
A “modernidade moderna” de Brasília no sertão riobaldiano

Estevão Ribeiro Monti

Mestre e Doutorando em Política e Gestão

Ambiental – UnB.

Brasília – DF [Brasil]

estevaomonti@hotmail.com

Para o Padre Henrique Vaz, vivemos a “modernidade moderna”, cujos traços filosóficos fundamentais se definiram com Descartes no século XVII. A partir daí, vieram os desastres ecológicos, o distanciamento entre pobres e ricos, resultado da mundialização econômica e do anúncio de uma pós-modernidade. No entanto, a fidelidade ao conceito de Henrique Vaz confirma que o sistema das razões predominantes na sociedade e que é definidor da “modernidade moderna”, continua mais forte do que nunca. O teólogo suíço Francis A. Schaeffer (1985) imagina essa tendência como uma escada, cujos degraus superiores lançam as novidades do pensar e, sucessivamente, e em tempos diferentes, os mais baixos as acolhem. Nessa escada, a Semana de Arte Moderna de 1922 e Brasília são expressões genuínas no degrau da arte da “modernidade moderna” brasileira e da “bastilha” que representou a ocupação da Nova Capital e a reação da cultura geral a essa modernidade.

Palavras-chave: Arte moderna. Arquitetura moderna.

“Modernidade moderna”. Sertão. Sustentabilidade cultural.

1 Apresentação

Este artigo é o resultado de nossa participação na disciplina Ética, Modernidade e Sustentabilidade, ministrada pelo professor Roberto Bartholo Jr., no curso de doutorado em Política e Gestão Ambiental do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS-UnB). O conceito de modernidade é imprescindível para a compreensão e comprovação da nossa proposta de tese. Ela parte da hipótese de que a cultura, própria do sertão, descrita no romance *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, resistiu à desconstrução e ao desenraizamento intensificado de algumas populações com a construção de Brasília, uma cidade moderna e capital da República. Nesse processo, o artigo “Religião e modernidade filosófica”, escrito pelo padre Henrique Cláudio de Lima Vaz (1991), trouxe grande contribuição ao definir modernidade, valendo-se de uma abordagem filosófica.

Buscamos, neste trabalho, contextualizar o pensamento de Vaz, integrando-o ao tema da pesquisa que realizamos no CDS-UnB, na qual exploramos a dimensão cultural da sustentabilidade.

2 Modernidades

Para o Padre Henrique Vaz, cuja vida foi, principalmente, dedicada ao apostolado intelectual na Companhia de Jesus, modernidade e pensamento filosófico são equivalentes. Considerando o filosofar próprio da civilização ocidental, o autor defende que “[...] toda modernidade é filosófica ou toda filosofia é expressão de uma modernidade que nela se reconhece como tal” (VAZ, 1991, p. 149), ou seja, a única forma adequada de definir modernidade é a filosófica.

O surgimento da modernidade que, etimologicamente, vem de *modo* – advérbio latino que significa há pouco, recentemente –, dependeu da libertação da representação do tempo em relação à estrutura repetitiva própria da simbologia do mito. Exigiu também a transposição da lógica do idêntico para a dialética do idêntico e do diferente e o conseqüente revestimento do agora ou do atual de uma novidade qualitativa, o que conferiu uma dignidade à atualidade. Essa filosofia, que nasceu nas ilhas da Jônia, no século VI a.C, hoje situada no presente da reflexão, tornou-se a instância de compreensão e julgamento do passado e da diferenciação qualitativa na identidade do seu monótono fluir. Em seu nascimento, “[...] a razão demonstrativa ou o logos como *epistême* ou como ciência passa a ocupar o centro simbólico da civilização grega [...]” (VAZ, 1991, p. 149). Daí, a modernidade passa a ser uma categoria de leitura do tempo histórico. Como as civilizações não-filosóficas são incapazes de julgar o seu passado a partir do seu presente e desconhecem uma leitura moderna do seu tempo, nelas não se configuram as modernidades.

Dessa forma, sob a conceituação filosófica, modernidade significa a “[...] reestruturação modal na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de modos ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles exerce” (VAZ, 1991, p. 151). Desse contexto, nasce a ciência histórica como discurso explicativo do passado, pois a consciência historiadora é, essencialmente, moderna, assim como a idéia de modernidade que equivale à formação de uma consciência histórica, cuja principal característica é conferir ao filósofo o privilégio de ordenar e julgar o tempo.

