

**SOCIEDADE, RAÇA E MITO EM AS *RELIGIÕES NO RIO* E A *ALMA ENCANTADORA DAS RUAS*, DE JOÃO DO RIO**

**Tiago de Holanda Padilha Vieira<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Nos livros *As religiões no Rio* (1905) e *A alma encantadora das ruas* (1908), do jornalista e cronista João do Rio (1881-1921), constroem-se hierarquias entre “raças” e classes ou grupos sociais. Estabelece-se uma oposição entre os “inferiores”, “primitivos”, “atrasados”, e os “civilizados”, entre os quais o narrador inclui a si mesmo. Nessas caracterizações, reproduzem-se, parcialmente, as teorias do darwinismo social e do evolucionismo, doutrinas com muita aceitação entre acadêmicos e intelectuais do Brasil à época. Nas duas obras, no entanto, essa hierarquização também é problematizada ao ser atravessada por um elemento fundamental: o temor do “desconhecido”, do “inexplicável”, que acomete a todos os seres humanos. Este artigo estuda a convivência inelutável, embora conflituosa, entre as hierarquias raciais, sociais e morais e a instituição desse universal, que as enfraquece e ultrapassa. Analisamos a hipótese de que as tentativas de estabelecer uma “comunicação” com o desconhecido, tal como apresentadas pelo autor carioca, caracterizem-se como míticas, com base nos conceitos do filósofo Hans Blumenberg. João do Rio, portanto, afirmaria a permanência do mito na modernidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Raça; Civilização; Mito; João do Rio.

**ABSTRACT:** The books *As religiões no Rio* (1905) and *A alma encantadora das ruas* (1908), written by the journalist and *cronista* João do Rio (1881-1921), present hierarchies between “races” and social classes or groups. They set up an opposition between “inferior”, “primitive”, and “civilized” – the narrator considers himself as a “civilized”. These characterizations reproduce partially the theories of social Darwinism and evolutionism, doctrines with great acceptance among academics and intellectuals in Brazil at the time. In both works, however, these hierarchies are also problematized. They are traversed by a fundamental element: the fear of the “unknown”, the “inexplicable” that affects all human beings. In this paper, we study the ineluctable and conflicting cohabitation between racial, social and moral hierarchies and the institution of one universal that weakens and transcends them. We analyze the hypothesis that the efforts to establish a “communication” with the unknown, as they are presented by João do Rio, may be characterized as mythical, in the light of the philosopher Hans Blumenberg’s concepts. João do Rio, therefore, affirms the permanence of the myth in modernity.

**KEYWORDS:** Race; Civilization; Myth; João do Rio.

A ideia de que a humanidade é passível de progredir pressupõe a definição, ainda que pouco clara, de um fim almejado. Em vista desse ideal, julga-se o presente como deficiente, provisório, e determina-se em qual sentido ele deve ser superado, deixado para trás. A meta última é um lugar estável “fora do tempo”, baseada em valores supostamente não subordinados às particularidades históricas. O Iluminismo, enquanto movimento racionalista, estabeleceu o Homem – com “h” maiúsculo, pois que designa um conceito universal – como agente da história direcionada (OTTE, 1994, p. 22). Foi essa concepção iluminista que

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: tiagohpadilha@gmail.com

atravessou o Atlântico e, em alguma medida, serviu de base ideológica para a extensa reforma urbanística que buscou “civilizar” o Rio de Janeiro, então capital da recente república, na primeira década do século XX.

A reforma ocorreu entre 1902 e 1906, durante as gestões do presidente Rodrigues Alves e do prefeito Pereira Passos, e espelhou-se na implementada em Paris pelo administrador Georges-Eugène Haussmann, na segunda metade do século XIX. No Rio, no empreendimento “modernizador” conhecido como “Bota-abaixo”, uma das mudanças foi a abertura da Avenida Central (atual Rio Branco), que em cinco meses acarretou a demolição de cerca de 1.600 construções residenciais (O’DONNELL, 2008, p. 44-45). O prefeito também usou sua influência para instituir novas ordenações, em ataque generalizado contra a vida carioca tradicional (SLOAN, 2005, p. 40).

O ideal oficial de progresso, segundo Nicolau Sevcenko, implicava a “negação de todo e qualquer elemento da cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante” e uma “política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade” (SEVCENKO *apud* O’DONNELL, 2008, p. 47). No plano civilizatório promovido pelo Estado, o Rio seria como que fendido em dois: a região central seria ocupada por sobrados e bacheirês, enquanto empregados informais abarrotariam moradias populares nos subúrbios. A primeira parcela, iluminada, regenerada pela Razão, seguiria o curso da história direcionada, enquanto a segunda representaria o atraso, o vestígio de um passado renitente e indesejado.

Essa imagem dicotômica, no entanto, é ilusória. A luz – crendo-se que ela exista – não é capaz de avançar progressivamente sobre os terrenos sombrios. Ao contrário, luz e sombra se entrecruzam. Pelo menos, é isso o que defende o jornalista e escritor João do Rio – pseudônimo de Paulo Emílio Cristóvão Barreto (1881-1921) – em duas obras publicadas naquele período vertiginoso: *As religiões no Rio* (1905) e *A alma encantadora das ruas* (1908). O autor se mostra descrente quanto à efetividade da empresa iluminista, como pretendemos mostrar neste trabalho. Sua posição quanto a esse ideal de “civilização” é ambígua, com possíveis contradições. Por um lado, ele o promove parcialmente, ao hierarquizar grupos sociais, censurando os “primitivos” e louvando os “civilizados”. Chega a criticar a “indolência malandra dos negros e das negras” (RIO, 2012, p. 50) e o “cérebro restrito de africano” (RIO, 2012, p. 81). Assim, faz eco às doutrinas raciais e evolucionistas cultuadas no Brasil à época, adaptadas de modelos europeus.

Por outro lado, não se pode dizer que João do Rio seja entusiasta do projeto civilizatório. Para ele, a hierarquia entre grupos sociais é atravessada – e minada? – por um elemento fundamental, inelutável: o temor do que ele chama de “desconhecido”, “inexplicável”. Tanto “ignorantes” quanto “doutos” se submetem a ele. As respostas dadas aos enigmas insondáveis desse “deus”, as tentativas de construir pontes com essa “dimensão” da existência, tal como caracterizadas pelo autor carioca, podem indicar que, apesar das investidas “iluministas” ou “desencantadoras”, o mito perseverou na modernidade. A hipótese de que essas “pontes” possam ser caracterizadas como míticas será analisada com base nas conceituações do filósofo alemão Hans Blumenberg (1920-1996). Para compreender como as duas obras citadas problematizam a oposição entre civilizado e primitivo – em que medida esta se mantém frente ao ubíquo medo do desconhecido? –, elas serão analisadas separadamente, a começar por *As religiões no Rio*.

