

Da Crisálida à Borboleta: experiência europeia, sentimento nacional e a automodelagem da subjetividade em Joaquim Nabuco e Henry James.

LUIZA LARANGEIRA DA SILVA MELLO*

Este artigo pretende desenvolver uma análise comparativa entre textos de Henry James (1843-1916) e Joaquim Nabuco (1849-1910), através de cujas narrativas estes homens de letras automodelaram sua subjetividade e informaram suas identidades pessoais e nacionais. Os textos utilizados serão sobretudo aqueles que apresentam um caráter marcadamente autobiográfico. No caso de Nabuco, utilizar-se-á principalmente *Minha Formação*, publicado em 1900, quando o autor, vivendo o ostracismo político que se seguiu para ele à queda do regime monárquico brasileiro, dedicou-se à vida literária. O livro narra a *Bildung* política do autor e sua análise será complementada sobretudo pela leitura dos diários de Nabuco. No caso de James, os relatos de viagem à Europa e aos Estados Unidos – *English Hours* (1905), *Italian Hours* (1909), *A Little Tour in France* (1884) e *The American Scene* (1907) – ocuparão o lugar central como objeto de análise, que recorrerá, todavia, também a textos de outra natureza, como a literatura de ficção e a crítica literária.

Ao analisarmos cuidadosamente as biografias intelectuais de Nabuco e de James, observamos dois importantes pontos de convergência. Primeiro: para ambos, a experiência europeia exerceu um papel fundamental em sua formação – uma formação que se pretendia, acima de tudo, humanística. A ambos a Europa parecia concentrar os atributos da civilização e da cultura, não no sentido que lhe é dado pela moderna disciplina antropológica, mas significando a equilibrada combinação entre “*pietas* e *παιδεία* – ou seja, respeito pelos valores morais e aquela graciosa mistura de erudição e urbanidade” (PANOFSKY, 1991: 20), que constituía, para os antigos, o fundamento do humano. Segundo: a experiência europeia, como fundamento da *Bildung* intelectual dos dois escritores, era por eles apresentada em tensão dialética com o que poderíamos nomear como “sentimento pátrio”. Trata-se menos do sentimento que vincula cada cidadão à nação a que pertence, e mais daquele que vincula o nativo ao que se poderia

* Pós-Doutoranda, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), bolsista CAPES/PNPD.

chamar, para lançar mão de uma expressão medieval, seu “torrão natal”. Para ambos, o vínculo afetivo com a terra em que nasceram significava o contato íntimo com eles próprios, com uma espécie de essência subjetiva, o que neles há de mais particular e, simultaneamente, de mais humano. O subjetivo e o particular, todavia, só desenvolvem sua essência humana sob a pressão de tradições que, conquanto historicamente determinadas, apontam para aquilo que há de universal nos homens e em suas relações mútuas.

Esta tensão dialética e concepção de formação da subjetividade é típica da tradição humanista que remonta aos primórdios da Época Moderna, por volta dos séculos XIV e XV. A reelaboração desta tradição, na modernidade *belle époque* – uma modernidade caracterizada precisamente por uma profunda crise dos valores e modos de vida tradicionais –, torna de enorme interesse, para história intelectual da virada do século XIX para o XX, a análise comparativa dos textos autobiográficos de James e Nabuco. Para grande parte dos intelectuais europeus deste período, a vida do espírito, tal como cultivada por aquela tradição humanística, apartara-se para sempre da vida cotidiana e só tinha sua sobrevivência garantida em esferas muito particulares e exclusivas. Sobretudo no perímetro das grandes cidades europeias, o cálculo, a mecanização, a velocidade, a precisão, o intelectualismo e o predomínio da quantidade sobre a qualidade, típicos das relações de produção e de consumo no alto capitalismo, penetraram também as relações entre os seres humanos (Cf. SIMMEL, 2005). Neste mundo, o indivíduo – antes ancorado no passado e nas tradições e, por isto mesmo, de posse do leme de sua própria vida – passava agora a se perceber como uma mera peça de engrenagem na grande máquina social, em relação à qual ele não tem o menor controle. Como afirmou com clarividência Tocqueville, quando “o passado deixa de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia na escuridão” (2004: 831).

