw back to recall the origins of past life [...] Thus, even as we progress along our life’s hectic course, we embrace the opportunity to meet light-hearted Lemminkäinen alive.

Na mesma publicação Lönnrot traça uma linha histórica da figura de Lemminkäinen, atribuindo sua paternidade ao lendário guerreiro Lempi. Já na trama, Lemminkäinen é introduzido precisamente com uma aventura de cortejo de damas, mas dessa vez do clã de Saari (única vez que aparece no épico), para onde ele parte a contragosto de sua mãe. Entretanto, uma donzela não cedia para nenhum homem, a bela Kyllikki. Lemminkäinen então decide sequestrá-la para si, e é o que faz. Kyllikki lamenta e pede pela sua liberdade, mas Lemminkäinen se recusa e diz que ela será feliz com ele, que ele possui vacas²⁶⁹. Kyllikki, então, diz que se o herói a deseja como noiva deve prometer nunca ir à guerra, ele promete e pede que ela prometa nunca mais andar na vila, não ir em bailes e nem cobiçar alegrias. Mas, em casa, a irmã de Lemminkäinen acusa Kyllikki de ter descumprido a promessa (Canto XII) e o jovem então quer partir à guerra. Sua mãe suplica que não o faça, mas ele insiste e afirma que irá a Pohjola buscar uma nova noiva para substituir Kyllikki. Lemminkäinen se junta a Väinämöinen e Ilmarinen no tema do cortejo da donzela de Pohjola. Mas, diferentemente daqueles, Lemminkäinen é arrogante e violento nas suas tentativas. Fazendo referência à perspectiva feminista, Knuuttila (2013, p. 08) afirma que “Lönnrot criou uma personagem na qual se reúne todas as características de um macho agressivo: leviano, sangrento, infiel, bêbado e sexualmente promíscuo”, que é tônica de sua relação com Kyllikki, sua esposa tomada a força, e todas as outras mulheres, inclusive sua mãe. Ele ainda afirma (2013, p. 13) que os destinos femininos no *Kalevala* exprimem uma lógica patriarcal misturada com o pensamento do nacional-romantismo e a misoginia e complexo de Édipo de Lönnrot.

Destarte os apelos de sua mãe, Lemminkäinen parte mesmo assim e invade a casa de Louhi, encanta todos ali com exceção do velho e cego pastor Märkähattu²⁷⁰, que acusa o jovem de incesto e diz que o esperará no mundo dos mortos. O jovem ignora e pede a mão da jovem filha de Louhi em casamento, a condição seria aceita apenas se ele completasse três desafios: capturar o alce de Hiisi, o cavalo de Hiisi e o cisne do rio de Tuonela²⁷¹ (Cantos XIII e XIV). Os dois primeiros são concluídos e o último, fracassado:

Märkähattu, o pastor,
velho cego de Pohjola,
no rio de Tuonela estava,
nos remoinhos sagrados; [...]
Tirou da água a serpente²⁷²,

²⁶⁹ As chama de *Muuriki*, *Mansikki* e *Puolukka*, que são nomes de arbustos frutíferos, Bosley (2008) argumenta que Lemminkäinen seria muito pobre para ter vacas e mentiu esperando que sua noiva acredite que essas flores são vacas.

²⁷⁰ Literalmente chapéu molhado, segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) faz referência a tradição de molhar os pastores antes de saírem ao pastoreio no início da primavera. No *Kalevala* o pastor é uma personificação do mal.

²⁷¹ Animais mitológicos do reino da morte, Tuonela ou Hiisi.

²⁷² Pentikäinen (1999) afirma que há uma relação entre o instrumento que o velho usa para matar o herói, *vesu*, e a palavra no finlandês contemporâneo que designa a única serpente venenosa da Finlândia, *viperu bernus* (*ky* (víbora, serpente), ou *vesiky*, serpente da água), portanto na tradução para o português a palavra *vesu* designa a serpente no *Kalevala*. Mattos-Parreira e Soares (2013, p. 597) afirmam que há um paralelismo entre esse trecho e o mito de Osíris.

cana cheia²⁷³ de entre as ondas,
 ao coração do homem lançou,
 ao fígado de Lemminkäinen,
 por sob o seu braço esquerdo,
 até o ombro direito [...]

O tal cego de Pohjola,
 Märkähattu, o pastor,
 este estouvado atingiu,
 fez cair o moço de Kaleva
 no escuro do rio de Tuoni,
 no mais forte remoinho.
 O estouvado então seguiu,
 Na corrente a rebolar,
 a favor da corrente foi
 para as casas de Tuonela.

O filho sanguíneo de Tuoni
 o homem com espada atingiu,
 com adaga mortal feriu.
 Da espada com um golpe só
 fez cinco pedaços de homem,
 em oito partes fendeu;
 ao rio de Tuonela o lançou,
 águas infernais de Manala.
 (Canto XIV, 395-398/ 407-412/ 435-452)²⁷⁴

Sabendo da morte do filho, sua mãe decide ir a Pohjola inquirir Louhi sobre o paradeiro de seu filho e descobre que ele estava no rio de Tuonela. Com a ajuda de Ilmarinen e do Sol, a mãe do herói viaja ao mundo dos mortos para encontrar seu filho morto e em pedaços. Então ela decide cantar para juntar os pedaços – nesta situação a mãe de Lemminkäinen aparece com poderes xamânicos, o que não acontece em outros momentos e com nenhuma outra personagem feminina, com exceção de Louhi.

Dali o rapaz constrói,
 faz Lemminkäinen, estouvado.

A carne à carne juntou,
 ossos com ossos cruzou,
 membros aos membros colou,
 às veias uniu. [...]

Disto a mãe de Lemminkäinen
 Homem criou, fez pessoa,
 a vida anterior lhe deu,
 a forma antiga tinha.
 (Canto XV, 305-310/ 377-380)²⁷⁵

²⁷³ Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) uma referência à cana que cresce na beira da água e que na tradição fino-báltica era preenchida de fezes humanas e arremessada em um lago parado para desejar a morte de uma pessoa.

²⁷⁴ Märkähattu karjan paimen,/ Ukko Pohjolan sokea/ Tuop' on Tuonelan joella,/ Pyhän virran pyörtehellä; [...] Vesikyyn ve'eslä nosti,/ Umpi-putken lainehista,/ Syöksi miehen syämmen kautta,/ Läpi maksan Lemminkäisen,/ Kautta kainalon vasemman/ Oikeahan olkapäähän. [...] Siitä Pohjolan sokea,/ Märkähattu karjan paimen/ Syöksi lieto Lemminkäisen,/ Kaotti Kalevan poian/ Tuonen mustahan jokehen,/ Pahimpahan pyörtehesen; Meni lieto Lemminkäinen,/ Meni koskessa kolisten,/ Myötä-virrassa vilisten/ Tuonne Tuonelan tuville./ Tuo verinen Tuonen poika/ Iski miestä miekallansa,/ Kavahutli kalvallansa,/ Löi on kerran liemahutti/ Miehen viieksi muruksi,/ Kaheksaksi kappaleksi,/ Heitti Tuonelan jokehen,/ Manalan alus-vesille : (Neljästoista Runo, 395-398/ 407-412/ 435-452).

²⁷⁵ Niistä poikoa rakenti,/ Laati lieto Lemminkäistä./ Lütteli lihat lihoihin,/ Luut on luihin luikahutti,/ Jäsenet jäsenniinsä,/ Suonet suonon sortumihin. [...] Sillä äiti Lemminkäisen/ Loi miehen, uron sukesi/ Entisillehen eloille,/ Muinaisille muodillensa. (Viidestoista Runo, 305-310/ 377-380).

Frog (2011) argumenta que, nos poemas de Lemminkäinen no *Kalevala*, a passagem mais famosa e com ressonância nas artes do período nacionalista românico é o renascimento de Lemminkäinen, salvo por sua mãe. Em contrapartida, segundo Frog, essa passagem é a menos popular na tradição oral dos camponeses. Para Knuuttila (2013, p. 11), isso enfatiza uma característica de Lemminkäinen, a qual nos episódios em que o jovem aparece se repete o padrão de orgulho e queda, sempre com a sabedoria protetora de sua mãe, a quem ele sempre retorna.

É após este trágico evento que os ciclos de Lemminkäinen e Ilmarinen se cruzam. Irritado por não ser convidado ao casamento do ferreiro e contra a vontade de sua mãe, o jovem decide novamente partir ao norte para tirar satisfações. O jovem em busca de guerra, chega ao salão de Pohjola (Canto XXVII) e, arrogantemente, exige que lhe deem cerveja e lugar para seu cavalo. O amo de Pohjola não nega mas diz que ele deve se comportar e ficar em pé à porta. Lemminkäinen se recusa e parte a sentar na mesa do amo. Reclama que não foi convidado para o casamento. Louhi então fala para servirem para o jovem comida e bebida, mas a criada “cabeça de vento” (Canto XXVI, 129) traz restos de comida e cerveja ruim. Lemminkäinen reclama da má recepção e o amo de Pohjola se enfurece com a atitude do jovem estouvado. Isso dá início a uma disputa de encantamentos entre o amo de Pohjola e Lemminkäinen, mas que o jovem vence fácil e arrogantemente. Então o amo de Pohjola saca sua espada e o desafia a um duelo – em uma das poucas passagens do *Kalevala* no qual a violência física aparece como instrumento de disputa por parte dos heróis. Mediram as espadas para ver qual era mais comprida, a do amo ganhou, portanto ele daria o primeiro golpe. Tenta uma, duas vezes, erra e derruba uma viga de sua casa. Decidem ir lutar fora, sob a neve, o amo de novo golpeia e acerta de raspão o jovem. Então, Lemminkäinen tenta um golpe, erra, mas encanta sua espada com fogo e golpeia novamente, acertando o pescoço do amo de Pohjola, decepa a cabeça do velho do norte e a coloca na ponta de uma estaca.

Disse o belo Kaukomieli:
 “Ó tu amo de Pohjola!
 Está teu pescoço, ó ruim,
 como a aurora castanho!”
 Então o moço do Norte,
 o tal amo de Pohjola,
 para além os olhos moveu
 na direção do pescoço.
 O estouvado Lemminkäinen
 para decepar bateu,
 com a sua espada atacou,
 sua folha arremessou.
 Bateu, uma vez bateu:
 a cabeça do ombro desceu,
 o crânio do pescoço cortou; [...]
 o estouvado Lemminkäinen
 a cabeça do moço agarrou,
 o crânio no quintal levou
 para o topo dessa estaca.

(Canto XXVII, 367-381/ 393-396)²⁷⁶

No desespero da fuga, Lemminkäinen se metamorfoseia em águia e clama a ajuda de Ukko. Chega em sua casa e conta o que se passou no norte para sua mãe, promete-lhe nunca mais fazer guerra e, em seguida, parte novamente em fuga, agora para uma ilha. Entretanto, já em segurança, ele continua seu comportamento de devassidão com as mulheres.

O estouvado Lemminkäinen
pela aldeia caminhou
na alegria das virgens,
beleza das entrançadas.
Para onde ele se virava,
logo a boca lhe beijavam,
aonde a mãe estendia,
sua mão era tocada.
(Canto XXIX, 223-230)²⁷⁷

Seu comportamento não passa impune, e, em resposta, os homens da ilha ficam furiosos com suas atitudes e ele tem que fugir mais uma vez. Ao regressar, encontra sua vila em ruínas e sua mãe que, escondida, conta-lhe que os soldados de Pohjola foram os responsáveis. Lemminkäinen, quebrando sua promessa, diz que irá se vingar de Louhi (Canto XXX). Parte para a guerra juntamente de seu companheiro de guerra, Tiera²⁷⁸, mas no caminho Louhi envia Pakkanen – personificação de uma geada forte – para matar os rapazes. Lemminkäinen e Tiera escapam por pouco e vagueiam derrotados de volta para casa. Assim, mais uma vez, seguindo o padrão de orgulho e queda, arrogância e impulsividade, Lemminkäinen encerra as fases de protagonismo no *Kalevala*, e retornará, juntamente com Ilmarinen, novamente só no momento do roubo do Sampo, mas já com o protagonismo de Väinämöinen.

No outro lado da dicotomia cultural apresentada na epopeia, entre os personagens de Pohjola²⁷⁹ Louhi é a única a ter proeminência narrativa. Ela é a líder dos povos do norte. Para Lönnrot os habitantes de Pohjola diferiam dos lapões (Sámi) e eram na verdade uma variante dos grupos falantes de finlandês, por conta de que os habitantes de Kalevala e Pohjola se entendiam,

²⁷⁶ Sanoi kaunis Kaukomieli:/ “Ohoh Pohjolan isäntä!/ Niinp' on kaulasi katalan,/ Kuni koite ruskeana.”/ Tuopa poika Pohjolaisen,/ Itse Pohjolan isäntä/ Sinne siirti silmiänsä/ Päin kauloa omoa;/ Tuop' on lieto Lemminkäinen/ Siinä lyöä silpahutti,/ Iski miestä miekallansa,/ Kavahutti kalvallansa./ Löip' on kerran luimahutti,/ Laski jää on päältä olka,/ Kallon kaulalta sivalti, [...] Tuop' on lieto Lemminkäinen/ Otti päään pojan pätöisen,/ Kantoi kallon kartanolta/ Senki seijähän nenähän. (Seitsemäskolmatta Runo, 367-381/ 393-396).

²⁷⁷ Siitä lieto Lemminkäinen/ Käveli kyliä myöten/ Saaren impien ilossa,/ Kassapäien kauneussa;/ Kunne päin on päättä käänti,/ Siinä suuta suihkatahan,/ Kunne kättänsä ojenti,/ Siinä kättä käpsätähän. (Yhdeksäskolmatta Runo, 223-230).

²⁷⁸ Companheiro de armas de Lemminkäinen, que também deixa esposa, mãe e família em detrimento da guerra, tem a mesma personalidade estourada do jovem herói, também é conhecido por Kuura. A palavra *tiera* em finlandês designa a neve que fica nas patas do cavalo ou na sola do sapato, sem tradução para português, nesse caso é uma personificação de alguém que suporta climas rigorosos e temperaturas negativas (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013).

²⁷⁹ Ersoy (2012, p. 230) argumenta que é possível conjecturar que haja uma relação de sobreposição entre Pohjola e Tuonela, a terra dos mortos.

linguisticamente falando, apesar de que há uma menção (Canto XII, 199-200) sobre uma diferença de língua entre Pohjola e Kalevala. Lönnrot mesmo escreveu sobre isso no prefácio de 1849:

Somente em uma passagem (Poema 12, linhas 199-200) há uma indicação de uma língua estrangeira sendo falada na Fazenda do Norte, e essa passagem pode ser explicada assim: quando a mãe de Lemminkäinen proibiu seu filho de partir para a Fazenda do Norte e, junto com outras razões que deveriam impedi-lo de ir, disse: “Você não entende a língua de Finnmark (Turja), você não pode cantar magicamente em lapão”, por “língua” ela não quis dizer fala comum, mas alguma habilidade mágica peculiar a Fazenda do Norte. (LÖNNROT, 1963 [1849], p. 378)²⁸⁰

Embora Lönnrot tenha feito essa afirmação, na epopeia há uma ambiguidade. Bosley (2008) ainda afirma que nem os bardos que cantaram para Lönnrot e nem mesmo este conseguiram dizer com precisão onde seria Pohjola e o que seria o Sampo. Mas afirma que o épico faz uma relação entre Pohjola e Lapônia e, portanto, com as comunidades Sámi que habitam a região, e entre Kalevala e Finlândia, ou seja, as comunidades da região da Carélia e o Golfo de Bótnia falantes de dialetos do finlandês. Entretanto, essas aproximações são apenas isso: não correspondem a lugares, grupos e relações específicas, mas servem, sim, ao propósito de criar uma relação binária de diferença entre Kalevala (Finlândia) e o “outro”. Como o próprio Lönnrot escreveu no seu prefácio de 1849, “esta é precisamente a conexão²⁸¹ entre os poemas de *Kalevala*, ou a conexão que conta como Kalevala gradualmente se tornou rival de Pohjola e finalmente obteve a vitória” (LÖNNROT, 1849, p. 05)²⁸².

A relação entre estes dois lugares é um dos nós da trama, praticamente todos os cantos se constroem de forma direta ou indireta nessa relação. Karkama (2008) lembra que na Finlândia do século XIX, a ideia de heroísmo e guerra ganhou importância no épico heroico, influenciada por exemplos como a *Iliada*, o Antigo Testamento e a poesia germânica e escandinava. Assim, a guerra se tornou central para mostrar a formação nacional como uma luta contra um inimigo. Esse valor é levantado pelas ações dos heróis. Nesse jogo binário também se estabelece uma divisão de gênero, na qual em sua maioria os personagens centrais de Kalevala são masculinos e de Pohjola, femininos²⁸³. Há uma tensão entre o lar e o estrangeiro, respectivamente Kalevala e Pohjola, um, a

²⁸⁰ Texto original: Only in one passage (Poem 12, lines 199-200) is there a indication of a foreign language being spoken at North Farm, and that passage can be explained thus: when Lemminkäinen’s mother forbade her son to set out for North Farm and, along with other reasons which should keep him from going said: “You do not understand the language of Finnmark (Turja), you cannot sing magically in Lappish,” by “language” she did not mean ordinary speech but some magic skill peculiar to North Farm.

²⁸¹ “In Elias Lönnrot’s original vision of the historical basis of the *Kalevala* epic, the Finns and the Sámi (the Lapps) are seen as warring enemies. This both represents and reproduces the centuries-old hierarchies in which the Sámi, some of whom used to inhabit southern and central parts of present-day Finland up to the 16th or 17th centuries, were from early on distinguished from the “Finnish tribes”, that is, the regional groups that came to constitute the Finnish people (*det finska folket*)” (ANTTONEN, 2005, p. 138).

²⁸² Texto original: Juuri siinä onki *Kalevala*-runojen keskinäinen side eli yhteys, että kertovat, kuinka Kalevala vähitellen vauristui Pohjolan vertaiseksi ja viimein pääsi voitolle.

²⁸³ É bem possível que os destinos femininos em *Kalevala* exprimam uma lógica patriarcal, uma hegemonia masculina misturada com o pensamento do nacional-romantismo do século XIX, a misoginia e o complexo de Édipo de Lönnrot, a ideia de uma mulher construída e demolida pelos mitos masculinos sobre o sexo feminino. Mas, por outro lado, a

vila, e, o outro, a floresta, cultura e natureza (ERSOY, 2012). Dualismo epitomizado em Väinämöinen e Louhi, cada um com seu povo e entre um mundo espiritual dividido em um animismo e um panteão de divindades encabeçado pelo deus supremo Ukko, essa lógica hierárquica é um padrão no *Kalevala* e tem efeito quanto aos “poderes” de cada estrato (BOSLEY, 2008).

O clímax do épico (ERSOY, 2012; BOSLEY, 2008) se dá entre os Cantos XXXIX e XLIII que narram a viagem em busca do Sampo e a consequente batalha pela sua posse. Väinämöinen decide que ele e o ferreiro Ilmarinen devem ir até Pohjola para roubar o Sampo. Lemminkäinen pergunta para onde vão, e Väinämöinen diz que estão a caminho de Pohjola para roubar a relíquia. O jovem então pede para ser o terceiro homem nessa viagem, Väinämöinen aceita e os três então partem para Pohjola (Canto XXXIX). Durante a viagem Väinämöinen cria o kantele, que seria o “instrumento nacional” (Cantos XL e XLI). Os heróis finalmente chegam a Pohjola, encontram a dama Louhi e Väinämöinen exige que o Sampo seja dividido em dois. Ela se recusa e então o velho ameaça pegar a relíquia à força. Louhi, enfurecida, junta todo o povo de Pohjola para ter a cabeça de Väinämöinen. O velho rapidamente pega seu kantele e começa a tocar, todos de Pohjola então caem em um sono profundo, encantados pela música do instrumento. Com o Sampo no barco, os heróis partem em fuga de Pohjola. Louhi pede a Uutar²⁸⁴ que envie uma densa névoa ao mar, também pede para Turso²⁸⁵ que derrube os heróis do barco, pede até para Ukko, deus supremo, que vente forte no mar. Mas é Uutar que ajuda a dama do norte, enviando densa névoa sob o barco dos heróis. Väinämöinen, com a espada, espanta a névoa, e então é vez de aparecer Turso, o monstro do mar. Väinämöinen pega o monstro e ameaça matá-lo, o monstro fala que estava ali a mando de Louhi e suplica por sua vida, de modo que o velho o poupa. Por fim, vem Ukko, com ventos fortes que acertam o barco e derrubam o kantele na água (Canto XLII). Louhi, furiosa, junta seus homens de armas e parte em um barco em busca do Sampo roubado. Väinämöinen pergunta se ela viera para dividir o Sampo, Louhi nega e tenta agarrar a relíquia, mas é impedida por um golpe de Lemminkäinen. Väinämöinen então golpeia com força Louhi e faz cair dela seus soldados montados – já que ela havia se metamorfoseado em uma ave –, na queda Louhi acerta com seu dedo sem nome²⁸⁶ no Sampo e a relíquia se quebra em pedaços no mar. Alguns pedaços afundam e outros são levados pelo mar para as margens. Väinämöinen canta de felicidade:

Ficou com isso contente.
Assim disse, assim falou:

caracterização e as ações destas personagens femininas revelam uma capacidade – não um direito – de auto-determinação, mesmo se as suas ações têm consequências fatais. O essencial é que as mulheres não lutam umas contra as outras, nem por causa de homens nem por outro motivo. Por outro lado, ainda, as figuras femininas na epopeia *Kalevala* nunca são apresentadas como ridículas. (KNUUTTILA, 2013, p. 13).

²⁸⁴ Também conhecida como Ututyttö, espírito da névoa, vem de *utu*, névoa, neblina ou bruma.

²⁸⁵ Monstro gigante do mar, inimigo de Väinämöinen, seu nome vem da raiz *thurs-*, mesmo que dá o nome do gigante Tursas que ajuda Väinämöinen no canto II.

²⁸⁶ *Nimetön*, dedo anelar, significa literalmente dedo sem nome.

“está aí o germe, a semente,
 início da felicidade eterna,
 aí o lavar, semear,
 de muitas colheitas crescer!
 Daí a lua brilhará,
 o sol da fortuna iluminará
 grandes quintas da Finlândia,
 da Finlândia terras esplêndidas!” [...]

O velho sábio Väinämöinen
 com estas palavras disse:
 Concede, Deus, Criador,
 a nós a fortuna dá,
 para sempre bem viver,
 para com honra morrer
 na nossa Finlândia querida,
 na Carélia da beleza!
 (Canto XLIII, 295-304/ 399-406)²⁸⁷

As hostilidades ainda continuam, com diversas tentativas de Louhi de destruir Kalevala, mas todas fracassaram, o herói Väinämöinen é capaz de repelir todos os ataques e fazer com que seu povo saia vitorioso. Com a desistência da dama do norte de continuar a guerra, a narrativa se encaminha para o último canto e também o último ciclo, o de Marjatta²⁸⁸.

Esse ciclo que compreende o Canto L narra a história da jovem recatada e pura, que, após recusar tarefas “impuras”, vai pastorear as ovelhas, caminha no pasto, onde as cobras rastejam, e uma baga (*marja*, baga ou fruto) fala com Marjatta, dizendo que ninguém quer comê-la. A jovem pega um graveto e coloca no chão, a baga sobre pelo graveto até seus pés, de lá pelos joelhos, cintura, peitos, lábios, da boca vai até o ventre da jovem, “Marjatta, esbelta pequena,/ disto se encheu, engordou,/ disto veio a emprenhar,/ disto na carne ganhou” (Canto L, 123-126)²⁸⁹.

No décimo mês de gravidez Marjatta vai parir, pede ajuda de sua mãe para dar à luz em segredo, a velha indaga-lhe quem é pai, a jovem diz que foi engravidada pela baga do campo. Pede ajuda então ao pai, o velho a xinga de puta e manda ela ir dar à luz na caverna do urso, longe dali. Marjatta responde que não é puta e que irá parir um grande homem, que será tão poderoso quanto Väinämöinen. Pede então para que Piltti²⁹⁰ faça uma sauna²⁹¹ para a jovem. A jovem criada não sabe onde ir para conseguir preparar o banho, Marjatta diz que ela deve ir até Ruotus²⁹². A criada

²⁸⁷ Hän tuosta toki ihastui,/ Sanan virkkoi, noin nimesi:/ “Tuost' on siemenen sikiö,/ Alku onnen ainiaisen,/ Tuosta kyntö, tuosta kylvö,/ Tuosta kasvu kaikenlainen,/ Tuosta kuu kumottamahan,/ Onnen päivä paistamahan/ Suomen suurille tiloille,/ Suomen maille mairehille!” [...] Siinä vanha Väinämöinen/ Itse tuon sanoiksi virkki:/ ”Anna luoja, suo Jumala,/ Anna onni ollaksemme,/ Hyvin ain' eleäksemme,/ Kunnialla kuollaksemme/ Suloisessa Suomen maassa,/ Kauniissa Karjalassa!” (Kolmasviidettä Runo, 295-304/ 399-406).

²⁸⁸ Também chamada de Kurjetta, Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) é outro nome de Marjatta, mas só aparece neste verso, vem de *kurja*, desgraçada ou miserável, adicionado ao sufixo -tta do nome Marjatta.

²⁸⁹ Marjatta korea kuopus/ Tuosta tyytyi, tuosta täytyi,/ Tuosta paksuksi panihe,/ Lihavaksi liittelihe. (Viisikymmenes Runo, 123-126).

²⁹⁰ Criada de Marjatta, tem sentido de rapazinho, mas aqui de moça ajudante.

²⁹¹ Onde geralmente se dava à luz.

²⁹² “Provavelmente, distorção do nome bíblico de Herodes, o senhor mau a quem Marjatta (i.e., A Virgem Maria), quando deu à luz o seu filho Kiesus (Jesus [mas no poema a criança não é nominada]), foi obrigada a pedir o banho. Segundo o poema, Ruotus está sentado à cabeceira da mesa e veste uma camisa – daí o epíteto, “*Paitulainen*”

parte para encontrar Ruotus e o encontra comendo e bebendo na ponta de uma mesa, pergunta o que ela quer, a criada diz, a dama de Ruotus indaga para quem é o banho, a jovem diz que é para Marjatta. Então a velha dama diz que ali não terá banho para ela, que ela deve ir para a colina que lá há um estábulo.

Partem para o estábulo, Marjatta em choro pede que o criador a ampare, e que o cavalo soprasse ar quente em seu ventre para aliviar como se fosse uma sauna, na manjedoura então nasce a criança de Marjatta. Ela cuida do bebê, o alimenta a coloca nos joelhos, mas a criança cai e se perde, Marjatta em desespero o procura em todos os lados. Pede às estrelas e à lua, dizem que não sabem e que mesmo que soubessem não diriam, porque ele (a criança) foi quem os criou, então pede ao sol, que diz o mesmo sobre sua origem, mas aponta onde está o bebê, em um pântano. Segundo Bosley (2008) este trecho tem relação com a prática de deixar bebês sem paternidade admitida ou ilegítimos nos pântanos. Pentikäinen (1999) afirma também que na tradição legal nórdica nomear uma criança era fundamental para ela ser aceita, neste caso o filho de Marjatta não recebe um nome. Então Marjatta busca seu filho no pântano, em uma espécie de alegoria adaptada da ressurreição de Cristo. A jovem não sabe como chamar o menino, então procura alguém para batizá-lo – ato até então inexistente na epopeia. O velho Virokannas²⁹³ diz que não batizará o menino antes de ele ser julgado. Então, Väinämöinen decide julgar o garoto recém-nascido, e condena-o à morte. Com apenas duas semanas de vida, a criança responde ao velho, dizendo que não tem direito de julgar e o acusa de matar jovens donzelas nas ondas profundas (referência à morte de Aino, canto IV). Com essa confrontação, o herói de Kalevala sede e “Lá batizou o velho,/ pois ao menino deu nome/ para ser rei da Carélia,/ de todo o reino guardião” (Canto L, 475-478)²⁹⁴.

Derrotado, Väinämöinen parte em um barco discursando que o povo de Kalevala ainda precisará dele e suas habilidades e poderes de herói no futuro, e então:

Ali com a vela parou,
o seu barco descansou.
Atrás o kantele deixou
à Finlândia o belo deixou,
ao povo alegria eterna,
aos filhos os cantos maiores.
(Canto L, 507-512)²⁹⁵

[encamisado]. A apresentação de figuras e acontecimentos bíblicos na tradição oral e nas lendas [finlandesas] é muito comum e feita como se os eventos descritos na Bíblia tivessem sucedido nas terras de Kalevala. Herodes aparece numa casa no meio rural da Finlândia, como senhorio dela” (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013, p. 603).