### “O futuro é o deus vago”

Em *As religiões no Rio*, coletânea de reportagens publicadas na *Gazeta de Notícias* em fevereiro e março de 1904, o narrador, que também se apresenta como personagem, frequenta diversos templos, participa de cerimônias e rituais, entrevista religiosos e “informantes” (mediadores locais familiarizados com os códigos e as práticas que se tenta compreender). No prefácio, o autor deixa claro que a cidade presente no livro está longe de corresponder ao ideal “civilizatório” professado pelo Estado:

O Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa. Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á (RIO, 2012, p. 15).

Gilberto Freyre considera a obra, ao lado de outras publicadas entre o fim do século XIX e o início do século XX, importante “para a caracterização do mesmo Brasil, como época não de um tempo só mas de vários, e esses às vezes contraditórios”. O ensaísta julga que o material reunido por João do Rio “talvez deva ser considerado o maior triunfo na arte da reportagem até hoje alcançado em língua portuguesa, com sucesso não apenas jornalístico mas literário e até sociológico” (FREYRE, 2000, p. 72).

A antropóloga Julia O'Donnell, mais recentemente, considerou que a quantidade de dados contida em *As religiões no Rio* – narrativa “prodigiosa em detalhes e sensações” (O'DONNELL, 2008, p. 106) – bastaria, por si só, para que a obra “fosse considerada uma etnografia para antropólogo nenhum botar defeito” (O'DONNELL, 2008, p. 110-111). O cronista nadaria contra a corrente que buscava “regenerar” a capital fluminense:

A escolha de João do Rio por um tema ligado à prática religiosa num período em que o Brasil levantava a bandeira do cientificismo como máxima civilizatória é, em si, fato interessantíssimo. Enquanto o Rio de Janeiro [...] vivia uma transformação norteadas pelos princípios positivistas, decidido a desfazer-se dos “primitivismos” de seu passado colonial e de suas raízes africanas, o cronista revelava à ideologia futurista as faces inabaláveis da permanência. [...] Seu relato da sociedade carioca pela via da religião era, assim, além de uma afronta aos ideais republicanos, um claro alinhamento às perspectivas da época acerca dos estudos do humano (O'DONNELL, 2008, p. 104).

Consideramos, porém, que João do Rio não “afrontava” inteiramente aquela “ideologia futurista”. A dificuldade em definir a complexa posição do cronista ante as doutrinas positivistas populares em seu tempo é desconsiderada pela antropóloga e por outros autores que replicam o tom laudatório predominante na onda de revalorização do cronista, o qual ficou quase esquecido por décadas até ser “resgatado” nos últimos dez anos. Freire Filho observa uma “tentativa de canonização do autor, que reduz a complexidade de sua obra”:

a cotação de João do Rio está em alta na bolsa de valores acadêmica. As saudáveis diligências para tirar do limbo os textos ficcionais e jornalísticos de um dos escritores mais lidos e discutidos da *Belle Époque* têm sido acompanhadas de tentativas questionáveis de lustrar, digamos assim, a sua imagem pessoal, salientando-se sua solidariedade com o universo dos excluídos e marginalizados [...] (FREIRE FILHO, 2004, p. 51-52).

A pesquisadora Juliana Barreto Farias comenta que, no caso de João do Rio, “chama atenção que as ideias racistas e evolucionistas que permeavam parte de sua produção literária e jornalística ainda continuem tão pouco exploradas” (FARIAS, 2010, p. 245). Portanto, antes de passarmos à análise propriamente dita de *As religiões no Rio*, é importante resumirmos, brevemente, as doutrinas parcialmente esposadas pelo cronista.

Os campos teóricos a que nos referimos – evolucionismo e darwinismo social –, surgidos na Europa, foram introduzidos no Brasil a partir de 1870, com adaptações locais (SCHWARCZ, 1993, p. 43). Em território europeu, no início do século XIX, o termo “raça” passou a se referir à “ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários

grupos humanos” (SCHWARCZ, 1993, p. 49). Em 1859, Charles Darwin publicou *A origem das espécies*, que veio a ser usado por outros cientistas para a criação do darwinismo social. Conceitos básicos da obra, como “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução” e “hereditariedade”, extrapolaram o âmbito biológico e foram aplicados a disciplinas sociais.

O darwinismo social, também denominado “teoria das raças”, avaliava como negativa a miscigenação entre raças, já que acreditava que constituíam compósitos imutáveis. Os “tipos puros” eram enaltecidos e a mestiçagem considerada sinônimo de degeneração racial e social. Haveria uma continuidade entre caracteres físicos e morais: a divisão das raças corresponderia a outra divisão entre culturas. Esse ideário originou um “ideal político” que, professando a submissão ou mesmo a eliminação das raças “inferiores”, converteu-se no movimento da eugenia, cuja meta era promover uma reprodução desejável das populações.

Paralelamente ao darwinismo social, a ótica evolucionista dominava o modo como a cultura era estudada na recém-nascida antropologia:

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado (SCHWARCZ, 1993, p. 57).

Percebe-se que esse evolucionismo não admitia distinções fundamentais entre “raças” humanas. No Brasil, os modelos deterministas raciais se combinaram, de modo inusitado, com a perspectiva evolucionista baseada na tese da origem humana comum. “O modelo racial servia para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça” (SCHWARCZ, 1993, p. 65). No país, essa doutrina se tornou uma espécie de jargão comum até os anos 1930.

Em *As religiões no Rio*, não há um conceito claro de raça. No capítulo sobre o espiritismo, um informante explica ao narrador que o Brasil é “junção de uma raça de sonhadores como os portugueses com a fantasia dos negros e o pavor indiano do invisível” (RIO, 2012, p. 270). “Raça” designa, aí, uma nacionalidade. A noção se torna mais incerta quando o narrador menciona “o temor de várias raças, desde os ciganos boêmios até os brancos assustadiços” (RIO, 2012, p. 200). “Raça”, então, poderia designar um povo ou um tipo específico de subgrupo no interior de um grupo biológico (no caso, o dos brancos).

O significado flutuante de “raça”, todavia, não impede que se perceba qual se julga mais atrasada: a dos negros, ou “africanos”. Essa avaliação se explicita, especialmente, no capítulo “No mundo dos feitiços”, reunião de crônicas sobre cultos originados na África. O narrador critica, em trecho já citado, o “cérebro restrito de africano”. Ao descrever os ministradores dos rituais e feitiços – praticados em “casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras” (RIO, 2012, p. 50) –, o narrador conclui: “Não fosse a credulidade, a vida ser-lhes-ia difícil, porque em cada um dos seus gestos revela-se uma lombeira secular” (RIO, 2012, p. 30). Sobre um homem chamado Sanin, afirma-se que “trouxe do centro da África a capacidade poética daquela gente de miolos torrados, as últimas novidades da fantasia feiticeira” (RIO, 2012, p. 85). Em outro capítulo, a sentença é inequívoca: “Hoje, os feiticeiros são negros, os fluídos de uma raça inferior destinados a um domínio rápido” (RIO, 2012, p. 200).

