

**ANITA MARTINS  
RODRIGUES DE MORAES**

# **CONTORNOS HUMANOS**

**Primitivos, rústicos e civilizados  
em Antonio Candido**

**Cepe**  
EDITORA

# SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	11
APRESENTAÇÃO .....	21
<b>PARTE I: HUMANIZAÇÃO QUE É CIVILIZAÇÃO.....</b>	<b>27</b>
1. PRIMITIVOS, RÚSTICOS E ANIMAIS .....	29
2. A FUNÇÃO DA LITERATURA NOS TRÓPICOS.....	45
3. A FÍSICA DA LITERATURA: CONCRETUDE, IMAGINAÇÃO E CONTENÇÃO .....	65
4. LUIZ COSTA LIMA E ANTONIO CANDIDO: ALGUNS CONTRAPONTOIS .....	83
<b>PARTE II: BRASIL, ÁFRICA E O ESPÍRITO DO OCIDENTE.....</b>	<b>95</b>
5. ANTONIO CANDIDO E OS ESTUDOS DE LITERATURAS AFRICANAS DE LÍNGUA PORTUGUESA .....	97
6. ESPAÇO, PALAVRA E REPRESENTAÇÃO .....	117
7. A MÍMESIS COMO REPRESENTAÇÃO DA FALA ALHEIA .....	125
8. FUNÇÕES DA LITERATURA E NEOANIMISMO .....	147
NOTAS.....	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	193

# 1. PRIMITIVOS, RÚSTICOS E ANIMAIS<sup>7</sup>

1. Em seu conhecido ensaio “O direito à literatura” (1988), Antonio Candido defende que a literatura seria um bem humanizador.<sup>8</sup> Seu principal argumento é que a força humanizadora da literatura se deve a uma “ordem redentora da confusão”.<sup>9</sup> Pretendo, aqui, investigar tal função humanizadora da literatura considerando especialmente sua falta, isto é, a suposição de que a falta de acesso à literatura seja mutiladora de nossa *humanidade*, de nosso *espírito*.<sup>10</sup> Trata-se de trazer à cena o avesso do *humano*, do *espírito* e da *ordem*, ou seja, o *animal*, o *corpo* e a *confusão*.

2. Em “Estímulos da criação literária” (terceiro capítulo de *Literatura e sociedade*, de 1965), Antonio Candido propõe que o “primitivo” e o “civilizado”<sup>11</sup> teriam diferentes estímulos para produzir literatura: no caso do primeiro, os estímulos seriam materiais, remetendo ao corpo e a suas necessidades; já no caso do civilizado, os estímulos seriam de ordem espiritual. O distinto modo como o alimento se apresenta na literatura primitiva e na literatura civilizada é crucial para Antonio Candido. Sua tese é a de que, na literatura primitiva, o alimento enquanto tal (ou seja, em sua “realidade nutritiva”) chega diretamente ao poema; já na literatura civilizada, o alimento só surge após inúmeras mediações, sendo destituído

de “sua qualidade nutritiva” e dotado de carga simbólica. Em sua perspectiva, na poesia civilizada elevada “não há vestígio da dimensão fisiológica”.<sup>12</sup>

Para construir tal argumento, Antonio Candido reúne um conjunto de exemplos. Da chamada literatura primitiva, destaca-se um poema nuer coletado por Evans-Pritchard. Será contrapondo este poema oral a poemas escritos de Victor Hugo (“*La Tristesse d’Olympio*”), Guilherme de Almeida (“*Natureza Morta*”) e Rilke (um dos *Sonetos a Orfeu*) que Candido desenvolverá seu argumento. Para o autor, as condições de existência da vida primitiva produzem emoções em torno do alimento e da própria alimentação que são desconhecidas pelo homem civilizado (ao menos entre os grupos que participam da literatura escrita erudita<sup>13</sup>). Assim, angústias envolvendo o perigo da fome, que condições precárias de produção do alimento tornariam uma realidade palpável, levam a que a satisfação fisiológica seja carregada de uma carga emocional impensável para o civilizado. Essa emoção ligada ao corpo chega ao poema na literatura primitiva, de modo que nele o alimento é mesmo alimento (objeto de desejo e fonte de satisfação); como o poeta civilizado não viveria em condições precárias de existência, ligadas às necessidades mais básicas de sobrevivência, teria outros estímulos — “como o amor, a natureza [já estilizada], Deus”.<sup>14</sup>

O poema nuer, fundamental na argumentação de Antonio Candido, é por ele conhecido apenas na versão em inglês de Evans-Pritchard (já os poemas da “literatura civilizada” são estudados em suas línguas originais). Segue a tradução de Candido:

O vento sopra do norte  
 Para onde sopra ele?  
 Sopra do lado do rio.  
 A vaca de chifre curto  
 Leva ao pasto os ubres cheios;  
 Que Naiagaak vá ordenhá-la;  
 Minha barriga se encherá de leite.  
 Orgulho de Naiual,

Turbulento Rolniang;  
 Os estrangeiros dominaram nossa terra;  
 Jogaram nossos enfeites no rio,  
 Em, postos na margem, tiram a água.  
 Cabelo-preto, minha irmã,  
 Estou atônito;  
 Estamos todos perplexos;  
 Olhamos estarecidos para as estrelas de Deus.<sup>15</sup>