Quando o modo de representação do tempo se reestrutura e o sistema das razões que passam

a dominar a sociedade se reorganiza, emergem as modernidades. A primeira delas surgiu com a integração da religião ao sistema das razões, tendo como centro a filosofia e a passagem do mito à teologia racional, que integrou a religião depurada teologicamente ao sistema simbólico da modernidade. Isso foi possível porque o pensar filosófico se estruturou a partir da teologia.

Mas a que modernidade pertence, por exemplo, Brasília? Para Henrique Vaz, esta é a “modernidade moderna” que, do século XIX em diante, passou a ser conhecida como “modernidade”. Seus traços fundamentais começaram a se definir a partir do século XVII, quando houve rompimento com a égide da razão clássica e uma reformulação profunda do modelo das relações, até então vigentes, entre filosofia e religião. Com ela, foi abolida a estrutura “ontoteológica”, substituída pelo que Vaz define como estrutura “ontoantropológica”. Tal modernidade pode ser analisada desde a revolução científico-tecnológica até as revoluções econômicas, sociais e políticas. Historicamente, a “modernidade moderna” inaugurou-se em 1629, ano em que Descartes escreveu as *Regulae ad directionem ingenui* que reorganizaram, na sua órbita, o sistema das razões predominantes na sociedade.

Dessa forma, as modernidades filosóficas que se submeteram ao signo do *cogito* de Descartes passaram a se opor à religião, pois foi dada ao filósofo uma posição privilegiada no tempo a partir do ato de filosofar, o que desfez a possibilidade de integrar a religião ao espaço desse ato. “A estrutura do ‘Eu penso’ (*cogito*) como princípio do discurso filosófico evoca, para si, o privilégio de um começo absoluto ou da supra-assunção do tempo – anulação do tempo pelo conceito de Hegel – no agora privilegiado saber filosófico” (VAZ, 1991, p. 155).

A descontinuidade proposta por esse paradigma consiste, principalmente, na situação do homem no mundo, arena da experiência metafísica em que pode ocorrer a miscigenação conceitual entre filosofia e religião. No paradigma da metafísica clássica, em vez de o homem ser posto no centro, ele aparecia na posição chamada de “humilhação geocêntrica” ou, em linguagem comum, de “baixo mundo”, o lócus inferior do universo. “Essa centração tópica que confinava o homem a terra, correspondia, justamente, a descentração metafísica que o elevava à contemplação (*theoria*) do absoluto transcendente” (VAZ, 1991, p. 156).

Com a metafísica moderna, a posição do homem no mundo é deslocada a partir da relativização do espaço e do tempo e da geometrização e infinitização do espaço físico, segundo o modelo euclidiano. “Mas a essa descentração tópica corresponde uma recentração no plano metafísico segundo o qual o homem, como sujeito, passa a ocupar o centro do universo inteligível” (VAZ, 1991, p. 156).

Nesse âmbito, a “modernidade moderna” se manifesta a partir da relativização do lugar físico e da imantação das coordenadas do espaço metafísico. Este é o ponto de ruptura entre filosofia e religião. Com isso, a religião deixa de ocupar a posição do sujeito de um saber, situado e reconhecido no espaço filosófico – a teologia –, e torna-se objeto de um saber que pretende compreendê-la, conforme o paradigma cartesiano. Nasce a filosofia da religião que cria um problema em relação ao lugar de Deus ou do divino no universo conceitual do filósofo moderno. Isso quer dizer que “[...] as modernidades que se sucederão sob o signo da razão cartesiana aplicarão à religião um procedimento teórico redutor e objetivante, fazendo dela um capítulo apenas, muitas vezes secundário, da *mathesis*

universalis que tem seu centro no próprio sujeito” (VAZ, 1991, p. 156). Nessa transposição, decide-se o destino de nossa modernidade filosófica.

Nesse contexto, o pensamento hegeliano se fortalece como expressão mais acabada da modernidade filosófica pós-cartesiana, um esforço especulativo para transpor a metafísica da subjetividade, tornando-se a matriz conceitual de toda filosofia moderna.

A intenção filosófica de Hegel implica a necessidade de levar a cabo duas tarefas teóricas fundamentais: pensar o próprio tempo como *kairós* ou tempo privilegiado, no qual se cumpre e se atinge seu estágio terminal, o movimento dialético da experiência que a consciência faz de si mesma como consciência que sabe ou como consciência filosófica; demonstrar a identidade dialética entre ser, conceito e sujeito, demonstração conduzida no grandioso cenário especulativo da ciência lógica.