No capítulo sobre os feitiços, a repulsa aos negros enseja um processo de animalização. Em um ritual, no qual se vê “inaudita selvageria”, “negras uivavam”. As casas onde se praticam esses cultos são “antros” com “gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou históricas” (RIO, 2012, p. 48-50). E o narrador afirma que, naquelas cerimônias, a “farsa pueril e sinistra” se exhibe “diante dos meus olhos de civilizado” (RIO, 2012, p. 54).

No capítulo seguinte, as “casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro” (RIO, 2012, p. 52), são deixadas para trás e adentra-se o Templo da Humanidade, sede da Igreja Positivista. O contraste é brutal. O tom muda radicalmente: o “civilizado” narrador se encontra entre pares, em lugar higienizado. Naquele prédio, “junto ao teto, correm janelas que arejam o ambiente. Todo pintado de verde-mar, está-se lá dentro como num suave banho de esperança”. O orador que palestrava para “senhoras, cavalheiros de sobrecasaca, militares” tinha “o saber nas mãos”, sendo um “grande filósofo terno e bom” (RIO, 2012, p. 89-100).

Após se delinear a hierarquização que culmina com os “civilizados”, observemos os pontos nos quais ela é problematizada em *As religiões no Rio*. O autor deixa claro que os degenerados – que incluem os satanistas – não participam da parcela social composta pelas camadas “esclarecidas”. Porém, já no prefácio, João do Rio demole a dicotomia em favor de um *nós* indiferenciado: “A religião? Um misterioso sentimento, misto de terror e de esperança, a simbolização lúgubre ou alegre de um poder que não temos e almejamos ter, o desconhecido avassalador, o equívoco, o medo, a perversidade” (RIO, 2012, p. 15). Introduz-

se assim um tema recorrente ao longo do livro: a presença do desconhecido e a tentativa de diminuir nossa impotência ante ele.

Nessa obra, o desconhecido não se confunde com a simples ignorância. Afirma-se que essa pode ser iluminada pelo concurso da Razão. Por sua vez, aquele é incognoscível, inacessível à empresa racional – um desconhecido fundamental, invencível. De nada adianta à ciência combatê-lo. O que resta é uma espécie de convivência conflituosa e, ao mesmo tempo, um respeito temente do saber quanto ao indevassável.

A inter-relação incômoda e ambígua se explicita no capítulo “As sacerdotisas do futuro”, no qual o narrador afirma ter assistido às atividades de “cartomantes, nigromantes, sonâmbulas videntes, quiromantes, grafólogas, feiticeiras e bruxas” (RIO, 2012, p. 229-230). Em meio à “atmosfera de burla”, trata essa “classe” com ironia: “Todas falam do seu desinteresse exigindo dinheiro” (RIO, 2012, p. 231). O narrador julga que o trabalho das videntes não passa de “doce ilusão” (RIO, 2012, p. 242), mas o ceticismo, submisso ao desconhecido, não é absoluto. Madame Mathilde, “a cartomante do *high life*”, pergunta-lhe se é “descrente” (RIO, 2012, p. 236). A resposta assinala a reverência ao “inexplicável”:

Sou filho de uma civilização muito parecida com a daquele imperador que precavidamente levantava templo aos deuses desconhecidos. Há em tudo alguma coisa a temer: o inexplicável. A história é uma afirmação de oráculos, de sonambulismo, de predições... (RIO, 2012, p. 236-237).

A religião seria uma tentativa de lidar com o desconhecido, mas, apesar de seus esforços, as contingências e necessidades humanas continuariam carentes de sentido. Para João do Rio, diante da fatalidade, é impossível conceber uma continuidade inteligível entre presente e futuro. O que sucederá é imprevisível, incontrolável. Por isso, alguns trechos identificam o desconhecido ao “amanhã”: “O Rio de Janeiro é uma tenda de feiticeiros brancos e negros, de religiões de animais, de pedras animadas, o rojar de um povo inteiro diante do amanhã” (RIO, 2012, p. 217). O autor chega a dar ao porvir o estatuto de divindade pagã: “O futuro é o deus vago e polimorfo que preside aos nossos destinos entre as estrelas, o incompreensível e assustador deus [...], a força oculta, o perigo invisível” (RIO, 2012, p. 229).

Estabelece-se, obviamente, uma hierarquia entre as religiões. Algumas são consideradas virtuosas e consoladoras, embora não consigam domar o desconhecido. A obra não oferece dados suficientes para apontar uma franca adesão do narrador ao cristianismo, mas ele se mostra simpático a essa fé. No capítulo “O movimento evangélico”, afirma-se que “a semente guardada no celeiro do Senhor, sob o seu divino olhar, brotou e floriu em árvore

estrondosa”; louvam-se os “sãos princípios da Bíblia” (RIO, 2012, p. 142). É verdade que se estabelece contraposição aos cultos “degenerados”, sobretudo os de matriz africana, mas, no capítulo sobre os criticados feitiços, surge uma inesperada equivalência: “Que fazem esses negros mais do que fizeram todas as religiões conhecidas? O culto precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos mentem e absorvem dinheiro” (RIO, 2012, p. 75-76).

Como interpretar a aparente equiparação, em vista das verticais hierarquias de raças e religiões? Existe aí uma autocontradição? Parece-nos impossível apontar no livro algo que indique como “vício” algum ritual cristão, assim como se classifica de vício o “Feitiço”, “a degeneração” (RIO, 2012, p. 51). Uma interpretação aceitável é que o narrador constata imoralidade em todas as escalas das hierarquias, embora não as considere *igualmente* imorais. O que certamente atravessa todos os grupos sociais e credos, o que subjaz e submete a todos, é o desconhecido. Como já afirmamos, este é invencível, enquanto a ignorância pode ser dominada pela Razão. Porém, o temor do desconhecido pode ser intenso a ponto de levar “homens de posição” e senhoras respeitáveis a traírem a condição de civilizados e renderem-se a “crendices”. No caso do Brasil, essa traição seria estimulada pela herança lusitana:

É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas [...]. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da idade média [...]; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas (RIO, 2012, p. 50).