²⁹³ Entidade divina que sustenta o mundo, de *viro* (mundo, finlandês antigo) e *kannas* (o sustentador), mas no finlandês atual *Viro* é como se chama a Estônia. Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) a figura de Virokannas é associada à imagem cristã de João Baptista.

²⁹⁴ Ukko risti ripsahutti,/ Kasti lapsen kapsahutti/ Karjalan kuninkahaksi,/ Kaiken vallan vartiaksi. (Viisikymmenes Runo, 475-478).

²⁹⁵ Sinne jmuttui pursinensa,/ Venehinensä väsähtyi,/ Jätti kantelon jällille,/ Soiton Suomelle soiran,/ Kansalle ilon ikuisen,/ Laulut suuret lapsillensa. (Viisikymmenes Runo, 507-512).

O kantele, nesse caso, representa as canções do velho herói, ou seja, seu poder. É uma transição pacífica entre o paganismo e o Cristianismo. O último poema, que narra o nascimento do filho de Marjatta e a partida de Väinämöinen é, sem dúvida, uma representação teleológica da vitória do cristianismo sobre o paganismo, onde o filho de Marjatta é a conexão que emula nascimento de Cristo. O *Kalevala* é, portanto, o *mito nacional* por excelência, cuidadosamente encravado em um “início”, o provedor da gênese da cultura e explicação do “eu” e do “nós”, fornecedor de uma ordem de mundo. Lönnrot escreveu em dezembro de 1833 se referindo ao poema que finalizará o épico em 1835 e 1849: “Embora este poema seja confuso, mesmo incompleto, você notará que ele se refere à disseminação do cristianismo, e que o menino mencionado no poema era provavelmente o próprio Salvador, e que Marjatta era a Virgem Maria” (LÖNNROT, [1833], 1902. sem página)²⁹⁶. Neste sentido, Lönnrot formou uma estrutura correspondente com a visão linear do cristianismo. E, segundo Pentikäinen (1999), essa teleologia foi forçada por Lönnrot, já que para os bardos dos quais ele coletou os poemas, a visão de mundo era cíclica e não do conceito linear de tempo e história. Magaldi (2013) ainda traça um paralelo entre o recém-nascido filho de Marjatta e o recém-criado estado nacional finlandês, pois o menino, mesmo com só duas semanas de vida, quando questionado por Väinämöinen, lhe responde e impõe a *sua* vontade. Assim como a jovem “nação” finlandesa também seria, mesmo que jovem, *sua* própria voz, seu próprio destino e sua versão da história, e os antigos líderes – Väinämöinen / Suécia ou estrangeiros para este efeito – não são mais bem-vindos. Para Kaukonen (1990, p. 177) a principal mensagem do *Kalevala* é a profecia alegórica que Lönnrot criou no fim do épico, da promessa de retorno de Väinämöinen para forjar o novo Sampo e trazer a nova música, uma mensagem que denota uma fundação inabalável para a felicidade eterna da humanidade.

Lönnrot, além de pretender provar que a nação finlandesa e sua língua seriam capazes de produzir literatura; esta mesma nação – para ele – também era capaz de produzir um épico comparável aos mais altos parâmetros do gênero, uma espécie de autopercepção como um “Homero do ártico”. Entretanto, talvez assim como tenha feito Homero, Lönnrot e seu *bricoleur* das palavras é uma redução tão extensa da tradição oral camponesa que absolutamente deixa de sê-la, se transforma em outra coisa, neste caso, em uma narrativa cuidadosamente organizada para forjar um passado nacional.

2. CAPÍTULO 05: ESPELHO LUSO, OLHOS BRASILEIROS

²⁹⁶ Texto original: Vaikka tämä runo onkin sekava, jopa puutteellinenkin, huomaa kuitenkin sen viittaavan kristinopin leviämiseen, ja että runossa mainittu poika luultavasti oli itse Vapahtaja, ja että Marjatta oli Neitsyt Maria.

A epopeia de Magalhães é, podemos dizer, um coroamento de suas intenções românticas. Após publicar sua lírica extensamente e escrever suas peças teatrais, era hora, como o “pai do romantismo”, de introduzir a forma faltante. Concentrado em um episódio do início da colonização europeia:

[...] trata-se de “idealizar as origens”, para sôbre elas assentar o presente e, mais do que êle, o futuro [...] . Magalhães continua romântico ao converter-se em poeta épico: não propriamente pela escolha do gênero, mas pela deliberação nacionalista em que o faz, pela busca da singularidade nacional que se delineia entre os habitantes primitivos do País e por uma “filosofia poética da história” pela qual se justifique a incorporação dêsse passado ao presente, pela mediação necessária da civilização europeia. (BARROS, 1973, p. 112)

Essa tarefa começou ainda na década de 1830 na Europa. Magalhães inicia a escrita da epopeia em 1837 em Bruxelas e o texto é concluído em 1854, a primeira edição saiu dois anos depois no Rio de Janeiro. Isso se dá, principalmente, por sua condição dentro do governo imperial após a maioridade de Dom Pedro II, na qual ele participa como secretário do futuro Duque de Caxias de duas expedições de repressão de revoltas, a Balaiada no Maranhão e a Farroupilha no Rio Grande do Sul, província pela qual viria a ser deputado em 1846. Legislatura diminuída, em que Magalhães assina apenas alguns projetos de educação, mas que são todos esquecidos, sua participação na política legislativa fora muito apagada, tanto que no anos seguinte, 1847, Magalhães retorna às suas atividades de diplomata sendo enviado para o Reino das Duas Sicílias (BARROS, 1973). Tanto que Teixeira (1994) define as fases do pensamento filosófico²⁹⁷ de Magalhães entre o jovem pensador, que circunscreve de 1836 a 1844, e do pensador maduro, que vai de 1858 a 1880, essa divisão é feita a partir de escritos do intelectual. Isso demonstra certo interregno, pelo menos nos escritos de caráter filosófico, entre o final da década de 1840 e o começo da seguinte.

No ano de 1839 foi publicado na *Revista Nacional e Estrangeira*, com o título de “Poesia. Eposodio de um poema inedito do snr. dr. D. J. G. de Magalhães, intitulado: A Confederação dos Tamoyos”²⁹⁸, que podemos notar que o avanço no poema que viria ser sua epopeia, mesmo muitos anos antes de sua primeira publicação. Nessa publicação aparecem dois excertos, um intitulado “Canto Quarto” e outro “Iguassu”, apontando alguns versos soltos. Interessante notar que os temas indianistas estão presentes na referida revista antes mesmo dos textos seminais de Gonçalves Dias. Na década seguinte, Magalhães, em relação a ideologia indianista, “é o primeiro romântico, se não a concluí-la, pelo menos a iniciá-la” (BARROS, 1973, p. 168).

²⁹⁷ Importante ressaltar que Magalhães escreveu extensivamente textos de caráter estritamente filosófico e que são reconhecidos como uma faceta muito importante de sua biografia, juntamente com suas atividades de poeta, escritor e diplomata.

²⁹⁸ MAGALHÃES, D. J. G. Poesia. Episodio de um poema inedito do snr. dr. D. J. G. de Magalhães, intitulado: A Confederação dos Tamoyos. In: *Revista Nacional e Estrangeira*. Tomo 1º. Rio de Janeiro: Typ. de J. E. S. Cabral, 1839, p. 39-45.

A epopeia de Magalhães é de inspiração homérica, com feições clássicas, camonianas e dos árcades brasileiros (CAMPATO JR., 2021) e possui dez cantos com versos decassilábicos – ou nem todos, como apontou seu algoz literário –, de estrofação livre²⁹⁹, e “há quem veja nessa atitude um dos poucos traços românticos do poema, na medida em que a escolha se dirige para uma, por assim dizer, não forma, eivada de liberdade” (CAMPATO JR., 2021, p. 841) e com forte caráter moral. Sobre este último aspecto, um trabalho não tão recente, mas bastante importante – concebido em 2004 e publicado em 2014³⁰⁰ –, parece-nos relevante para compreender esse livro que ficou – talvez ainda esteja – deixado de lado na “história da literatura brasileira”, precisamente pela crítica incontornável que recebeu em seu nascimento, por parte de Alencar, e que resultou em uma “mancha” da epopeia de Magalhães³⁰¹.

Para Campato Jr. (2014) o livro é repleto de situações retóricas de inspiração greco-latina, na narração dos episódios, caracterizada pela persuasão com o objetivo de convencer uma audiência de uma ou mais pessoas a certa ação ou ideia, “à situação retórica, geralmente, contrapõem-se outro discurso em ato ou em potência” (CAMPATO JR., 2014, p. 18). Portanto, a persuasão, ou melhor, o discurso persuasivo, é central e o mais habilidoso dos oradores é Aimbire, o herói central da trama e líder dos tamoios. Para o autor, a persuasão está definida sob três aspectos: convencer, comover e agradar, “convencer está relacionado à persuasão lógica; comover, por seu turno, é persuasão da ordem afetiva, em que se procura atuar no ‘coração’ dos indivíduos. Já agradar diz respeito à persuasão de natureza estética” (CAMPATO JR., 2014, p. 27).

As retóricas empíricas de Gonçalves de Magalhães são mimetizadas pela ficcionalização de situações retóricas no livro. Para ele, a razão é um aspecto levado em alta estima por Magalhães, por isso a presença de diálogos em detrimento de cenas de batalhas. Aimbire é destacado não só pela sua força física, mas também pela sua capacidade retórica afiada, “a retórica, para Magalhães, constrói heróis.” (2014, p. 106). Mas a retórica também pode servir o sofista, como por exemplo, Satanás. Tais situações tem duas funções: *estruturais* e *ideológicas*. Estruturais, pois as situações retóricas servem para manter o suspense, aumentar a dramaticidade, ou mesmo reanimar a narrativa. Ideológicas, primeiro de tudo, porque o livro é a forma artística da defesa das posições de Magalhães, portanto, em certa medida os personagens e suas narrativas não deixam de cumprir funções didáticas e programáticas.

²⁹⁹ Diferente do preceito lusitano, em que a estrofação acontece na epopeia as oitavas (CAMPATO JR., 2021). Na edição considerada a segunda por Magalhães, de 1862, ele escreve uma pequena nota de advertência no começo do livro explicando as razões de sua escolha do verso solto.

³⁰⁰ CAMPATO JR., João Adalberto. *A Confederação dos Tamoios: gênese, retórica e ideologia da epopeia do Segundo Reinado*. 1. Ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

³⁰¹ Campato Jr. (2021, p. 836) pontua tal legado de depreciação: “forma antiquada, haurida nas fontes da epopeia clássica, heróis delineados sob o modelo homérico, discurso eivado de traços neoclássicos e outros elementos que tais, tornados verdadeiros lugares-comuns do processo de negação sistemática a que Magalhães tem sido submetido”.

Campato Jr. identifica dezessete situações retóricas na epopeia, em resumo são elas: Situação Retórica I: incitação de Aimbire a guerra de vingança contra os portugueses. A questão não é necessariamente a vingança, mas sim se ela deve ser imediata ou não; Situação Retórica II: definições de como a guerra será lutada, o chamado discurso A. No discurso B Aimbire conta seus grandes feitos, para especialmente inflamar os mais velhos à guerra, interessante que Campato menciona que Aimbire trata-se quase de um deus, já que conhece os mistérios de Tupã. O discurso de Aimbire funciona; Situação Retórica III: após a guerra ser certa, há festa e banquete de partida, Iguaçu lamenta a partida de Aimbire; Situação Retórica IV: discurso do pajé contra a guerra e de Aimbire a favor da contenda; Situação Retórica V: situações retóricas dialéticas, do discurso a dois. A exemplo dado da discussão entre Jagoanharo e Tibiriçá, tentando convencer esse segundo a juntar-se aos Tamoios; Situação Retórica VI: São Sebastião aparece no sonho de Jagoanharo e tenta convencê-lo a conversão para a fé cristã, faz isso contando a história futura (para Jagoanharo) do Brasil [passada para Magalhães]. Jagoanharo acorda do sonho aceitando o cristianismo, mas, ao ver os índios cativos recém-chegados capturados por portugueses, revolta-se, rejeita o cristianismo e declara que fará guerra aos invasores; Situação Retórica VII: Aimbire retoma os ossos de seu pai e vai até a casa de Braz Cubas para vingar-se, atea fogo à casa e, a pedido da filha do português por misericórdia, não mata o homem que vitimou sua família. E justifica sua decisão para seu companheiro Parabuçu; Situação Retórica VIII: Anchieta, face à inevitável guerra, tenta convencer Dias de libertar os índios cativos e é recebido com ironia. Há uma argumentação entre os dois. Também há a palavra de Satanás aos portugueses, incitando-os a tomar a terra e matar os índios. Entre os argumentos do missionário e de Satã, este último parece ter prevalecido; Situação Retórica IX: Tibiriçá fala aos guayanás convertidos em favor de guerrearem ao seu lado; Situação Retórica X: Jagoanharo retorna, Aimbire fica sabendo da posição de Tibiriçá e do cativo de Iguaçu, promete que salvará a moça; Situação Retórica XI: Os tamoios chegam de canoa nas praias inimigas e Aimbire discursa com vista a inflamar a vingança; Situação Retórica XII: o combate inicia, Aimbire contra Brás Cubas, Jagoanharo contra seu tio, Tibiriçá, que acaba por matar seu sobrinho. Aimbire salva Iguaçu. Há a retirada dos tamoios, o enterro dos mortos e o casamento de Aimbire com Iguaçu. Novo discurso de Aimbire para retomar a moral dos combatentes; Situação Retórica XIII: os frades vão até os índios com uma proposta de paz, Aimbire quer retorno dos prisioneiros além de Dias, Tibiriçá e outros inimigos. Anchieta argumenta (em vista de uma paz entre tamoios e portugueses), avisa que Dias morreu e que quanto aos índios convertidos, não há negociação. Aimbire consente com uma paz desde que respeitada a terra em que habitam (Guanabara). Anchieta, prevendo que isso impediria a catequização, tenta mais uma vez persuadir para que haja aceitação de uma relação com os portugueses. Ernesto (francês calvinista) argumenta contra a

proposta dos frades, fala para Aimbire que os franceses podem ensinar a civilização e apresentar o cristianismo, mas sem escravizar como os portugueses fariam. Aimbire encerra a discussão e toma parte para uma paz, desde que os prisioneiros retornem e não haja invasão dos portugueses; Situação Retórica XIV: há um boato dos franceses de que os frades são espões, agitações levam a planos para matar os frades, mas isso não acontece. Um dos frades vai aos portugueses solicitar que se funde uma cidade o quanto antes; Situação Retórica XV: Anchieta e Aimbire discutem sobre religião e Deus; Situação Retórica XVI: O frade Nóbrega demora para voltar e os franceses trabalham para convencer os índios de que os portugueses não cederiam; Situação Retórica XVII: Um índio convertido leva uma carta e os prisioneiros até Aimbire, na carta diz que os portugueses aceitam a paz. Mas essa paz dura pouco. Navios portugueses chegam para expulsar os franceses e Ernesto fala a Aimbire que os portugueses são mentirosos, os índios de novo inflamam-se para a guerra. Há vozes destoantes, que afirmam que os portugueses estão atrás dos franceses, não dos tamoios. Aimbire convence todos a guerra, vão a Niterói, os portugueses conseguem vitórias durante longos meses. Iguaçu é morta, Aimbire pega seu corpo e comete suicídio no mar. O frade acha os dois e faz uma sepultura. É fundada a cidade do Rio de Janeiro.

Ademais, o que nos interessa não é examinar uma a uma as situações, o que já está feito com muito critério no trabalho de Campato Jr., mas sim apontar que a epopeia deve ser lida – se não *também* por esse prisma – *principalmente a partir* da interpretação de histórica de sua criação, ou seja, as intenções profundamente políticas do projeto de Magalhães. Portanto, acusar Magalhães de ingênuo por escrever uma épica é não perceber a intenção ideológica da empresa literária dele e sua ligação à legitimação do Império e do Imperador Pedro II. “Para além disso, o governo de Pedro II restará na história como aquele em que o país, supostamente, teria ganho a verdadeira epopeia nacional, atestando os esforços da figura imperial para o desenvolvimento do nosso processo civilizatório.” (CAMPATO JR., 2014, p. 116). Pedro II pretendia colocar o Brasil na ordem Ocidental das civilizações e oferecer uma arte brasileira ao nível daquela da Europa.



Magalhães chama os “Genios” do “patrio Brasil” que cuja canções “doçura deram do Carioca as aguas” (Canto I, p. 02), fazendo referência, em nota, de uma suposta habilidade e predisposição ao canto e ao lirismo dos Tamoios, bem como fazendo ligação direta entre aqueles ao mesmo aspecto carioca de seu tempo, ainda continua:

Genios, que outr’ora com choroso acento
Suspiros repetistes lamentosos
De tantanas malfadadas tribus de Índios,
Que viram do Europêo n’ávila espada
O sangue gotejar dos caros filhos,
Das esposas, dos pais, e dos parentes;
Doces inspirações prestai-me, oh Genios!

(Canto I, p. 02)

Magalhães faz uma ode à natureza do Brasil, um presente divino. O mesmo se repete com a descrições dos rios, a começar pelo Amazonas “Balisa natural ao Norte” (Canto I, p. 03), que é comparado a uma cobra sucuriúba, que com sua língua acua o atlântico. Em seguida o rio Paraná, que “té no Prata perder-se, ou dar-lhe origem” (Canto I, p. 07). Retoma a ode à natureza e afirma que os montes e rios gregos nada tem a assoberbar-se em relação ao Brasil:

Desdenha este sumptuoso Paraíso
As sonhadas ficções da mente humana;
Malignos Faunos, pudibundas Nymphas
Nestas virgens florestas não vagueam:
Grande como sahio das mãos do Eterno,
A Natureza é tudo, e excede ao homem,
Que hade bem cedo emparelhar com ella!
(Canto I, p. 08)

Lamenta a destruição trazidas pelos portugueses, especialmente a escravidão indígena. Faz uma metáfora entre andorinhas e indígenas, acerca da liberdade. Ao citar a voz narrativa de um personagem indígena, Magalhães escreve: “[...]/ Mas nós homens, a quem Tupan deo tudo,/ Nós, que livres nascemos nestes bosques,/ Porque escravos agora nos faremos?/ Deste geito discorreram os selvagens.” (Canto I, p. 12). Entretanto, Barros (1973, p. 176) pondera que Magalhães, mesmo colocando tais palavras na boca de Aimbire, acreditava que “[...] entre as religiões há só uma verdadeira, o cristianismo e é a ‘conversão do gentio’ que justifica a colonização, mesmo quando essa é marcada pelo excesso e pelo êrro. Excesso e êrro que se consubstanciam principalmente na escravidão [...]”.

Aponta que a chegada dos portugueses causou o cântico indígena a se entristecer, a cantar lamentações. Faz uma metáfora com a mudança das cores das penas do guará, “até que o lucto em purpura se muda/ Co’as plumas novas, que crescem rubras.” (Canto I, p. 13). Aponta a luta em vão de membros da Igreja, como Anchieta. Em seguida apresenta o herói indígena ideal, “Aimbire, o mais audaz entre os Tamoyos,/ Meditava projectos de vingança/ Contra a Lusa colonia Vicentina,/ Donde p’ra seus irmãos o mal saia.” (Canto I, o. 15). Aimbire vai entre os Tamoios angariando parceiros para a vingança. Sobe a Gavea para convencer o ancião Pindobuçú. O encontra enterrando o filho, Comorim.

Aimbire percebe a situação e, em respeito, põem uma pedra na sepultura e faz um discurso ao desconhecido guerreiro enterrado. Nessa fala, Aimbire descreve as montanhas e lagos das terras dos Tamoios, lugares que são também marcas da cidade do Rio de Janeiro. Pindobuçú reconhece Aimbire e o avisa de que o enterro é de seu filho, amigo de infância do herói. Aimbire faz um discurso de lamentação da morte de seu amigo. Aimbire quer saber como ele morreu, Pindobuçú conta que Comorim e Iguassú, sua irmã, estavam caçando quando portugueses tentaram capturá-

la, Comorim a defende matando alguns e afugentando os outros, mas ferido é levado até o pai e, em sua última palavra, brada vingança. Aimbire, inflamado, também pede por vingança. Pindobuçú concorda. Aimbire aponta onde estão os portugueses e que Tibiriça, junto dos Carijós e Guayanás os ajudam.

Pois bem, eu também penso em extinguil-os.
Serás vingado, Comorim, eu juro
Por ter seu sangue inocente derramado;
Por minha mãe, que os vís assassinaram;
Por meu aí, que morreo em cativeiro;
Pela linda Iguassú, que defendeste,
E qu'eu defenderei de hoje em diante
Como irmão si quizer, ou como esposo,
Si ella e Pindobuçú me não desprezam!
(Canto I, p. 27)

Aimbire congrega todos à vingança. Os Tamoios se confederam para lutar contra os portugueses, Magalhães os distingue de outros indígenas por conta de suas habilidades guerreiras, aldeias fortificadas e “Natural, inspirada poesia/ De todos os distingue, os enobrece,/ E tratáveis os torna, inda que altivos:/ Crêm elles qu’esses dom, e as doces vozes,/ A’s puras aguas devem do Carioca.” (Canto II, p. 34). São ocupantes da região do que viria a ser o Rio de Janeiro e veneram Tupã, um deus que dispara raios, bem como tem como seus “ministros” os “Payés”. Nesse momento, em uma nota, Magalhães defende o caráter humano dos indígenas, afirmando a existência de crença em entidade superior, organização política e hierarquia e “bellas virtudes do christianismo” (Canto II, nota 1). Acusa portugueses de terem os destituídos desses elementos para que pudessem explorá-los e escravizá-los.

Aimbire é eleito líder da confederação dos Tamoios. São descritos os traços que caracterizam ele como um grande guerreiro. O mesmo se dá com outros líderes Tamoios, Pindobuçú e seu filho Parabuçú. Jagoanharo e Araray, seu pai. “Era Araray irmão do convertido/ Chefe Tibiriçá, á fé chamado,/ P’ra ser nestes sertões seu firme apoio:/ Tibiriçá, que as armas empunhando/ Dos Lusos em favor, em São Vicente/ Seu proprio irmão e amigos agurdava.” (Canto II, p. 38). Também é apresentado o pajé Tamoio, Coaquira, que “As cans da longa idade; em cuja mente,/ Dada ás cousas divinas, arde o fogo,/ Da inspirada poesia; tu que escutas/ Os trovões de Tupan, e os interpreta;” (Canto II, p. 39). Coaquira propõe um conselho para decidir sobre a guerra. Jagoanharo faz o primeiro discurso, já que é o mais novo. Aimbire percebe a reticência dos mais velhos quanto a guerra e começa a falar:

De vós, oh moços, o vigor conservo;
De vós, oh anciãos, tenho a experiência
Colhida á custa de árduos sacrifícios.
Segredos aprendi de estranhas gentes:
Com elles batalhei co’a setta e raio,
E hoje o mysterio de Tupan conheço!
Tupan que se apresente, então veremos

Qual de nós dous melhor dispara raio.
(Canto II, p. 43)

Aimbire então saca uma pistola e atira para cima, acertando um pássaro preto, feito que impressiona todos a volta, que ficam em silêncio. Ao guardar a arma, Aimbire continua seu discurso. Conta da chegada dos portugueses e de seu pai que morreu em cativeiro. Aimbire continua a contar sobre o forte que os franceses construíram e sua visita ao chefe de “A raça branca de cabellos louros,/ E de olhos côr do céu, tão nossa amiga” (Canto II, p. 47). Momento em que lhe é apresentado a arma.

Aimbire relata o combate que presenciou e participou entre os portugueses e franceses. Sua surpresa ao ver os Tupis e Carijós aliado aos portugueses, os quais ele luta contra com coragem. Ia matar Tibiriçá, o traidor, quando foi ferido por um tiro e foi feito prisioneiro. Momento em que conheceu Mem de Sá. Escapa do seu cativeiro e nada em fuga pelo mar, em terra encontra franceses e Tamoios, juntos juram guerra eterna aos portugueses.

“Alli guerra jurámos, guerra eterna
A esse por quem nós tanto soffremos
Sobre o mar, sobre a terra: sangue, sangue,
Guerra, guerra, as florestas repetiram!
De paz não mais se falle! Guerra, guerra,
Comigo repeti, bravos Tamoyos!
Não ouvis os clamores de vingança
De nossos pais e irmãos qu’elles mataram!
Não ouvis que esta terra está pedindo
Que a livremos dos pés dos Portuguezes?
Quereis que um dia nossos filhos digam:
- Nossos pais foram vis, cobardes foram,
Defender não souberam nossas tabas,
Opprobrio e escravidão delles herdamos!? -
Não, não; tal não dirão: antes primeiro
Morrámos todos nós; sim, antes morram
Velhos, moços, crianças e mulheres,
E os filhos qu’inda as mãis no ventre aquecem:
Todos morramos, sim, porem mostremos
Que sabemos morrer como Tamoyos,
Defendendo o que é nosso e a liberdade,
Que antepomos a tudo, e á propria vida.
(Canto II, p. 58)

Aimbire pede que Jagoanhara vá até Tibiriçá para convencê-lo a se juntar a seus irmãos e aos Tamoios. Com seu discurso Aimbire convence a todos, até o ancião mais velho, Coaquira.

Os Tamoios terminam seu concílio com brados à guerra. Magalhães parte a descrever os costumes dos indígenas, como as brincadeiras das crianças e a culinária, ao mesmo tempo que descreve a natureza ao redor. Os chefes Tamoios indagam Aimbire sobre os estrangeiros aliados, os franceses.

Começa uma narrativa sobre a história de Villegagnon e seu desejo de fundar uma França Antártica. Após uma curta introdução ao que é o cristianismo por parte de um narrador onisciente, Aimbire conta sobre a religião destes aliados:

“Esse Filho de Deos, dizia Aimbire,
Só ensinou aos homens que se amassem,
Que fossem todos como irmãos e amigos.
Elles confessam isso, elles o adoram;
Mas por tudo qu’eu ví, pelo que fazem,
Creio que de seu Deos as leis aprendem
P’ra calcal-as melhor, e não cumpril-as.
Vede como são mãos os Emboabas,
E o que esperar podemos de taes homens.
(Canto III, p. 73)

Ao observarem um clarão na floresta, os Tamoios se preocupam e Aimbire novamente discursa sem medo, inclusive apontando um aspecto misógino em sua pergunta retórica, “Esperemos sem medo. Por ventura/ Tão fracos sereis vós como as mulheres,/ Que fogem só co’a sombra do perigo?” (Canto III, p. 73). Aimbire reconhece os sons, são os aliados franceses.

São recebidos com alegria e ofertados comida, álcool e mulheres. Uma das jovens pergunta ao líder francês seu nome, “Meu pai chamou-me Ernesto em minha infância;/ Porém na tua terra me nomeiam/ Cabellos de guará: tu vês a causa.” (Canto III, p. 79). A jovem resolve chamá-lo Guaraciaba, cabelo de sol. Ela, filha de Aimbire, indica a Ernesto que fale com seu pai para descobrir seu nome. Aimbire conta sobre a falecida mãe da jovem, Potira, mesmo nome que a filha do guerreiro carrega.

Aimbire concede a filha em casamento para Ernesto, que afirma que lutará ao lado dos Tamoios e, com a vitória, se casará com Potira. Todos festejam e Coaquira canta o cântico de guerra. Canta a Tupã, aos antepassados mortos e em vingança aos portugueses, que matam e escravizam. Coaquira e os Tamoios cantam “O céu é de Tupan, a terra é nossa;/ Nossos pais a regaram com seu sangue;/ A nós toca morrer para vingal-os.” (Canto III, p. 87). Em uma espécie de êxtase, Coaquira toma ao chão e os Tamoios continuam a cantar os versos acima.

Ao fim da festa, todos são tomados pela tristeza da despedida, Aimbire canta a Iguassú sua dor e defende seus motivos para a partida, a vingança contra os portugueses, “Dessa raça feroz seguindo o exemplo,/ Implacavel serei exterminando-a.” (Canto III, p. 93). Iguassú tenta convencer Aimbire a não matar os “innocentes/ Filhinhos d’esses homens” (Canto III, p. 93), mas a tentativa não é bem sucedida e o guerreiro não é convencido a desistir da vingança completa. Iguassú se desculpa por discordar e rapidamente passa a exaltar o guerreiro e sua defesa dos Tamoios.