Era este o sentimento que informava, de maneira mais ou menos explícita e consciente, os textos filosóficos, sociológicos, médicos, bem como a literatura de ficção do período. “Não temos todos que lutar contra o cotidiano cinzento da vida, contra a mesquinhez, contra a alegria mecanizada, contra a desconfiança?”, pergunta-se a personagem de um romance de E. M. Forster (2005: 174). Tal pergunta já havia sido esboçada, em meados do século XIX, em contos de Edgar Allan Poe, Nathaniel Hawthorne, Herman Melville e nos poemas de Beudelaire. O *spleen* baudelairiano foi

traduzido para o alemão por Erich Auerbach como *das graue Elend*, “a miséria cinzenta” (Auerbach, 2007: 311). Ao fim deste mesmo século, a cultura se transformava a tal velocidade que “se reduziram as chances dos fatos exteriores se integrarem a nossa experiência” (Benjamin, 1989: 106). Trata-se aqui da experiência através da qual “entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual, com outros do passado coletivo” (*Ibid.*: 107); experiência que é “matéria da tradição”, em oposição à “experiência inóspita, ofuscante da época da industrialização em grande escala” (*Ibid.*: 105). Para grande parte dos intelectuais da *belle époque*, a verdadeira experiência – ou a autêntica experiência, para utilizar um termo que começou a fazer grande sucesso na época (Cf. Trilling, 1972) – poderia ser retomada apenas caso se escapasse ao cotidiano cinzento das grandes cidades europeias, refugiando-se na arte, na literatura, na sociabilidade ou na aventura, como quis Simmel; ou caso se voltasse à natureza em busca de uma existência esteticizada e organicizada, como quis Ruskin; ou ainda, caso se propusesse a transformar o cotidiano revolucionariamente, como quiseram Marx e Engels. Outros ainda tentaram uma fuga literal, abandonando a modernidade europeia em busca da autenticidade que a vida nas Américas ou na África poderia proporcionar, como foi o caso exemplar do jovem Rimbaud.

James e Nabuco fizeram, quando jovens, o movimento inverso. Para eles, aquela experiência que é “matéria da tradição” poderia e deveria ser encontrada no Velho Mundo; mesmo em se tratando de um velho mundo bastante transformado pelas inovações da modernidade. Uma metrópole tão moderna quanto Londres na segunda metade do século XIX poderia ainda exercer o papel de difusora de valores humanos universais justamente por estar ancorada em sólidas tradições. Tal paradoxo dificilmente seria encontrado na América. Os Estados Unidos de James encontravam-se além tanto da modernidade quanto da tradição; o Brasil de Nabuco, aquém de ambas.

* * *

Segundo Nabuco, o Brasil, em particular, e o continente americano, em geral, constituem “um trecho do planeta de que a humanidade não tomou posse; é como um paraíso terrestre antes das primeiras lágrimas do homem, uma espécie de jardim infantil.” (NABUCO, 1999: 50). A identificação do continente americano com o paraíso pré-lapsariano é, por sua vez, um *topos* central na literatura norte-americana do século

XIX e o mito do Adão americano, mito fundador da identidade nacional nos Estados Unidos, que identifica o indivíduo da nova sociedade construída pelos colonizadores puritados da América do Norte como Adão antes da Queda, é contado e recontado por escritores como Walt Whitman, Nathaniel Hawthorne e Herman Melville (Cf. LEWIS, 1975). James é herdeiro desta tradição literária e seu último romance publicado em vida, *A Taça de Ouro*, é uma alegoria crítica do mito do Adão americano.¹

Sem dúvida, ao associarem a América ao Éden pré-lapsariano, Nabuco e James enfatizam elementos distintos do universo edênico e o fazem de acordo com as particularidades de suas respectivas tradições literárias nacionais. Para Nabuco, na esteira da tradição romântica brasileira, a América é, antes de tudo, a “mata virgem” (NABUCO, 1999: 49), a natureza selvagem que predomina, em toda sua potência e esmagadora beleza, sobre os incipientes avanços civilizatórios. Mas ela é também, como cenário de sua pátria e de seus vínculos nacionais, o lugar da política – a pequena política, comezinha, local e partidária, com a qual Nabuco diz ter estabelecido uma relação apenas superficial e efêmera – em oposição à grande Política, com P maiúsculo, universal, cosmopolita, que concerne à humanidade. Nesta grande política, que é antes moral, Nabuco afirma ter fixado seu interesse e seu labor, servindo a causas de cunho universal e humanitário como a da abolição da escravidão no Brasil (Cf. *Ibid.*: 44-46).