João do Rio percebeu que “pessoas eminentes não deixam” de ouvir os feiticeiros em “baiucas infectas”, pois eles “podem dar riqueza, palácios e eternidade” e “mudam a distância, com uma simples mistura de sangue e de ervas, a existência humana” (RIO, 2012, p. 52). O narrador se diz “envergonhado” com a “traição” praticada pelos “pares” civilizados:

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam.  
– Bota dinheiro aqui!

Tive em mãos, com susto e pesar, fios longos de cabelos de senhoras que eu respeitava e continuarei a respeitar nas festas e nos bailes, como as deusas do conforto e da honestidade. Um babaloxá da costa da Guiné guardou-me dois dias às suas ordens para acompanhá-lo aos lugares onde havia serviço, e eu o vi entrar misteriosamente em casas de Botafogo e da Tijuca, onde, durante o inverno, há recepções e *conversations* às cinco da tarde como em Paris e

nos palácios da Itália. Alguns pretos, bebendo comigo, informavam-me que tudo era embromação para viver, e, noutro dia, tálburis paravam à porta, cavalheiros saltavam, pelo corredor estreito desfilava um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares. [...] e eu acabei humilhado, envergonhado, como se me tivessem insultado (RIO, 2012, p. 60-61).

O uso do termo “escala” deixa claro que a hierarquia resiste, apesar desse intenso intercuro entre suas camadas. Porém, ao menos alguns dos fatores de inferioridade estão espalhados de uma ponta à outra da hierarquia.

### “É destino do homem rezar”

Passamos agora a analisar *A alma encantadora das ruas*, que reúne o ensaio “A rua” e crônicas publicadas na imprensa carioca entre 1904 e 1907. Além de ruas propriamente ditas, que aí designam qualquer espaço público, o narrador percorre espaços privados, de uso coletivo, que se apresentam como extensões dos públicos – por exemplo, casas para o consumo de ópio e hospedarias miseráveis. A obra não explica por que esses espaços figuram como prolongamentos da rua, mas todos os visitados/criados pelo narrador expõem uma característica comum: são única ou majoritariamente frequentados por gente pobre.

Assim como ocorre em *As religiões no Rio*, João do Rio ecoa as doutrinas raciais populares no Brasil, mas apresenta uma noção imprecisa de “raça”. É provável que não considere “raça” uma determinação biológica, já que explica e corrobora – realizando uma curiosa analogia entre “estrada” e “rua” – teses do francês Edmond Demolins:

Não sei se lestes um curioso livro de E. Demolins, *Comment la route crée le type social*. É uma revolução no ensino da Geografia. “A causa primeira e decisiva da diversidade das raças, diz ele, é a estrada, o caminho que os homens seguirem. Foi a estrada que criou a raça e o tipo social. Os grandes caminhos do globo foram, de qualquer forma, os alambiques poderosos que transformaram os povos. Os caminhos das grandes estepes asiáticas, das tundras siberianas, das savanas da América ou das florestas africanas insensivelmente e fatalmente criaram o tipo tártaro-mongol, o lapão-esquimó, o pele-vermelha, o índio, o negro”. A rua é a civilização da estrada. Onde morre o grande caminho começa a rua, e, por isso, ela está para a grande cidade como a estrada está para o mundo. Em embrião, é o princípio, a causa dos pequenos agrupamentos de uma raça idêntica. [...] Nas grandes cidades a rua passa a criar o seu tipo, a plasmar o moral dos seus habitantes, a inocular-lhes misteriosamente gostos, costumes, hábitos, modos, opiniões políticas (RIO, 2008, p. 40).

Demolins foi um dos autores a aplicarem conceitos de Darwin às ciências sociais. No livro citado por João do Rio, publicado em dois volumes entre 1901 e 1903, o francês propõe que nômades das estepes asiáticas evoluíram para famílias “particularistas” e, então, migraram para a Inglaterra, a Austrália, a Nova Zelândia e o continente americano. As famílias “particularistas”, menores, formadas apenas por pais e filhos, eram autônomas e capazes de rápida adaptação à economia moderna. Essas configurações se opunham às existentes na região do Mediterrâneo, onde teria perdurado por mais tempo uma família patriarcal mais extensa, presa à terra e a suas tradições (PICON; PONTE, 2003, p. 149-150).

O francês acreditava fornecer argumentos “científicos” em prol do tipo familiar “particularista”, o mais apropriado à modernidade. Ele já havia lançado, em 1897, o livro *D’où vient la supériorité des Anglo-Saxons?* [“De onde vem a superioridade dos Anglo-Saxões?”]. Populações com formações sociais “particularistas” – não constrangidas pela tradição, individualistas, não conformistas e empreendedoras –, como as britânicas e norte-americanas, seriam mais equipadas para vencer a darwinista luta pela vida. Quando uma raça se mostrasse superior na ordenação da vida privada, inevitavelmente estabeleceria – de forma pacífica ou violenta – seu domínio sobre outra inferior (CROOK, 1994, p. 93).

Em *A alma encantadora das ruas*, a “raça” que mais ganha atenção é a negra, o que pode ser explicado pelo fato de a grande maioria dos personagens descritos ser formada de negros ou mulatos. Tal “raça” é considerada inferior, à semelhança do que se lê em *As religiões no Rio*. O narrador, sem mencionar o regime escravocrata oficialmente abolido havia vinte anos, considera que os negros têm temperamento servil. Na crônica “Os tatuadores”, ele se intriga com o fato de costumarem marcar a pele com símbolos ligados ao extinto império:

Esses negros explicam ingenuamente a razão das tatuagens. Na coroa imperial hesitam, coçam a carapinha e murmuram, num arranco de toda a raça, num arranco mil vezes secular de servilismo inconsciente:  
– Eh! Eh! Pedro II não era o dono? (RIO, 2008, p. 64).

Na crônica “As quatro ideias capitais dos presos”, o narrador visita uma carceragem, conversa com presidiários negros e mulatos, e questiona-se sobre a simpatia deles pela monarquia. Sugere-se que o “servilismo inconsciente” esteja presente no “sangue”:

Com raríssimas exceções, que talvez não existam, todos os presos são radicalmente monarquistas. [...] É um mistério que só poderá ter explicação no próprio sangue da raça, sangue cheio de revoltas e ao mesmo tempo

servil; sangue ávido por gritar *não pode!* mas desejoso de ter a certeza de um senhor perpétuo (RIO, 2008, p. 223).