Hegel considera a natureza como um pensamento que se desenvolve e avança, e o nosso pensamento, por sua vez, vem a ser a natureza já consciente de si mesma. Primeiramente, exterioriza-se a idéia: a natureza; em seguida, a idéia interioriza-se: o espírito. Quando pensamos a existência (ou idéia), a existência (ou idéia) pensa em nós.

A exposição completa do sistema hegeliano pode ser organizada em três momentos: primeiro, a descrição do mecanismo dos conceitos do *logos* (razão e idéia) que constitui a lógica; segundo, a descrição do processo de exteriorização da idéia, ou filosofia da natureza (a passagem do *logos* para a natureza), e terceiro, a descrição do processo da interiorização da idéia, ou filosofia do espírito.

O teólogo suíço Francis A. Schaeffer (1985) sugere uma linha que separa as noções românticas de absoluto da nova forma de pensar. Ele

a imagina como uma escada, cujos degraus superiores lançam as novidades do pensar e, sucessivamente, e em tempos diferentes, os mais baixos as acolhem. Assim temos: filosofia; arte; música; cultura geral e teologia.

Ocupando o degrau abaixo da filosofia e expressando, artisticamente, o novo pensar trazido por Descartes e Hegel, temos, por exemplo, Antero de Quental (1842-1891), poeta português que escreveu em *A idéia*:

[...]

Avante! Os mortos ficarão sepultos...

Mas os vivos que sigam, sacudindo

Como o pó da estrada os velhos cultos!

Doce e brando era o seio de Jesus...

Que importa? Havemos de passar, seguindo,

Se além do seio dele houver mais luz!

[...] (QUENTAL, 1968, p.196-201).

3 A “modernidade moderna” em dificuldades

Jean Chesneaux (1989) reflete acerca dos desdobramentos da modernidade presente, denunciando o desastre ecológico tanto local quanto global e o fosso criado entre pobres e ricos a partir da mundialização econômica, com predomínio das leis do mercado:

As periferias do Terceiro Mundo oferecem a mesma paisagem de velhos carros arrastados e, contudo, indispensáveis, de *blue jeans* remendados, de refeições reduzidas a pobres conservas ou outra alimentação-inominável (*junk food*), [...] de moradia

feita com materiais que foram jogados no lixo. [...] A madeira para o fogo se torna rara em todos os lugares e sua coleta esgotante agrava mais a desertificação [...] (CHESNEAUX, 1989, p. 168).

Nossa sociedade encontra-se também imersa, permanentemente, na insegurança técnica, pois seus equipamentos, por serem extremamente complexos, são frágeis, assim como o são as economias em escala e a produção em grande série, devido ao efeito dominó dos erros e a outros fatores perversos. “O estado de insegurança crônica no qual vivem as sociedades modernas é obra das máquinas, como também dos próprios seres humanos” (CHESNEAUX, 1989, p. 177). Como consequência, tanto as reestruturações do modo de representação do tempo quanto as reorganizações do sistema das razões têm sido propostas, apontando para a configuração de uma nova modernidade. Sob as tensões próprias das mudanças, existem os que defendem que já estejamos vivendo uma pós-modernidade.

Ao apresentar o livro de Frederic Jameson, intitulado *Pós-modernismo*, Perry Anderson desencadeou a redação de “As origens da pós-modernidade”, uma espécie de “introdução” ao tema. Reconhecendo que a ruptura com o tempo moderno já ocorreu, Anderson afirma que “[...] o *modernismo* era tomado por imagens de máquinas [as indústrias], enquanto o *pós-modernismo* é usualmente tomado por ‘máquinas de imagens’ da televisão, do computador, da Internet e dos *shoppings centers*” (ANDERSON, 1999, p. 105).

Segundo Bartholo (1986), a presença marcante da informática em nosso tempo, definindo a produção da informação como estratégia de expansão ilimitada do capitalismo, consiste numa resposta ao esgotamento dos recursos naturais. Na

mesma direção, Gabriela Tunes da Silva (2005) trata da “mercantilização da vida” ao defender que a força das idéias e dos princípios liberais e neoliberais criou uma sociedade que tende a subordinar todos os aspectos da vida à lógica econômica. Essa tendência, segundo ela, caracteriza-se pela subordinação da totalidade da existência humana à lógica mercantil, inclusive à mercantilização do próprio corpo humano. “Órgãos, tecidos, sangue, esperma, óvulos, material genético são exemplos de matéria extraída do corpo humano com valor no mercado” (SILVA, 2005, p. 39).