Nas representações de Henry James da América – que, para ele, confunde-se inteiramente com o seu torrão natal –, a ênfase recai antes sobre o senso moral dos colonizadores puritanos que conquistaram e subjugarão a *wilderness* americana para sobre ela erigir uma sociedade inteiramente nova, do que sobre a natureza conquistada e subjugada.² Neste sentido, James se relaciona com a tradição do que se poderia aludir de

¹ Para uma análise deste romance de Henry James e da alegorização do mito adâmico que nele se desenvolve, ver o capítulo “A Era da Inocência (o mito)” de minha tese de doutorado, “Depois da Queda. A representação da cultura nacional norte-americana na obra tardia de Henry James (1904-1907).”

² Uma das maneiras de compreender esta diferença de ênfase é o estudo das distintas expressões do mito do paraíso terrestre e dos correspondentes motivos edênicos no imaginário dos cronistas da colonização anglo-saxã e ibérica, nas distintas latitudes do continente americano. George H. Williams, em seu livro *Wilderness and paradise in Christian thought*, argumenta que, no imaginário dos colonizadores da América do Norte, informado pela religiosidade protestante, o paraíso terrestre deveria ser construído a partir da conquista da natureza e dos selvagens habitantes das terras americanas e da imposição a eles do Verbo divino. A *wilderness* americana assumiria, então, neste contexto, tanto um sentido negativo, de terra selvagem e devastada que não conhece a palavra divina, quanto um sentido positivo de um local que, apesar de ser vazio, e talvez por este motivo mesmo, foi escolhido por Deus para que nele seja erigido o paraíso terreal. Este duplo sentido da *wilderness* remontaria à Canaã, terra prometida por Iahweh aos israelitas, aludida no Pentateuco. A famosa

modo vago como o romantismo norte-americano, cujo maior expoente é o filósofo Ralph Waldo Emerson. O ideal emersoniano é aquele do indivíduo cujo senso moral é caracterizado pela inocência de Adão, antes do pecado original; um indivíduo cujo senso moral não tenha sido corrompido por séculos e séculos de história e cuja potência intelectual não tenha sido solapada por uma sobrecarga de conhecimento obsoleto (Cf. EMERSON, 1983). Conquanto seja extremamente crítico desta perspectiva, James é, sem dúvida alguma, herdeiro direto da tradição que associa a América ao *locus* por excelência da inocência e a um vazio de história. Mas, ao contrário do que ocorre na perspectiva emersoniana, para James, assim como para seu pai, o filósofo swedenborgiano Henry James Sr., esta é uma associação profundamente negativa. Ambos os James, pai e filho, estavam de acordo quanto ao fato de que o senso moral plenamente inocente aponta, na verdade, para uma condição “pré-moral” e , nas palavras de James Sr., “nada pode, de fato, ser mais distante (exceto de forma puramente imagética) de atributos especificamente *humanos* [...] do que a escorregadia e atraente condição adâmica.”³ (JAMES SR., 2009, p. 120) O desenvolvimento desses “atributos especificamente humanos” nas famosas protagonistas dos romances de Henry James, Isabel Archer e Maggie Verver, que, ao vivenciarem a experiência do mundo, abandonam o estado de edênica inocência⁴, é o tema central das narrativas que compõem boa parte da obra ficcional do autor.

interpretação de Max Weber (2004) da importância da ideia de *conquista do mundo* para a glória divina, no protestantismo puritano, é fundamental para o desenvolvimento do argumento de Williams. Sérgio Burque de Holanda (2000) retoma este argumento, no prefácio à segunda edição de *Visão do Paraíso*, e compara o paraíso terrestre “conquistado” dos anglo-saxões com o paraíso terrestre “encontrado”, como dádiva e graça da Providência, que está no centro do imaginário da colonização ibérica do Novo Mundo. Para uma análise mais profunda do argumento destes dois autores, ver o excelente artigo de Robert Wegner, “América, alegria dos homens: uma leitura de *Visão do Paraíso* e de *Wilderness and Paradise in Christian Thought*.” In: ROCHA, J. C. C. (Org.). Nenhum Brasil Existe – Pequena Enciclopédia. Rio de Janeiro: TopBooks, 2003.