Os guerreiros, tanto Tamoios quanto franceses, despertam prontos para a guerra, “Os Tamoyos belligeros caminham/ Seguido dos Francezes aliados,/ Tão poucos que talvez de cem

não passem.” (Canto IV, p. 104). Iguassú observa triste a partida dos guerreiros e canta suas lamentações, inclusive clamando os ancestrais, como Tamandaré, que em uma nota explicativa é apresentado, por Magalhães, como uma espécie de “Noé” dos indígenas, que haveria sobrevivido um dilúvio e repovoado o mundo, conforme as orientações de Tupã. Ao narrar o esplendor da natureza brasílica, Magalhães faz uma referência ao seu amigo e parceiro intelectual da Revista Niterói, Manoel de Araújo Porto-Alegre:

Cantor sublime dos brasilios bosques,
Que fazes dos pinceis que a Natureza
Com tanto amor te dêo? Caro Araújo,
Tu que pintando o que tão bem descreves
Com essa alma de fogo, que se abrasa
N’um volcão de arrojados pensamentos,
Crear podias maravilhas d’arte,
Que a par dos versos teus mais te exaltassem,
Porque não mostras quanto póde o engenho,
Que esta Patria accendeo p’ra gloria sua?
(Canto IV, p. 113)

Essa interpelação retórica do autor a seu amigo fica indicada entre dois momentos de descrição, tanto das belezas da natureza quanto de seus perigos, mas a engenhosidade indígena supera as ameaças, “Aqui e ali em circulo levantam/ Cem fogueiras que as feras afudentem,/ E dest’aete seguros e tranquillos/ Sobrem aos troncos, e entre os ramos buscam/ Leito p’ra o somno, asylo contra as feras.” (Canto IV, p. 116). O sono é interrompido pela chegada do pajé, que anuncia:

“Filhos deste sertões, brada o agoureiro,
Eis o vosso Payé, que vos procura!
Velho Coaquira, destemido Aimbire,
Como dos meus conselhos não cuidadosos,
Tão afoutos p’ra guerra duvidosa
Ides, sem minha voz ouvir primeiro?
E quereis que Tupan por vós combata,
Quando do seu Payé, que em vós só pensa,
Em continuo jejum na gruta escura,
Não consulta a magica sciencia?
(Canto IV, p. 119)

O pajé clama para que os Tamoios fujam, deixem para trás as terras de “Nitheroy” pois já seriam dos portugueses, que nada farão além de escravizar e matar. As palavras do pajé enfurecem Aimbire que retruca atacando e exclama:

Não temais que os Tamoyos vos alvitem,
E da terra em que estais vos tirem hoje,
Para entregal-a aos barbaro estrangeiro.
Não fugiremos, não. Dizei, Tamoyos,
Dizei: quereis fugir?”
“Queremos guerra;
Guerra, e só guerra.” Unissonos bradam.
“Ouves? ouves, Payé? (Aimbire exclama
De prazer exultando). Ouves o grito
Que ainda forte sôa?... Já conheces
Que gente vi aqui? Que mais tu queres?
Que nos dizem agora? Ah! já te calas!”
(Canto IV, p. 123)

O pajé, com o uso de uma clava enfeitada de penas, a Tangapema, busca descobrir se Tupã apoiará a guerra. Em um ritual com o objeto sagrado, o pajé envia o instrumento ao céu que retorna cheio de sangue, um mau presságio. Assustado e insatisfeito,

Aimbire, qu'isso vê, inda de longe,
E teme o efeito do fatal annuncio,
Dispara incontinente alada flecha,
Que a vai ferir nos ares, e trazel-a
Para onde elle quis. A flecha e a clava,
Uma encravada n'outra, ambas já descem,
E entre as forquilhas cahem. Aimbire exulta!
Mas o velho Payé horrisado:
"Impio (exclama)! Tu vês? Vês tu? Entendes
O que isso quer dizer?"
- "Sim; muito sangue
Temos de derramar. Sim; a victoria
É certa para nós... Vai-te, agoureiro,
Se a vida te não pesa, e aqui não queres
Ter a sorte da tua Tangapema.
Vai-te, que é tempo de marchar p'ra a guerra."
(Canto IV, p. 127)

Jagoanhara, por ordens de Aimbire, chega a São-Vicente para convencer seu tio, Tibiriçá, a se unir ao esforço de guerra dos Tamoios. O jovem mensageiro encontra o cacique em uma igreja, rezando, e Jagoanhara entra no templo:

Os altares de flores enfeitados,
As tochas e as lâmpadas accesas,
O odor do incenso, os cantos que soavam
Ao som de nunca ouvidos instrumentos;
Todo aquelle apparato jamais visto
De tal maneira fascinado o tinha,
Qu'elle olhando p'ra o tio foi erguendo
As mãos postas p'ra o céu, e parecia
Mais que todos contrito penitente.
Tibiriçá, que attento o altar fitava,
Só quando as sacras preces terminaram
Erguendo-se encarou com Jagoanhara,
E attonito ficou com tal surpresa.
(Canto V, p. 137)

Tibiriçá imagina que seu sobrinho veio se batizar e recita versos compostos pelo padre Anchieta, que aparece mencionado pela primeira vez na narrativa. Os dois seguem para a casa do indígena convertido para conversar sobre as razões da visita do jovem Jagoanhara. No caminho, Tibiriçá mostra a vila e seu sobrinho, contrariado lhe pergunta quem havia dado o direito do rei possuir aquelas terras, o que Tibiriçá responde: "O Rei, lhe volta o tio, não precisa/ Que ninguém lhe dê nada; tudo é delle./ O Rei tira, o Rei dá, o Rei é dono/ Das terras e do mar: é senhor nosso." E complementa: "Si é mais do que Tupan! brada o Cacique:/ O que é Tupan? Deos é que póde tudo./ E depois delle o Rei; o resto é nada.../ Mas não, tambem os padres podem muito.", em que retruca Jagoanhara: "Dize, e o Rei come e beb, e tambem morre?/ 'Sim, como, bebe, e morre'/"

Então é homem!/ Promptamente o selvagem lhe retorque.” (Canto V, p. 140-141). A discussão continua enquanto Tibiriçá mostra o resto da vila, com exceção do cárcere, no qual indígenas escravizados residiam cativos. Ao chegar na casa, o tio oferece ao sobrinho um banquete que é servido por indígenas serviçais, o que enfurece Jagoanharo. Mas o jovem ainda tenta convencer seu tio a se juntar à confederação dos Tamoios. A resposta de Tibiriçá é certa:

Com a voz pesada diz: “Quando na igreja
A meu lado te vi, cuidei que vinhas
Com pensamentos d’alma arrependida
Procurar o caminho da verdade.
Mas tu me vens propor traição e guerra!
Nenhum outro ousaria assim fallar-me!
[...]
Que em defesa da igreja e dos bons padres
Contente morrerei, porém lutando.
Dize-lhes que christão, qual eu sou hoje,
Que me honro de chamar Martin Affonso,
Tem por gloria morrer por Jesus Christo,
E que só em christãos irmãos enxerga.
[...]
Em fim, dize-lhes qu’eu lhes peço o rogo
Que se ajuntem a mim, e que me sigam;
Que ouçam a voz do céu, que os padres pregam,
Si querem que seus filhos inda sejam
Senhores desta terra. De outro modo
Serão todos p’ra sempre exterminados,
Ou p’ra os sertões fugindo, irão ás feras
Disputar covis, viver com ellas,
Até que de lá mesmo expulsos sejam.
(Canto V, p. 145-147)

Jagoanharo retruca os argumentos e seu tio, em mais uma tentativa de convencê-lo afirmando que mesmo eles, indígenas, não eram donos da terra, e passa a comparar a história de Tamandaré, pajé que sobreviveu a um dilúvio, com a de Noé, afirmando que, através dos padres, ele viera a descobrir que este último era o nome verdadeiro do sobrevivente. Ainda conta como o apóstolo São Tomé teria vindo a essas terras para ensinar os primeiros Tupis.

Tibiriçá continua sua retórica de convencimento ao mostrar sua plantação, criação de animais e construções, bem como o luxo de suas roupas e poder de suas armas. Com desdém, Jagoanharo responde, acusando o tio de viver às custas de escravizar seus irmãos. O jovem faz uma ardente defesa da igualdade e liberdade indígena, afirmando que nada “Nada me agrada aqui, excepto a igreja,/ E o Filho desse Deos que elles mataram,/ De quem ouvi contar tão grandes cousas/ Que pelos homens fez, só ensinando/ Que todos como irmãos sempre se amassem./ Mas porque esses homens que o adoram/ Nada do que elle fez connosco fazem?” (Canto V, p. 157-158).

Essa é a primeira vez no épico que Magalhães estabelece claramente sua visão moral sobre a colonização e a conquista, na qual os portugueses representam a opressão, a morte e a escravidão,

e em separado, a igreja católica a conciliação e a paz, em nome de um deus benevolente e amável. O catolicismo de Magalhães, do Império e do imperador, define o tom dos papéis dos agentes envolvidos na trama. Mas Ricupero pontua que:

Ainda que fossem comuns na colônia os conflitos entre os padres jesuítas e os colonos portugueses, motivado principalmente pela atitude diante dos índios, a solução proposta pelo autor de *A Confederação dos Tamoios* não é das mais realistas. Até porque a colonização foi uma empresa comercial, justificada ideologicamente pela conversão dos povos infieis. Portanto, motivos econômicos e religiosos formavam um complexo, mesmo que contraditório, que não pode ser separado. (RICUPERO, 2004, p. 161)

O debate entre tio e sobrinho segue, tendo o primeiro apelado para presentes dos mais variados na tentativa de convencer o jovem. Jagoanharo diz: “Nada ha que possa./ Disse, fazer que eu traia a minha gente./ Ainda que tei Rei me desse o dobro/ De quanto tu agora me promettes,/ Não deixaria os meus para servil-o,/ Sacrificando a alheia liberdade.” (Canto V, p. 161). O narrador, apontando a recusa do jovem, resultado de uma “rudez do selvagem”, também exalta a nobreza de espírito de Jagoanharo.

Jagoanharo demora a dormir, mas quando cai no sono tem um sonho no qual encontra São Sebastião, “De bello e santo aspecto, parecido/Co’uma imagem que vira atada a um tronco,/ E de settas o corpo traspassado,/ N’um altar desse templo onde estivera,/ E que tanto na mente lhe ficára.”. Nessa, digamos, visão, Jagoanharo é levado voando até o cume do Corcovado, “Que curvado domina o Guanabara.” (Canto VI, p. 169-170). O narrador descreve longamente as belezas e riquezas incomparáveis de “Nitheroy” e que “A alma ardente do Indio enleuada goza/ Contemplando esse mar que em flôr se quebra” (Canto VI, p. 173).

O santo guia então dest’arte falla
Com prophetica voz ao Indio attento,
Cuja mente no sonho se aclarar:
“Volve os olhos áquella immensa varzea,
Qu desde o And’rahy ao mar se estende:
Náo vês aquelles ombros que branquejam,
Enchendo todo o campo, entre os verdores,
E se alongam em grupos alinhados
Pelas praias e encostas das montanhas?
É a nova cidade do Janeiro,
Que em breve tem de ser alli fundada
Co’a minha proteção. Formosa e grande
Será como ora vês, cabeça ilustre
De todo o vasto Imperio Brasileiro,
Do qual a Cruz será o alçado emblema
Da sua liberdade e independencia.
Vês tu como a cidade toda cresce,
Que já em torno della outras se levantam?
Aquella que alli vês na opposta margem
A linda Nitheroy será chamada.
Quantas outras inúmeras cidades
Neste Imperio da Cruz se irão erguendo?
(Canto VI, p. 174-175)

São Sebastião conta sobre a chegada de barcos e mais barcos às terras, em seguida a vinda da família real portuguesa, “Para abrigar-se nesta plaga amena,/ E aqui fundar um Throno, e um Reino novo,/ Maior Reino que o velho que deixára.” (Canto VI, p. 176), a ascensão de D. João VI e a elevação do Brasil como Reino irmão de Portugal. Magalhães, através das palavras do personagem santo, deixa evidente os aspectos da Providência divina e do destino progressivo e irreversível da realização nacional:

“Porém inda é mais alto o seu destino,
Que Deos assim o quer; e hade cumprir-se
Apezar da ambição de homens mesquinhos,
Que na sua vaidade leis dictando.
Cuidam poder mudar as leis eternas,
Que a marcha e a sorte das nações regulam.
(Canto VI, p. 177)

Narra o retorno de D. João VI a Portugal e a intenção de novamente transformar o novo reino do Brasil em colônia, mas na retórica de Magalhães “Nem do Rei os calculos prudentes,/ Nem do filho o respeito e a obediencia/ Aos decretos de Deos resistir podem” (Canto VI, p. 177-178). A vontade divina de realização desse “destino” se vê personificada em

“Pedro, o Principe herdeiro dos dous Thronos,
Bem vê que um vasto mar os tem distantes,
E que uma só vontade e um mesmo ceptro
Já não podem unir nações distintas;
Quanto mais, nem seu peito em tal consente,
Curvar e sujeitar a nação nova,
Resplendente de brio e de futuro,
Ao Reuni Lusitano, que definha,
E a quem tem elle de outorgar um dia
A antiga liberdade, e uma Rainha
Filha sua, nascida nesta terra.
“Eil-o, erigido mancebo de alto porte,
Dos filhos do Brasil já ladendo,
E desse sabio Andrada, que se ufana
Co’s ilustres irmãos de ter nas veias
Sangue de Tibi’riçá e dos Tamoyos.
“Eis o heroe lá nas margens do Ypiranga!
Escuta sua voz; eil-o que brada?
- Independencia ou morte. - Exulta, oh Indio!
Exulta, qu’esse brado foi ouvido
Desde o vasto Uruguay té o Oyapock.
E os povos, que o escutam jubilosos,
Bradam com Pedro: - Independencia ou morte!
“Um novo Imperio grande se levanta
Onde o feliz cabral a cruz alçára;
A cruz, simbolo santo de triumpho,
De resgare e de gloria aos opprimidos:
E Pedro, o defensor dos seus direitos.
Ufano de o fundar sóbe a esse Throno,
Que tem por base amor e liberdade.
(Canto VI, p. 178-180)

Disso sucede uma guerra de independência e a vitória é de D. Pedro I, “Deste Imperio da Cruz, da justa causa/ Que Deos ama e protege; e que lá fogem/ Tintos de sangue os feros inimigos/

Da nascente, brasilica liberdade.” (Canto VI, p. 181). A retórica segue com um exemplo da mitologia conservadora de conciliação de Magalhães, em um esquema em que o império recém fundado – ou futuramente fundado, a partir da perspectiva de Jagoanhara³⁰² – seria a culminação de uma “vingança” contra os portugueses opressores e bárbaros, e não precisamente a continuação, em outra forma, do programa colonial de conquista. Segue Magalhães com a narração do personagem São Sebastião:

“Saúda, oh Índio, a tua patria livre
Do jugo contra o qual armas teu braço;
E o espírito levanta a Deos Eterno,
Que nunca deixa sem justiça os homens,
Pune os erros dos pais co’as mães dos filhos,
E prostra o oppressor aos pés do appresso.
Thronos cahem, thronos se erguem! Reis e povos
Como as ondas do mar sobem e descem!
Do pensamento humano o sopro ardente,
Que da Razão perenne a luz recebe,
As novas gerações inflamma e anima,
Máo grado ao antepostos refractarios!
A vida é movimento, e a humanidade
Como tudo caminha e se renova;
Mas Deos, unico, immovel permanece:
A seus eternos planos nada é tarde,
Nada é cedo, tudo é quando ser deve,
Que presentes lhe são os tempos todos.
(Canto VI, p. 181-182)

Magalhães ainda deixa claro sua visão cristã em outra passagem: “Quero mostrar-te mais, o qu’inda mesmo/ Já passado causára espanto ao homem,/ Que as leis da Providência desconhece,/ E harmonizar não sabe a coexistência/ Da liberdade humana e do destino.” (Canto VI, p. 183).

A narração sobre uma história passada-futuro do Brasil continua com a abdicação do primeiro monarca e a sucessão de seu filho, ainda criança, descrito de forma bajulada por Magalhães que descreve o infante – a pessoa diretamente responsável pela primeira edição do livro e que recebe a dedicatória de abertura – e exalta a coroa:

Esse Inante gentil, que no seu berço
Pelo sol tropical foi aquecido.
E as auras respirou destas vezes,
Que liberdade e amor bafejar n’alma
[...]
No seu paço, sem guardas que o defendam.
Mas como o povo o ama! Como o guarda
Com paternal cuidado e puro zelo,
Sem que de imposto mando leve sombra
Da espontanea afeição lhe offusque o brilho!
[...]
“Oh que immenso futuro o Céu destina
Ao Imperio da Cruz, e ao seu Moarcha,

³⁰² São Sebastião fala a Jagoanhara que o que ele está vendo é o que deus está vendo, para quem tudo é em um só tempo.

Que com elle se firma, cresce e avilta!
 [...]

E si um Pedro lançou do Imperio as bases,
 Outro o fará subir á mór altura,
 E a gloria, a força crescerão com elle.
 (Canto VI, p. 185-186)

Porém, o santo narra que não foi sem oposição que o infante chega ao trono “Por voto da nação empunhar o sceptro” (Canto VI, p. 187), as revoltas regenciais são citadas e em seguida é apresentado de forma lisonjeada Luiz Alves de Lima, o Marquês de Caxias – futuro Duque. Há, ao fim dessa “história do Brasil”, uma apresentação retórica de Magalhães acerca de uma diferença moral entre os colonizadores portugueses e o Império brasileiro independente:

“Índio, si amas a terra em que nasceste,
 E si podes amar o seu futuro,
 A verdade da Cruz accêita e adora.
 [...]

Bons e máos, tudo serve á Providência!
 Como de um fructo putrido, lançado
 Sobre a terra, a semente germinando
 Nova arvore produz e novos fructos;
 Assim desses crueis, corruptos homens
 Que vos flagellam hoje, um santo germe
 Aquí produzirá filhos melhores.
 (Canto VI, p. 190)

Para Barros (1973, p. 178), este discurso de São Sebastião “[...] põe a nu, claramente, toda construção de Magalhães, as razões mais fundas porque não comunga a doutrina da bondade natural e, mais que isso, a sua ‘filosofia da história nacional’, que há de desembocar num projeto educador, numa escolha do futuro como tarefa”.

Jagoanharo, ainda no sonho, clama pela cruz, a qual ele cai de joelhos em adoração. Novamente cai de joelhos ao despertar, ao lado de seu tio, Tibiriçá. O que anima o cacique e o leva a levar Jagoanharo até a igreja, mas, no caminho, o jovem observa um grupo de indígenas amarrados, eram recém capturados pelos portugueses e, neste grupo, a jovem Iguassú estava. Jagoanharo revoltado tenta libertá-la, quase é morto mas sobrevive com a intervenção de Tibiriçá, que o leva para falar com Anchieta que promete libertar a jovem. Fato que não agrada o jovem guerreiro, que diz antes de partir: “Branca era a cruz que eu vi; a vossa é negrea/ Como as vossas acções e as almas vossas!/ Eu chamo a vosso Deos para punir-vos,; E contra vós lhe offereço os nossos braços.” (Canto VI, p. 196).

Barros (1973) afirma que a descrição idílica sobre esse futuro Rio de Janeiro feita por São Sebastião nesse canto já aparecia como um embrião no jovem Magalhães em 1833, em sua carta para Cândido Borges Monteiro³⁰³, em que descreve sua partida do Rio em direção a Europa. Os

³⁰³ MAGALHÃES. Domingos José Gonçalves de. Carta ao meu amigo D^a Candido Borges Monteiro. In:_____. *Poesias Avulsas*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1864, p. 331-364.

Tamoios aguardam o retorno de Jagoanharo com a resposta de seu tio. Durante este tempo, Aimbire e Parabuçu vão a procura dos ossos do pai do líder Tamoio, no caminho conversam:

Assim com grande pausa ambos fallavam,
 Como si em outra cousa ambos pensassem.
 Dados mais alguns passos, novamente
 O irmão de Comorim frio pergunta:
 “No que pensas, Aimbire?”
 - Eu?
 “Sim.”
 - Pois dize
 Tu primeiro.
 “Vinha eu pensando agora...
 E ambos - em Iguassú - dizem a um tempo!
 Por um momento s passos suspenderam,
 O folego, o fallar, como si attentos
 Seus corações presagos consultassem,
 Ou como si dos genios das florestas
 Quizessem escutar algum annuncio.
 “Pensava em Iguassú, prossegue Aimbire:
 Como que a ouvia, que por mim chamava,
 Com voz tão suffocada e tão sentida
 Que de susto e de dôr me enchia o peito.”
 (Canto VII, p. 209-210)

Parabuçu diz ao amigo que imaginou Iguassú cair nas mãos dos portugueses – mesmo sem saber a condição dela. Aimbire sofre com a lembrança de seu período em cativo e julga, novamente, vingança por conta da morte de seu pai:

Na escarvidão morreu: e si ainda eu vivo
 É só para vingar tão grande infamia.
 Elles m’o pagarão co’um mar de sangue!
 Podesse o mar rolar os seus cadav’res
 até ás praias que embarcar os virem,
 P’ra que fossem de nós levar noticia
 Aos amigos e irmãos que lá ficaram.”
 (Canto VII, p. 211)

Ao chegar onde havia enterrado o pai, Aimbire e Parabuçu veem a destruição da floresta causada pelos portugueses, mas o ipê que marca o local da igaçaba continuava em pé. Recuperam os restos mortais do pai do guerreiro e Aimbire mostra ao amigo as construções dos portugueses e a função de cada uma e vão em direção a casa do senhor, onde Aimbire, pela janela, captura Braz Cubas, “E arrojando-o por terra enfurecido,/ O leva de empurrões, quasi de rastos,/ Té ao tronco do ipê, junto á igaçaba.” (Canto VII, p. 216). Aimbire conta a Braz Cubas quem ele é e como o português matou a mãe e escravizou o pai do guerreiro, junto com o filho. “Assim a esposa, a mãe, o pai, o amigo,/ Tudo quanto eu amava me roubaste./ Sabes em fim quem sou... Agora... morre!” (Canto VII, p. 219-220). Os guerreiros indígenas são surpreendidos pela filha de Braz Cubas, Maria, que, ao pedir piedade, consegue que Aimbire poupe a vida do senhor português.

Aimbire sente necessidade de justificar ao seu amigo a razão de ter poupado Braz Cubas e conta de sua proximidade com Maria durante sua infância no cativo. E demonstrando uma

honra, característica dos personagens indígenas de Magalhães, Aimbire discursa sobre como mesmo com sede de sangue, sua moral o impede de roubar crianças. Em uma mudança de narração abrupta, passa-se a contar as dores de Iguassú no cativeiro de Francisco Dias em São Vicente.

Grande rumor causára em São-Vicente
O caso de Iguassú e Jagoanhara,
E a noticia fatal que dera Anchieta
O chefe Guayaná, de que os Tamoios,
Pelo impavido Aimbire commandados,
A villa em copia ingente ameaçavam.
(Canto VII, p. 227)

O padre Anchieta tenta convencer Francisco Dias a libertar Iguassú e todos os outros indígenas cativos, bem como parar de caçá-los e escravizá-los. O padre age como uma espécie de mediador, em busca da paz e em nome de uma conciliação:

Apostolos de Christo, autero Anchieta,
E tu, Nobrega, em vão, em vão bradavas:
“Iguaes os homens são; do erro salvai-os,
Guia! os ao Senhor, morrer por elles,
E não matai-os como fazem lobos.
[...]
Nossa missão é outra. A luz da Europa,
Não seus erros, aqui mostrar devemos.
[...] Da Cruz em torno
Estas gentes de Deos a luz recebam,
Como em outra era os barbaros do Norte
A seus pés cahir viram do erro a venda.
Amor, fé, esperança e caridade,
Eis do Cordeiro as armas invenciveis!
Christo com ellas conquistou o mundo;
Nós com ellas os Indios venceremos,
E não com ferro e fogo. Ouvi, oh Lusos,
As palavras do céu, não as do inferno.”
(Canto VII, p. 230-232)

Lúcifer, influenciando os portugueses, entusiasma a visão destes em relação aos indígenas e a guerra, afirmando que estes eram os senhores e os portugueses os escravos, e argumenta que:

“O homem marcha ao bem por lei do instincto;
É seu guia o prazer: virtude e vicio
São vãos as palavras; o interesse é tudo.
[...]
Justiça é o poder, direito a força,
E do mando a razão ‘stá na victoria.
Guerra aos bárbaros, guerra! Ou vós, ou elles.
[...]
Assim, oh vós de Viriato prole,
Se curvarão os bárbaros Tamoyos;
E elles, que os tiros vossos hoje afrontam
Com voadoras flechas, hão de um dia
Humildes aceitar vossas cadeias,
Arar por vós a terra que defendem,
Por vós lutar contentes como escravos.
Guerra aos bárbaros, guerra! Avante, oh Lusos!
Não vos deixeis levar de vãos palavras
De caridade e amor, com qu’esses padres
Vosso brio e valor domar pretendem.

Os fallaces discursos de Anchieta
São mais fataes que as settas dos selvagens,
Guerra, guerra a quem fôr vosso inimigo.”
(Canto VIII, p. 240-242)

O narrador – e Magalhães – então aponta que as palavras do Satanás havia sussurrado no ouvido de todos os colonos, que então desejavam morte aos padres e guerra aos indígenas, “O luma da razão se anuviava,/ E o rebanho de Christo ía mingoando”. Mas a retórica católica de Magalhães continua: “A razão sempre vence, ou cedo, ou tarde./ A lei da Providencia é infalível,/ Por ella a humanidade ao bem caminha.” (Canto VIII, p. 243). Em seguida é a vez de Tibiriçá discursar e arregimentar os Guayanás em torno de sua visão sobre as razões para a guerra contra os Tamoios em defesa de Jesus Cristo e da vila de São Vicente.

Aimbire recebe a notícia de Jagoanhara que Iguassú está presa em São Vicente e que Tibiriçá recusou a oferta de aliança com a confederação dos Tamoios, “Então Tibiriçá recusa unir-se/ A nós, e a seu irmão? Pois bem, que espere, / Que a morte lhe darei como deseja.” (Canto VIII, p. 247). Aimbire faz um discurso breve e violento para confortar Pindobuçú. Os Tamoios saem todos para guerra com seus barcos: “Voga, canôa, que é maré de amigo;/ Ligeira voga, sem temor das ondas;/ São braços fortes que aqui vão remando,/ Braços Tamoyos, que a remar não cançam.” (Canto VIII, p. 250). Ao chegarem no cair da noite em São Vicente, Aimbire mais uma vez discursa:

“Filhos da liberdade, assim lhe falla,
A terra que pisais, que hoje é dos Lusos,
Já foi dos Guayanás, que agora os servem.
Os bravos Carijós e os Taboyaras.
Si amais a liberdade e a vossa terra,
Acabemos co’o mal na própria fonte.
Alli stão os terriveis inimigos!
(Canto VIII, p. 251)

Escutando a estratégia dos franceses, os guerreiros se dividem em três colunas para atacar a vila. Entretanto, Tibiriçá sabia do ataque por conta do que lhe disse Anchieta, que havia visto o ataque em uma visão divina, esta que ele contou aos portugueses que não acreditaram, mas Tibiriçá, sim. O ataque é iniciado pelos franceses com arcabuzes e seguidos dos Tamoios. Na batalha Aimbire busca por Tibiriçá, Cayoby e Cunhambéba, os três líderes indígenas aliados aos portugueses, mas encontra Braz Cubas. Os dois trocam palavras e o primeiro golpe do português erra Aimbire, que retruca tanto a provocação verbal quanto o golpe:

Acerta-lhe o Tamoyo, e a um tempo soam
Resposta e golpe, e do infeliz a queda.
“Dar-te não posso a morte que mereces
Lenta e cruel; n’um só momento morre;
Tenho pressa.” E o deixou nadando no sangue.
(Canto VIII, p. 260)

Os outros líderes Tamoios são descritos em suas habilidades guerreiras, bem como os indígenas aliados dos portugueses e eles próprios. Aimbire então encontra a igreja e Tibiriçá, e repete-se a mesma troca de argumentos e insultos, entre tio e sobrinho, como havia sido com Braz Cubas. Tenta arrancar a cruz do peito de Tibiriçá, mas é impedido e recua, então ataca e sua arma se quebra, Aimbire e Tibiriçá começam a lutar com os braços, momento em que Jagoanharo se junta a ataca Tibiriçá, que acaba por matá-lo:

Vendo qu'inda estrebuxa, entre, e da pia
Com agua benta volta, e proferindo
As sagradas palavras, o baptisa:
"Tirei-te a vida, disse, mas ao menos
Salvo-te essa alma." Jagoanharo expira;
E volta o vencedor a novas justas.
(Canto VIII, p. 266)

Anchieta então decide pegar Iguassú e fugir da igreja, onde fica o outro padre, Nobrega. Anchieta consegue entregar a jovem a Aimbire que então escuta a retirada dos Tamoios, que, carregando mortos e feridos, voltam para as canoas em fuga. Os Tamoios enterram os mortos e Coaquira tratava dos feridos. Aimbire, sem tempo, exalta os Tamoios novamente ao combate, ao mesmo tempo em que dava sua filha e casamento ao líder francês, como havia prometido, e ele mesmo casa-se com Iguassú.