Na crônica “Os tatuadores”, o narrador informa ter andado “três longos meses pelos meios mais primitivos, entre os atrasados morais” (RIO, 2008, p. 67). Ao buscar as razões para a mania da tatuagem entre os pobres, ele recorre às “lições” do italiano Cesare Lombroso. Exponente da antropologia criminal na segunda metade do século XIX, Lombroso estudava a suposta natureza biológica do comportamento criminoso, argumentando que a criminalidade, por ser fenômeno físico e hereditário, era objetivamente detectável nas diversas sociedades (SCHWARCZ, 1993, p. 49). Ele propôs uma classificação de traços corporais que permitiriam detectar as heranças ancestrais fundamentais para a irrupção do crime e da loucura. Escreve João do Rio: “Lombroso diz que a religião, a imitação, o ócio, a vontade, o espírito de corpo ou de seita, as paixões nobres, as paixões eróticas e o atavismo são as causas mantenedoras dessa usança. Há uma outra – a sugestão do ambiente” (RIO, 2008, p. 66).

A referência a Lombroso pode lançar luz sobre o fato de João do Rio atribuir traços animais a alguns personagens. Em uma carceragem visitada pelo narrador,

há como um panorama sinistro e caótico, – negros degenerados, mulatos com contrações de símios, caras de velhos solenes, caras torpes de gatunos, cretinos babando um riso alvar, agitados delirantes, e mãos, mãos estranhas de delinqüentes, finas e tortas umas, grossas algumas, moles e tenras outras, que se grudam aos varões de ferro com o embate furioso de um vagalhão (RIO, 2008, p. 204).

Em outro trecho, descreve presidiárias:

A maioria das detentas, mulatas ou negras, fúfias da última classe, são reincidentes, alcoólicas e desordeiras. [...] Há caras vivas de mulatinhas com olhos libidinosos dos macacos, há olhos amortecidos de bode em faces balofas de aguardente, [...] e no meio dessa caricatura do abismo as cabeças oleosas das negras, os narizes chatos, as carapinhas imundas das negras alcoólicas (RIO, 2008, p. 227).

Já na primeira crônica de *A alma encantadora das ruas*, “Pequenas profissões”, o narrador esclarece que os espaços e acontecimentos observados/criados não fazem parte do cotidiano de uma parte da população da cidade, na qual ele inclui a si mesmo. Parcela que, por meio do discurso de um personagem, é metonimicamente chamada “o Rio”:

O Rio pode conhecer muito bem a vida do burguês de Londres, as peças de Paris, a geografia da Manchúria e o patriotismo japonês. A apostar, porém, que não conhece nem a sua própria planta, nem a vida de toda essa

sociedade, de todos esses meios estranhos e exóticos, de todas as profissões que constituem o progresso, a dor, a miséria da vasta Babel que se transforma (RIO, 2008, p. 60).

“O Rio” designa uma camada da população rica e letrada, mas não disposta a conhecer uma parte estranha da cidade. Esse estrato é capaz de sentir-se mais confortável ante um londrino ou parisiense, do que perto de um carioca “exótico”. Essa segregação se exacerba na crônica “Sono calmo”, em que se visitam “hospedarias de má fama” a convite de um delegado de polícia, que serve de guia. O narrador admite que “repetiria apenas um gesto que era quase uma lei” entre jornalistas franceses: conduzir “a gente chique aos lugares macabros” (RIO, 2008, p. 174). Os hóspedes são tratados por nomes pejorativos como “canalha”, “gado humano” e “entulho humano” (RIO, 2008, p. 179):

Havia com efeito mais um andar, mas quase não se podia lá chegar, estando a escada cheia de corpos, gente enfiada em trapos, que se estirava nos degraus, gente que se agarrava aos balaústres do corrimão – mulheres receosas da promiscuidade, de saias enrodilhadas. Os agentes abriam caminho, acordando a canalha com a ponta dos cacetes. Eu tapava o nariz. A atmosfera sufocava. Mais um pavimento e arrebentáramos (RIO, 2008, p. 178-179).

Por sua vez, na crônica “Os mercadores de livros e a leitura das ruas”, alerta-se que as “obras populares” vendidas pelos ambulantes, “folhetos sarabulhentos de crimes e de sandices” (RIO, 2008, p. 87), poderiam exercer ação perniciosa sobre a multidão carioca:

Essa literatura, vorazmente lida na Detenção, nos centros de vadiagem, por homens primitivos, balbuciada à luz dos candeeiros de querosene nos casebres humildes, piegas, hipócrita e malfeita, é a sugestionadora de crimes, o impulso à exploração de degenerações sopitadas, o abismo para a gentalha (RIO, 2008, p. 87).

Nessa coletânea, no entanto, o “desconhecido” surge, novamente, como elemento subjacente às várias escalas da hierarquia social e moral. A crônica “Orações” aborda a “estranha literatura” das rezas populares, impressas e vendidas pelas ruas em “folhetinhos maus” (RIO, 2008, p. 71). Esses breves discursos, recitados com devoção, podem-se interpretar como tentativas de ordenar o insondável, de fixá-lo simbolicamente, de dar-lhe nomes e identidades – por exemplo, por meio da individualização de santos –, de hierarquizá-lo – o onipotente e onipresente Deus está em escala superior à dos santos. As orações manifestam o desejo de reduzir as chances de o imprevisível nos alcançar dolorosamente. “Que é afinal uma oração? É um levantamento da alma a Deus com o desejo de o servir e

gozar”; “as orações são antes de tudo um meio de remediar o mal”; são uma “superstição teimosa que acredita apesar de tudo”; “fantasias do pavor ignorante” (RIO, 2008, p. 70-79).

As “orações populares”, por definição, seriam próprias à classe baixa, que o narrador chama de “populaça”. Porém, parecem constituir apenas um dos tipos de reza, de comunicação que se tenta estabelecer com o desconhecido. Baseiam-se em um temor universal, um sentimento de impotência, um desejo de minimizar as desgraças futuras. Após comentar exemplos de orações populares, o narrador faz uma reflexão cujos termos ignoram qualquer hierarquia social ou distinção de classes. Ao contrário, denotam alcance universal:

É destino do homem rezar, pedir o auxílio do desconhecido para o bem e para o mal, é sina deste pobre animal, mais carregado de trabalhos que qualquer outro bicho da terra ou do mar, ter medo e desconfiar das próprias forças. A fatalidade o vai conduzindo por caminhos que são despenhadeiros às vezes e campos de risos raramente. O homem chora, ergue os olhos para o azul do céu, a menor das suas ilusões povoa-o de forças invisíveis e fala, e pede, e suplica. Que importa que diga tolices ou frases lapidares, horrores ou pensamentos suaves? É preciso remediar a fatalidade. E é por isso que enquanto existir na terra um farrapo de humanidade, esse farrapo será um moinho de orações (RIO, 2008, p. 79).