³ Grifo meu.

⁴ Em *O Retrato de uma Senhora*, é a experiência do mundo, representada pela experiência europeia, que permite o amadurecimento e desenvolvimento de dois dos valores humanos fundamentais: liberdade e responsabilidade. A liberdade que caracteriza Isabel, no começo do romance, quando deixa sua trivial existência na pequena Albany, em busca de uma aventura europeia, é uma liberdade ser qualidade, sem substância. Neste momento Isabel é livre para escolher entre um número indefinido de possibilidades indefinidas. Ao fim do romance, ela faz valer um outro tipo de liberdade, uma liberdade mais substantiva que se fundamenta na responsabilidade por suas próprias escolhas. O obscuro final do romance, em que Isabel retorna voluntariamente à Roma, submetendo-se conscientemente ao jugo de seu cruel marido, Gilbert Osmond, é interpretado por Yvor Winters (2007) e por Robert Weissbuch (FREEDMAN, org., 1998) como a ratificação de sua liberdade de escolha anunciada por James no começo do romance. Já a protagonista de *A Taça de Ouro*, Maggie Verver, desenvolve seu senso

Seja como *locus* da natureza selvagem, seja como *locus* do senso moral marcado pela inocência, tanto a América de Nabuco quanto a de James são caracterizadas por uma *falta*. No livro de James sobre a vida e a obra de Nathaniel Hawthorne, encontra-se a famosa lista de “faltas” que, à época do autor de *A Letra Escarlate*, marcaram a distância entre os Estados Unidos e a civilização europeia:

“Poder-se-ia enumerar os itens da alta civilização, tal como existem em outros países, que se encontram ausentes da textura da vida norte-americana, de modo que se tornaria espantoso descobrir que tenha ainda restado algo. Nenhum Estado, no sentido europeu da palavra, e em realidade praticamente nenhuma nacionalidade específica (national name). Nenhum soberano, nenhuma corte, nenhuma lealdade pessoal, nenhuma aristocracia, nenhuma igreja, nenhum clero, nenhum exército, nenhum serviço diplomático, nenhum proprietário rural (country gentleman), nenhum palácio, nenhum castelo, nenhuma feudo (manor), nem antigas casas campestres, nem residências paroquiais (parsonages), nenhum chalé revestido de colmos, nenhuma ruína recoberta de hera; nenhuma catedral, nenhuma abadia, nenhuma igreja normanda; nenhuma grande universidade, nem escolas públicas – nenhuma Oxford, nenhuma Eton, nem Harrow; nenhuma literatura, nenhum romance, nenhum museu, nenhuma pintura, nenhuma sociedade política, nenhuma classe esportiva – nenhuma Epson nem Ascot!” (JAMES, 2004: 351-352)

O tema da falta dos elementos da “alta civilização” é também um tema caro ao autor de *Minha Formação*, e é esta mesma falta que o leva a afirmar que “as paisagens do Novo Mundo, a floresta amazônica e os pampas argentinos, não valem para mim um trecho da Via Appia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, um pedaço do cáis do Sena à sombra do velho Louvre.” (NABUCO, 1999: 49). O que falta à América de Nabuco, bem como a de James, poderia ser sintetizado por uma única palavra: *história*⁵,

moral e sua sensibilidade estética, ao longo da narrativa, ao abandonar a inocência infantil que a caracteriza ao seu começo, experimentando a existência do mal mundano e tornando-se responsável por suas escolhas. Para uma análise da personagem e do romance, ver o belo ensaio de Martha Nussbaum, “Flawed Crystals” (1992).