Em outro momento da narrativa estão Pindobuçu, Coaquira, Aimbire e Iguassú deitados de frente ao mar quando Aimbire começa mais um discurso acerca do cristianismo apresentado a Jagoanharo em sonho:

"Eu creio, elle dizia, que a doutrina
Desse Filho de Deos qu'elles mataram
É na verdade boa. Muitas vezes
A Lery e a Richer ouvi com pasmo
Fallar de um Deos tão bom, que é mesmo pena
Que por gente tão má morrer quizesse,
E depois lá do céu inda o proteja.
Todos esses que vem em nome d'elle,
De diversas nações estão uns contra os outros,
Lá mesmo em suas terras; e aqui dizem
Que o seu Deos não quer guerra! Todos elles
Só tratam de viver á custa alheia.
Oh! e quão loucos são, e ambiciosos!
Por um pouco de pó, por uma pedra,
Por um tronco de páo elles matam!
Parece que tem medo que lhes falte
Terra e mar, ae e céu, aves e bosques!
Si fôssemos fazer o que nos dizem
Esses seus Abarés, em paz deixando
Essa gente de tudo apoderar-se,
O que fôra de nós? Ah bem depressa
Seríamos nós todos seus escravos!
Eis porque com tal gente paz não quero."
(Canto IX, p. 278)

O discurso do guerreiro é interrompido pela visão de um barco se aproximando, eram os padres missionários Nobrega e Anchieta. Chegam com uma proposta de paz e sem armas, por isso são recebidos com abrigo e comida pelos Tamoios, se juntam nas dependências do velho Coaquira, onde comeram com todos e recusaram jovens que lhes foram oferecidas. Na manhã seguinte, os missionários fazem a primeira missa celebrada entre os Tamoios.

Findo o sacro mysterio, os Missionarios
Co'os Caciques Tamoios em concilio
Paz p'ra sempre e amizade propuseram,
Mostrando os gratos bens que fundiria
Para os Indios e Lusos a concordia.
Pró e contra razões se levantaram.
Em silencio os ouvintes sempre attentos,
As queixas e as respostas escutando,
Jamais o orador interrompiam.
(Canto IX, p. 284)

Aimbire, em argumentação com Anchieta, pede para que se proponham paz e que entreguem os indígenas em cativeiro e os traidores, como Tibiriçá. De sua parte, o missionário retruca apelando para a bondade do guerreiro e os traços de piedade cristã, além de afirmar sua lealdade aos amigos. Todos aplaudem o discurso de Anchieta e Aimbire concede a derrota retórica e afirma sua admiração e respeito em relação ao missionário, algo que nem concedia aos pajés. Termina por fazer uma oferta ao missionário:

Uma só condição eu vos proponho,
Mas justa condição, boa p'ra todos.
Fiquem os Portugueses muito embora
Com todas essas terras já tomadas
Aos filhos dos Tupis e dos Tapuyas,
Mas deixem-nos em paz no Guanabara:
Respeitem estas terras que habitamos;
Nunca mais aqui venham saltar-nos,
E roubar-nos os filhos e as mulheres;
Podem, sim, vir trocar o que quiserem
Comnosco em Nitheroy; porém não temtem
Jamais alli ser donos de um só palmo
Dessa terra, que é nossa; nem se atrevem
A roçar e a queimar nossa floresta,
E a vir edificar casas e villas.
Jamais, jamais consentirei que o façam.
Assim teremos paz, senão, só guerra!"
(Canto IX, p. 290-291)

Anchieta retruca a oferta de Aimbire afirmando que não desejam terra, nem mares, o que têm de sobra, mas se interessam pelas almas, ou seja, a conversão para o catolicismo de todos os indígenas, “Mas sagrado dever por Deos imposto/ Nos obriga a tratar das vossas almas” e continua afirmando que o dever dos missionários era livrá-los do pecado. Sobre isso Barros escreve que na visão de Magalhães:

O homem é um ser marcado pelo pecado, trata-se êle do civilziado ou do selvagem e, portanto, não seria naturalmente bom, isto é, inocente; não poderá graças as suas fôrças apenas alcançar a salvação. Já vimos que Magalhães afirma a unidade da espécie humana:

todos os homens, descendentes de Adão, são também filhos do pecado. (BARROS, 1973, p. 174)

Essa defesa cristã da conversão feita por Anchieta é seguida do momento em que Ernesto, o francês calvinista e casado com a filha de Aimbire, argumenta aos Tamoios que não aceitem as palavras do missionário, que não se convertam ao catolicismo, e afirma:

Aqui não ha tyrannos, nem escravos,
 Não ha ferros, prisões, não ha fogueiras,
 Que elles do Santo Officio denominam,
 Onde frades infames, furibundos,
 Queimam por cousas vãs as creaturas,
 Homens, mulheres, velhos e crianças!
 Oh vergonha da Europa! E Reis, e Papas
 Protegem essa infamia! Oh crime horrendo!
 Oh impostura atroz! ... Filhos dos bosques,
 Homens da Natureza! Deos vos livre
 Da civilisação que dar-vos querem.
 (Canto IX, p. 295-296)

Barros (1973, p. 173) afirma que, nesse trecho em que Ernesto expõem seus argumentos, “suas palavras constituem uma violenta crítica à civilização e uma espécie de elogio do Eden indígena”, no qual “Magalhães, sem dúvida, subscreveria muitas das palavras de que põe na bôca de Ernesto, mas não tudo”. Continua sua argumentação tentando convencer aos Tamoios a se juntarem a uma “nova nação” que criariam ali, a França Antártica, onde haveria uma aliança e amizade entre Tamoios e calvinistas. Entretanto, abruptamente, Aimbire interrompe uma possível resposta de Anchieta e afirma mais uma vez suas condições iniciais.

Nesse interregno, corria um boato que os padres haviam levado espãs para checar o esconderijo Tamoio, o que acarretou uma tentativa de matar os missionários. Parabuçu encontra os dois missionários e está pronto para matá-los quando Anchieta defende que não deveriam ser mortos, pois estavam fracos e eram inofensivos, o que convenceu o chefe Tamoio, um gesto admirado por Pindobuçu. Mas isso não mudou a intenção de outros, que ainda conspiravam para matar os missionários, que só foram impedidos pela intervenção ameaçadora de Aimbire. Os padres decidem que um deles, Nobrega, deveria retornar a São Vicente e tratar de convencer os portugueses a um acordo de paz, enquanto Anchieta ficaria com os Tamoios. Magalhães diretamente faz uma espécie de ode a figura de Anchieta, “Que eterno o nome teu sõe em meus versos” (Canto X, p. 308). E continua:

Interprete sincero da lei santa,
 Que o cordeiro de Deos legou aos homens,
 Anchieta, igual no amor, no zelo ardente
 Aos que da morte o Vencedor aouviram,
 Todo se consagrava a bem dos Indios,
 Praticando as virtudes que ensinava
 No meio desta gente inculta e fera.
 (Canto X, p. 308)

Os elogios seguem através da descrição de como o auto sacrifício do missionário era admirável e que trabalhava incansavelmente para tratar dos feridos, ao mesmo tempo que “P’ra o rebanho de Christo os conquistava” (Canto X, p. 310). Anchieta contava as histórias cristãs para os Tamoios, sempre cercado de indígenas cada vez mais curiosos, auxiliados por Iguassú, que havia aprendido a doutrina católica em São Vicente.

Aimbire se mostra impaciente com a demora do retorno de Nobrega, e incitado pelos franceses temerosos de que os Tamoios tivessem sido convencidos por Anchieta. Aimbire responde que não teme a demora e que tem Anchieta como garantia de que não seriam enganados. Logo avistam uma canoa com o indígena Cunhambeba que trazia carta de Nobrega, presentes e os prisioneiros. Na carta o missionário se despedia e afirmava que havia conseguido um acordo de paz, com isso Anchieta parte para São Vicente. Entretanto, a paz não se realiza:

Grosso enxame de profugos Tamoyos,
Alli chegou, com Guaxará seu chefe,
Dando a nova fatal que a Lusa frota,
Com grande estrondo o Guanabara entrando,
Gente sem conta despejará em terra.
Era Estacio de Sá, que obdecendo
Da Augusta Catharina ao regio mando,
Com duas náos deixára a foz do Tejo,
E ali era chegado co’o reforço
De mais dous galeões, qua na Bahia
Lhe deram Mem de Sá, seu nobre tio,
Governador geral destes Estado;
E outros navios, barcos e canôas,
Com que se reforçara em São-Vicente,
Dalli trazendo grande copia de Indios.
E os Missionarios Oliveira e Anchieta.
Ordens trazia de expulsar os Francos
De todo Nitheroy, e em suas margens
Do Janeiro á cidade dar começo,
Como já Mem de Sá proposto tinha.
(Canto X, p. 324-325)

Os portugueses desembarcam na atual Praia Vermelha, ao lado do Pão de açúcar. Todos se preparam para a guerra, inevitável naquele momento. Ernesto, o líder dos franceses começa a discursar:

“Bem eu vos amoestei, dizia Ernesto,
Genro de Aimbire, que esta gente iniqua
Nos queria trahir com vãs promessas!
Bem eu vos amoestei que repelliséis
A proposta de paz, infame engodo
Com que temporisar só procuravam.
Vêde si eu me enganei! Eil-os agora
Que reforçados vem, jactanciosos,
Da vossa boa fé dar-vos a paga.”
(Canto X, p. 326)

Aimbire, furioso, é atingido pelas palavras do aliado e brada guerra sem fim a todos os inimigos. Todos se juntam a Aimbire, menos Pindobuçú e Coaquira, os anciões, que temerosos e

convertidos ao catolicismo ainda acreditavam que era possível um acordo de paz. Aimbire não se comove e os anciões se juntam À luta então, “Investem os Tamoyos, disparando/ Settas e settas, que lhe chovem dentro./ Das trincheiras bramando os arcabuzes,/ Entre raios e fumo a morte esparguem.” (Canto X, p. 330). A guerra perdura meses, os Tamoios, reforçados, atacam incessantemente a fortaleza por dois anos. Estácio de Sá decide enviar Anchieta à Bahia para pedir socorro a Mem de Sá, que envia uma armada para reforçar os portugueses em guerra.

Aimbire reconhece que é Mem de Sá e relembra da batalha do forte Coligny, na qual participou. Decidem, junto aos franceses, entrincheirar-se e dividir as forças confederadas para a batalha que seria contra Estacio de Sá no dia do santo padroeiro da cidade, São Sebastião – o mesmo que havia aparecido no sonho de Jagoanharo. Ao descrever o início da batalha, Magalhães apresenta ainda novos personagens históricos:

Por são Sebastião chamando todos.
Estacio os guia, ninguém teme a morte!
N’ala direita vai Gaspar Barboza,
Illustre capitão de mar e guerra;
E na sinistra Salvador Corrêa,
De Estacio e Mem de Sá primo e sobrinho,
Que por morte d’aquelle tomar deve
Bem cedo do Janeiro a governança.
(Canto X, p. 335)

A brutal batalha se prolonga e “Inutil resitencia!... Indios, Francezes,/ E os seus chefes na atroz carnificina/ Mortos todos em montes cahem por terra!” (Canto X, p. 335-336). Os portugueses seguem até as trincheiras onde está Aimbire e o narrador, aqui, se dirige ao mesmo tempo ao leitor e ao personagem líder dos Tamoios:

Abobodas de fumo, em que lampejam
Mil vermelhos fuzís, o azul encobrem
Do céu de Notheroy. É noite horrenda,
Medonho meteoro onde combatem
Demonios infernaes... Aimbire! Aimbire!
Vê quão poucos dos teus já se defendem!
Em vão luctas, oh Indio! O sol que desce,
Occultos aos olhos teus por tanto fumo,
Ha de ver amanhã a cruz alçada
Nas praias do Janeiro, e della em torno,
Á voz de Mem de Sá victorioso,
Erguer-se uma cidade, a quem destina
Grande futuro ao Céu...
Inda um momento
O Indio seguirei. Victma ilustre
De amor patrio ninho e liberdade,
Elle que aqui nasceo nos lega o exemplo
De como esses dous bens amar devemos.
(Canto X, p. 337)

Na batalha, Iguassú é mortalmente ferida e cai aos pés do líder Tamoio, que vinga com uma flechada em Estacio de Sá, que cai ferido. Aimbire desolado pega o corpo de Iguassú e brada: “Tamoyo sou, Tamoyo morrer quero,/ E livre morrerrei. Comigo morra/ O ultimo Tamoyo; e

nenhum fique/ Para escravo do Luso: a nenhum deles/ Darei a glória de tirar-me a vida.” (Canto X, p. 338). Em um ato de suicídio heroico Aimbire se joga ao mar, levando o corpo de Iguassú.

No dia seguinte, os vitoriosos portugueses iniciam a construção de uma capela para São Sebastião e fundação da cidade do Rio de Janeiro. Momento em que o mar traz para a costa os corpos de Aimbire e Iguassú, que recolhidos por Anchieta, “Para a terra os tirou; e nessa praia,/ Que inda depois de mortos abraçavam,/ Spultura lhes deo, p’ra sempre unidos.” (Canto X, p. 339).

Vale notar, também, que na edição de *A Confederação* de 1864, o décimo poema já conta com uma nota (a última) que não aparece na edição de 1856, é uma resposta à Varnhagen, que afirmava que a civilização nada tem a ver com os “Aimbires”. Magalhães retruca com perguntas retóricas, pondo em dúvida a moral helênica ou cristã, em relação a um parâmetro de exemplo civilizador que não possuísse “perfídia”.

Mas o homem corajoso que pugna pelos seus naturaes direitos, que morre por amor da sua liberdade. e do seu pátrio ninho, invadido por estrangeiros; qualquer que seja o seu estado, selvagem como civilisado, offerece um grande espectaculo, um nobre exemplo, credor dos louvores dos poetas, e digno de ser por todos imitado: e si esse heróe nasceo na nossa terra, si é tão Brasileiro como nós. não sei porque não exaltaremos essas virtudes, mais dignas de admiração do que o sanguinário trafico do sordido egoísmo que se apavona de meio civilisador. (MAGALHÃES, 1864, p. 351-352)

E Magalhães continua fazendo referência explícita ao evento histórico do século XVI, a chamada “confederação dos tamoios”, ao afirmar que esse momento de fundação da cidade do “grande império” do Brasil só aconteceu por conta de Aimbire, que, ao provocar os portugueses a uma campanha militar, fora responsável pela capacidade dos lusos de se firmar antes dos franceses. E continua:

Eu não ponho no poema a civilisação e os colonos portuguezes de um lado; a barbaria e os Indígenas do outro. No poema, como nos documentos históricos que estudei, marcham os Portuguezes apoiados sempre por immenso numero de indigenas, que foram os instrumentos de tudo o que então se fez de notável na nossa terra [...]. Afinal a victoria e da civilisação é do futuro, para o que também Aimbire concorre com o exemplo do amor filial, do amor pátrio, do amor a liberdade, da fé a palavra dada, e do respeito aos Ministros de uma religião de paz, defendendo-lhes a vida quando outros tentaram matá-los. Canto por conseguinte virtudes civilisadoras, e não a barbaria. Amar a civilisação não consiste em justificar os crimes, e as atrocidades de que ella anda inçada, e menos pregar o despotismo da força, a intoleiância religiosa, e as vantagens da cubiça; isso é applaudir a selvageria em homens que se dizem civilisados. Nós que somos Brasileiros, porque no Brasil nascemos, qualquer que seja a nossa origem indigena, portugueza, hollandeza ou allemã, fazemos causa commum com os que aqui nasceram antes de nós, e consideramos como estrangeiros os mais homens. Assim fazem todos os povos a respeito dos seus compatriotas. A Patria é uma idea, representada pela terra em que nascemos. Quanto a origem das raças humanas, isso é questão de historia, pela qual se não regula o patriotismo. (MAGALHÃES, 1864, p. 352-3524)

Quanto a essa defesa contra as acusações de seu colega membro do IHGB, Barros afirma que a nota final de Magalhães está alinhada a uma filosofia da história da “nação” que

[...] explica o choque “dialético” entre europeus e indígenas, entre a autêntica civilização, que é, filha da moral e da religião, e a verdadeira barbárie, que é imoralidade e impiedade. Nessa história se incorporam valores “ocidentais” e outros, representados pelos selvagens (que vimo-lo, continuam predominando na formação de nosso povo), apontando-nos o caminho a seguir, que é traçado pela Providência, essa Providência que trouxe ao índio a mensagem da salvação, o significado da Cruz. (BARROS, 1973, p. 180)

Da mesma forma que o poema de Magalhães inicia – com uma ode ao Imperador D. Pedro II – ele abruptamente se encerra:

Excelso Imperador, que justo empunhas
 O Sceptro do Brasil, onde Teu berço
 Por seu ardente amor foi embalado;
 Onde um só coração não ha que um throno
 De amor Te não consagre; onde espontaneas
 De livres cidadãos as gratas vozes
 Tuas grandes virtudes apregoam:
 Tu, cuja vida vivifica os germens
 Da gloria nacional, que Te circunda;
 Defensor do Brasil, Tu que, instruído
 Barreira de paixões desordenadas,
 O apoio deve ser da liberdade,
 Da justiça e da paz, e o altar sagrado,
 Cujo fogo perenne animar deve
 Sciencias, lettras, artes, e virtudes;
 Monarcha Brasileiro, acceita o canto
 Que Te dedica o vate agradecido;
 E faze que outros muitos mais ditosos,
 Porém não mais da nossa terra amigos,
 Eterna gloria dêem a Ti e á Patria.
 (Canto X, p. 339-340)

Campato Jr. (2021, p. 837) afirma que “no trecho final da epopeia, o elogio apresenta-se conforme feição retórica desse tipo de escrito [encomiástico], historicamente compreendido: enaltecem-se os sentidos de justiça do imperador, o amor que lhe devotam seus súditos, seu respeito pela liberdade, o apoio às artes”. Para Ricupero, está aí um dos principais motivos do poema, a partir de Guanabara a origem de uma nova nação, é a exemplificação da junção de seu indianismo com a política oficial do Segundo Reinado, e mais ainda, Dom Pedro II teria “aos olhos de Magalhães, a grande qualidade de ter nascido no Brasil”, figura ideal de combatividade americana, “nesta atitude bastante comum na época posterior a Independência, Magalhães seria quase um ‘jacobino das letras’” (2004, p. 160). Já, para Barros (1976, p. 169-170, grifo do original) “a partir do episódio da Confederação dos Tamoios e dos conflitos a ele ligados, chega-se a uma ‘origem’, a da cidade que, como futuro núcleo do País, o representa simbolicamente”, e desconsiderando a qualidade ou não do trabalho estético literário, ele “se articula com o *projeto nacional* de Magalhães; serve-lhe de ponto de partida para a explicação do ‘sentido’ de nossa história”.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS OU TENTATIVA DE OLHAR ALÉM DA GRAMÁTICA NACIONAL

Talvez fosse fortuito começar afirmando uma distinção muito sensível, a “nação”, a “comunidade nacional”, o “espírito nacional”, entre outros de seus sinônimos, são todos elementos defendidos pela ação dos nacionalistas, sejam estritamente culturais ou ação direta – de qualquer forma, sempre políticas. São agentes, seus atos no mundo e seus rastros abertos e serviços de dobras e redobras de (re)significação. É um dado da linguagem, e talvez deveríamos “pensar a identidade nacional como a atualização de uma virtualidade que persiste em suas divergências”, que “não é, assim, meramente negativa; ela também é positivamente criadora. Sua construção, portanto, é contingente” (ANTELO, 2010, p. 109). Disso resultou – e segue a resultar – um léxico amplo de significação que serve a definir todo um mundo ontológico. *A gramática nacional*.

Orvar Löfgren (2017), um etnólogo sueco, ainda no final dos anos 1980, apontava para uma divisão em três etapas para a compreensão comparativa de como as “nações” se transformavam ou se criavam em culturas. A primeira seria a “gramática internacional da nacionalidade”, que serviria como uma base genérica, quase como uma espécie de lista, para a constituição de uma nacionalidade³⁰⁴, por sua vez, a partir deste aparato, se constitui um “léxico nacional” específico e que serve o propósito da “singularidade cultural”; por fim, para Löfgren, se desenvolve o “vocabulário dialetal”, no qual diferentes, e por vezes conflitantes, formas de visão do “nacional” se fazem em oposição.

Desconsiderando a validade empírica da divisão tripartite de Löfgren, nos interessa, mais por inspiração do que por alinhamento, a primeira etapa, esta “gramática internacional”. Pois é precisamente no século XIX, na qual esta etapa tomou suas primeiras formas, que a leitura do espalhamento ou difusão do princípio de defesa de uma ideia “nacional” e da ação nacionalista deve ser interpretada de forma mais “comparativa”, por falta de um termo mais adequado. Para Raúl Antelo (2010, p. 18), “a ideia nacional não nos permite isolar objetos que, a rigor, possamos chamar de nacionais. Não há esses objetos³⁰⁵. Existe o nacional como dimensão peculiar e semovente do mundo simbólico”, continua Antelo, “e a oficialização do nacional, que confunde, assim, nacional e natural, e em última análise, nacional e real [...]”. Desse excerto de Antelo

³⁰⁴ “This includes a symbolic estate (flag, anthem, national landscape, sacred texts, etc.), ideas about a national heritage (a national history and literature, a national folk culture, etc.), as well as notions of national character, values and tastes. This international grammar may also contain specific ideas about the institutional framework” (LÖFGREN, 2017, p. 50-51).

³⁰⁵ Certamente não, mas em uma medida, se podemos considerar alguma “existência”, nos lembra Luís Bueno (2012, p. 207), “as nações ainda existem, como idealização, no imaginário”.

podemos, então, inferir duas coisas, a primeira é que esse “nacional”, como produto da inventividade da capacidade de ficção dos humanos, é uma imaginação que não reside na materialidade das coisas mas na *linguagem*, portanto, semovente; por outro lado, um grande trunfo dessa linguagem específica é sua capacidade, dentro de um sistema epistemológico ocidental – seu berço primeiro –, de fazer-se transvestida da realidade mesma, da coisa natural e, dessa forma, de terreno incontestável para tudo que se faz acima deste chão movediço. Nesse sentido,

Nada, em termos de expressão, funciona como matéria e, no entanto, a linguagem é esquecimento, presença lacunar, donde concluiríamos que a matéria da linguagem é o vazio e que, portanto, o texto se articula como um interstício. Se o raciocínio for correto, não há como não afirmar que o nacional, enquanto texto, tenha também a consistência de falta na medida em que a estrutura da linguagem (da literatura) é o acaso – o árbitro que funda todo signo de linguagem e toda convenção social. (ANTELO, 2010, p. 29)

Uma ficção produz efeitos, a experiência estética é capaz de mover as massas, um reconhecimento perspicaz no século XIX. Já a disseminação discursiva cria o espaço discursivo, e, portanto, cria a “nação”. Antonio Candido (2023, p. 381), ao comentar sobre Magalhães e sua relevância na instituição do programa nacionalista, afirma que “num poema [ele] se qualifica modestamente de ‘mísero, fosfórico meteoro’, foi um rastilho que se tornou um cometa”. Pois o fenômeno “nacional” não é somente uma ideologia política, é um sistema cultural complexo e fundamentalmente ontológico, que, muitas das vezes, se transforma em ação política com o objetivo de criar uma congruência entre o estado e este sistema cultural. A escritura, e principalmente a literatura, se tornaram o meio pelo qual essa virtualidade se transfigura de real.

E a capacidade literária, nesse contexto, não se reduz a sua efetividade como instrumento da linguagem que possa servir de repositório infinito, a presença lacunar, das suas palavras que tão profundamente arrastam consigo uma identidade – a “nacional” –, mas também a literatura é ela mesma colocada como, ativa e passivamente ao *mesmo tempo pela escritura*, dentro de um sistema de significação teleológico que conta crontópicamente a “história nacional” que, de modo invariável, contempla a “literatura nacional”. A literatura postula e é postulada, mas a primeira é uma ação que se faz na fuga imparável, a todo tempo se escondendo como a boca que fala, ou melhor, a *grama* que inscreve, em detrimento de um *a priori* que este sim seria o “verdadeiro essencial” ali agindo. E sua postulação em uma espécie de cânone literário nada mais seria do que um resultado deste *a priori* providencial cuidadosamente estabelecido *a posteriori*, a partir de uma avaliação histórico-nacionalista da trajetória da “literatura nacional”. Nesse processo, todas as formas literárias de tempos distintos são encadeadas e julgadas dentro de uma visão projetiva na qual se misturam, de forma anacrônica, textos que precedem qualquer ideia “nacional” ou projeto nacionalista com os textos intencionalmente constituídos já sob a imaginação desta fantasia comunitária. Ora, a incongruência desse ato não se mostrava como um erro a partir do ponto de vista nacionalista, já

que a “nação” que seria, estava sendo ou fora realizada era apenas o resultado da ação consciente e “despertada” de agentes que finalmente realizaram o que “sempre esteve ali”.

Assim, observar e investigar as literaturas para além de seu postulado dentro de uma “história da literatura nacional” e também para além de hierarquia estética, do cânone e do gosto, da forma literária – o que faria com que a *A Confederação* continuasse no purgatório –, pode nos parecer relevante e apontar caminhos de interpretação sobre a imaginação de culturas, neste caso, a “nacional”. Não se trata apenas de afirmar que tais livros foram resultado de intenções patrióticas, certamente também esta é parte integrante. Mas se trata de apontar essa constatação com a intenção de fazer com que esta evidência não siga reafirmada nas intenções da sua origem, isto é, a teleologia nacional. Luis Bueno (2012, p. 211) afirma que “se se narra a história da tradição literária, não há um ponto de chegada e cada historiador pode se debruçar, a partir das necessidades críticas de seu tempo, sobre um conjunto de textos, se a ilusão de que há um produto final – como seria o caso da identidade nacional – a ser atingido”.

Neste trabalho, portanto, o que se buscou discutir não foi a história da literatura, mas, a partir de exemplos da literatura, a difusão do nacionalismo, que se parasita na escritura para afirmar uma ontologia. E isto, a discussão, deve ser feita um passo além ou atrás de qualquer ideia de “nacionalidade”, tentando escapar do aperto da gramática nacional. Tarefa complexa, escorregadia, que talvez tenha incorrido em contradições ao empurrar a manivela que executa, na grama lida ou na palavra proferida, a idealização efêmera mas ilimitadamente repetível da “realidade nacional”. Para Franchetti (2002, s.p.), a história literária perdeu sua função ou mesmo razão após a centralidade da construção de uma identidade nacional ter deixado de ser o centro, e que esse material cultural vasto pode ser lido por outro ângulo, como “documentos vivos das sobrevivências da ideologia nacionalista, que propunha o literário como domínio privilegiado para a manifestação, reconhecimento e defesa do ‘nacional’”. Abandonar uma visão totalizadora em detrimento de perguntas específicas – que podem depois fornecer uma certa visão de conjunto – talvez pareça mais relevante, “é buscar sintetizar *um* movimento, e não *o* movimento geral” (BUENO, 2012, p. 214, grifo do original), como, por exemplo, a literatura e a difusão do princípio nacionalista.