É significativo que, imediatamente antes dessa reflexão, como se lhe servisse de introito, faça-se referência a um texto da Antiguidade clássica. Assim, o narrador busca se comunicar mais diretamente com seus leitores, presumidamente cultos, já que membros da elite cultural. É possível que a “autoridade” de um autor canônico sirva de esteio, já que classificar a humanidade como “moinho de orações” poderia soar absurdo aos “ilustrados”. O trecho cita uma passagem atribuída a Homero e serve de transição, de ligação, entre as observações restritas às rezas populares e as assertivas de caráter universal acima transcritas:

Há na *Iliada* um trecho muito citado e rico de verdades. Homero fala das orações e diz: “As orações são filhas do grande Zeus, filho de Cronos. Capengas, zarolhas, feiarronas ocupam-se em seguir a Fatalidade. A Fatalidade é robusta e ágil. Vai muito adiante fazendo aos homens um mal que as orações remedeiam” (RIO, 2008, p. 78-79).

Em outra crônica, “Presepes”, volta-se a analisar uma “criação popular”, apontada como fruto da “ingenuidade dos pobres” (RIO, 2008, p. 131): a “festa simples que o povo realiza, fazendo vir de alta montanha, guiados por uma estrela loira, Gaspar, Merquior e Baltasar com a oferenda de oiro, incenso e mirra para o menino que Herodes perseguirá...” (RIO, 2008, p. 123).

Os presépios descritos têm a encenação do nascimento de Jesus como núcleo temático, mas fazem conviver objetos vinculados a épocas e espaços variados. Em um, o percurso dos três reis passa ao lado de “*chalets* suíços”; em outro, surge um inesperado “batalhão francês” (RIO, 2008, p. 125-126). As condensações espaço-temporais manifestariam a “intensidade da crença”: “Cristo para os homens simples está sempre, é a perene luz salvadora. Por isso cada presepe é um mundo onde homens e animais de todas as épocas renovam anualmente a admiração de um suave milagre” (RIO, 2008, p. 124).

Os presépios constituem um tipo de resposta ao desconhecido, da mesma forma que, anteriormente, dissemos que, em *As religiões no Rio*, a religião surge como tentativa de dar sentido às contingências e fatalidades. Os presépios buscam ordenar o mundo com base em uma narrativa religiosa que confere inteligibilidade a toda a história humana. Acontecimentos aparentemente díspares podem ser avaliados com referência a um deus criador sempre igual, a uma fonte divina instituída como a origem única do processo histórico. O estabelecimento de um *apriori* universal, estático, leva a uma desvalorização do tempo, das obras humanas, em prol da obra acabada de Deus (OTTE, 1994, p. 20-22). Isso pode explicar a simultaneidade “fora do tempo” que, nos presépios, aproxima momentos “mundanos” distantes entre si.

Como qualquer “resposta” ao desconhecido, os presépios não prestam contas ao pensamento “objetivo”. Sendo tentativas de ordenar o incompreensível, não poderiam ser construídos segundo as regras do *logos*, da argumentação racional. O cronista ressalta a impossibilidade de serem “explicados”:

Nem os sacerdotes nos altares nem os eruditos em livros fartos, ninguém hoje conseguirá explicar claramente [o presépio]. [...] os sábios indagam demais e, enquanto estes esterilmente escrevem páginas estéreis, os povos criam a legenda suave, e a legenda perdura, cresce, aumenta, esplende numa doce apoteose de perfumes e de bem (RIO, 2008, p. 123).

Ao longo da crônica, o narrador tenta, debalde, fazer os presepes se submeterem à razão. “– Por que fazem presepes? – indago. Uns respondem que por promessa, outros sorriem e não dizem palavra. São os mais numerosos” (RIO, 2008, p. 126). Mais adiante, visita o “centro de um cordão carnavalesco de negros baianos”, cujo presépio se armou em um quarto (RIO, 2008, p. 127).

Descendo a montanha, montados em camelos, vêm os três reis magos, vestidos à turca, e o rei mais apressado é Baltasar, o preto. Pela encosta do monte as majestades lendárias encontram, sem pasmo, ânimos imperiais quase atuais: Napoleão na trágica atitude de Santa Helena, a defunta

imperatriz do Brasil, Bismarck com a sua focinheira de molosso desacorrentado, uma bailarina com a perna no ar, e um boneco de cacete, calças abombachadas e chapéu ao alto... (RIO, 2008, p. 127).

Em conversa com Dudu, capoeirista participante do cordão, o narrador tenta compreender o presépio, estruturá-lo segundo uma argumentação racional, mas fracassa:

Aproveito a consideração do Dudu para compreender o presepe:  
– Por que diabo põem vocês o retrato da imperatriz ali?  
– Imperatriz era mãe dos brasileiros e está no céu.  
– Mas Napoleão, homem, Napoleão?  
– Então, gente, ele não foi rei do mundo? Tudo está ali para honrar o menino Deus.  
[...]  
– Mas por que – continuo eu curioso – põem vocês junto do rei Baltasar aquele boneco de cacete?  
– Aquele é o rei da capoeiragem. Está perto do rei Baltasar porque deve estar. Rei preto também viu a estrela. Deus não esqueceu a gente. Ora não sei se V.S. conhece que Baltasar é pai da raça preta. Os negros da Angola quando vieram para a Bahia trouxeram uma dança chamada cungu, em que se ensinava a brigar. Cungu com o tempo virou mandinga e São Bento.  
– Mas que tem tudo isso?..  
– Isso, gente, são nomes antigos da capoeiragem. Jogar capoeira é o mesmo que jogar mandinga.  
Rei da capoeiragem tem seu lugar junto de Baltasar. Capoeiragem tem sua religião.  
Abri os olhos pasmados. O negro riu. (RIO, 2008, p. 128-129)

Ainda que o narrador considere esse raciocínio como fruto de ignorância ou ingenuidade, sua empresa “racional” não logra enfraquecer a “legenda”. Podemos utilizar esse caso para passarmos à última parte deste trabalho, em que se analisa a hipótese de que as duas obras estudadas sustentem a permanência do mito na modernidade. O objetivo não é chegar a um conceito acabado de mito, mas apresentar aproximações possíveis entre os textos do carioca e as teorias de Hans Blumenberg.

### **O “desconhecido” e o mito**

Os presepes e as outras tentativas de ordenar o desconhecido, o indeterminado, o inexplicável, não têm qualquer compromisso com o conhecimento racional, científico, “objetivo”. E pode ser que nisso resida a força do mito: ele é autoritário, não argumenta. Nesse sentido, não é refutável, testável. O que busca não é propriamente a verdade, mas tornar

a existência suportável. É a resposta humana a um horizonte de possibilidades indefinidas. Manifesta o esforço de antecipar-se a elas, de presumi-las:

O “horizonte” de alguém não é apenas a soma de direções das quais podem aparecer coisas indefinidas, às quais se deve estar preparado; ele é também a soma de direções para as quais se orientam a antecipação de possibilidades e o movimento no sentido de alcançá-las. A presunção [*Prasumption*] corresponde à prevenção. Ela preenche o horizonte com elementos que, imaginativa e voluntariamente, podem carecer de realismo contanto que essa carência não se estenda ao centro da sobrevivência. [...] Foi como um meio de manter posição face à realidade esmagadora, através dos milênios, que foram bem-sucedidas as histórias que não puderam ser contrariadas pela realidade (BLUMENBERG, 1985, p. 7).