⁵ Quando o príncipe italiano de *A Taça de Ouro* diz à sua noiva norte-americana que “os mais felizes reinos [...] são os reinos sem nenhuma história”, ela, por sua vez, retruca decididamente: “Oh, I’m not afraid of history! [...] Call it the bad part, if you like – yours certainly sticks out of you. What was it else, [...] that made me originally think of you? It wasn’t – as I should suppose you must have seen – what you call your unknown quantity, your particular self. It was the generations behind you, the follies and the crimes, the plunder and the waste. [...] Where, therefore [...] without your archives,

i.e., camadas de cultura humana sedimentadas pela ação do tempo. É na história que, para ambos os autores, se manifestam, nas palavras de Henry James Sr., os “atributos especificamente humanos”. Quando Nabuco afirma, que a *humanidade* ainda não tomou posse das paisagens americanas, ele significa, por este termo, menos o conjunto dos seres humanos e mais o conjunto de atributos que definem o homem enquanto tal. Nós nos consideramos homens pois somos dotados do sentimento de humanidade e este sentimento tem fundamentos históricos. A humanidade, portanto, encontra-se antes na Europa que na América. Assim Nabuco desenvolve esta ideia:

“Nós, brasileiros – o mesmo se pode dizer dos outros povos americanos – pertencemos à América pelo sedimento novo, flutuante, do nosso espírito, e à Europa, por suas camadas estratificadas. Desde que temos a menor cultura, começa o predomínio destas sobre aquele. A nossa imaginação não pode dixer de ser europeia, isto é, de ser humana; ela não pára na Primeira Missa no Brasil, para continuar daí recompondo as tradições dos selvagens que guarneciam as nossas praias no momento da descoberta; segue pelas civilizações todas da humanidade, como a dos europeus com quem temos o mesmo fundo comum de língua, religião, arte, direito, poesia, os mesmos séculos de civilização acumulada, e, portanto, desde que haja um raio de cultura, a mesma imaginação histórica.” (Ibid.: 49)

E mais adiante:

Não quero dizer que haja duas humanidades, a alta e a baixa, e que nós sejamos desta última; talvez a humanidade se renove um dia pelos galhos americanos; mas, no século em que vivemos, o espírito humano, que é um só e terrivelmente centralista, está do outro lado do Atlântico; o Novo Mundo para tudo o que é imaginação estética ou histórica é uma verdadeira solidão, em que aquele espírito se sente tão longe das suas reminiscências, das suas associações de ideias, como se o passado todo da raça humana se lhe tivesse apagado da lembrança e ele devesse balbuciar de novo, soletrar outra vez, como criança, tudo o que aprendeu sob o céu da África...” (Ibid.: 50)

annals, infamies, would you have been?” (JAMES, 2000: 7)

A solidão que Nabuco associa ao Novo Mundo atinge todo aquele que, como James, experimenta os “prazeres do sentimento histórico” (JAMES, 1993: 145-146). A América e, mais particularmente, os Estados Unidos não se encontram, na perspectiva deste autor, simplesmente em um estágio menos evoluído na escala civilizacional, mas sim, em grande medida, *fora* do perímetro da civilização, tal como ela foi constituída no Velho Mundo europeu. E isto se dá na medida em que o *ethos* democrático, que informa a sociedade e a cultura norte-americanas, está ligado à difusão do ideal de um novo homem e uma nova sociedade, plenamente livres das amarras da história e da tradição. O sentimento histórico é indissociável, em James como em Nabuco, do sentimento de humanidade. E o espírito da humanidade não apenas se concentra ao leste do Atlântico, como tem uma capital específica e se manifesta em seu mais alto grau através da cultura de um povo ou uma nação em particular, que varia de acordo com a passagem do tempo.⁶ Esta capital, que fora Roma, na Antiguidade, é, para ambos, em seu tempo, Londres. James afirma literalmente ser esta cidade a “capital da raça humana” e assim justifica a afirmação:

“O leitor perceberá que eu não me esquivo nem mesmo à extrema concessão de falar da nossa capital como britânica, e isso em uma inocente conexão com a questão da lealdade da parte de um filho adotivo. Pois eu me apresso em explicar que, se o interesse que se tem nela [Londres] vem do sentimento de que ela é propriedade e mesmo o lar da raça humana – Hawthorne, o melhor dos americanos, o diz em algum lugar e a coloca, neste sentido, lado a lado a Roma –, a apreciação que se tem dela é de fato uma extensa simpatia, um totalizante amor à humanidade. Pelo bem de uma compaixão como esta pode-se alargar a sua lealdade (allegiance); e o mais estrangeiro dos ‘cockneyficados’⁷, embora possa se arrepiar protestando contra a sugestão (intimation) de que a Inglaterra pôs nele sua marca, sente-se livre para admitir, com orgulho consciente, que se submeteu a uma Londrescização (Londonization). É um real golpe de sorte para um país

⁶ Neste sentido, ambos os autores de que estamos aqui tratando afinam-se profundamente com a filosofia da história hegeliana, embora nenhum dos dois demonstre interesse teórico específico em filosofia da história.

⁷ “Cockney” é o nativo de ‘East End’, região de Londres caracterizada, a partir de finais do século XIX, pela concentração de um grande número de imigrantes e por ser uma região majoritariamente proletarizada e superpopulada, cujos habitantes podiam ser distinguidos por seu sotaque bastante peculiar.

específico o fato de que a capital da humanidade seja britânica. Certamente todos os outros povos teriam tido a sua se pudessem.” (Ibid.: 21)

Nabuco, por sua vez, embora concedendo que, mais do que a Inglaterra, talvez a França “representa[sse] melhor a humanidade”, uma vez que “há nela mais atributos universais [...] do que no particularismo e no exclusivismo inglês” (NABUCO, 1999: 85), ainda assim elege Londres como a sua capital. Isto talvez se explique pela qualidade de centro imperial que, como a antiga Roma, a metrópole inglesa assume no século XIX: centro difusor daqueles “atributos especificamente humanos”. Esta explicação se confirma tanto pela citação de James, acima transcrita, quanto pela citação de Nabuco, que se segue:

“Londres foi para mim o que teria sido Roma, se eu vivesse entre o século II e o século IV e um dia, transportado da minha aldeia transalpina ou do fundo da África romana para o alto do Palatino, visse desenrolar-se aos meus pés o mar de ouro e bronze dos telhados das basílicas, circos, teatros, termas e palácios; isto é, para mim, provinciano do século XIX, foi, como Roma para os provincianos do tempo de Adriano ou de Severo: a Cidade. Essa impressão universal, da cidade que campeia acima de todas, senhora do mundo pelo milliarum aureum, o qual no século XIX tinha que ser marítimo; essa impressão soberana, tive-a tão distinta como se a humanidade estivesse ainda toda centralizada.” (Ibid.: 86).

A passagem deixa claro que, para Nabuco, se Londres é a capital da humanidade, a América está entre as mais distantes de suas províncias. James expressa a mesma ideia, no trecho anteriormente citado, em que lista os elementos de que a América carece para integrar o que alude como a alta civilização. Convém talvez nos perguntarmos, a essa altura, quais são estes “atributos especificamente humanos” que aprofundam suas longas raízes na história; ou, em outras palavras o que é aquilo que define a humanidade do homem? Nabuco responde a esta pergunta em diversos momentos de *Minha Formação*, listando, aqui e ali, alguns dos elementos que definem sua concepção de humanidade: a história, a arte, as letras, a religião. A definição de humanidade em James, conquanto não formulada explicitamente de forma concisa, pode colocar-se do seguinte modo: o homem alcança sua humanidade quando seu senso

moral e sua sensibilidade estética atingem o ponto excelente de maturidade. Os comentadores de James costumaram muitas vezes opor senso moral e sensibilidade estética, acompanhando a oposição entre Estados Unidos e Europa (Cf. OZOUF, 1998; WINTERS, 2007). Contudo, grande parte das narrativas de James contam o processo de amadurecimento do senso moral norte-americano (que na verdade, como se disse, é de natureza pré-moral), à medida que se desenvolve a sensibilidade estética dos indivíduos que entram em contato com a cultura europeia.