Tal difusão, entretanto, não se assemelha com alguma “internacional nacionalista” ou mesmo um programa sistemático, regular e intencional de disseminação, mas sim reside na filosofia mesma, no sentido que Derrida (1992) aponta, no idiotismo³⁰⁶ filosófico, da propriedade singular, não exportável e inimitável, e, mais especificamente, o idiotismo nacional na filosofia. Tal idiotismo

³⁰⁶ Idiotismo ou idiomatismo no sentido de expressão idiomática, expressão própria de uma língua, “sequência de palavras que funciona como uma unidade”, do latim *idiotismu*, segundo o *Novo Dicionário Aurélio*. O referido texto de Derrida citado neste trecho foi lido originalmente em inglês e o termo original está como *idiom*, no português tendo sua tradução para idiotismo, idiomatismo ou expressão idiomática.

filosófico ou a tradutibilidade é o que interessa a Derrida, e a relação desta com a característica nacional. A preocupação do filósofo franco-argelino é com a filosofia, seu olhar é para dentro do sistema de pensamento que, por falta ou incapacidade de termo adequado, poderia se referir como uma “disciplina” e sua relação com a nacionalidade, como a filosofia “francesa”, “alemã” etc. Todavia, seus argumentos não são apenas válidos para a leitura desse aspecto e podem servir, de certa forma, para nossos propósitos argumentativos aqui. Talvez isso fique mais claro nas palavras do próprio Derrida:

Seria interessante, ou pelo menos divertido, traçar hoje um mapa, ou mais precisamente, uma tabela nacional e internacional das diferentes situações filosóficas, não enfiando bandeiras, como às vezes fazem alguns belicistas filosóficos, mas analisando os caminhos de influência, as implantações, as rejeições de transplantes, as frentes, com todos os fenômenos institucionais (acadêmicos ou não). (DERRIDA, 1992, p. 06-07)³⁰⁷

Ora, em um contexto e recorte extremamente pequeno, nós buscamos apontar algo assim da literatura e nacionalismo neste trabalho. Mais ainda – e em hipótese alguma comparando-se com Derrida –, talvez exista outra relação coincidente: “Eu tentei mostrar como em práticas científicas aparentemente regionais, em ontologias que a filosofia diz serem regionais, podemos encontrar movimentos desconstrucionistas gerais, onde o solo se afasta ou se desloca, desorganizando ou questionando a bela ordem de dependência entre uma ontologia fundamental e ontologias regionais” (DERRIDA, 1992, p. 08)³⁰⁸. E porventura o mesmo possa ser dito das intenções aqui reservadas ao “caráter nacional”. Para Derrida, o “problema nacional” não é um entre outros ou mesmo apenas uma dimensão, a afirmação de uma nacionalidade ou o nacionalismo não ocorre por chance e a partir de fora na filosofia, “é essencialmente e completamente filosófico, *é um filosofema*” (DERRIDA, 1992, p. 10, grifo do original)³⁰⁹. Além disso, a identidade nacional não é nunca algo empírico ou natural, mas sempre é uma filosofia com proposições filosóficas, “o conceito e a palavra ‘nação’ são filosóficos, e não poderiam ter sido constituídos, historicamente, fora de um meio de tipo filosófico e de um discurso marcado por uma certa história do filosófico como tal” (DERRIDA, 1992, p. 10)³¹⁰. Isto quer dizer que o nacionalismo se apresenta como um modelo filosófico universal, um “*telos* universal”, mas por detrás dessa máscara cosmopolita e universalista reside uma historicidade rastreável que, entre outras, aponta no discurso da

³⁰⁷ Texto original: It would be interesting, or at least amusing, to draw up today a map, or more precisely, a national and international table of different philosophical situations, not by sticking flags in, as some philosophical warmongers sometimes do, but by analyzing the paths of influence, the implantations, the transplant rejections, the fronts, with all the institutional phenomena (academic or not).

³⁰⁸ Texto original: I have tried to show how in apparently regional scientific practices, in ontologies that philosophy says are regional, one can find general deconstructive movements, where the ground falls away or shifts, disorganizing or calling into question the beautiful order of dependence between a fundamental ontology and regional ontologies.

³⁰⁹ Texto original: it is essentially and thoroughly philosophical, *it is a philosopheme*.

³¹⁰ Texto original: the concept and word “nation” are philosophical, and could not have been constituted, historically, outside a philosophical-type milieu and a discourse marked by a certain history of the philosophical as such.

germanidade tal jogo da ontologia local como modelo para a ontologia universal, como foi o caso do nacionalismo fichteano.

Tal discurso “nacional germânico” é fundamentalmente filosófico e, portanto, *essencial*, constituindo um idiotismo que se torna, conseqüentemente, universal pois filosófico-essencial. Há uma circularidade, na qual a filosofia consciente retoma uma filosofia inconsciente, então o novo seria apenas um recurso para a completude circular, para o retorno à fonte. E “este círculo é o de uma aliança, de um vínculo (*Bund*) que deve ser reafirmado, a aliança com sua própria origem e, portanto, seu próprio destino” (DERRIDA, 1992, p. 12)³¹¹. Tal círculo é um jogo retroativo e teleológico que se realiza apenas no ato de sua (re)afirmação, o nacionalismo, “este nacionalismo não se apresenta como *uma* filosofia, mas como a *própria* filosofia, a filosofia *par excellence*” (DERRIDA, 1992, p. 13, grifos do original)³¹². Tal nacionalismo, agora aqui lido como filosofia, para Derrida, se prostra como alguma coisa estrangeira de qualquer naturalismo, biologismo, racismo ou mesmo etnocentrismo, nem mesmo se pretende ser uma doutrina política de criação do estado-nação. Tal aparente contradição não apresenta erro já que a característica essencialmente filosófica e universalista proporciona uma vida dentro de uma filosofia do espírito resultado da aliança de um humanismo teleológico e o filosófico-nacional. Derrida nos lembra que Marx talvez tenha sido o primeiro a apontar e denunciar essa relação, além de enfatizar que outras “filosofias nacionais” não possuíam o “erro” de não serem tão avançadas como a “alemã”, mas, mas para Marx, seria algo mais fundamental, eram acusadas de não acreditarem “no homem ele mesmo”, na “realização da essência do ser humano”. Derrida (1992) arremata: “o nacionalismo, mais uma vez, não se apresenta como um recuo em relação a uma particularidade empírica, mas como a atribuição a uma nação de uma representação universalista, essencialista [...] poderíamos dizer que o alemão é o homem [...] o homem alemão é a medida de toda a humanidade”³¹³. Há uma mistura, uma confusão, da “nacionalidade alemã” com a filosofia nacional. Esse paradigma epistêmico delineado por Derrida e denunciado por Marx se fez, poderíamos aventar, uma poderosa ferramenta colonial que estabeleceu os parâmetros gerais, a partir do século XIX, de construção identitária e política em boa parte do globo, especialmente naquelas onde certos europeus fizeram sua vontade pela força.

Vontade pela força, outra forma de dizer colonialismo. Mas a força que disseminou tal epistemologia não é a força da espada, apesar de que mais das vezes a seguiu, mas é algo mais sutil

³¹¹ Texto original: this circle is that of an alliance, of a bond (*Bund*) that must be reaffirmed, the alliance with its own origin and therefore its own destination.

³¹² Texto original: this nationalism does not present itself as *a* philosophy, but as philosophy *itself*, philosophy *par excellence*.

³¹³ Texto original: nationalism, once more, does not present itself as a retrenchment onto a empirical particularity, but as the assigning to a nation of a universalistic, essentialistic representation [...] we could say that the German is Man [...] the German man is the measure of all mankind.

e mesmo mais “eficiente” – se pensarmos sob a perspectiva do seu espalhamento e enraizamento. Emana-se de um “centro” toda uma forma “verdadeira” da existência, não uma forma de existir, não uma singularidade cultural, mas sim *a forma de existir universal e verdadeira*, uma *ontologia de toda a humanidade que deve ser realizada* pois se não ela, é o falso, o menor, a mentira. O nacional-como-a-filosofia é o pai oculto das ações de realização desse “destino”, e os dois livros estudados neste trabalho são respostas culturais dessa pretensa realização, cada qual respeitando o esquema universal-particular para que pudessem fazer, enfim, uma “cultura nacional” que fosse digna do modelo, emulação de um mesmo rosto com máscaras diferentes. Seja no ártico ou no trópico, o parasitismo da “nacionalidade” foi forçado sob todos os corpos possíveis, arrastando consigo os signos que encarceram os capturados pelo “destino” e pela “realização” da “nação”, fazendo com que tenhamos que falar – e talvez tentar subverter – dessa ficção dentro da gramática do filósofo-do-nacional.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre política. 1. ed. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

AHOKAS, Jaakko. *A history of Finnish Literature*. Uralic and Altaic Series, volume 72. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1973, p. 35-85.

ALAPURO, Risto. Finnish Elites and Russia in the Nineteenth Century. *Петербургский исторический журнал* [Revista Histórica de Petersburgo], № 4, 2016, pp. 104-128.

ALEGRE, Porto. MAGALHÃES, Gonçalves de. *Cartas a Monte Alverne*. Apresentação e notas de Roberto Lopes. Coleção Correspondência. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. Memórias da Balaiada: introdução ao relato de Gonçalves de Magalhães. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 23, p. 07-13, março de 1989.

AMORA, Antônio Soares. *O romantismo* (1833-1838/1878-1881). São Paulo: Cultrix, 1967.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Débora El-Jaick. Semeando os alicerces da nação: História, nacionalidade e cultura nas páginas da revista Niterói. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 29, nº 58, p. 417-442, 2009.

ANTELO, Raúl. *Algaravia*: discurso de nação. 2. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.

ANTTONEN, Pertti. *Tradition through Modernity*: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship. *Studia Fennica Folkloristica* 15. Helsinki: Finnish Literature Society, 2005.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro*: Gonçalves de Magalhães. São Paulo, Grijalbo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

BARTON, H. Arnold. *Scandinavia in the Revolutionary Era: 1760 - 1815*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

BENJAMIN, Walter. O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 120-136.

BIZERRIL, José. *Kalevala*: Elias Lönnrot, entre a Tradição Oral e a Literatura Romântica. In: LÖNNROT, Elias. *Kalevala*: poema primeiro. Tradução e comentários José Bizerril e Álvaro Faleiros. – São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, p. 13-39.

BIZERRIL, José. *Kalevala*: resgatando a oralidade do épico. *Textos de História* (UnB), Brasília, v. 4, n.2, 1996, p. 71-93.

BIZERRIL, José. O território da confluência: poética e antropologia. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), Porto Alegre, v. 5, 1999, p. 103-132.

BIZERRIL, José. O território da confluência: poética e antropologia. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), Porto Alegre, v. 5, 1999, p. 103-132.

BOSLEY, Keith. Introduction. In: LÖNNROT, Elias. *The Kalevala*. 3. Ed. Tradução de: Keith Bosley. New York: Oxford University Press, 2008, p. 13-54.

BRANCO, Felipe Castelo. *Filosofia dos Nacionalismos. Nacionalismos da Filosofia*. Coleção X (Organização Rafael Haddock-Lobo). Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

BUENO, Luis. Depois do fim: ainda história da literatura nacional? *Matraga*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 31, jul./dez., 2012, p. 205-217.

CAMPATO JR., João Adalberto. A confederação de Magalhães: epopeia e necessidade cultural. In: TEIXEIRA, Ivan (org.). *Épicos*. 2. ed. (Multiclássicos; 1). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021, p. 829-845.

CAMPATO JR., João Adalberto. *A Confederação dos Tamoios*: gênese, retórica e ideologia da epopeia do Segundo Reinado. 1. Ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*: momentos decisivos (1750-1880). São Paulo: Todavia, 2023.

CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II*. Coordenação de Elio Gaspari e Lília M. Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

COLEMAN, Michael C. "You might all be speaking Swedish today": Language change in 19th-century Finland and Ireland. *Scandinavian Journal of History*, Vol. 35, No. 1. March 2010, p. 44-64.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. Onto-theology of national-humanism (Prolegomena to a hypothesis). *Oxford Literary Review*. Vol. 14, n. 1/2, Frontiers, 1992, p. 03-23.

ERSOY, Ersev. *Social Reality and Mythic Worlds: Reflections on Folk Belief and the Supernatural in James Macpherson's Ossian and Elias Lönnrot's Kalevala*. 2012. 309 f. Tese (PhD). University of Edinburgh: Edimburgo, 2012.

ERSOY, Ersev. *Social Reality and Mythic Worlds: Reflections on Folk Belief and the Supernatural in James Macpherson's Ossian and Elias Lönnrot's Kalevala*. 2012. 309 f. Tese (PhD). University of Edinburgh: Edimburgo, 2012.

FEWSTER, Derek. *Visions of a Past Glory: Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. Studia Fennica Historica 11. 2nd Edition. Helsinki: Finnish Literature Society, 2006.

FRANCHETTI, Paulo. Gonçalves de Magalhães e o romantismo no Brasil. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 46 n. 2, p. 89-103, jul./dez. 2006.

FRANCHETTI, Paulo. A situação da narrativa no início do século XXI: História literária: um gênero em crise. In: *Semear: Revista da Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, n. 7, 2002. Disponível em: <<https://catedravieira-ic.letas.puc-rio.br/obra/130/historia-literaria-um-genero-em-crise>>.

FROG. *Baldr and Lemminkäinen*. Approaching the Evolution of Mythological Narrative through the Activating Power of Expression: A Case Study in Germanic and Finno-Karelian Cultural Contact and Exchange. 2010. 470 f. Tese (Doutorado em Filosofia). University College London. London, 2010.

FROG. Lemminkäinen's Death in the Labyrinth of History. *RMN Newsletter*, No. 2, 05. 2011, p. 383-413.

FROG. The Finnic Tetrameter – A Creolization of Poetic Form? *Studia Metrica et Poetica*, Vol. 6, No. 1, 2019, p. 20-78.

GLARE. P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1996.

GODENHJELM, B.F. *Oppikirja suomalaisen kirjallisuuden historiassa*. Helsingissä: Weilin & Göös, 1884.

HÄKKINEN, Kaisa. *Spreading the written word: Mikael Agricola and the birth of literary Finnish*. *Studia Fennica Linguistica* 19. Helsinki: Finnish Literature Society, 2015.

HÄMÄLÄINEN, Niina. Why is Aino not Described as a Black Maiden? Reflections on the Textual Presentations by Elias Lönnrot in the Kalevala and the Kanteletar. *Journal of Finnish Studies*. Volume 18. Number 1. October 2014, p. 91-129.

HANSEN, João Adolfo. Notas sobre o gênero épico. In: TEIXEIRA, Ivan (org.). *Épicos*. 2. ed. (Multiclássicos; 1). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021, p. 17-91.

DOMOKOS, Johanna. Multicultural Dynamics and the Finnish Literary Field. In: GRÖNDAHL, Satu. RANTONEN, Eila. (Org.). *Migrants and Literature in Finland and Sweden*. *Studia Fennica Litteraria* 11. Helsinki: Finnish Literature Society, 2018, p. 97-102.

HATAVARA, Mari. History, the Historical Novel and Nation. The First Finnish Historical Novels as National Narrative. *Neophilologus*, Volume 86, Issue 1, January 2002, p. 01-15.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz & Terra, 2008.

HOVDHAUGEN, Even. KARLSSON, Fred. HENRIKSEN, Carol. SIGURD, Bengt. *The History of Linguistics in the Nordic Countries*. Academia Scientiarum Fennica: Helsinki, 2000.

HROCH, Miroslav. Integration without revolution: the Finns. In: _____. *Social preconditions of national revival in Europe: A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 62-75.

INTRODUCTION: Reflections on Political Thought in Finland. *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 1, 1997, p. 5-6.

JANCSÓ, István. Brasil e brasileiros – Notas sobre modelagem de significados políticos na crise do Antigo Regime português na América. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 257-274, Apr. 2008.

JÄRVINEN, Irma-Riitta. *Kalevala Guide*. Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura, 2017.

JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. *Boletim de pesquisa Nelic*, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 26-58, 2014. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko.

JESI, Furio. Leitura de “*Bateau ivre*” de Rimbaud. Tradução de Fernando Scheibe e Vinícius Nicastro Honesko. *Outra travessia 19* – Programa de Pós-Graduação em Literatura. Universidade Federal de Santa Catarina, 1º Semestre de 2015, p. 61-76.

JESI, Furio. *O mito*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1977.

JUSSILA, Osmo. HENTILÄ, Seppo. NEVAKIVI, Jukka. *From Grand Duchy to a Modern State: A political History of Finland since 1809*. London: Hurst & Company, 1999.

KALLIO, Kati. FROG, E. SARV, Mari. What to Call the Poetic Form: Kalevala-Meter or Kalevalaic Verse, regivärss, Runosong, the Finnic Tetrameter, Finnic Alliterative Verse or Something Else? *RMN Newsletter*, No. 12-13, p. 139-161, 2017.

KARKAMA, Pertti. Kalevala ja kansallisuusaate. In: PIELA, Ulla. KNUUTTILA, Seppo. LAAKSONEN, Pekka (Eds.). *Kalevalan kulttuuribistoria*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2008, p. 124–169.

KARLSSON, Fred. *Finnish: an essential grammar*. London and New York: Routledge, 1999, p. 18-21.

KARONEN, Petri. Coping with peace after a debacle: The crisis of the transition to peace in Sweden after the Great Northern War (1700-1721). *Scandinavian Journal of History*, Vol. 33, No. 3. September 2008, p. 203-225.

KARONEN, Petri. The Peace Treaty of Fredrikshamn and its Aftermath in Sweden and Finland. *Sjuttonhundratal: Nordic Yearbook for Eighteenth-Century Studies*. Vol 7, 2010:2, p. 168-183.

KAUKONEN, Väinö. The *Kalevala* as Epic. In: HONKO, Lauri (Org.). *Religion, Myth and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1990, p. 157-179.

KIRBY, D. G. *Finland and Russia 1808-1920, from autonomy to independence: A selection of documents*. Edited and translated by D. G. Kirby. London and Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1975.

KNUUTTILA, Seppo. As sombras dos heróis. In: LÖNNROT, Elias. *Kalevala*. Introdução de Seppo Knuuttila. Tradução de Merja de Mattos-Parreira e Ana Isabel Soares. Alfragide: Publicações Dom Quixote. 2013, p. 01-15.

LAINE, Tuija. (Org.). *The Emergence of Finnish Book and Reading Culture in the 1700s*. Studia Fennica Litteraria 5. Helsinki: Finnish Literature Society, 2011.

LAVERY, Jason. *The History of Finland*. Greenwood Press: London, 2006.

LESSA, Carlos. Nação e nacionalismo a partir da experiência brasileira. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.22, n.62, p. 237-256, Apr. 2008.

LINTINEN-PANNUNZIO, Helena. LINTINEN, Hannu. *Suomi Potugali Suomi. Taskusanakirja. Finlandês Português Finlandês. Dicionário de Bolso*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö WSOY, 1992.

LÖFGREN, Orvar. The nationalization of culture. Reprinted from 1989 *Ethnologia Europaea* 19:1, 5–24. *Ethnologia Europaea* 47:1, 35–53. Museum Tusculanum Press: University of Copenhagen, 2017.

LÖNNROT, Elias. Alkulause. In: _____. *Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1849. Disponível aqui:

<<https://digi.kansalliskirjasto.fi/teos/binding/1906618?page=3&term=KALEVALA>>. Pp. I-XI.

LÖNNROT, Elias. *Elias Lönnrotin matkat I: 1828-1839*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 98. Osa. I. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1902. Disponível aqui: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/56496/pg56496-images.html>>.

LÖNNROT, Elias. Esipuhe. In: _____. *Kalevala*: 1. Osa. Taikka Vanhoja Karjalan Runoja Suomen kansan muinosista ajoista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1835. Disponível aqui: <<https://www.gutenberg.org/files/48380/48380-h/48380-h.htm>>, p. I-LXIII.

LÖNNROT, Elias. Foreword (1834) to the Proto-Kalevala. In: _____. *The Kalevala: or Poems of the Kaleva District*. Compiled by Elias Lönnrot. A Prose Translation with Foreword and Appendices by Francis Peabody Magoun, Jr. Cambridge and London: Harvard University Press, 1963, p. 363-364.

LÖNNROT, Elias. *Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1849. Disponível aqui: <<https://digi.kansalliskirjasto.fi/teos/binding/1906618?page=3&term=KALEVALA>>.

LÖNNROT, Elias. *Kalevala*. Introdução de Seppo Knuuttila. Tradução de Merja de Mattos-Parreira e Ana Isabel Soares. Alfragide: Publicações Dom Quixote. 2013.

LÖNNROT, Elias. *Kalevala*: 1. Osa. Taikka Vanhoja Karjalan Runoja Suomen kansan muinosista ajoista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1835. Disponível aqui: <<https://www.gutenberg.org/files/48380/48380-h/48380-h.htm>>.

LÖNNROT, Elias. *Kalevala*: 2. Osa. Taikka Vanhoja Karjalan Runoja Suomen kansan muinosista ajoista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1835. Disponível aqui: <<https://www.gutenberg.org/files/48381/48381-h/48381-h.htm>>.

LÖNNROT, Elias. *Kalevala*: poema primeiro. Tradução e comentários José Bizerril e Álvaro Faleiros. – São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

LÖNNROT, Elias. Preface (1835) to the Old Kalevala. In: _____. *The Kalevala: or Poems of the Kaleva District*. Compiled by Elias Lönnrot. A Prose Translation with Foreword and Appendices by Francis Peabody Magoun, Jr. Cambridge and London: Harvard University Press, 1963, p. 365-374.

LÖNNROT, Elias. Preface (1849) to the New Kalevala. In: _____. *The Kalevala: or Poems of the Kaleva District*. Compiled by Elias Lönnrot. A Prose Translation with Foreword and Appendices by Francis Peabody Magoun, Jr. Cambridge and London: Harvard University Press, 1963, p. 374-379.

LÖNNROT, Elias. *The Kalevala*. 3. Ed. Tradução de: Keith Bosley. New York: Oxford University Press, 2008.

LÖNNROT, Elias. *The Kalevala: or Poems of the Kaleva District*. Compiled by Elias Lönnrot. A Prose Translation with Foreword and Appendices by Francis Peabody Magoun, Jr. Cambridge and London: Harvard University Press, 1963.

LÖNNROT, Elias. *The Kalevala: the epic poem of Finland*. Translation by John Martin Crawford. New York: Alden, 1888. Disponível aqui:
<<http://www.gutenberg.org/cache/epub/5186/pg5186-images.html>>.

LOVENDSUKI, Joni (Ed.). *State Feminism and Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. Coleção Espírito Crítico. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

LUKIN, Karina. Behind the Texts and Notes and the Edition: M.A. Castrén's Lectures on Mythology. *RMN Newsletter Limited Sources*, Boundless Possibilities: Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts, 2013, p. 57-58.

MAGALDI, Carolina Alves. *Kalevala: literatura, história e formação nacional*. 2006. 104 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2006.

MAGALDI, Carolina Alves. *Paratextos das traduções brasileiras da Kalevala e do Popol Vuh ao longo do espaço e do tempo*. 2013. 261 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2013.

MAGALHÃES, D. J. G. de. *A Confederação dos Tamoios*. Edição fac-similar seguida da polêmica sobre o poema. Série Letras do Brasil, nº 7. Organizadores Maria Eunice Moreira e Luís Bueno. Curitiba: Editora UFPR, 2007.

MAGALHÃES, D. J. G de. *A Confederação dos Tamoyos*. Segunda edição revista, correcta e acrescentada pelo auctor. Rio de Janeiro: Livraria B. L. Garnier, 1864.

MAGALHÃES, D. J. G de. Poesia. Eposodio de um poema inedito do snr. dr. D. J. G. de Magalhães, intitulado: A Confederação dos Tamoyos. In: *Revista Nacional e Estrangeira*. Tomo 1º. Rio de Janeiro: Typ. de J. E. S. Cabral, 1839, p. 39-45.

MAGALHÃES, D. J. G. Biografia do Padre-Mestre Frei Francisco de Monte Alverne Oferecida ao Instituto Histórico e Geografico do Brasil. In: _____. *Opúsculos Históricos e Literários*, Tomo VIII das Obras. Rio de Janeiro: Garnier, 1865.

MAGALHÃES, D. J. G. de. Carta ao meu amigo D^o. Candido Borges Monteiro. In.: _____. *Poesias Avulsas*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1864a, p. 331-364.

MAGALHÃES, D. J. G. de. Ode pindárica ao amor da patria. In.: _____. *Poesias avulsas*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1864b, p. 13-17.

MAGALHÃES, D. J. G. de. Philosophia da Religiao: sua relação com a moral, e sua relação social. In: *Nitheroy, Revista Brasiliense*. Sciencias, Lettras e Artes.. Tomo Primeiro, nº. 2. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836d, p. 09-38.

MAGALHÃES, D. J. G. de. *Suspiros Poéticos e Saudades*. Rio de Janeiro: Em casa do Senhor João Pedro da Veiga. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836a.

MAGALHÃES, D. J. G. Ensaio sobre a História da Litteratura do Brasil. In.: *Nitheroy, Revista Brasiliense*. Sciencias, Lettras e Artes. Tomo Primeiro, nº. 1. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836b, p. 132-159.

MAJAMAA, Raija: Lönnrot, Elias. *Kansallisbiografia-verkkokjulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. Disponível em: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002836>>.

MÄKELÄ, Heidi Henriikka. The Desired Darkness of the Ancient: Kalevalaicity, Medievalism, and Cultural Memory in the Books Niemi and Viiden meren kansa. *Mirator*, vol. 21, no. 1, p. 24-49, 2021.

MARTIUS, Karl Friedrich Phillipp von. Como se deve escrever a Historia do Brazil. *Revista Trimestral de Historia e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Tomo Sexto, n.º 24, janeiro de 1845, p. 381-403.

MEINANDER, Henrik. *A History of Finland*. Translated from the Swedish by Tom Geddes. London: Hurst & Company, 2020.

MEINANDER, Henrik. *Democracy's long road*: Finland's representative democracy and civil society from 1863 to the present day. Helsinki: Parliament of Finland, 2013.

MOREIRA, Eunice Moreira. História da literatura e identidade nacional brasileira. *Revista de Letras*, São Paulo, 43(2), p. 59-73, 2003.

MORETTI, Franco. Conjectures on world literature. *New Left Review*. Volume 1, p. 54-68, Jan-Feb 2000.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NETO, Áureo Lustosa Guérios. A datação de Homero na Finlândia: Kalevala, o épico separatista. *Revista Vernáculo*, n. 21 e 22, 2008.

NITHEROY, *Revista Brasiliense, ciencias, letras e artes*. Tomo Primeiro, nº. 1. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836a.

NITHEROY, *Revista Brasiliense, ciencias, letras e artes*. Tomo Primeiro, nº. 2. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836c.

PAZ, Francisco Moares. *Na poética da história*: a realização da utopia nacional oitocentista. Curitiba: Editora da UFPR, 1996.

PENTIKÄINEN, Juha Y. *Kalevala mythology*. Expanded Edition. Translated and edited by Ritva Poom. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

PENTIKÄINEN, Juha. Revivalist movements and religious contracultures in Finland. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 7, p. 92-122, 1 Jan. 1975.

PIELA, Ulla. KNUUTTILA, Seppo. LAAKSONEN, Pekka (Eds.). *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2008.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

RAILO, J. E. Törngren, Johan Agapetus. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997.

Disponível em: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-003672>>.

RAMIREZ, Francisco. SOYSAL, Yasemin. SHANAHAN, Suzanne. The Changing Logic of Political Citizenship: Cross-National Acquisition of Women's Suffrage Rights, 1890 to 1990. *American Sociological Review*, Vol. 62, No. 5 (Oct., 1997), p. 735-745.

RAMOS, Francisco R. L. Passado sedutor: a história do Ceará entre o fato e a fábula. In.: RIOS, Kênia Sousa; FURTADO FILHO, João Ernani (orgs.). *Em Tempo: História, Memória, Educação*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008, p. 279-298.

RANGEL, Marcelo De M. *Poesia, história e economia política nos Suspiros Poéticos e Saudades e na Revista Niterói: os primeiros românticos e a civilização do Império do Brasil*. Tese em História. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011.

RICUPERO, Bernardo. *O Romantismo e a Idéia de Nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SAARELAINEN, Juhana. Becoming of a Memory Box: the Kalevala Sung Poetry, Printed Word and National Identity. In: AALI, Heta. PERÄMÄKI, Anna-Leena. SARTI, Cathleen (Eds.). *Memory Boxes: An Experimental Approach to Cultural Transfer in History, 1500-2000*. In collab. with Jörg Rogge and Hannu Salmi. Mainz Historical Cultural Sciences. Volume 22. Bielefeld, 2014, p. 155-175.

SAARINEN, Jukka. Perttunen, Arhippa. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997.

Disponível aqui: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-004720>>.

SADLIER, Darlene J. *Brasil Imaginado: de 1500 até o presente*. Tradução de Flavia Bancher. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

SANTIAGO, Silviano (et. al). *Glossário de Derrida*. Trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ, supervisão geral de Silviano Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

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

SCHWARCZ, Lília Moritz. STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SINGLETON, Fred. *A Short History of Finland*. Cambridge University Press: Cambridge, 1998.

SMITH, Anthony. Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism. *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-). Vol 72, No. 3, Ethnicity and International Relations (Jul., 1996).

SMITH, Anthony. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1999.

SNELLMAN, Alex. The nobility of Finland 1809–1919: From imperial loyalism to nationalist conflict. *Петербургский исторический журнал* [Revista Histórica de Petersburgo], № 4, 2015, pp. 112-129.

SOMMER, Łukasz. A Step Away from Herder: Turku Romantics and the Question of National Language. *Slavonic and East European Review*, 90, 1, January 2012. p. 1-32.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Gonçalves de Magalhães*: cadeira 9, patrono. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2012, p. 09.