Para Silva, a mercantilização do conhecimento, apontada por Bartholo, é o resultado mais importante dessa tendência, devido à posição proeminente que ocupa na economia global. Isso porque

A receita obtida pelos setores agrícola e industrial encontra-se em franca decadência nos países mais desenvolvidos e a produção de informação e tecnologia são as atividades que garantem maiores rendimentos econômicos. O mundo contemporâneo assiste ao fenômeno de informatização da produção (SILVA, 2005, p. 39).

Tal processo caracteriza-se pela migração da indústria para os serviços, processo evidente nos EUA a partir da década de 1970 e que tem alcançado a organização da indústria e da agricultura, tornando-as, igualmente, informacionais.

Outro aspecto importante desse contexto é que todas as formas de produção encontram-se conectadas em redes do novo mercado mundial, em que nada escapa ao controle rígido da produção informatizada de serviços. Gabriela Tunes da Silva conclui que “[...] é inegável, portanto, o papel

central desempenhado pelo conhecimento e pela informação na economia contemporânea e, por isso, muitos a consideram uma *economia da informação*” (SILVA, 2005, p. 40).

Considerando a pós-modernidade, Perry Anderson, José Arbex Junior e Cláudio Júlio Tognoli entendem que uma de suas principais características

[...] é o relativismo de todos os conceitos e noções políticas, culturais, éticas e estéticas. Não há mais qualquer noção de ‘bem’ ou ‘mal’, de ‘certo’ ou ‘errado’, de ‘belo’ ou ‘feio’ que seja aceita, sem contestações, por uma parcela significativa de uma nação ou de uma sociedade. O ‘tudo é relativo’, de Albert Einstein, transformouse na síntese, no emblema mais característico de nossos dias [...] (ARBEX JUNIOR; TOGNOLI, 1996, p. 6).

Nesse contexto, Bartholo propõe que

A superação dos paradigmas de uma lógica cegamente expansiva passa a ser um imperativo de sobrevivência da humanidade. [...] Isto pressupõe a substituição do sistema de valores racionalistas-instrumentais do utilitarismo industrial por um novo racionalismo valorativo, fundamentado numa autocompreensão radical de pertinência do homem à natureza e dirigido para uma adaptação harmônica (sadia) do mundo cultural ao ecossistema. (BARTHOLO, 1986, p. 91).

Pela conceituação filosófica de modernidade de Henrique Vaz, com o surgimento desse “novo

racionalismo valorativo”, configurar-se-ia a emergência de uma nova modernidade. Ela poderia ser denominada “modernidade pós-moderna”, “modernidade da Nova Era”, “modernidade do retorno ao paraíso”, ou receber qualquer outra denominação que fosse representativa do novo sol filosófico que teria reorganizado, em sua órbita, o sistema das razões que passariam a predominar na sociedade a partir de então. Pensando assim, seria contraditório concordar com a emergência da pós-modernidade proposta por Perry Anderson, pois, segundo Edgar Morin, o paradigma cartesiano presente na gênese da “modernidade moderna” não está morto. A crise social e civilizacional foi anunciada, diagnosticada, denunciada, mas o fim da “civilização industrial” não anuncia qualquer aurora. A maior prova disso é que há estratégias eficazes que parecem fortalecê-la, o que está em conformidade com o pensamento moriniano. Para ele, “os grandes paradigmas têm uma vida multissecular e a sua agonia pode demorar um século” (MORIN, 1998, p. 294).

4 Modernidades brasileiras

No Brasil, a Semana de Arte Moderna de 1922 e Brasília são exemplos de manifestações artísticas decorrentes da “modernidade moderna” e que facilitaram a difusão de novos valores, idéias, técnicas e crenças impostas à cultura geral brasileira.

Para Luciana Stegagno Picchio (1997), a Semana de Arte Moderna surgiu como consequência do trabalho elaborado pelos modernistas; por isso, ela é, na verdade, mais um ponto de chegada que de partida. As grandes atrações da Semana foram os espetáculos dos dias 13, 15 e 17 de fevereiro, dedicados, respectivamente, à pintura e escultura, à literatura e poesia e à filosofia moderna no Brasil.

O Modernismo apareceu como algo autônomo e, em certo sentido, auto-suficiente. Naquele momento da história, o rótulo modernista cobriu todos os demais, fossem eles religiosos, políticos ou ideológicos. O denominador comum era apenas a liberdade.