No livro *Arbeit am Mythos* (1979) – os trechos aqui transcritos, da tradução norte-americana de Robert Wallace, foram por nós traduzidos ao português –, Blumenberg usa o termo “absolutismo da realidade” para designar a situação em que “o homem chega perto de não ter controle sobre as condições de sua existência e, o que é mais importante, acredita que simplesmente não tem esse controle” (BLUMENBERG, 1985, p. 3-4). Como esclarece Wallace, essa definição deve ser entendida como um “conceito limite”, que, ainda que não se realize inteiramente, é uma extrapolação necessária que permite entender o que se observa no mito e em toda a história humana (WALLACE, 1985, p. ix).

O hipotético reino do “absolutismo da realidade” produziria um estado mental chamado por Blumenberg de *Angst*, que poderia ser traduzido como um medo intenso, um pavor, que carece de causa unívoca ou ameaça específica. Esse estado resultaria em comportamento de pânico, paralisia ou ambos ao mesmo tempo. O “absolutismo da realidade” seria uma ameaça fundamental, implícita em nossa natureza biológica e na relação com o ambiente, com a capacidade de sobrevivência. Como a humanidade carece de um nicho ecológico preciso, sua resposta a esse “absolutismo” foi o desenvolvimento da cultura.

O mito serve para superar ou, ao menos, prevenir o pavor ao “racionalizar” aquela ameaça indeterminada em medo de algo específico, particular, nomeado, com o qual podemos lidar de alguma forma. Poder-se-ia pensar que o “absolutismo da realidade” foi vencido pelo progresso científico dos últimos séculos, que aumentou o controle humano sobre os fenômenos naturais. Porém, para Blumenberg, esse conhecimento não pode tomar o lugar ou exercer a função das narrativas. O conhecimento, sempre parcial, não abarca todo o campo que foi (ou poderia ser) ocupado pelo “absolutismo da realidade”. Dizer que tal absolutismo

não é mais um problema e que, portanto, não mais necessitamos do mito, leva à ideia de que nos livramos definitivamente das origens biológicas, o que dificilmente se demonstraria.

O objetivo básico do mito, segundo Blumenberg, é *imaginar* contornos a uma massa amorfa e ilimitada de malefícios julgados possíveis, permitindo ao ser humano sentir-se menos inseguro. O filósofo explica que a redução das causas da insegurança a fatores específicos não ocorre, primariamente, por meio da experiência e do conhecimento,

mas antes por meio de artifícios como o da substituição do não-familiar pelo familiar, do inexplicável por explicações, do inomeável por nomes. [...] O que se torna identificável por meio de um nome é retirado de sua não-familiaridade por meio da metáfora e torna-se acessível, em termos de sua significação, pela narração de histórias (BLUMENBERG, 1985, p. 5-6).

É temerário afirmar uma correspondência entre os “vestígios” do “absolutismo da realidade” que sobreviveram aos avanços do conhecimento objetivo e o “desconhecido” a que se refere João do Rio, até porque o cronista não construiu propriamente um conceito. É possível, porém, fazer aproximações. Em *As religiões no Rio* e *A alma encantadora das ruas*, não se esclarece a natureza do “inexplicável”. Ele resta como uma “massa” amorfa, mais ameaçadora precisamente por não ter contornos, não ser “capturada” simbolicamente.

As respostas ao desconhecido elencadas por João do Rio seriam tentativas de minimizar aquela angústia potencial que poderia nos deixar apavorados e paralisados. Essas respostas são baseadas ou “traduzíveis” em narrativas que, com base em Blumenberg, podem ser classificadas como míticas. O carioca chega a sugerir essa aproximação com o mito ao chamar os presepes de “legendas”. Ainda que algumas “pontes” com o desconhecido sejam consideradas refutáveis pelo cronista – por exemplo, os cultos de matriz africana –, continuam a ser tentativas de lidar com o que se *imagina* ou *sente* ser incontrolável. O cronista parece concordar que a eventual refutabilidade dos mitos é pouco relevante para quem o “vive”. Ao interrogar-se sobre as narrativas de curas espirituais transmitidas em uma casa espírita, resigna-se: “Que valor têm essas declarações? Os doentes enfileirados parecem crer e o Sr. Richard é a fé em pessoa. É quanto basta talvez” (RIO, 2012, p. 274).

Ao tratar do desconhecido em *A alma encantadora das ruas*, é possível que João do Rio, além de apresentar tentativas alheias de lidar com ele, também tenha criado um mito próprio. No último parágrafo do ensaio “A rua”, que abre a coletânea, defende-se que haveria uma espécie de princípio antiprogressista, universal e eterno. Qualquer tentativa de melhorar o mundo se destinaria ao fracasso:

Há ainda uma rua, construída na imaginação e na dor, rua abjeta e má, detestável e detestada, cuja travessia se faz contra a nossa vontade [...]. É uma rua esconsa e negra, perdida na treva, com palácios de dor e choupanas de pranto, cuja existência se conhece não por um letreiro à esquina, mas por uma vaga apreensão, um irreduzível sentimento de angústia, cuja travessia não se pode jamais evitar. [...] Olhai o mapa das cidades modernas. De século em século a transformação é quase radical. As ruas são perecíveis como os homens. A outra, porém, essa horrível rua de todos conhecida e odiada, pela qual diariamente passamos, essa é eterna como o Medo, a Infâmia, a Inveja. [...] Não procureis evitá-la! Jamais o conseguireis. Quanto mais se procura dela sair mais dentro dela se sofre. E não espereis nunca que o mundo melhore enquanto ela existir. Não é uma rua onde sofrem apenas alguns entes [...]. Talvez que extinto o mundo, apagados todos os astros, feito o universo treva, talvez ela ainda exista, e os seus soluços sinistramente ecoem na total ruína, rua das lágrimas, rua do desespero – interminável rua da Amargura... (RIO, 2008, p. 51-52).

João do Rio aponta que essa “rua” atinge todas as camadas sociais, “palácios de dor e choupanas de pranto”. A existência da “rua” é “construída na imaginação”, o que pode indicar o reconhecimento do caráter imaginário das narrativas míticas, observado por Blumenberg. Outra aproximação com o filósofo alemão é sugerida pelo fato de a existência da tal “rua” ser “conhecida”, ou *imaginada*, “por uma vaga apreensão, um irreduzível sentimento de angústia”, que nos remete à *Angst*, ao pavor de causa indeterminada, inespecífica.