TARKIAINEN, Kari. Porthan, Henrik Gabriel. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. (ISSN 1799-4349, publicação online) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997. Disponível em: <<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002599>>.

TARKKA, Lotte. Cosmogony in Vernacular Imagination and Beyond: Textualization of Finnic Origin Myths in the *Kalevala*. *Nordic Yearbook of Folklore*. Vol. 77, p. 125-152, 2021.

TARKKA, Lotte. STEPANOVA, Eila. HAAPOJA-MÄKELÄ, Heidi. The *Kalevala*'s Languages: Receptions, Myths, and Ideologies. *Journal of Finnish studies*, vol. 21, no. 1 & 2, p. 15-45, 2018.

TEIXEIRA, António Braz. *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*. Coleção Razão Atlântica. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994.

TOPELIUS, Zacharias [o velho]. *Suomen Kansan Vanhoja Runoja ynnä myös Nykyisempiä Lauluja 1*. Turussa: Präntätty J. C. Frenckellin ja Pojan tykönä, 1822.

TOPELIUS, Zacharias. *Finland framställdt i teckningar*. Utgivares: Rainer Knapas; Jens Grandell. Svenska litteratursällskapet i Finland. Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 2011 [1845].

TREECE, David. *Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial*. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. São Paulo: Nankin: Edusp, 2008.

VÄLIMAA, Jussi. *A History of Finnish Higher Education from the Middle Ages to the 21st Century*. Cham, Switzerland: Springer International Publishing, 2019.

WARWICK, Coletivo de Pesquisa de. *Desenvolvimento combinado e desigual: por uma nova teoria da literatura-mundial*. Organização: Coletivo de Pesquisa de Warwick (WReC – Warwick Research Collective). Tradução de Gabriela Beduschi Zanfelicce. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020.

WILSON, William A. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1976.

10. APÊNDICE A

Número do Canto do *Kalevala* (Entre parênteses está a numeração original da edição de 1849, no formato de números ordinais em sua versão do finlandês antigo)

Resumo dos poemas por blocos de versos dentro de cada Canto. Por exemplo: 01-50 se refere ao resumo dos versos entre o verso 01 e o verso 50. O resumo dos cantos foi feito por este autor³¹⁴ e foi baseado na tradução de Mattos-Parreira e Soares (2013) do *Kalevala* de 1849.

Canto I**(*Ensimmäinen Runo*)**

01-109 Introdução do bardo ao que virá a seguir, inicia a narrativa (o mesmo acontecerá no poema final, Canto L).

110-122 Virgem Ilmatar, a donzela do ar, mãe de Väinämöinen (nome que deriva de *väinä*, rio que corre lentamente, também é chamado de Uvanto, que significa um lago parado (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013).

123-136 Ilmatar engravida do mar e do vento.

137-150 Ilmatar não consegue dar à luz por “sete séculos”.

151-168 Lamentações de Ilmatar.

169-176 Ilmatar suplica a Ukko por ajuda. (Ukko, deus supremo da mitologia do *Kalevala*, frequentemente invocado quando nenhuma outra deidade fora capaz de ajudar. Ukko é a palavra antiga para deus, no finlandês contemporâneo usa-se *jumala*. Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) Ukko pode ser comparado a Zeus, Júpiter ou Thor, assemelhando-se muito ao último. A palavra *ukko* no finlandês contemporâneo significa velho e *ukki* também significa vovô, já a palavra *ukekonen* significa trovão, ou tempestade de trovoadas, e Ukko era o deus do céu e do ar, que sustentava o mundo, reunia as nuvens e fazia chover. Ele é geralmente representado sentado em uma nuvem segurando o firmamento em seus ombros, segura na mão um martelo, veste

³¹⁴ O *Kalevala* de 1849 tem em cada um dos cantos (*runo* ou *runot* no plural) um pequeno resumo, também em blocos de versos, que foi traduzido exatamente na versão em português aqui usada. Optou-se por não se utilizar esse resumo original por ser curto, muito geral e ter uma função apenas se o leitor tiver acesso ao poema completo em seguida. E, levando em consideração que este trabalho tem como foco, principalmente, um leitor brasileiro, essa escolha foi feita devido ao fato de que a obra de Lönnrot é virtualmente desconhecida deste mesmo público leitor.

uma camisa de faíscas, meias azuis e sapatos vermelhos (MAGALDI, 2006). Crawford (1888) afirma que o termo tem possível relação com a palavra *agg* do húngaro antigo, significando homem velho ou mesmo avô).

177-212 O pato faz um ninho no joelho de Ilmatar e bota sete ovos, seis de ouro e um de ferro.

213-244 Criação do cosmos, pelos ovos que se quebraram no mar.

245-280 Ilmatar se movimenta no mar e cria baías, praias, rochedos e o fundo mar desenha.

281-344 Saga do nascimento de Väinämöinen (segundo Bosley (2008) o nome provavelmente deriva do arcaico *väinä*, que significa rio que corre lentamente e ele é descrito, por vezes assim, como no canto XLIX: “machos para a guerra vestidos/ para a cabeça de Väinämöinen/ matar o do lago parado.” Vv. 184-186), sua súplica, seu vagueio pelo mar e sua chegada a terra firme.

Canto II (*Toinen Runo*)

01-42 Väinämöinen, depois de muito vagar por terras sem palavras e sem árvores, ordena Pellervo Sampsa a semear as terras e isso ele faz.

43-82 Nascimento da árvore que faltava, o carvalho.

83-88 O carvalho tapa o sol e a lua.

89-184 Väinämöinen suplica a Ilmatar que mande alguém para derrubar o carvalho. Então, vem um pequeno herói do mar e, mesmo com as dúvidas de Väinämöinen, ele é capaz de derrubar o carvalho.

185-216 Pedacos do carvalho são espalhados em todas as direções e cada um fornecerá boas coisas a aqueles que encontrassem.

217-224 A lua e o sol retornam a resplandecer, bem como as nuvens e o arco íris.

225-287 Väinämöinen vê as plantas surgirem, menos a cevada, que não cresce nas terras de Kaleva. O pássaro lhe diz que as terras devem ser queimadas, e as árvores cortadas. Assim

o fez Väinämöinen, deixando apenas a bétula para as aves se sentarem. Então a águia cospe fogo e o ajuda a preparar as terras.

288-330 Väinämöinen começa a semear a terra.

331-378 Ukko manda ventos e chuvas para molhar as colheitas, assim como o suor de Väinämöinen também serve para o mesmo. Depois de um certo tempo, o velho Väinämöinen retorna para ver as sementes que se tornaram plantas e a prosperidade da sementeira.

Canto III **(*Kolmas Runo*)**

01-20 Väinämöinen canta suas sortes e a prosperidade de Kalevala (sinônimo de Kaleva, Väinölä, Carélia ou Finlândia) e as cantorias chegam ao norte, em? Pohjola.

21-330 Joukahainen, jovem de Pohjola³¹⁵, escuta os cantos vindos de Kalevala e se sente ofendido, desafia e desobedece seus pais e parte para as terras de Väinämöinen para desafiá-lo com seus cantos. Chega a Kalevala, topa no caminho de Väinämöinen e começam a disputar em canções seus conhecimentos (segundo Pentikäinen (1999) essa disputa têm origem na influência da tradição escandinava). Väinämöinen desafia o jovem a falar das coisas antigas, das origens. Joukahainen diz ter participado da criação do mundo (215-234). Väinämöinen o acusa de mentiroso. Joukahainen o desafia então para um duelo de espadas e provoca o velho. Väinämöinen se enfurece e encanta o jovem o atolando no pântano.

331-476 Joukahainen assume a derrota e suplica a Väinämöinen sua libertação. Oferece flechas, barcos, cavalos, ouro e prata, suas terras, mas Väinämöinen rejeita. A beira da morte (com o pântano tocando seu queixo) Joukahainen oferece Aino (Segundo Bosley (2008) no canto originalmente cantado para Lönnrot o nome era Anni, mas Lönnrot muda para Aino, uma invenção relacionada ao adjetivo *aini* de origem germânica, similar o *one* no inglês, significando, nesse caso, algo único.), sua

³¹⁵ Apesar de Joukahainen ser o jovem de Pohjola, ele não faz parte do clã de Louhi (Dama de Pohjola, ver a frente), portanto, deve-se entender Joukahainen como alguém das terras fronteiriças a Kaleva (KAUKONEN, 1990).

irmã. Väinämöinen fica feliz com a oferta, canta sua sorte e liberta o jovem Joukahainen.

477-524 Joukahainen retorna humilhado para casa e conta em prantos a sua mãe que entregou Aino ao velho Väinämöinen.

525-580 A mãe de Aino e Joukahainen fica feliz com a notícia de que terá Väinämöinen como seu genro. Aino chora com a notícia, fica muito triste e lamenta pelas suas tranças (antigo sinal de virgindade na Finlândia). A mãe de Aino a repreende e tenta convencê-la que é uma coisa boa.

Canto IV (*Neljäs Runo*)

01-188 Aino vai a floresta e topa com Väinämöinen, recusa suas investidas e presentes, retorna para casa e chora para seu irmão, irmã e sua mãe. Sua mãe lhe aconselha a ficar feliz porque será bem tratada com comida farta e lhe detalha como se vestir para Väinämöinen.

189-230 Aino não escuta sua mãe e suplica desejos suicidas, reclama de ter nascido e crescido para tão sofrido destino.

231-254 Aino acusa sua mãe de ter vendido ela ao velhaco Väinämöinen e afirma que melhor seria viver embaixo da água, junto aos peixes.

255-370 Aino caminha pela floresta, cantando seu infortúnio, e anuncia que está na hora de ir para as terras de Mana (Tuonela). Caminha até encontrar o mar, e lá, se banha com outras donzelas.enta-se em uma pedra, que cai, e juntas,as duas vão para o fundo do mar e Aino então morre (O texto é evasivo quanto a um possível suicídio, para Bosley (2008) não há como ter certeza, já para Pentikäinen (1999) é um suicídio).

363-370 Ela agora diz que é este lago, as águas são seu sangue, os peixes sua carne, as canas seus ossos e os juncos suas tranças.

371-438 Então morre a virgem. A lebre se apressa a levar a mensagem de sua morte e, ao chegar na sauna, conta a tragédia.

439-518 A mãe de Aino chora e lamenta arrependida por forçar sua filha a casar. Suas lágrimas escorrem do seu rosto ao chão, alcançam a terra e da terra as águas, nascem árvores e cucos nos cumes cantam a infelicidade de Aino.

Canto V **(*Viides Runo*)**

01-58 Väinämöinen lamenta a morte de Aino. Pergunta a Untamo (mago que dorme embaixo da terra) onde pode encontrar as ninfas (Vellamo) e a dama das águas (Ahti). O mago aponta as direções e Väinämöinen parte com vara e anzol em seu barco, pesca por vários dias e pega uma truta.

59-133 Väinämöinen não reconhece que peixe é aquele, então começa a destrinchar o peixe com sua faca para comê-lo. O peixe pula do barco para a água que começa a falar com Väinämöinen e diz que não é peixe de comer, mas é a donzela, irmã de Joukahainen (Aino).

134-241 Väinämöinen se espanta e joga redes na água, pesca por todo lado, mas não encontra mais o peixe. Lamenta sua incapacidade de manter a dama virgem de Vellamo (Aino) e por ter perdido ela por duas vezes. Vai embora cantando seus infortúnios e solidão, reclama que seus pais não vivem e que eles saberiam dizer o que fazer. Sua mãe (Ilmatar) então diz que não está morta e que Väinämöinen deve buscar uma dama em Pohjola, onde as mulheres são mais belas.

Canto VI **(*Kuudes Runo*)**

01-78 Väinämöinen parte para Pohjola, a cavalo. Joukahainen, cheio de inveja vingativa, prepara seu arco e flechas envenenadas e espera no caminho por Väinämöinen.

79-182 Joukahainen espera por muito tempo até avistar Väinämöinen, que seguia para Pimentola (literalmente lugar escuro, declinação de destino de pimeä (escuro), que é sinônimo de Pohjola, as terras do norte). Joukahainen aponta a flecha para a testa de Väinämöinen, sua mãe lhe adverte que não deve fazê-lo, mas ele ignora. Joukahainen mira e atira uma flecha, muito alta, atira uma segunda flecha, muito baixa, mas a terceira acerta o cavalo de Väinämöinen.

183-234 Väinämöinen cai na água e Joukahainen alegre-se pois acredita que o velho morrera afogado. A mãe de Joukahainen adverte seu filho pelo malfeito.

Canto VII (*Seitsemäs Runo*)

01-238 Väinämöinen vaga pelo mar. A águia (que no início o velho havia deixado lugar para fazer seu ninho) o avista no mar e Väinämöinen afirma que está em busca da dama virgem de Pohjola, mas que seu cavalo foi ferido e que tentaram matá-lo. A águia lembra de quando Väinämöinen deixou uma bétula para a ave fazer ninho. Pega-o do mar e leva o herói até as terras de Pohjola. Lá, ele se vê perdido e lamenta que não sabe como voltar para a terra de origem (Finlândia; vv. 117-132). Uma criada de Pohja escuta os choros vindos do mar, vai até a vila e avisa Louhi, a dama do Pohjola, que afirma ser choro de herói. Pergunta quem é ele e Väinämöinen responde que é o trovador de Väinölä, mas que não lembra nem mesmo quem é (211-218). Louhi o resgata, põem o velho no barco, leva-o até Pohjola e o cura, alimenta e acolhe.

239-269 Väinämöinen chora por estar em terras estranhas, onde tudo o fere e lhe é diferente. (285-288, passagem onde sua lamentação por estar no estrangeiro é muito clara). Louhi diz que levará Väinämöinen para sua casa em troca de algo e o herói oferece ouro e prata, mas a dama de Pohjola não aceita e pede para que ele forje o Sampo³¹⁶ (primeira vez que aparece a misteriosa peça que escapa a fixidez, a relíquia que em grande medida é o tema central da epopeia) e promete sua filha para aquele que o fizer. Väinämöinen afirma não saber forjar Sampo, mas que sabe quem o fará, o ferreiro Ilmarinen (Segundo Bosley (2008) possivelmente tem relação com *ilma*, ar ou tempo (clima),

³¹⁶ A sua designação parece estar relacionada com *sammas* (genitivo *sampaan*), “pilar” ou “poste” em vodiano [antiga língua da Federação Russa – da família das línguas fino-úgricas – falada na zona de São Petersburgo; em 1979 registravam-se apenas 25 falantes] e *sammas* (*samba* no genitivo), “suporte”, “arrimo”, “estaca” em estoniano. O estoniano *sammas* possui uma forma base, *sampa*, de que Sampo seria um diminutivo em -o e poderia significar ou sugerir “suporte da vida”. (MATOS-PARREIRA & SOARES, 2013, p. 595). Elas ainda afirmam que Lönnrot em 1939 definiu o Sampo como a “imagem de Deus”, Castrén em 1843 como “talismã” e Jacob Grimm em 1845 como “moinho” ou “almofariz”. Para Lönnrot quando do lançamento da primeira edição do *Kalevala* o Sampo era a imagem de Deus, entretanto, após a o texto de Jacob Grimm sobre o *Kalevala* em 1845, Lönnrot adota uma visão do Sampo mais próxima daquele, no qual a relíquia se torna para Lönnrot uma referência à civilização e cultura alcançadas pela humanidade (KAUKONEN, 1990, p. 167).

já que Ilmarinen aparece na mitologia como deus do ar, aqui ele é apenas ferreiro de Kalevala, mas que forjou o céu, cf. Canto X). Então Louhi aceita e promete sua filha a Ilmarinen em troca do Sampo. Louhi dá um trenó e cavalo para Väinämöinen retornar a Väinölä.

Canto VIII **(*Kahdeksas Runo*)**

01-132 Voltando de Pohjola Väinämöinen encontra no caminho uma donzela do norte, e a corteja Ela, a princípio rejeita, mas afirma que se ele fizer um barco sem tocá-lo ela aceitaria sua oferta para ir com ele à Väinölä.

133-204 Väinämöinen aceita o desafio e diz que ninguém faz melhores barcos que ele. Então, começa o trabalho, mas Hiisi, Lempo e Paha (personificações do mal, diabos) aparecem para atrapalhar o velho, que acaba por acertar seu joelho com o machado, e sangra sem conseguir estancar a ferida.

205-282 (Início há a presença do caráter animista do épico, 213-216). Väinämöinen busca alguém para lhe ajudar com o sangramento, vai a várias casas, mas não encontra, até que acha um velho que pode lhe ajudar.

Canto IX **(*Yhdeksäs Runo*)**

01-266 Väinämöinen entra na casa do velho, pede ajuda, mas o velho não lembra as canções antigas, a história da origem do ferro, então Väinämöinen canta a origem do ferro (25-266).

267- 416 O velho insulta o fogo e canta as palavras para estancar o sangue (segundo Lönnrot; 343-416).

417-586 O sangue para de verter da ferida de Väinämöinen, e o velho manda seu filho preparar uma unção (segundo Lönnrot a receita dos unguentos 419-500). que assim o faz e traz para o velho provar e a aprova.. Então Väinämöinen põem na ferida, curando-a, e diz que seu corpo é o criador que comanda (segundo Lönnrot palavras de proteção 507-516; têm um tom cristão). Väinämöinen tem muita dor, mas faz (canta) uma ligadura (em português de Portugal, se refere a atadura; segundo Lönnrot são as palavras de atadura 239-546; também com uma conotação cristã). Väinämöinen agradece a deus criador

e afirma que ele, e não os heróis ou os homens, é quem tem o destino de todos.

Canto X
(*Kymmenes Runo*)

01-100 Väinämöinen chega em Kaleva, blasfema Joukahainen (que também é conhecido pelo epíteto de Lapão) e parte ao encontro do ferreiro Ilmarinen. Avisa a ele que se conseguir forjar o Sampo terá a donzela de Pohjola para si (a das tranças, símbolo de virgindade como visto no canto III).

101-200 Ilmarinen, a princípio, não quer ir a Pohjola (terra gelada e escura do norte), mas Väinämöinen o convence com seus poderes, fazendo o ferreiro partir para Pohjola.

201-280 Louhi (a “velha sem dentes” v. 184), ao falar com o estrangeiro recém-chegado, afirma que está esperando ansiosamente o ferreiro Ilmarinen, então o estrangeiro se revela como sendo ele. A donzela de Pohjola se apressa a se arrumar para seu pretendente e diz que se ele forjar o Sampo ficará com ela. Ilmarinen afirma que sabe forjar tal relíquia.

281-462 Ilmarinen então tem que montar uma forja em Pohjola, assim o faz e põem escravos a trabalhar. De sua forja sai um arco, um barco, uma vaca dourada e um arado (segundo Bosley (2008) uma possível referência à caça, pesca, pecuária e agricultura), quebra todos e joga de volta no fogo. Por fim, surge debaixo de sua forja o Sampo (403-408), que ele põem-se a forjar az, em uma ponta, mó de farinha, noutra, moinho de sal e, em uma terceira, mó de dinheiro (412-416). Então Louhi fica contente e guarda o Sampo na montanha (kivimäki, de *kivi*, pedra, e *mäki*, colina ou ladeira, é o lugar onde Louhi esconde o Sampo e posteriormente o sol e a lua no Canto XLVII) e fecha a nove chaves. Ilmarinen vai até a donzela para então lhe esposar, mas ela se recusa e oferece desculpas.

463-510 Ilmarinen cabisbaixo procura como voltar a sua casa, Louhi o bota em um barco e lhe manda embora. Chega em Kaleva e conta a Väinämöinen que forjou o Sampo.

Canto XI
(*Yhdestoista Runo*)

01-110 Descrição inicial do herói Lemminkäinen (o nome vem de *lempi* que significa amor e/ou paixão e está relacionado

ao amor passional ou erótico, mas tem um sentido carinhoso. Bosley (2008) faz um paralelo com o grego *eros*. Também é chamado de Kaukomieli, que deriva de *mieli*, pensamento, e de *kauko*, longe, distante (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013). Para Lönnrot também era o nome do pai de Lemminkäinen (PENTIKÄINEN, 1999). Lönnrot, conscientemente, fundiu personagens distintos em um só com Lemminkäinen (BIZERRIL, 1996)³¹⁷) retratado como belo, mas de costumes levianos, além de ser cortejador e apreciador de bailes e noites. Lemminkäinen decide partir para o clã de Saari a fim de cortejar as moças lá. Sua mãe afirma que as moças de lá vão rir dele, e que os noivos de Saari vão entrar em guerra com ele. Lemminkäinen ignora os avisos de sua mãe e parte para Saari.

111-156 Lemminkäinen chega a Saari e as moças riem dele (como avisado por sua mãe), ele se indigna por mulheres estarem rindo dele. Mas ele acaba sendo “à noite, alegria das virgens” v. 146.

157-222 Entretanto, uma donzela, a bela Kyllikki, não cedia para nenhum homem. Lemminkäinen então decide sequestrá-la para si, e é o que faz.

223-314 Kyllikki lamenta e pede pela sua liberdade, mas Lemminkäinen se recusa e diz que ela será feliz com ele e que ele possui vacas (as chama de *Muuriki*, *Mansikki* e *Puolukka*, que são nomes de arbustos frutíferos. Bosley (2008) argumenta que Lemminkäinen seria muito pobre para ter vacas e mentiu esperando que sua noiva acredite que essas flores são vacas). Kyllikki então diz que se o herói quiser ela como noiva deve prometer nunca ir à guerra. Ele promete e pede que ela prometa nunca mais andar na vila, não ir a bailes e nem cobiçar alegrias.

³¹⁷ Para mais informações detalhadas cf. FROG. *Baldr and Lemminkäinen*. Approaching the Evolution of Mythological Narrative through the Activating Power of Expression: A Case Study in Germanic and Finno-Karelian Cultural Contact and Exchange. 2010. 470 f. Tese (Doutorado em Filosofia). University College London. London, 2010. Pp. 186-191.

315-402 Eles retornam a casa de Lemminkäinen e Kyllikki reclama da pobreza do lugar. A mãe de Lemminkäinen fica feliz com a nova nora e agradece a deus.

Canto XII
(*Kahdestoista*
***Runo*)**

01-128 A irmã de Lemminkäinen avisa a ela que Kyllikki saiu da aldeia, descumprindo assim sua promessa. Lemminkäinen então quer partir à guerra, mas sua mãe suplica que não o faça. Ele insiste e afirma que irá a Pohjola buscar uma nova noiva e acusa Kyllikki de ser muito “andadeira” vv. 123-128.

129-212 A mãe de Lemminkäinen tenta por todos os meios impedir seu filho de ir ao norte, afirmando que ele encontrará somente a morte, e que ele não fala “lapão” vv. 189-200. Mas nada disso impede o rapaz, que fala para sua mãe que se sua escova de cabelo sangrar significa que a desgraça caiu sobre ele.

213-504 Lemminkäinen parte para Pohjola e se prepara para a jornada, cantando as palavras de proteção (segundo Lönnrot, vv. 255-296). Lemminkäinen chega em Pohjola, encanta o cão para não ser escutado e invade a casa de Louhi. Encantou todos os homens ali com suas canções, só não conseguiu encantar o velho pastor cego Märkähattu (literalmente chapéu molhado, que segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) faz referência a tradição de molhar os pastores antes de saírem ao pastoreio no início da primavera). O velho acusa Lemminkäinen de incesto e parte para Tuonela à espera do jovem.

Canto XIII
(*Kolmastoista*
***Runo*)**

01-270 Lemminkäinen pede a Louhi a donzela de Pohjola para casamento, Louhi diz que ele não é ninguém e que deve caçar o alce de Hiisi (alce mitológico que aparece anteriormente vinculado aos demônios) para conseguir seu consentimento. Lemminkäinen prepara seus esquís (é descrito esquís tradicionais vv. 39-62) e os demônios preparam o alce para o herói de Kalevala. Lemminkäinen parte em busca do alce demônio, consegue alcançá-lo, o prende, mas o alce irado se solta e parte em fuga, Lemminkäinen lamenta ter perdido o alce de Hiisi.

Canto XIV
(*Neljästoista Runo*)

01-270 Lemminkäinen recorre ao encanto do deus da floresta, Tapio (feitiço do caçador segundo Lönnrot, vv. 25-230 e vv. 253-264). As divindades da floresta o ajudam e Lemminkäinen captura o alce de Hiisi e parte de volta à Pohjola, exigindo sua recompensa.

271-460 Louhi dá mais uma tarefa ao herói: buscar o cavalo de Hiisi. Então Lemminkäinen assim o faz e traz o cavalo à Pohjola, novamente exigindo sua recompensa. Louhi dá uma terceira tarefa ao herói de Väinölä: ferisse o cisne de Tuonela (mundo dos mortos), que vive no rio Tuoni, com apenas uma seta. Lemminkäinen parte prontamente para a tarefa, quando chega em Tuonela o velho Märkähattu está a sua espera. O velho o encontra e mata-o, Lemminkäinen então é cortado em pedaços e jogado nas correntezas do rio de Tuonela (segundo Pentikäinen (1999) há uma similaridade com o rio Styx da mitologia grega. Também há uma relação entre o instrumento que o velho usa para matar o herói, *vesu*, e a palavra no finlandês contemporâneo que designa a única serpente venenosa da Finlândia, *viperä berus* (*ky* (víbora, serpente), ou *vesiky*, serpente da água), portanto na tradução para o português a palavra *vesu* designa a serpente no *Kalevala*. Mattos-Parreira e Soares (2013, p. 597) afirmam que há um paralelismo entre esse trecho e o mito de Osíris.)

Canto XV
(*Viidestoista Runo*)

01-62 A mãe de Lemminkäinen e Kyllikki veem sair sangue da escova do herói e sabem então de sua morte. Sua mãe lamenta e decide partir para Pohjola, e lá pergunta a Louhi onde está seu filho.

63-194 Louhi diz que não sabe onde o jovem está, a mãe então ameaça destruir o Sampo e mesmo a matar a Dama de Pohjola, mas não adiantou. Então seguiu a buscar seu filho, até que o sol lhe conta precisamente onde o jovem estava.

195-554 A mãe de Lemminkäinen pede para o ferreiro Ilmarinen lhe forjar um varapau e pede para o sol iluminar os escuros de Tuonela, e assim o fazem. Então ela busca no rio de Tuonela as partes de seu filho, encontra algumas mas não outras.

Um corvo fala para ela desistir e empurrar seu filho para Tuonela, mas ela não escuta e acaba por achar todas as partes, e as junta. Ela canta para juntar as veias do rapaz (segundo Lönnrot são as palavras das veias vv. 315-376, chamam Suonetar, a fada das veias). Assim ela consegue juntar todos os pedaços e lhe retorna a vida, mas ele ainda não consegue falar. A mãe pede a abelha que vá até os espíritos da floresta buscar uma unção, mas isso não resolve, e a abelha vá às longínquas terras de Tuuri (Thor, dos escandinavos), mas que também não adianta e por fim pede que a abelha vá ao céu alto, a deus, Ukko. Finalmente a abelha retorna com a unção e a mãe de Lemminkäinen aprova e usa no rapaz.

555-650 Lemminkäinen então completamente ressuscitado conta para sua mãe como foi sua morte e porque ele estava em Tuonela. Sua mãe diz para ele esquecer isso e retornam juntos para casa.

Canto XVI
(*Kuudestoista*
***Runo*)**

01-118 Väinämöinen está construindo um barco, mas falta madeira, e manda Sampsa Pellervoinen buscar para ele. O jovem derruba um carvalho e leva as tábuas para o velho Väinämöinen, que faz o barco, mas esquece algumas palavras e não consegue terminar a embarcação.

119-412 Väinämöinen procura, mas não acha as palavras em lugar algum, então decide ir a Tuonela. Chega a Tuonela e encontra a filha de Tuoni e mente várias vezes para ela o porquê de estar na terra dos mortos, mas enfim diz que no terceiro dia de construção de seu barco ele perdera as palavras. Pede que Tuoni traga o barco para que ele possa atravessar o rio de Tuonela. Ela avisa o velho que não deveria ter vindo sem motivo para a terra dos mortos e que poucos homens retornaram de lá. Acontecem várias tentativas de manter Väinämöinen preso em Tuonela, mas todas fracassadas, pois Väinämöinen se transforma em lontra e depois em peixe para fugir dos pescadores do negro rio dos mortos. Regressa a sua casa e avisa a todos que nunca devam ir à terra dos mortos.

Canto XVII
(*Seitsemästoista*
***Runo*)**

01-98 Um pastor fala para Väinämöinen que suas palavras perdidas podem ser encontradas com o gigante Antero Vipunen (gigante há muito adormecido sob a terra e que contém poderes de encantamento). O velho herói então parte ao encontro do gigante, desmata a floresta que crescera sobre ele e cai em sua boca (há uma associação com o episódio de Jonas e a baleia).