A definição de humanidade de James é de extremo interesse quando queremos compreender de que maneira este autor, assim como seu coetâneo brasileiro, automodela sua subjetividade e define sua identidade através de sua experiência europeia. Tanto James quanto Nabuco narram um semelhante processo de amadurecimento do senso moral e da sensibilidade estética através das histórias de suas primeiras viagens pela Europa. Em ambos o senso moral, em seu estado puro, germinal, se encontra estreitamente vinculado, por um lado, ao sentimento de nacionalidade e, por outro à tradição cristã.⁸ Em ambos também, a sensibilidade estética é uma herança europeia, recebida por uma longínqua transmissão cultural. A automodelagem subjetiva se desenvolve, nos dois autores, pela força da tensão dialética entre o sentimento de nacionalidade e a experiência europeia. “De um lado do mar”, diz Nabuco, “sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação europeia.” (NABUCO, 1999: 49). “A atração do mundo”, que intitula um dos capítulos que compõem *Minha Formação*, é a “atração da afinidades esquecidas, mas não apagadas, que estão em todos nós, da nossa comum origem europeia.” (Ibid.: 49) A narrativa de suas viagens pela Europa é, para Nabuco e para James, a narrativa do encontro consigo mesmo, com estas afinidades esquecidas, com sua própria humanidade. Para ambos, a experiência europeia foi, nas palavras de Nabuco, “a passagem da crisálida para a borboleta”.

⁸ Trata-se, entretanto, de tradições cristãs um tanto ou quanto diferentes: a católica, no caso de Nabuco e a puritana, no caso de James.

Bibliografia:

ARAÚJO, R. A. B. *Através do espelho: subjetividade em Minha Formação*, de Joaquim Nabuco. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** , v.19, p.5 - 13, 2004.

AUERBACH, E. **Ensaio de Literatura Ocidental.** São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007.

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo.** (Obras escolhidas; v. 3). São Paulo: Brasiliense, 1989.

EMERSON, R. W. **Essays & lectures.** New York, N.Y.: The Library of America, 1983.

FOSTER, E. M. **Hawards End.** São Paulo: Globo, 2006.

FREEDMAN, J. (org.) **The Cambridge Companion to Henry James.** New York: Cambridge University Press, 1998.

HOLANDA, S. B. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

JAMES, H. **Collected travel writings: Great Britain and America.** New York: The Library of America, 1993.

_____. **Collected travel writings: The Continent.** New York: The Library of America, 1993.

_____. Hawthorne. In: AUCHARD, J. (ed.). **The Portable Henry James.** New York: Penguin Books, 2004.

_____. **The Golden Bowl.** Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2000.

_____. **The Portrait of a Lady.** London: Penguin Books, 2003.

JAMES Sr., H. **Christianity the Logic of Creation.** New York: Bibliolife, 2009.

LEWIS, R. W. B. **The American Adam**. Innocence, Tragedy and Tradition in the Nineteenth Century. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1975.

NABUCO, J. **Joaquim Nabuco: diários: 1873-1910**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006.

_____. **Minha Formação**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

NUSSBAUM, M. **Love's Knowledge**. Essays on philosophy and literature. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

OZOUF, M. **La muse démocratique**. Henry James ou les pouvoirs du roman. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

SALLES, R. **Joaquim Nabuco: um pensador do Império**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. **Mana**, v. 11, n. 2, pp. 577-591, out. 2005.

TOQUEVILLE, A. **Democracy in America**. New York: The Library of America, 2004.

TRILLING, L. **Sincerity and Authenticity**. Cambridge; London: Harvard University Press, 1972.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEGNER, R. América, alegria dos homens: uma leitura de *Visão do Paraíso* e de *Wilderness and Paradise in Christian Thought*. In: ROCHA, J. C. C. (Org.). **Nenhum Brasil Existe** – Pequena Enciclopédia. Rio de Janeiro: TopBooks, 2003.

WILLIAMS, G. H. **Wilderness and paradise in Christian thought**. The biblical experience of the desert in the history of Christianity & the paradise in the theological idea of the university. New York: Harper & Brothers, 1962.

WINTERS, Y. **In Defense of Reason**. London: Routledge & Kegan Paul, 2007.