Liberdade do passado ‘português’: onde o nacionalismo autonomista pode desemboçar tanto na tomada de consciência criadora de novas formas expressivas quanto na anarquia gramatical. Liberdade do passado ‘europeu’ em geral: onde a reconquista nativista pode estimular a mais fecunda e irônica anarquia antropofágica ao atingir o mais profundo fascismo integralista. No modernismo há de tudo [...] (PICCHIO, 1997, p. 476).

No dia 18 de março de 1924, Oswald de Andrade publicou, no *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro, o “Manifesto” do movimento, cuja exigência principal era produzir poesias para serem exportadas, em substituição às importadas da Europa, como vinha ocorrendo até aquele momento. Exigia também uma língua sem arcaísmos, sem erudição, que fosse natural e neológica. Inauguravam-se os anos da aventura brasileira marcados, sobretudo, pela revisão do Brasil colonial feita por Paulo Prado na esteira dos *Capítulos da história colonial*, de Capistrano de Abreu, e que estimularam interesses e autênticas vocações históricas, como as de Caio Prado Júnior e as de Sérgio Buarque de Holanda, que escreveu *Raízes do Brasil* (1936).

O ano de 1928 foi marcado pelo lançamento da *Revista de Antropofagia*, sob a direção de Antônio de Alcântara Machado e a gerência de Raul Bopp, que contava com a participação dos nomes

mais significativos do Modernismo brasileiro. Seu primeiro número apresentou o emblemático “Manifesto Antropófago”, de Oswald de Andrade.

Na arquitetura, o Modernismo da época não inspirou o grupo dos principais arquitetos brasileiros. Lúcio Costa, seu maior expoente, tornou-se moderno sem nunca ter sido modernista. Segundo ele, naquela época, os arquitetos

[...] se tornaram ‘modernos’ sem perceber, preocupados unicamente em restabelecer a conciliação da arte com a técnica (portanto, a recorrência a um ponto crucial do sonho brasileiro da arquitetura) e tornar possível, à maioria dos homens, os benefícios já concretizáveis da industrialização [...] (COSTA, 1952, p. 42-43).

Talvez isso se deva ao fato de que a arquitetura brasileira seja marcada, historicamente, pela transformação de modelos cosmopolitas em afirmações culturalmente originais e genuínas. Para Darcy Ribeiro (1975, p. 12-13), “tal aconteceu com o barroco na fase colonial, com o neoclássico na época imperial e neste século com a inspiração do racionalismo arquitetônico europeu.”

Desse contexto, emerge o movimento arquitetônico como uma “modernidade moderna” brasileira genuína, pois, com a construção de Brasília, Lúcio Costa surpreendeu os europeus pela clareza de um pensamento até então desconhecido do “velho mundo”. Com isso, o urbanista passa a ocupar a posição de um alto personagem do período heróico da instalação da arte moderna no Brasil.

Também não se pode esquecer que, em se tratando de um modernista temporão, Lúcio Costa encontrava-se livre da mitologia modernista sobre a velha consciência amena do atraso e da jovem

nação que ingressava num delírio pequeno-burguês. Assim, participou da utopia modernista, porém distanciado daquilo que Robert Schwarz define como a fantasia grã-fina de Oswald de Andrade.

Das tensões entre o velho Brasil, marcado pelo atraso, e a busca do desenvolvimento desejado por todos, emerge uma Brasília muito mais institucional e monumental do que propriamente social — rota moderna que rompeu com a hegemonia do Velho Mundo e antecipou aquilo a que as vanguardas européias aspiravam. Tendo tomado forma pelas mãos de Oscar Niemeyer, a arquitetura moderna brasileira apresenta-se num volume puro e racional organizado em sua funcionalidade clara e simples. Na percepção de Queiroz (2003), construída sem exotismos, Brasília salta aos olhos do observador como se fizesse parte da paisagem, desde sempre, um produto da geologia do lugar.