99-633 O gigante afirma que nunca comeu algo assim, então Väinämöinen faz uma forja na barriga do gigante e começa a forjar. O gigante se incomoda e canta várias palavras (segundo Lönnrot palavras de expulsão vv. 157-166, de origem dos males desconhecidos vv. 167-244, palavras de proteção das doenças “de Deus” (naturais) vv. 179-184, palavras de origem das doenças induzidas (por pessoas maldosas) vv. 185-238, palavras de domar o mal vv. 187-256, palavras de ajuda vv. 257-308, palavras de fazer regressar a casa vv. 309-396, palavras de vingança vv. 317-346, palavras comuns de maldição vv. 397-446, palavras de aprisionar vv. 433-446, palavras de começar a andar vv. 447-474, palavras de caminhar vv. 475-484, palavras de intimidação vv. 485-494, palavras de aflição vv. 495-504³¹⁸). Apesar de todas as suas palavras não consegue expulsar Väinämöinen de sua barriga, então o velho gigante canta as canções de origem das coisas para Väinämöinen. Feliz o herói começa a sair do ventre do gigante, retorna ao seu barco inacabado e consegue finalizá-lo sem tocar em uma madeira, só com seus encantos.

Canto XVIII
(*Kahdeksastoista*
***Runo*)**

01-266 Väinämöinen, depois de terminar o barco, decide que irá a Pohjola para pedir em casamento a donzela do norte. Annikki, irmã do ferreiro Ilmarinen, vê o barco de Väinämöinen se aproximar e fala com ele. Ela pergunta para onde ele está indo e Väinämöinen mente repetidas vezes, mas Annikki percebe as mentiras. Väinämöinen então revela seu objetivo. Annikki parte apressada para contar a seu irmão que o velho de Kalevala vai pedir em casamento a virgem prometida a ele, forjador do Sampo.

³¹⁸ Que incluem palavras de origem cristã vv. 497-498, *Jumala* (Deus, nome próprio) e *Luoja* (Criador). Cf. MATTOS-PARREIRA, Merja. SOARES, Ana Isabel. Notas. In: LÖNNROT, Elias. *Kalevala*. Introdução de Seppo Knuuttila. Tradução de Merja de Mattos-Parreira e Ana Isabel Soares. Alfragide: Publicações Dom Quixote. 2013. P. 598.

267-470 Ferido em seu ego, Ilmarinen parte para se lavar na sauna, veste suas melhores roupas e pede ao seu escravo³¹⁹ arrumar o cavalo e o trenó para viagem. Ilmarinen suplicou a Ukko que deitasse neve fresca para que seu trenó viajassem mais rápido e assim aconteceu. Alcança Väinämöinen no caminho e eles fazem um pacto, que a donzela deveria escolher e não que ficariam rancores entre os dois heróis de Väinölä.

471-634 O amo de Pohjola escuta o cão a ladrar e vai ver quem está vindo e vê chegando um barco e um trenó. Louhi afirma que se o pano sangrar é porque eles vêm para a guerra e se pingar água é porque vêm em paz, mas o pano pinga mel, porque eles vêm desposar uma jovem. Logo percebem que é Väinämöinen no barco com tesouros e Ilmarinen no trenó com “mentiras ocas” e Louhi diz que sua filha deverá então escolher o velho Väinämöinen.

635-706 A dama de Pohjola fala para sua mãe que não irá com o velho, mas sim com o ferreiro que fez o Sampo, isto é, Ilmarinen.

Canto XIX **(*Yhdeksästoista*** ***Runo*)**

01-344 Ilmarinen chega um pouco depois a Pohjola e exige sua prometida esposa. Louhi então coloca mais tarefas para o ferreiro. A primeira tarefa é ir lavar os campos cheios de víboras e sua prometida noiva lhe dá importantes dicas de como fazer e ele parte (78-90 segundo Lönnrot palavras de exterminar víboras) e lava os campos. Recebe mais uma tarefa, capturar o urso de Tuoni e o lobo de Manala (Tuoni e Manala são sinônimos de Tuonela, terra dos mortos). Pede ajuda a Terhenetär (deusa do nevoeiro, de *terheninen* (enevoadado) e de sua prometida e então consegue capturar o urso e o lobo. Exige sua recompensa, mas ganha ainda uma terceira tarefa, que é capturar o lúcio (*Esox lucius*) de Tuonela e sua pretendida lhe diz para forjar um vaakalintu (ave mítica, vaakalintu designa ave de rapina ou águia em finlandês, na tradução do português usou-se grifo), o pássaro então pesca o

³¹⁹ Até o reinado de Birger Magnusson da Suécia no século XIV a escravidão era prática comum nas regiões do sul da atual Finlândia, especialmente de homens e mulheres da Lapônia (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013).

lúcio do rio de Tuonela, mas Vetehinen (espírito maléfico da água) atrapalha e o peixe cai no rio e tenta comer o ferreiro Ilmarinen. Mas depois de mais tentativas *vaakalintu* captura o peixe, o leva para uma árvore e come suas entranhas. Ilmarinen, furioso, espanta a águia e leva de volta a Pohjola a cabeça do peixe e clama por sua noiva.

345-518 Louhi então lhe diz que sua filha está pronta e vai entregá-la para o ferreiro e diz que é inevitável que suas filhas de tranças (virgens) sejam levadas por cortejadores da Finlândia (com essa referência no poema). Väinämöinen, derrotado e cabisbaixo, retorna para Väinölä e lá decide proibir que velhos busquem noivas mais jovens.

Canto XX
(*Kaksikymmenes*
***Runo*)**

01-118 Busca-se um touro para o casamento de Ilmarinen e a donzela do norte, encontram um grande touro finlandês (há uma referência imprecisa a possível extensão da Finlândia, “Em Häme a cauda abanava,/ no rio de Kemi a cabeça;” vv. 21-22. Häme e Kemi são regiões respectivamente ao sul e ao norte da atual Finlândia). Levam o touro a Pohjola, mas ninguém é capaz de matá-lo, até que um estrangeiro aparece, chamado Virokannas (entidade divina que sustenta o mundo, de *viro* (mundo, finlandês antigo) e *kannas* (o sustentador), mas no finlandês atual *Viro* é como se chama a Estônia. Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) a figura de Virokannas é associada à imagem cristã de João Baptista. Ele reaparecerá no último canto.) para fazer a tarefa, mas o touro o acerta e o arremessa longe. Então procuram na Finlândia, na Rússia, na Suécia e na Lapônia (citados com esses nomes, vv. 75-80) alguém que pudesse matar o touro,. Assim, do mar surgiu um homem negro que prontamente matou o touro.

119-516 Começa então a canção da cerveja (segundo Lönnrot vv.139-424) que conta a origem do “malte de Kalevala” v. 416. Após escutar a canção, Louhi aprende como fazer cerveja e começa a trabalhar. Lemminkäinen enxerga a fumaça do preparo da cerveja e sabe que a festa da donzela acontecerá. Em Pohjola se prepara pão para o banquete.

517-614 Depois de pronto o pão e a cerveja, apressa-se para convidar todos de Pohjola e todos de Kaleva para o banquete, exceto Lemminkäinen, o rapaz estourado. Louhi diz que ele é brigão e que causará confusão.

Canto XXI
(*Yhdeskolmatta*
***Runo*)**

01-226 Ilmarinen, o noivo, chega em Pohjola com todo o povo de Kalevala e Louhi se prepara para tratar bem seu genro (segundo Lönnrot palavras de chegada do noivo vv. 10-252), colocando todos na mesa para a festa.

227-438 Deu de comer e beber em abundância para todos. Väinämöinen então canta como bardo na festa e louva felicidades para os anfitriões, a dama e o amo de Pohjola.

Canto XXII
(*Kahdeskolmatta*
***Runo*)**

01-124 A esposa de Ilmarinen lembra de seus dias passados e dos dias que virão na nova casa do marido.

125-185 a noiva parte triste e chorando e não sabe dizer o que a fez mudar de ideia sobre seu destino.

186-448 Palavras de fazer chorar (segundo Lönnrot vv. 188-382) que cantam a má sorte que uma noiva encontrará com a família de seu marido, em oposição a boa vida na casa do pai vv. 314-320.

449-522 Agora são cantadas palavras de consolação (segundo Lönnrot vv. 451-522) que exaltam para a noiva seu marido e as riquezas (em termos rurais) que ele possui.

Canto XXIII
(*Kolmaskolmatta*
***Runo*)**

01-478 Palavras para aconselhar a noiva (segundo Lönnrot vv. 15-478) de como se comportar na casa do marido e como tratar das tarefas adequadamente.

479-850 Uma velha começa a cantar (ela é *miero*, alguém que passou por grande sofrimento e viajou todo o mundo, no finlandês contemporâneo tem o sentido de marginal, banido, exilado etc.) palavras de nora (segundo Lönnrot vv. 485-850) que conta sua vida desde jovem, quando casou e viu sua sorte arrasada até quando decidiu fugir da casa de seu marido e vagar em terras estranhas (até em sua casa de nascimento não tinha mais

sua família, lá havia uma *venakko*³²⁰ e lamenta que nunca imaginara na juventude que seu fim seria tão triste.

Canto XXIV
(*Neljäskolmatta*
***Runo*)**

01-264 Canto de conselho ao noivo (segundo Lönnrot vv. 05-264) onde há indicações para que o noivo não maltrate a esposa, não a trate como uma escrava. Porém, se ela não aprender, pode se usar um feixe de junco para “educar” a donzela, mas nunca a chicotear. Se preciso ainda o marido pode usar ramos de bétula ou galhos de árvore, mas “Dentro das quatro paredes” v. 241.

265-296 Um velho conta como recuperou o amor de sua mulher.

297-462 Canção de partida da noiva de sua casa natal (segundo Lönnrot vv. 301-462).

463-528 Ilmarinen parte então com sua nova esposa de Pohjola em direção a suas terras em Väinölä.

Canto XXV
(*Viideskolmatta*
***Runo*)**

01-672 Todos na casa de Ilmarinen anseiam por sua chegada, até que sua mãe, Lokka, vê seu trenó a distância. Então começa a canção de retorno do noivo e recepção da noiva (segundo Lönnrot vv. 23-382). Todos são servidos em um banquete abundante. Väinämöinen ainda em Pohjola começa a cantar as palavras de agradecimento (segundo Lönnrot vv. 453-672), onde deseja sorte e teve extensos elogios ao povo de Pohjola.

673-738 Väinämöinen sobe em seu trenó para partir e vai embora cantando, mas acaba batendo seu trenó em uma pedra. Väinämöinen então vai até Tuonela para conseguir consertar seu trenó, consegue e parte para casa.

Canto XXVI
(*Kuudeskolmatta*
***Runo*)**

01-382 Lemminkäinen sabe que houve então bodas secretas em Pohjola, fica furioso (como de costume) e parte em polvorosa para casa, pede que sua mãe faça comida e prepare a sauna para ele. Ela pergunta para onde ele vai, e ele diz que para o banquete das bodas secretas, mas ela o adverte várias vezes que

³²⁰ Literalmente “mulher russa”, mas que aqui – vv. 767-770 – tem sentido de “estranha”, “fora da raça ou clã”, de “estrangeira” (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013).

ele não deve ir, que o caminho é perigoso e que sua presença não é bem vinda nas terras do norte e lista inúmeros perigos que podem lhe causar a morte, mas o jovem destemido arrogantemente diz ter feitiços para escapar de todos. Ela ainda lembra que a última vez que ele esteve em Pohjola morreu, e se não fosse por ela ainda estaria lá. Não adiantou, Lemminkäinen junta sua armadura, sua espada, seu arco e sua besta e prepara o cavalo para partir.

383-776 Lemminkäinen parte e encontra no caminho todos os males e desafios que sua mãe lhe avisou, mas é capaz de passar todos os obstáculos com suas habilidades guerreiras e seus feitiços. Quando chega aos portões de Pohjola encanta as serpentes com as palavras de origem da serpente (segundo Lönnrot vv. 695-758) e consegue entrar.

Canto XXVII
(*Seitsemäskolmatta*
***Runo*)**

01-204 Lemminkäinen chega ao salão de Pohjola e arrogantemente exige que lhe deem cerveja e lugar para seu cavalo. O amo de Pohjola não nega, mas diz que ele deve se comportar e ficar em pé à porta. Lemminkäinen se recusa e parte a sentar na mesa do amo e reclama que não foi convidado para o casamento. Louhi então fala para servirem para o jovem comida e bebida, mas a criada “cabeça de vento” v. 129 traz restos de comida e cerveja ruim. Lemminkäinen reclama da má recepção e o amo de Pohjola se enfurece com a atitude do jovem estouvado.

205-282 O amo então começa a cantar encantos, o jovem responde com outros encantos e acaba ganhando do amo do norte, e debocha da sua incapacidade de expulsar o visitante com cantos, deixando o amo de Pohjola enfurecido, que decide então partir para um duelo de espadas.

283-420 Mediram as espadas para ver qual era mais comprida e a do amo ganhou, portanto ele daria o primeiro golpe. Tenta uma, duas vezes, erra e derruba uma viga de sua casa. Decidem, então, ir lutar fora, sob a neve e o amo golpeia novamente e acerta de raspão o jovem. Então Lemminkäinen tenta um golpe, erra, mas encanta sua espada com fogo e golpeia

novamente, acertando o pescoço do amo de Pohjola e decepando a cabeça do velho do norte, e a coloca na ponta de uma estaca. A dama de Pohjola enfurecida cantou um exército de homens para caçar a cabeça do estouvado Lemminkäinen.

Canto XXVIII
(*Kahdeksaskolmatta*
***Runo*)**

01-164 Lemminkäinen em desespero quer fugir de Pohjola, então se metamorfoseia em águia e pede para Ukko que faça nuvens para ele se esconder e vai até casa e sua mãe lhe pergunta por que ele está tão assustado. Ele diz que há homens com espadas atrás dele e sua mãe indaga o porquê e ele conta sobre o duelo com o amo de Pohjola.

165-294 A mãe de Lemminkäinen reprime o jovem dizendo que ela sabia que isso aconteceria. Ela indica vários lugares para ele se esconder, mas todos são muito perigosos, então ela pede que ele jure que não irá mais à guerra, e assim ele faz. Sua mãe, então, lhe diz que deve ir para uma ilha longe, onde seu pai fora outra vez, em tempos de guerra, para se esconder.

Canto XXIX
(*Yhdeksäskolmatta*
***Runo*)**

01-78 Lemminkäinen se prepara para a viagem, pega seu barco e parte para a ilha em fuga. É avistado pelas virgens da ilha e alcança as praias com seu barco.

79-402 O jovem estouvado pergunta às virgens se ali há lugar para seu barco, uma casa, um campo para trabalhar, lugares para cantar e as virgens respondem que sim. Então, ele parte a cantar, e vai a casa com as virgens, canta cerveja e comida, impressiona as jovens entrançadas, e “para onde ele se virava,/logo a boca lhe beijavam” vv. 227-228, e vive em devassidão com todas as jovens e viúvas da ilha, com exceção de uma pobre virgem velha, que o amaldiçoa, dizendo que quando partir seu barco baterá nas pedras. Lemminkäinen, uma noite, caminha pela aldeia e percebe que todos os homens estão a afiar as espadas para sua cabeça. Se apressa para fugir, mas tem pouca madeira para fazer a vela do barco, mesmo assim o faz. Põem-se a fugi no barco e as virgens, lamentado sua partida, perguntam por que ele está partindo e o jovem responde que está com saudades de sua terra.

403-546 Navega em fuga, novamente, mas seu barco se quebra, ele cai no mar e vagueia até chegar à costa, exausto. Reconhece os montes, as árvores e as casas em cinzas, está na sua terra, mas não reconhece ninguém. Pergunta para a águia onde está sua mãe, que diz que ela está morta. Mas o jovem vê pegadas no chão, segue até encontrar uma casa escondida nas montanhas onde sua mãe está e fica feliz em encontrá-la.

547-602 Ela diz para o filho que os de Pohjola vieram atrás dele e queimaram todas as casas e ela teve que fugir. Ele promete que fará novas casas e buscará vingança contra os de Pohjola. Por fim, conta da vida boa que teve na ilha em que se escondera.

Canto XXX
(*Kolmekymmenes*
***Runo*)**

01-316 Lemminkäinen se prepara para partir em vingança à Pohjola e sua mãe, como sempre, tenta impedir, sem sucesso. O jovem busca um companheiro de espadas e chama Tiera (companheiro de armas de Lemminkäinen, que também deixa esposa, mãe e família em nome da guerra. Ele tem a mesma personalidade estourada do jovem herói e também é conhecido por Kuura. A palavra *tiera* em finlandês designa a neve que fica nas patas do cavalo ou na sola do sapato, sem tradução para português, nesse caso é uma personificação de alguém que suporta climas rigorosos e temperaturas negativas (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013). Os dois partem para Pohjola em um barco. Louhi percebe que eles estão vindo e manda Pakkanen (Ou no diminutivo Pakko, que é a personificação de uma geada muito forte, com temperaturas negativas, é filho de Puhuri, personificação de vento forte, que vem da raiz *puhu-* que significa falar ou soprar. *Pakkanen* ainda hoje significa frio intenso e o verbo *pakastaa* significa congelar³²¹) para impedi-los e ordena que ele congele o barco com os guerreiros através da récita de geada (segundo Lönnrot vv. 143-316) e ele congela as florestas e o mar,

³²¹ Cf. PANNUNZIO-LINTINEN, Helena Aparecida. LINTINEN, Hannu. *Suomi Potugali Suomi: taskusanakirja*. 3º päivitetty painos. WS Bookwell Oy, 2002. Pp.212-213.

e tenta congelar Lemminkäinen, mas este consegue encantá-lo e escapar.

317-500 Lemminkäinen e Tiera caminham pela floresta famintos e cansados, temerosos de que suas mães achem que eles morreram. Então Lemminkäinen canta as palavras de proteção (segundo Lönnrot vv. 447-480) e eles conseguem retornar para suas casas.

Canto XXXI
(Yhdesneljättä
Runo)

01-82 Untamo se desentende com seu irmão, Kalervo, e entram em guerra, os homens de Untamo lutam contra os homens de Kalervo e ganham, matando todos em sua família, com exceção de uma mulher grávida, esposa de Kalervo, que é levada para trabalhar para Untamo. Dela nasce, logo depois, um menino, chamado de Kullervo.

83-202 O jovem órfão Kullervo já deseja vingar seu pai e Untamo percebe o perigo. Então, Untamo decide matar o garoto, tenta afogá-lo, queimá-lo, enforcá-lo, mas todas as tentativas fracassam. Então decide criá-lo como filho.

203-373 Untamo trata o órfão como um escravo, dá várias tarefas para o rapaz, mas ele destrói tudo que faz. Untamo desesperado diz que vai vender o jovem na Rússia ou na Carélia e o vende para o ferreiro Ilmarinen da Carélia como escravo barato e sem valor.

Canto XXXII
(Kahdesneljättä
Runo)

01-548 A mulher de Ilmarinen manda o novo escravo pastorear o gado, e, maldosamente, assa um pão com uma pedra dentro para o rapaz e manda-o para o pasto (segundo Lönnrot récita do gado vv. 143-316, récita do leite vv. 141-228, palavras de conduzir o gado a casa vv. 273-214, palavras de aviso ao urso vv. 315-542).

Canto XXXIII
(Kolmasneljättä
Runo)

01-98 Kullervo está no pasto com o gado e decide que é hora de comer, tira sua faca da bainha e corta o pão, mas como havia a pedra dentro sua faca quebra a navalha. Kullervo chora por sua faca, pois era a única lembrança de sua família.

99-184 Furioso Kullervo convoca lobos e ursos da floresta. O corvo lhe indica que ele transforme as feras em

animais da fazenda para enganar a mulher de Ilmarinen, então ele “Encantou lobos em vacas, / em gado os ursos mudou” vv. 135-136. Matou o gado que pastoreava. Retorna com as feras em gado para a casa e a dama de Ilmarinen fica feliz que agora terá leite. Kullervo fala para ela ir ao celeiro ordenhar as vacas.

135-296 A dama foi ordenhar e os lobos e ursos lhe atacaram. O jovem Kullervo fala para ela o porquê mandou feras para atacá-la. Então a dama suplica por sua vida ao rapaz, mas não adianta, então suplica para Ukko, o supremo deus. O mesmo faz Kullervo. Então a dama morre dilacerada pelas feras.

Canto XXXIV
(*Neljäsneljättä*
***Runo*)**

01-128 Kullervo se apressa para fugir antes que Ilmarinen descubra sua esposa morta. Vagueia pela floresta, cantarolando sua pretensão de vingança contra Untamo, e encontra uma velha que lhe pergunta onde ele vai. Então ela revela que seu pai e sua mãe (de Kullervo) ainda estão vivos.

129-188 Kullervo pergunta para a velha onde eles estão e ela responde que moram na fronteira da Lapônia e dá as coordenadas para o jovem ir até lá. Parte então Kullervo que chega na casa, mas ninguém o reconhece, então ele anuncia quem é.

189-246 A mãe de Kullervo fica feliz com o retorno de seu filho que pensava que tinha morrido na guerra contra Untamo. Mas, também se lamenta de ter perdido sua filha quando ela fora colher bagas na floresta. Ela conta para Kullervo como, em vão, foram suas buscas pela jovem perdida.

Canto XXXV
(*Viidesneljättä*
***Runo*)**

01-68 Kullervo começa a viver sob o amparo de seus pais, mas toda tarefa que lhe dão, ele fracassa em fazer e seu pai então decide que ele deve ir entregar o dízimo (aqui sinônimo de imposto).

69-188 Kullervo parte em viagem para pagar o dízimo, paga e, então, monta em seu trenó para retornar para casa. Na viagem de volta, pelas terras de Väinölä, encontra uma donzela esquiando, e começa a cortejá-la, mas ela rejeita. Então ele a segue até as terras de Pohjola e ela o rejeita novamente. Kullervo então

pega a donzela à força e a joga no seu trenó, mas ela protesta e o ameaça. Kullervo mostra suas riquezas e faz elogios a donzela, então ela é seduzida e os dois se deitam juntos.

189-372 No dia seguinte, a donzela pergunta para Kullervo de que família ele é, ele responde que é filho de Kalervo, e repete a pergunta à donzela. Ela diz que é a filha perdida de Kalervo e conta como se perdeu colhendo bagas na floresta. Assim, eles percebem que são irmãos, a donzela salta do trenó e corre direto para uma correnteza e comete suicídio. Kullervo lamenta e chora por ter cometido incesto e deseja nunca ter nascido. Abandona o trenó, sobe no cavalo e parte apressado para casa, e chegando lá, conta para sua mãe o que se passou. Diz, também, que vai se matar por conta da grande tragédia, mas sua mãe lhe impede, diz que as terras da Finlândia são vastas e que ele deve se esconder por algum tempo. Kullervo diz que não vai se esconder e que irá buscar sua tão desejada vingança em uma guerra contra Untamo.

Canto XXXVI
(*Kuudesneljättä*
***Runo*)**

01-154 Kullervo se prepara para ir à guerra, sua mãe, e mais ninguém, se importa com a vida do jovem rapaz. O pai, o irmão e a irmã de Kullervo dizem que não chorarão sua morte, e ele, rancorosamente, promete o mesmo. Somente sua mãe diz que chorará sua morte.

155-250 Parte para a guerra e no caminho recebe notícias que seu pai, seu irmão, sua irmã e mãe morreram, mas lamenta só por sua mãe, como havia dito anteriormente. Pede a Ukko a melhor espada e assim acontece. Chega à Untamola (terras de Untamo) mata todo o povo e coloca fogo em todas as casas.

251-360 Retorna para sua casa, não encontra ninguém pois estão todos mortos, mas sua mãe, da tumba, lhe diz que deixou um cão para o jovem partir à caça. Kullervo parte para caçar na floresta, acaba encontrando o lugar onde se deitara com sua irmã e, com remorso, decide pegar sua espada e se matar. Väinämöinen, ao ouvir sobre a morte do jovem Kullervo, canta sobre a necessidade de não maltratar crianças.

Canto XXXVII
(Seitsemäneljäntä
Runo)

01-162 Ilmarinen chora e lamenta por muito tempo a perda de sua esposa, então, um dia resolve que irá, com suas habilidades, forjar uma nova esposa para si. Junta ouro e prata e joga na fornalha, em que, primeiro, forja uma ovelha, depois um potro. Então coloca mais ouro e prata e sopra o fole e, finalmente, consegue que da fornalha saia uma donzela. Começou a forjá-la e lhe fez uma mulher perfeita.

163-250 Ilmarinen então coloca a donzela de ouro e prata em sua cama, toma banho e se limpa, para deitar-se com a figura. Na manhã seguinte a parte dele que ficara encostada nela estava fria. O ferreiro fica descontente com isso e decide se livrar da donzela e entregá-la para Väinämöinen. O velho sábio diz que não há utilidade em uma mulher de ouro e prata e que o ferreiro deve forjar outra coisa com o metal.

Canto XXXVIII
(Kahdeksäneljäntä
Runo)

01-124 Ilmarinen parte para Pohjola para se casar com a irmã mais nova de sua falecida esposa e, quando chega nas terras do norte, encontra Louhi, que pergunta ao ferreiro como vai sua filha. Ele conta que ela morreu. Louhi fica furiosa e se arrepende de ter mandado sua filha com o ferreiro. Ele pede que ela lhe entregue outra filha para ele se casar, mas Louhi nega veementemente, bem como a donzela. Ilmarinen, bravo e ressentido, pega a força a jovem e a joga em seu trenó e foge.

125-286 No caminho a jovem o ameaça várias vezes, tenta enfeitiçá-lo sem sucesso. O ferreiro se enfurece e encanta a donzela em uma gaivota.

287-328 Ilmarinen vai até Väinämöinen e conta que em Pohjola vivem com fartura por conta das riquezas do Sampo. O velho pergunta da donzela que ele fora cortejar e o ferreiro conta que transformou ela em uma gaivota.

Canto XXXIX
(Yhdeksäneljäntä
Runo)

01-426 Väinämöinen decide que ele e o ferreiro Ilmarinen devem ir até Pohjola para roubar o Sampo e discutem se é melhor ir por terra ou por mar. Pede para que o ferreiro forje uma espada para a viagem. Ele forja uma ótima espada para o velho Väinämöinen e uma cota de malha de aço para si. Partiram em

busca de cavalos bons para a viagem. Quando estão cavalgando pela costa, ouvem choro de lamento, vão ver e é um barco a reclamar que era inútil, que ninguém iria usá-lo para a guerra. Então, Väinämöinen e Ilmarinen, decidem abandonar os cavalos e seguir no barco. O barco se aproxima de um cabo onde está o jovem estouvado Lemminkäinen a lamentar sua escassez, o barco se aproxima e os heróis então se reconhecem. Lemminkäinen pergunta para onde vão, e Väinämöinen diz que estão a caminho de Pohjola para roubar o Sampo. O jovem então pede para ser o terceiro homem nessa viagem, Väinämöinen aceita e os três, então, partem para Pohjola.

Canto XL
(*Neljäkynimenes*
***Runo*)**

01-94 Väinämöinen e os outros heróis caem em uma correnteza com seu barco e Lemminkäinen começa a cantar as palavras de correnteza (segundo Lönnrot vv. 23-82). As palavras os ajudam a passar a salvo pela correnteza, mas, ao chegar em águas calmas, o barco prende em algo.

95-204 Os heróis conjecturam o que pode ser que prendeu o barco, Lemminkäinen então olha embaixo do barco e percebe que estão presos sobre um lúcio (*esox lucius*) gigante. O jovem estouvado tira sua espada para matar o peixe gigante, mas acaba caindo dentro da água. O ferreiro lhe agarra pelos cabelos e também tira sua espada para atacar o peixe, mas sua espada se quebra em pedaços. É a vez do velho Väinämöinen, que saca sua espada, ataca o peixe e o parte em dois pedaços, liberando assim o barco. Com uma faca destrincha o lúcio para todos comerem.

205-342 O velho Väinämöinen decide fazer dos ossos do queixo do peixe gigante um kantele (instrumento de cordas semelhante a uma harpa de mesa, que contém de cinco até trinta e seis cordas. No *Kalevala* também é chamado de kannel. O kantele aparece pela primeira vez aqui, no canto XL, e reaparecerá no canto XLIV, mas dessa vez feito de madeira de bétula. Segundo Mattos-Parreira e Soares (2013, pp. 601-602) o kantele é um instrumento que alcançou o *status* de “instrumento nacional da Finlândia” precisamente através do *Kalevala* no século XIX,

anteriormente o violino era muito mais popular. Ainda segundo elas não há registro de algum kantele feito de ossos de peixe (como é neste poema XL) e afirmam que essa é uma referência ao mito grego de Hermes, que faz a primeira lira de uma carapaça de tartaruga com o objetivo de oferecer paz a Apolo. Apresentando assim vestígios de duas tradições, a helênica com o kantele de ossos de peixe e a cultura tradicional “finlandesa”, no qual o kantele é feito de bétula, madeira comum na região.). Então nasce o kantele das mãos de Väinämöinen (vv. 221-244). Vários se juntam para tentar tocar o novo instrumento, nem velhos nem jovens conseguem, nem mesmo o povo de Pohjola sabe como fazer música dele. Então decidem mandar de volta para Väinämöinen.