Nesse ensaio, o desconhecido não apenas causa medo, mas impede ou limita drasticamente qualquer progresso. Seria um entrave, por exemplo, ao “Bota-abaixo” concretizado no Rio de Janeiro entre 1902 e 1906. João do Rio institui um *apriori* que não apenas despreza a concepção da história como progressão, mas diminui a importância da particularidade das obras humanas, que são como arranhaduras superficiais – o que parece irônico em vista do profundo interesse pelos detalhes manifestado pelo cronista. A humanidade se torna refém da Amargura.

João do Rio parece pretender criar um mito final, que inutiliza todos os outros. Em vista daquele *apriori*, é ridículo tentar diminuir a impotência ante o desconhecido e reduzir as chances de um futuro pungente. A proposta do escritor não elimina o desconhecido, que continua, essencialmente, inexplicável e incontrolável, mas o porvir passa a ser, no aspecto geral, tristemente previsível. Assim, vemos que o tema do desconhecido é reelaborado, em relação à sua presença em *As religiões no Rio*. O destino, cuja existência já era anunciada no livro anterior, torna-se condenado à desgraça.

No entanto, será que a concepção de história desenvolvida por João do Rio cumpre a função do mito concebida por Blumenberg? É certo que ela tenta dar “contornos” ao

desconhecido, a seu mecanismo de operação, mas a relação com ele se tornaria menos penosa se a absoluta incerteza quanto ao futuro fosse substituída pela convicção de que tudo dará errado? O amorfo desconhecido, ao ganhar essa face, passa a ser menos ameaçador?

Sejam quais forem as respostas dadas a essas perguntas, buscamos demonstrar que a existência de um desconhecido ubíquo problematiza as hierarquias raciais e sociais. Ainda que não as corra, atravessa-as ao estabelecer um traço comum e essencial entre todas as pessoas e classes. João do Rio defende os valores da civilização e do progresso, mas, em *As religiões no Rio*, acredita que terão sempre de conviver com os efeitos irracionais do temor do desconhecido – o porvir não é planejável, dominável. Em *A alma encantadora das ruas*, o autor vai mais longe, ao perceber uma história humana que, sob as mudanças superficiais, continua estacionada, sempre igual a si mesma e sempre triste – o porvir é amargurado.

### Considerações finais

As tentativas de revalorizar e recolocar em circulação a obra de João do Rio não devem simplificar sua complexidade, suas nuances e possíveis contradições. É preciso não cair no tom laudatório fácil, que louva nos textos aqui analisados o suposto fato de terem trazido à tona o submundo carioca, o avesso da *Belle Époque*, a face que o poder oficial e as elites queriam ocultar, como se o autor fosse um *outsider* e não compartilhasse, ao menos parcialmente, os valores dessas elites. Como afirma Freire Filho,

o legado mais fundamental das crônicas e reportagens de João do Rio sobre os habitantes da porção exótica e erótica da cidade não é o *conteúdo informativo*, o *valor documental*. [...] seu discurso a respeito dos “bárbaros” cariocas não era moldado única e imaculadamente pela observação zelosa e isenta dos modos de vida forasteiros, mas, também, pelo fenômeno da projeção, na cultura alheia, de ansiedades e recalques, medos e desejos profundos. A importância e atualidade, como objeto de estudo, dos textos do multifacetário João do Rio reside mais, portanto, no fato de eles porem em relevo, com eloquência ímpar, resistências internas e externas que limitam a representação literária e midiática do *Outro* extremo (FREIRE FILHO, 2004, p. 64, grifos do autor).

No entanto, deve-se ter cuidado para, após se deixar o tom laudatório, não se acomodar a outro extremo. João do Rio não era um aliado das classes baixas, mas tampouco se limitava a replicar o olhar das elites, dos “homens de saber” que professavam teorias raciais e evolucionistas. Freire Filho, ainda, defende que *A alma encantadora das ruas*

“retratou a *cidade moderna* dos sonhos dos médicos, educadores e engenheiros, pautada pela ordem e pelo progresso, e as *cidadelas do atraso*, guarida das camadas inferiores da nossa sociedade” (FREIRE FILHO, 2004, p. 52, grifos do autor). O crítico desconsidera que João do Rio também problematiza essa dicotomia, que a “cidade” e as “cidadelas” não estão em unívoca oposição. Será que “médicos, educadores e engenheiros” e os agentes do Estado burocrático que buscavam “regenerar” a capital gostariam de saber que as empresas “iluministas”, racionalistas e cientificistas acabam por render-se ao inexplicável, ao mesmo desconhecido que submete os mais pobres, iletrados, degenerados?

Em outro artigo que tem o mérito de fugir ao tom laudatório, Farias também incorre em algumas simplificações, como ao escrever que, para João do Rio, em *As religiões no Rio*, “esses africanos conformavam corpos estranhos, ultrapassados, numa cidade que caminhava para o progresso e a civilização” (FARIAS, 2010, p. 268). Será que o cronista acreditava mesmo que o caminho para “o progresso e a civilização” poderia ser desobstruído com a retirada desses “corpos estranhos”? Será que o desconhecido não representava uma ameaça essencial à emancipação humana, a um progressivo domínio do homem sobre a natureza? Em *A alma encantadora das ruas*, descobrimos que o progresso é, em último caso, irrealizável.

## REFERÊNCIAS

- BLUMENBERG, Hans. *Work on myth*. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: MIT University Press, 1985.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da Metrópole Moderna: Representação da História em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- CROOK, David Paul. *Darwinism, War and History: The Debate Over the Biology of War from the ‘Origin of Species’ to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *Belle Époque* carioca. *Revista de História*, São Paulo, n. 162, p. 243-270, 2010.
- FREIRE FILHO, João. Mídia, estereótipo e representação das minorias. *Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 45-71, ago./dez. 2004.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.
- O’DONNELL, Julia. *De olho na rua: a cidade de João do Rio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

OTTE, Georg. *Linha, choque e mônada* – Tempo e espaço na obra tardia de Walter Benjamin. 1994, 280 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1994.

PICON, Antoine; PONTE, Alessandra. *Architecture and the Sciences: Exchange Metaphors*. New York: Princeton Architectural Press, 2003.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SLOAN, Steven. Fragments, Patterns, and the Modernization of the City through the Crônicas of João do Rio. *Mester*, UCLA, v. 34, n. 1, p. 35-54, 2005.

**Artigo recebido em setembro de 2015.**  
**Artigo aceito em novembro de 2015.**