5 Brasília: um sonho menor do que a realidade

Em 1987, vinte e sete anos após a inauguração da Nova Capital, momento em que a cidade era tombada como Patrimônio Cultural da Humanidade, Lúcio Costa, durante visita à cidade, escreveu um texto que representa a aproximação da sua obra com o homem simples e seu modo de vida, definido, na abordagem de Shaeffer, como cultura geral. Resumidamente, seria:

Eu caí em cheio na realidade, e uma das realidades que me surpreenderam foi a rodoviária, à noite. Eu sempre repeti que essa plataforma rodoviária era o traço de união da metrópole, da capital, com as cidades-satélites improvisadas

da periferia. [...] Isto tudo é muito diferente do que eu tinha imaginado para esse centro urbano, como uma coisa requintada, meio cosmopolita. Mas não é. Quem tomou conta dele foram esses brasileiros verdadeiros que construíram a cidade e estão ali legitimamente. [...] Eles tomaram conta daquilo que não foi concebido para eles. Foi uma bastilha. Então eu vi que Brasília tem raízes brasileiras, reais, não é uma flor de estufa como poderia ser. Brasília está funcionando e vai funcionar cada vez mais. Na verdade, o sonho foi menor do que a realidade. A realidade foi maior, mais bela. [...] (COSTA, 1991 [não paginado]).

Provavelmente, a maioria das caras saudáveis e dispostas que Lúcio Costa observara naquele fim de tarde, na rodoviária do Plano Piloto, era de sertanejos, entre os quais, com certeza, muitos riobaldos e diadorins, homens e mulheres originários do sertão descrito por João Guimarães Rosa, no romance *Grande Sertão: veredas*, universo geográfico da pesquisa de doutorado supracitada, que abrange o norte de Minas, sudeste de Goiás¹ e sudoeste da Bahia (VIGGIANO, 1978).

Foi grande o rebuliço provocado pelo “pouso” de Brasília neste sertão. Com a chegada dos especuladores e dos salários, veio um novo dinheiro diferente do antigo e, conseqüentemente, uma nova forma de ganhar e de gastar. Os caminhões, aviões, ônibus, telefone, televisão, rádio e eletricidade levavam os antigos a exclamar perplexos: “Valha-nos Deus, que o mundo se acaba” (ARAGÃO, 1993, p. 173).

Estava sendo fundada a utopia de um novo país. Sua premissa fundamental era marcar a alvo-

rada de um novo tempo, o que significava a negação do Brasil existente, ou seja, seus gestores teriam de negar o isolamento, o analfabetismo, o artesanato, a dependência da natureza, a lentidão dos processos, a antiga ordenação social; enfim, a cultura que os acolhia.

Na realidade, “[...] a idéia de Brasília negava duas vezes o velho Brasil: negava seu subdesenvolvimento assim como sua vida urbana” (HOLSTON, 1993, p. 32). Sendo uma cidade moderna, ela fora idealizada “[...] como uma alternativa para responder às novas exigências da era industrial” (GOUVÊA, 1998, p. 43).

Com a construção da Nova Capital, os sertanejos não pararam mais de chegar ao Distrito Federal, seja em resposta à convocação para o mutirão da construção, seja pelo êxodo rural provocado pela vida difícil no sertão e que foi agravada pelos modelos de desenvolvimento implementados na região, que privilegiavam os grandes projetos agropecuários com seus pacotes tecnológicos.

Por mais ingênuo que possa parecer, o plano do governo supunha que, concluída a construção, os operários voltariam para casa após a inauguração da cidade, o que não aconteceu. Essa era uma presunção contraditada não só pela necessidade de um número enorme de trabalhadores para atender às demandas da construção civil que continuaria a edificar a escassamente habitável Brasília, mas também pela decisão dos próprios trabalhadores de permanecer na região.

Naquele fim de tarde, Lúcio Costa compreendeu o desdobramento da história. Ele percebeu que aquelas pessoas que se aglomeravam na rodoviária haviam tomado conta do seu projeto, uma bastilha, quase sem sangue, mas marcada por muita luta, pois a moradia era e continua sendo um dos principais problemas da cidade.

Já no fim de 1958, com a proibição de novas construções na Cidade Livre, começa a proliferação das invasões e das construções irregulares. Construídas ao lado dos acampamentos de obras, representavam uma alternativa de moradia para os trabalhadores. Nesse contexto, as cidades-satélite nascem como resultado de uma luta em que a rebelião dos excluídos forçou o Estado a reconhecer o seu direito à cidade.

Um exemplo típico desse fenômeno foi o surgimento de Taguatinga, a primeira das cidades-satélite, definidas por James Holston (1993, p. 257) como “[...] cidades de rebelião [...]” Sua história consiste num caso interessante de associação com favelados, vagamente definida, sob a liderança de um “grupo de comando”.