Canto XLI
(Yhdesviidettä
Runo)

01-168 Väinämöinen começa a tocar o kantele, tocou tão bem que todos os animais da floresta vieram escutar. Também vieram o povo de Tapiola (terra dos mortos) e seu amo, todos os espíritos da floresta, todas as aves, até a águia foi escutar “o doce som da Finlândia” v. 78, os espíritos do ar, Kuutar (espírito da lua) e Päivätär (espírito do sol) também, todos os animais da água, bem como os espíritos aquáticos partiram a escutar a “alegria do bardo eterno!” v. 142. Até Sotkotar (personificação da ave que deu origem ao mundo).

169-266 Não houve ninguém que não chorasse com o som da música do velho Väinämöinen e seu kantele, até o sábio bardo chorou lágrimas que escorreram até o fundo do mar. Väinämöinen pede que alguém vá recolher suas lágrimas do fundo do mar, não há ninguém capaz, então pede ao corvo, que não consegue, por fim um pato azul parte para buscar as lágrimas, retorna com suas lágrimas transformadas em pérolas azuladas.

Canto XLII
(Kahdesviidettä
Runo)

01-58 Os heróis finalmente chegam à Pohjola, encontram a dama Louhi e Väinämöinen exige que o Sampo seja dividido em dois, mas ela se recusa e o velho ameaça pegar a relíquia a força.

59-164 Louhi, enfurecida, junta todo o povo de Pohjola para ter a cabeça de Väinämöinen. O velho rapidamente pega seu

kantele e começa a tocar e todos de Pohjola caem em um sono profundo, encantados pela música do instrumento. Os três heróis saem em busca do Sampo, encontram a montanha. O ferreiro Ilmarinen abre as portas e Lemminkäinen vai pegar a relíquia, mas não consegue movê-la e precisa da ajuda de um touro para a tarefa. Väinämöinen e Ilmarinen carregam em seguida o Sampo para o barco em que vieram.

165-308 Com o Sampo no barco, os heróis partem em fuga de Pohjola e Väinämöinen canta as palavras de remador (segundo Lönnrot vv. 197-216). Enquanto navegam, Lemminkäinen fala para Väinämöinen cantar as felicidades de ter o Sampo, porém o velho diz que ainda é cedo para comemorar, mas o estouvado rapaz ignora e começa a entoar. Canta muito alto e uma cegonha escuta, que parte apressada para Pohjola e lá com um grito acorda todos em Pohjola.

309-562 Louhi enfurecida por terem lhe roubado o Sampo pede a Uutar (também conhecida como Ututyttö, espírito da névoa, vem de *utu*, névoa, neblina ou bruma) que envie uma densa névoa ao mar, também pede para Turso (monstro gigante do mar, inimigo de Väinämöinen, seu nome vem da raiz *thurs*-, mesmo que dá o nome do gigante Tursas que ajuda Väinämöinen no canto II) que derrube os heróis do barco, pede até para Ukko, deus supremo, que vente forte no mar. Mas é Uutar que ajuda a dama do norte, enviando densa névoa sob o barco dos heróis, mas Väinämöinen, com a espada espanta a névoa. Assim, aparece Turso, o monstro do mar, mas Väinämöinen o pega e ameaça matá-lo, mas o monstro fala que estava ali a mando de Louhi e suplica por sua vida, e o velho poupa o monstro. Por fim vem Ukko, com ventos fortes que acertam o barco e derrubam o kantele na água. Väinämöinen chora a perda de seu instrumento e pede para sua mãe que as águas acalme, a água e o vento se acalmam e os heróis conseguem retornar para sua viagem.

XLIII
(*Kolmasviidettä*
***Runo*)**

01-256 Louhi, furiosa, junta seus homens de armas e parte em um barco em busca do Sampo roubado. Väinämöinen e os

heróis avistam o barco de Louhi com seu exército numeroso, então se apressam a remar em fuga. Väinämöinen lança um feitiço na água com a intenção de destruir o barco da dama do norte e consegue. Louhi decide se metamorfosear em uma ave e coloca seus homens de armas sob suas asas e põem-se a voar até chegar ao barco dos heróis e monta no mastro. Ilmarinen, o ferreiro, começa a cantar as palavras de guerreiro (segundo Lönnrot vv. 191-206), o velho Väinämöinen pergunta se ela viera para dividir o Sampo. Louhi nega e tenta agarrar a relíquia, mas é impedida por um golpe de Lemminkäinen. Väinämöinen golpeia com força Louhi e faz cair dela seus soldados montados. Na queda, Louhi acerta com seu dedo sem nome (*nimetön*, dedo anelar, significa literalmente dedo sem nome.) no Sampo e a relíquia se quebra em pedaços no mar.

257-368 Alguns pedaços afundam e outros são levados pelo mar para as margens e Väinämöinen canta de felicidade, dizendo que esses pedaços riquezas sempre trarão, “Daí a lua brilhará,/ o sol da fortuna iluminará/ grandes quintais da Finlândia,/ da Finlândia terras esplêndidas!” vv. 301-304. Louhi ameaça Väinämöinen e diz que fará de tudo para destruir Kalevala (Finlândia), mas o velho diz que ela não é capaz e que não vai ter sucesso.

369-434 Louhi lamenta perder o Sampo e teme a miséria, fica apenas com a tampa da relíquia. Väinämöinen, ao chegar à costa, encontra pedaços do Sampo e os recolhe e canta as palavras de proteção (segundo Lönnrot 401-434) em que pede à Ukko que proteja sua criação e a Finlândia.

Canto XLIV
(*Neljäsviidettä*
***Runo*)**

01-76 Väinämöinen lamenta a perda do kantele e, sem sucesso, tenta recuperá-lo do fundo do mar, decidindo, então, partir para casa.

77-334 No caminho, Väinämöinen escuta o choro de lamentos de uma bétula, e lhe pergunta o por quê choras. A árvore responde que sua vida é inútil, que só serve para sofrer com o frio e a geada. O velho bardo então lhe diz que tem a

solução, faz da bétula um novo kantele. Feitas as cordas do cabelo de uma virgem, começou a tocar o novo instrumento, e não havia ninguém que não se encantasse com a música do velho bardo Väinämöinen.

Canto XLV
(*Viidesviidettä*
***Runo*)**

01-190 Louhi, ao perceber que Kalevala vive em prosperidade e riqueza por conta do Sampo (dos pedaços que sobraram), pede a Ukko, deus supremo, que envie granizo para as terras de Väinö e, que com doenças, mate todo o povo. Começa a cantar as palavras do nascimento dos males. No canto é Louhi que ajuda Loviatar a parir em uma sauna). A velha cega então nomeia suas crianças vv. 159-170, picadas fortes, dores de barriga, gota, raquitismo, póstulas, cicatriz, cancro e peste. A última fez de bruxa. Louhi então envia os filhos da velha cega de Tuonela para as terras de Väinölä e todos em Kalevala ficam doentes e em sofrimento.

191-362 Väinämöinen “sempiterno sabedor” v. 192 se apressa para salvar todos e canta as palavras de encantamento curador (segundo Lönnrot vv. 197-354), as palavras de banho de sauna (segundo Lönnrot vv. 211-228) e as palavras contra a dor (segundo Lönnrot vv. 259-312). Väinämöinen ainda faz unções para o povo e consegue salvar “Kaleva do finamento” v. 362.

XLVI
(*Kuudesviidettä*
***Runo*)**

01-644 Louhi fica sabendo que Kalevala fora salva de suas pragas e doenças, então a dama do norte decide encantar um urso e enviá-lo para Väinölä. Väinämöinen pede para o ferreiro Ilmarinen forjar um dardo para ele matar o urso e o velho bardo começa a cantar as palavras de caçador de urso (segundo Lönnrot vv. 47-144). Acha-o e o mata (Mattos-Parreira e Soares (2013, p. 602) afirmam que o ritual de matança do urso, descrito nesse poema, é muito comum em várias culturas árticas, e que tem uma relação com o simbolismo que o urso carrega, vinculado com abundância, força e inteligência. Segundo elas o urso seria considerado mais inteligente que o homem e uma grande ameaça, por isso a morte do urso é sempre descrita como acidental, “Não fui eu quem te abateu:/ tu mesmo do arco caíste” vv. 110-111,

porque mesmo depois de morto o urso ainda é considerado perigoso, tanto que o urso morto é tratado como um convidado). Väinämöinen canta o nascimento do urso (segundo Lönnrot vv. 355-458).

XLVII
(*Seitsemäsviidettä*
***Runo*)**

01-40 Väinämöinen toca seu novo kantele e alegra todo o povo de Väinölä. Louhi, com inveja, rouba com suas próprias mãos o sol e a lua, bem como o fogo de Kalevala.

41-126 Fica então noite eterna em Kalevala, até no céu só há escuridão. Ukko estranha e parte em busca do sol e da lua, mas não acha. Então, Ukko faz fogo novo nascer. Deu a dama do ar para refazer o sol e a lua, mas ela derruba e o fogo cai dos céus. Väinämöinen e Ilmarinen partem em busca do fogo caído.

127-364 Os heróis então encontram um grande lago e fazem um barco para navegar o rio Neva (rio Neva sai do lago Ladoga – provavelmente o grande lago que os heróis encontram – e desemboca no golfo da Finlândia por São Petersburgo. A palavra *neva* no dialeto da Carélia significa água ou rio (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013), no finlandês é uma das palavras para pântano, outras são *rüme* ou mesmo *suomi*, esta última que dá o nome ao país.). A dama do ar fala para os heróis que o fogo caiu no lago Alue (lago mítico associado ao nascimento do fogo). Um peixe engole o fogo e os heróis tentam pescá-lo, mas sem sucesso.

Canto XLVIII
(*Kahdeksasviidettä*
***Runo*)**

01-248 Väinämöinen tem a ideia de fazer uma rede de juta para pescar o peixe com o fogo de Ukko (palavras de encantamento do fogo, segundo Lönnrot vv. 01-372). Ele e Ilmarinen partem para a pesca, Väinämöinen canta as palavras de pescador (segundo Lönnrot vv. 123-150), jogam a rede na água e pescam vários peixes. Ao limpar os peixes, Väinämöinen encontra o fogo perdido, que rapidamente foge sem ser pego e queima as barbas do velho bardo, o rosto e as mãos do ferreiro Ilmarinen.

249-290 O fogo em fuga sai a queimar a floresta, queima descontroladamente muitas terras, de Väinölä à Pohjola. Então,

o velho Väinämöinen encanta o fogo e o leva para as casas de Kalevala, restaurando assim o fogo em suas terras.

291-372 Ilmarinen se lança em um rio e lamenta suas queimaduras e feridas (palavras de quem foi queimado pelo fogo, segundo Lönnrot vv.301-366), suplica que o frio gélido de Pohjola lhe ajude a curar as feridas, suplica a Ukko e consegue melhorar dos ferimentos.

Canto XLIX
(Yhdeksäsviidettä
Runo)

01-74 Sem o sol e sem a lua, Väinölä está caindo em decadência, então decide-se que Ilmarinen deva forjar um novo sol e uma nova lua e é o que ele faz arduamente. Väinämöinen lhe avisa que não vai funcionar, mesmo assim o ferreiro continua e leva seu novo sol e lua para o céu, mas, como previsto pelo velho bardo, eles não servem para nada.

75-230 Väinämöinen pede a sorte uma resposta de onde está o sol e a lua (palavras das sortes, segundo Lönnrot vv. 89-104). Lhe é dito que estão em um monte de pedra em Pohjola. Väinämöinen parte furioso para Pohjola, e chega determinado a retomar o sol e a lua, mas encontra “machos para a guerra vestidos/ para a cabeça de Väinämöinen,/ matar o do lago parado.” vv.184-186. O velho pergunta onde está o sol e a lua e lhe dizem que na montanha. Väinämöinen exige que libertem os astros, mas não acontece. Então, o velho bardo diz que tomará pela força de sua espada e partem em combate de espadas, em que Väinämöinen corta as cabeças dos rapazes de Pohjola.

231-362 Väinämöinen vai até a rocha, tenta encantar ou quebrar a pedra mas não consegue e retorna para casa cabisbaixo. Chegando em Väinölä, o velho bardo pede para Ilmarinen forjar armas para ele ir em busca dos astros mais uma vez. A velha dama de Pohjola se transforma em uma ave e voa para Kalevala, na janela do ferreiro e pergunta-lhe o que ele está a forjar. O ferreiro, sem saber que é Louhi com quem fala, diz ao pássaro que está forjando um grilhão para o pescoço da dama de Pohjola. Em desespero, a velha Louhi retorna ao norte e, com medo de seu destino, resolve soltar o sol e a lua.

363-422 Väinämöinen vai ver o sol e a lua retornarem ao seus lugares originais, então canta as sortes que o povo terá dali em diante.

Canto L
(*Viisikymmenes*
***Runo*)**

01-424 Marjatta, jovem recatada e pura, mesmo após recusar tarefas “impuras” (“de galinhas ovos não come,/ já pelo galo galados” vv. 23-24; “Uma donzela como eu/ não toca em teta de vaca/ que tenha com bois andado” vv. 30-32, e assim por diante) vai pastorear as ovelhas. A jovem caminha no pasto, onde as cobras rastejam e uma baga (*marja*, baga ou fruto) fala com Marjatta, dizendo que ninguém quer comê-la. A jovem pega um graveto e coloca no chão, a baga sobee pelo graveto até seus pés, de lá pelos joelhos, cintura, peitos, lábios e da boca vai até o ventre da jovem Marjatta (Pentikäinen (1999) interpreta a baga como um paralelo do pão da comunhão). Disto a jovem engravida e esconde a gravidez e sua mãe indaga o que se passa com Kurjetta (segundo Mattos-Parreira e Soares (2013) é outro nome de Marjatta, mas só aparece neste verso, vem de *kurja*, desgraçada ou miserável, adicionado ao final -tta do nome Marjatta.). No décimo mês de gravidez Marjatta vai parir e pede ajuda de sua mãe para dar a luz em segredo, mas a velha lhe indaga quem é pai e a jovem diz que foi engravidada pela baga do campo. Ela pede ajuda, então, ao pai, mas o velho a xinga de puta e manda ela ir dar à luz na caverna do urso, longe dali. Marjatta responde que não é puta e que dará luz a um grande homem, que será tão poderoso quanto Väinämöinen. Pede ajuda, então, a Piltti (criada de Marjatta, tem sentido de rapazinho, mas aqui de moça ajudante), dizendo que ela faça uma sauna (onde geralmente se dava à luz) em Saraoja (local de fronteira). A jovem criada não sabe onde ir para conseguir preparar o banho e Marjatta diz que ela deve ir até Ruotus³²² e a criada parte para encontrá-lo. Ao

³²² “Provavelmente, distorção do nome bíblico de Herodes, o senhor mau a quem Marjatta (i.e., A Virgem Maria), quando deu à luz o seu filho Kiesus (Jesus [mas no poema a criança não é nominada]), foi obrigada a pedir o banho. Segundo o poema, Ruotus está sentado à cabeceira da mesa e veste uma camisa – daí o epíteto, “*Paitulainen*” [encamisado]. A apresentação de figuras e acontecimentos bíblicos na tradição oral e nas lendas [finlandesas] é muito comum e feita como se os eventos descritos na Bíblia tivessem sucedido nas terras de Kalevala. Herodes aparece numa casa no meio rural da Finlândia, como senhorio dela.” (MATTOS-PARREIRA & SOARES, 2013- p. 603).

encontrá-lo comendo e bebendo na ponta de uma mesa, ele a pergunta o que ela quer. A criada diz. A dama de Ruotus pergunta para quem é o banho (sauna para dar à luz) e a jovem diz que é para Marjatta. Então a velha dama diz que ali não terá banho para ela, que ela deve ir para a colina que lá há um estábulo. A criada volta com a má notícia. Partem, então, para o estábulo e Marjatta, em choro, pede que o Criador a ampare, e que o cavalo soprasse ar quente em seu ventre para aliviar como se fosse uma sauna. Na manjedoura, então, nasce a criança de Marjatta. Ela cuida do bebê, o alimenta e põem a criança nos joelhos, mas a criança cai e se perde e Marjatta, em desespero, o procura em todos os lados. Pede as estrelas e a lua, mas elas dizem que não sabem e que mesmo que soubessem não diriam, porque ele (a criança) foi quem os criou. Então pede ao sol, que diz o mesmo sobre sua origem, mas aponta onde está o bebê, em um pântano (segundo Bosley (2008) tem relação com a prática de deixar bebês sem paternidade admitida ou ilegítimos nos pântanos, talvez por isso a inquirição sobre o filho de Marjatta mais à frente. Pentikäinen (1999) afirma também que na tradição legal nórdica, nomear uma criança era de fundamental para ela ser aceita, neste caso o filho de Marjatta não recebe um nome³²³). Então Marjatta busca seu filho no pântano.

425-512 A jovem Marjatta não sabe como chamar o menino, então procura alguém para batizá-lo. Vem um velho para a tarefa, Virokannas (a figura de João Baptista, que apareceu no canto XX), e diz que não batizará sem primeiro julgar o menino. O velho Väinämöinen decide julgar o garoto recém-nascido e condena-o à morte “com pau na testa levará!” v. 454. Com apenas duas semanas de vida, a criança responde o velho, dizendo que não tem direito de julgar e o acusa de matar jovens donzelas nas ondas profundas (referência à morte de Aino, canto IV). Então o jovem é batizado Rei da Carélia. Väinämöinen zangado canta um

³²³ Para mais sobre as estritas regras de paternidade e aceitação social nas comunidades fino-bálticas cf. PENTIKÄINEN, Juha Y. *Kalevala mythology*. Expanded Edition. Translated and edited by Ritva Poom. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. Pp. 214-216.

barco de cobre para si, parte em seu barco dizendo que ainda irão precisar dele no futuro, para forjar um novo Sampo, libertar o sol e a lua ou recuperar o fogo (Pentikäinen (1999) afirma que a partida de Väinämöinen da comunidade tem origens no suicídio voluntário em várias comunidades nórdicas). Ao velejar no mar em direção “às partes baixas do céu” v. 506 deixa seu kantele “à Finlândia o belo deixou,/ ao povo alegria eterna,/ aos filhos cantos maiores” vv. 510-512.

513-620 Canto final, onde o bardo diz que ali se encerram seus cantos, que vai entregar as “responsabilidades” aos mais espertos, aos que virão.

Loppu (Fim)

12. APÊNDICE B

Número do Canto de <i>A Confederação dos Tamoios</i>	Resumo dos poemas selecionados e reproduzidos aqui a partir do “argumento” apresentado por Magalhães no início de cada um dos dez cantos³²⁴. A reprodução dos trechos segue apenas a readequação das palavras para seu uso contemporâneo, quando possível.
---	--

Canto Primeiro	Invocação ao sol e aos Gênios dos bosques do Brasil. – Primazia desta parte da América. – O Amazonas e o Paraná. – Nada é comparável as belezas desta natureza virgem. – Seus indígenas. – Perseguição contra eles. – Aimbire, o mais audaz dos chefes dos Tamoios, confedera todas aquelas tribos contra os portugueses. – Para esse fim vai ele procurar Pindobuçú, e o acha dando sepultura ao filho. – Lança Aimbire uma pedra sobre essa sepultura, que encerra talvez o cadáver de um amigo; e recordando-se do tempo de sua infância, saúda a terra em que nasceu, e a que volta depois de longa ausência. – Pindobuçú o reconhece, e lhe diz que o morto é Comorim, seu filho. – Lamenta Aimbire a perda do companheiro da sua infância. – Conta-lhe Pindobuçú como fora o filho mortalmente ferido defendendo sua irmã Iguassú, atacada por alguns portugueses, dos quais três ou quatro foram mortos na luta. – Jura Aimbire vingar a morte do amigo; e aproveita a ocasião para ligar aquela tibo contra os portugueses.
-----------------------	---

Canto Segundo	Usos e costumes dos Tamoios. – Seus principais chefes. – Aimbire, Pindobuçú, Parabuçú seu filho, Jagoanhara, Araray seu pai e irmão de Tibiriçá, Coaquira. – Conselho dos chefes. – Fala primeiro Jagoanhara como o mais moço. – Discurso de Aimbire. – Feitos mais importantes da sua vida. Ataque da fortaleza de Villegagnon. Como ali fora Aimbire feito prisioneiro e como se escapará da nau de Mem de Sá. – Anima os seus companheiros para
----------------------	--

³²⁴ Diferentemente do apêndice A, o apêndice B apresenta apenas o argumento que precede o poema. Esta escolha foi feita por duas razões: a primeira é que o leitor brasileiro ou mesmo o leitor de português têm fácil acesso ao documento original da epopeia ou outros materiais mas adequados para se familiarizar com a trama; em segundo lugar, o texto de Magalhães não possui divisão anotada dos versos, o que torna a tarefa realizada no Apêndice A muito mais difícil e no fim, irrelevante, já que o leitor teria que por si só contar os versos no texto original.

a guerra; e manda Jagoanharo pedir a Tibiriçá seu tio que deixe a causa dos portugueses, e se liga aos seus. - Todos o aplaudem.

Canto Terceiro

Terminado o concílio ocupam-se por modos vários os moços, as mulheres e as crianças. – Responde Aimbire as perguntas que lhe fazem acerca dos europeus. – Quem era Villegagnon. – Aparecem alguns franceses conhecidos de Aimbire. – São bem recebidos. – Ernesto e Potira se enamoram. – Pede aquele a Aimbire que lhe conceda a mão da filha. – Este o promete para depois da Guerra. – Hino guerreiro. – O banquete de despedida. – Amores de Aimbire e Iguassú. – Diálogo dos dois amantes.

Canto Quarto

A aurora. – A partida. – Melancolia de Iguassú. – Seu cântico saudoso repetido pelo eco. – Marcha dos guerreiros pelos bosques virgens. – Durante a noite fazem fogueiras para afugentar as feras, e deitam-se nos ramos das árvores. – Luta das jararacas com o fogo. – Aparecimento do Pajé. – Temor dos índios. – Discurso do pajé aconselhando-os a desistir da empresa. – Aimbire se lhe opõe. – Extraordinários sortilégio da Tangapema. – Conjura Aimbire o fatal anúncio, e ameaça o Pajé. – Desaparece este sem que se saiba como.

Canto Quinto

Chega Jagoanharo a S. Vicente em procura de Tibiriçá. - Alguns índios lhe mostram da porta de uma igreja o Cacique, que dentro estava orando. - Atraído por aquele espetáculo não visto, e pelos cânticos religiosos, entre Jagoanharo na igreja, e insensivelmente se ajoelha ao lado do tio. - Finda as preces, erguendo-se ambos, reconhece o Cacique o sobrinho, e a graças a Deus, cuidando que ele o procura para batizar-se. - Leva-o a casa, e pelo caminho lhe vai mostrando as coisas mais notáveis da recente vila. - Convida-o a jantar a maneira de um senhor português, sendo servido pelos de sua nação, com o que se escandaliza o sobrinho. - Dá-lhe este a embaixada, e questionam por longo tempo. - Narra Tibiriçá as tradições de seus antepassados, e conclui em favor de seu novo

estado. - Não se convence o sobrinho. - Trata o tio de seduzi-lo com presentes e promessas. - Jagoanharo tudo recusa; e cansados ambos se entregam ao sono.

Canto Sexto

Excitado Jagoanharo pela discussão que tivera com Tibiriçá, e que espontânea lhe vem à memória, mal pode conciliar o sono. - Dorme enfim, e neste estado exalta-se sua alma, e sonha. - Apresentasse-lhe S. Sebastião, cuja imagem na igreja lhe atraía a atenção, e o transporta ao cimo do Corcovado. - Magnificência do Golfo do Rio de Janeiro, a que nada se compara. - Mostra o Santo ao índio fundada, no futuro, a grande cidade do Janeiro: seu porto arado de inúmeras naus. - A chegada da Família Real. - A elevação do Brasil a categoria de Reino-Unido. - O regresso de El-Rei D. João VI. - A proclamação da Independência e fundação do Império. - A abdicação de D. Pedro I. - A menoridade. - O amor do povo ao Senhor d. Pedro II. - Assume ele o poder. - O Império crescerá com ele. - A Providência deve conceder a vitória aos portugueses sobre os selvagens em favor da propagação da religião de Jesus Cristo. - Quer o índio abraçar a cruz: está lhe aparece. - Acorda Jagoanharo. - O tio o conduz à igreja. - Encontra-se na praça com Iguassú, que vem presa. - Inutilmente procura libertá-la. - Desesperado parte praguejando.

Canto Sétimo

Enquanto os Tamoios esperam que Jagoanharo volte com resposta de Tibiriçá. parte Aimbire, só acompanhado de Parabuçú, para ir buscar os ossos de seu pai. - Seus sentimentos. - Chegam ao lugar, desenterram a igaçaba, e vão lançar fogo à casa de Braz Cubas. - Salta este pela janela; Aimbire o aferra, e o leva de rastos ao pé da igaçaba. - Lhe lança Aimbire em rosto todas as suas crueldades; e no momento de matá-lo aparece-lhe Maria, filha de Braz Cubas. - Enternecido pelos seus rogos, parte Aimbire sem vingar-se. - Motivo porque assim praticou. - Enterram a igaçaba no Cairuçu, e voltam para o campo. - Sofrimento de Iguassú. - Tenta Anchieta tirá-la do poder de Francisco Dias, e este lhe responde

descortesmente. - Divulga-se em São Vicente a notícia que os Tamoios se preparam a ir atacar a vila. - Susto dos seus habitantes e pregações dos padres.

Canto Oitavo

Satanás, inspirando criminosas paixões nos corações dos colonos Portugueses, os revolta contra os padres; mas seu triunfo é efêmero. - Reúne Tibiriçá todos os de sua tribo, e lançando fogo às suas plantações e choças, marcham para São Vicente. - O ataque. - Feitos dos principais chefes. - Morte de Braz Cubas pelas mãos de Aimbire. - Luta entre Jagoanharo com Tibiriçá, que mata, e o batista antes de expirar. - Visão de Anchieta. - Sai ele da igreja com Iguassú, e vai entregá-la a Aimbire. - Cessa o combate, e retiram-se os Tamoios.

Canto Nono

Voltam os Tamoios a Iperohy, enterram seus mortos, e Coaquira cura os feridos. - Casamento de Aimbire com Iguassú, e de Ernesto com Potira. - Chegada de Nobrega e Anchieta, que são bem recebidos e obsequiados. - A missa. - Reúnem-se os chefes para ouvirem as proposições de paz, que lhes trazem os Missionários. - Fala Aimbire, Anchieta, e o francês Ernesto. - Conclusão do concílio. - Parabuçú e alguns índios tentam assassinar os dois religiosos, mas à vista deles recuam. - Dissipa Aimbire todas as más intenções contra os seus hóspedes. - Resolve-se Nobrega a partir para São Vicente, a fim de concluir a paz com os Tamoios, entre os quais fica Anchieta.

Canto Décimo

Grandeza da alma de Anchieta. - Suas diversas ocupações entre os Tamoios: cura, catequiza, e compõem um poema latino em louvor da Santa Virgem. - Impacientam-se os Tamoios com a tardança da resposta de Nobrega. - Anuncia-lhes Anchieta que em três dias receberão notícias de paz. - Chega com efeito Cunhambebe no dia prefixo, trazendo cartas de Nobrega, os prisioneiros e presentes. - Regressa Anchieta para São Vicente. - Pouco dura a paz. - Chega o Capitão-Mor Estacio de Sá ao Rio de Janeiro, e começa a fundar a fortaleza da Praia Vermelha e a Cidade Velha. Vai Aimbire atacar os portugueses. - Prolonga-se a guerra. - Estacio de Sá manda Anchieta à Bahia pedir socorro a seu tio Mem de Sá. - Vem este,

trazendo a bordo o Bispo D. Pedro Leitão, e Anchieta já com ordens sacras. – Em dia de São Sebastião atacam os Portugueses as trincheiras de Uruçu-mirim e de Parnapicuhy, onde Estacio de Sá é mortalmente ferido. – Morte de Iguassú e de Aimbire. – Fundação da cidade do Rio de Janeiro. – Anchieta dá sepultura em suas praias aos cadáveres dos dois esposos.

FIM.