Nas primeiras semanas de junho de 1958, em poucos dias, chegaram entre quatro e cinco mil flagelados pela seca no Nordeste. Vieram em busca de trabalho, mas, em razão de terem sido barrados pela Guarda Especial de Brasília (GEB) – a força de segurança da Novacap – e por não saberem para onde ir, iniciaram uma ocupação de terra logo na entrada da Cidade Livre.

Como a pressão pela GEB aumentava, em poucos dias, na frente da favela, podiam ser vistos cartazes anunciando “Salve a Vila Sara Kubitschek”, “Os moradores da Vila Sara agradecem”, “Viva dona Sara” e outras mensagens de natureza idêntica. Conforme a interpretação de James Holston, tal estratégia baseava-se em dois elementos: como ponto de partida, os favelados escolheram o nome da mulher do presidente Kubitschek, com o intuito de que a Novacap hesitasse em atacar uma vila dedicada à primeira-dama. Em seguida, propagaram o rumor de que, “por ordem de dona Sara”, quem cercasse um terreno na vila ganharia direitos legais para ocupá-lo; daí as palavras “os moradores

agradecem, dona Sara”, como se ela, supostamente, tivesse autorizado a favela a distribuir terrenos (HOLSTON, 1993).

Tal estratégia pôs a Novacap em xeque-mate, pois o lugar foi invadido por muitos candangos da Cidade Livre, dos acampamentos de construção e de outras favelas. Como as notícias sobre a Vila Sara Kubitschek ganharam espaço na mídia nacional, a GEB recuou. A ausência de uma ação policial deu à favela um ar de ocupação legal daquele terreno. Com poucos recursos, a associação manipulou os símbolos do governo, supondo que as autoridades teriam mais dificuldades em lutar contra seus próprios emblemas.

Quando descobriram que Kubitschek iria jantar na Cidade Livre, na Churrascaria JK, a liderança do movimento planejou uma manifestação maciça para a ocasião, exibindo mensagens, tais como “Fundamos a Vila Sara Kubitschek”, “Viva o presidente Juscelino” e “Queremos ficar onde estamos”.

Percebendo a força do movimento, o presidente pediu a um dos diretores da Novacap que levasse a resposta do governo: a administração tinha decidido criar uma cidade-satélite, a 25 quilômetros do Plano Piloto, onde migrantes possuidores de recursos modestos teriam direito de adquirir um terreno, para o qual a Novacap removeria todos os favelados que estavam residindo no território da construção.

O loteamento ocupou a antiga fazenda Taguatinga, uma área de quase três mil alqueires. Depois de muitos confrontos violentos, foi feita a transferência. Em dez dias, a Novacap transferiu quatro mil barracos e, em 5 de julho de 1958, Taguatinga foi inaugurada.

Cada um com suas peculiaridades, os movimentos em torno do direito à moradia continuaram. A Vila Amaury deu origem à cidade

de Sobradinho (1959); o movimento pró-fixação da Cidade Livre originou o Núcleo Bandeirante (1961), e assim por diante.

Esse foi o destino da maioria dos sertanejos que atenderam ao chamado de Juscelino Kubitschek, participaram da construção da cidade e nela decidiram fixar. Com isso, o trabalho dobrou, pois tinham pela frente a conclusão da nova capital e da cidade onde passaram a viver.

Muitos dos sertanejos que lá chegaram, desenraizados por terem deixado sua “casa”, hoje engrossam as massas de excluídos que vivem nas periferias das cidades que Lúcio Costa chamava de satélites, marca perversa da modernidade e denunciada, anteriormente, por Jean Chesneaux (1989). Valendo-se do que já haviam incorporado ao seu modo de viver, resistiram à privação da seiva da vida contida nos tesouros herdados do passado, digeridos, assimilados e recriados a cada geração (WEIL, 2001). Uma resistência estampada nos rostos que surpreenderam Lúcio Costa, testemunhas vivas da sustentabilidade cultural.

Com isso, os sertanejos e sertanejas do sertão do *Grande sertão: veredas*, somados aos brasileiros vindos de outras regiões do país, tomaram conta do projeto de Brasília, conquistaram a cidade e lhe deram vida. Ainda bem que, no projeto de Lúcio Costa, havia espaço para a surpresa e o mistério. Assim, a realidade continuou sendo maior e mais bela do que o sonho. Brasília deixara de ser vitrine do modernismo para se tornar uma cidade com sangue correndo em suas artérias. Quando ele percebeu o que propiciara, afirmou: “[...] eu fiquei orgulhoso disso, fiquei satisfeito. É isto. Eles estão com a razão. Eu é que estava errado” (COSTA, 1991).

Ao considerar todas essas coisas, fica a pergunta: no turbilhão de encontros, desencontros, desordens, interações e reorganizações provocadas

pelo pouso da “modernidade moderna” no coração do Planalto Central, o sertão não se modernizou? E Brasília não se sertanejou?

The “modern modernity” of Brasília City in the “riobaldiano” inland town

For Father Henrique Vaz, we are living through “modern modernity” whose fundamental philosophical traits were defined by Descartes in the 17th century. Since then, there have been ecological disasters, the gap created between the rich and the poor, as a byproduct of economic globalization and the herald of a post-modernity era. However, loyalty to Henrique Vaz’s concept confirms that the system of the predominant reasons in society, which is the definer of “modern modernity”, remains stronger than ever. Swiss theologian Francis A. Schaeffer(1985) conceives this tendency as a staircase in which the higher steps set novelties in thought, which subsequently; in different times, are accepted by the lower ones. On this staircase, the Modern Art Week in 1992 and Brasília are genuine expressions in the step of Brazilian “modern modernity” art and the “Bastille” which represented the occupation of the New Capital, and the reaction of the general culture step to this modernity.

Key words: Cultural sustainability. Inland town. Modern architecture. Modern art. Modern modernity.

Notas

- 1 Hoje, Nordeste de Goiás, por conta da criação do Estado do Tocantins.

Referências

ANDERSON, P. *Origens da pós-modernidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

ARAGÃO, L. T. Ocupação humana de Brasília. In: PINTO, Maria Novaes. *Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas*. 2. ed. Brasília: UnB, 1993. p. 171-188.

ARBEX JUNIOR, J.; TOGNOLI, C. J. *Mundo pós-moderno*. 1. ed. São Paulo: Scipione, 1996.

BARTHOLO, R. Jr. *Os labirintos do silêncio: cosmovisão e tecnologia na modernidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1986.

CHESNEAUX, J. *Modernidade—mundo*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

COSTA, L. Imprévu et l’importance de la contribution des architectes bresiliens et développement actuel de l’architecture contemporaine. *L’aujourd’hui, França*, 1952.

COSTA, L. *Relatório do Plano Piloto de Brasília*. Brasília, DF: ArPDF, Codeplan, DePHA, 1991. Não paginado.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 41. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 1840 p.

FERREIRA, I. C. B. Do rural ao urbano na periferia do Distrito Federal. In: PAVIANI, A. *Urbanização e metropolização*. Brasília, DF: UnB, Codeplan, 1987. 252 p.

GOUVÊA, L. A. de C. Cidade e natureza: uma visão da construção da cidade brasileira no Planalto Central. In: *A construção da cidade*. Brasília, DF: DEPHA, 1998. p. 35-55.

HOLSTON, J. *Cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 362 p.

MARTINS, N. S. *O léxico de João Guimarães Rosa*. São Paulo: Edusp, 2001.

MORIN, E. *O método IV: as idéias*. Porto Alegre: Sulina, 1998. 326 p.

-
- QUEIROZ, C. J. P. V. de Q. *Brasília: “arquitetônica”. Intercultural, herança e síntese da modernidade (re)voluta, ou aforismos sobre a ética no espaço*. Tese (Doutorado)- Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2003.
- QUENTAL, A. *Sonetos*. Lisboa: Sá da Costa, 1968.
- RIBEIRO, D. *Criatividade arquitetônica e subdesenvolvimento*. São Paulo: CJ Arquitetura, 1975.
- RIBERIO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 480 p.
- ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: veredas. In: *Ficção completa em dois volumes*. v. II. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 11-385.
- SCHAEFFER, F. A. *O Deus que intervém: o evangelho para o homem de hoje*. Brasília, DF: Refúgio, 1985.
- SILVA, G. T. da. *Sobre raízes e utopias: caminhos contemporâneos do desenvolvimento situado*. 2005. Tese (Doutorado em Política e Gestão Ambiental)- Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2005.
- VAZ, H. C. de L. Religião e modernidade filosófica. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, MG, n. 53, p. 147-166, 1991.
- VIGGIANO, A. *Itinerário de Riobaldo Tatarana*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978. 69 p.
- WEIL, S. *O enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001. 272 p.

recebido em 8 fev. 2006 / aprovado em 27 mar. 2006

Para referenciar este texto:

MONTI, E. R. A “modernidade moderna” de Brasília no sertão riobaldiano. *Dialogia*, São Paulo, v. 5, p. 81-92, 2006.