Como informa Antonio Candido, Evans-Pritchard traz algumas explicações importantes: “vento do norte” é *uirauira*, vento que “sopra no tempo dos pastos bons”; “Orgulho é o nome de dança da moça Naiaual”; “Rolniang é o nome bovino de um rapaz”; “Cabelo-preto é o nome de uma moça”. Ainda segundo o antropólogo, os “nuer estão perplexos com a invasão estrangeira, e o último verso é uma prece para que Deus os ajude na adversidade.”<sup>16</sup> Candido, contudo, não menciona que *uirauira* é “literalmente, vento meu”.<sup>17</sup>

A leitura que apresenta do poema (uma canção, segundo Evans-Pritchard) sugere que o introito serve para “dispor a sensibilidade para assuntos decisivos”.<sup>18</sup> Recurso comum à poesia primitiva e civilizada, o introito permitiria “comparar e mostrar a diferença entre ambas”.<sup>19</sup> A diferença que será afirmada pelo autor é: a natureza que surge num poema civilizado, no caso, *La Tristesse d’Olympio*, de Victor Hugo, é “natureza poetizada”, e não “a natureza onde se trabalha”;<sup>20</sup> já no poema nuer, o “vento”, que atualiza a “natureza”, “não é transposto ao nível simbólico, nem foi tomado como entidade poética em si”.<sup>21</sup> Segue seu comentário:

[No poema de Hugo] o vento é expressamente uma espécie de alma das coisas, de princípio imanente que dá vida ao universo — bem ao sabor do idealismo romântico. É o contrário do que ocorre no poema nuer, onde é de um tipo particular, ligado a um determinado efeito e evocado em função deste. Nada tem de *anima rerum*, pois a emoção que desperta vem do fato de corresponder à quadra da fartura — das vacas gordas no sentido próprio. E enquanto nos versos de *La Tristesse d’Olympio* ele

favorece (como os demais elementos da natureza) um certo estado de transporte de toda personalidade em face do tempo e do amor, no poema nuer desperta associações de euforia alimentar. Num e noutro caso, evidentemente, a utilização da natureza é regida por uma concepção das coisas elaborada pelo grupo. Na literatura erudita, esta concepção implica que a arte opera a partir de um certo nível de estilização da realidade, atuando de preferência sobre motivos já afastados das necessidades imediatas. Na literatura primitiva, dado o fato de o grupo estar muito mais diretamente condicionado por elas, a sua presença é crua, e elas se tornam fatores de poesia.<sup>22</sup>

Antonio Candido continua sua argumentação destacando a importância dos bois na vida de uma sociedade de pastores como a dos Nuer. Seguindo de perto Evans-Pritchard, afirma que, entre os Nuer, “a interpretação do mundo se liga à presença do gado, e este é de tal modo importante para a sobrevivência do grupo, que passa a constituir um aspecto decisivo da sensibilidade individual”. Por essa razão, a “evocação das vacas se torna um elemento de alta capacidade sugestiva”, desencadeando “emotividade” e predispondo “o espírito para compreender a inquietação causada pela presença do estrangeiro”.<sup>23</sup>

Já notei que um dado da nota do antropólogo não é mencionado por Candido: *uirauira* seria “literalmente, vento meu”. Este apontamento, talvez insignificante, sugere uma abertura semântica que não se encaixa bem com a tese de que no poema nuer *vento* seria apenas *vento*, ou seja, um vento específico e concreto, aquele que anuncia a estação do leite farto — como também seriam concretos e específicos o boi, a vaca e o leite referidos no poema. A etnografia de Evans-Pritchard sugere, parece-me, uma necessária dimensão simbólica envolvendo toda a atividade pastorícia. Segundo o antropólogo, um boi nunca é apenas carne — inclusive, não se come carne a não ser em situação ritualística.<sup>24</sup> Cada animal ocupa um lugar específico (mas não fixo) num complexo sistema de distribuição dos rebanhos por parentesco e casamento, sempre significando, portanto, este lugar.

Uma vez que o gado constitui o bem mais prezado dos Nuer, sendo uma fonte de alimentos essencial e a posse social mais importante, é fácil compreender a razão pela qual desempenha um papel de destaque no ritual. Um homem trava contato com os fantasmas e espíritos através de seu gado. Se se puder conseguir a história de cada vaca de um kraal consegue-se, ao mesmo tempo, não somente um relato de todos os vínculos de parentesco e afinidades dos proprietários, mas também todas as suas conexões místicas.<sup>25</sup>

Evans-Pritchard aponta que cada animal é nomeado de modo preciso e extremamente complexo, tendo em conta, por exemplo, a cor de seus pelos, o formato de seus chifres e, ainda, associações possíveis com outros animais. Segundo Evans-Pritchard, “se se fosse contar todos os modos possíveis de referir-se aos animais do rebanho, descobrir-se-ia que chegam a milhares de expressões”.<sup>26</sup> O antropólogo também destaca, como menciona Antonio Candido, que “todo homem toma um de seus nomes a partir do termo pelo qual um de seus bois é descrito”.<sup>27</sup> Assim, qualquer alusão nuer ao gado conviveria com associações diversas, numa plurissignificação que parece antes remeter ao símbolo que a uma referência unívoca e empírica (não podemos, nesse sentido, desconsiderar os sacrifícios de bois garantindo a comunicação com os mortos<sup>28</sup>). Talvez a própria ideia de que haja uma realidade apenas concreta (bruta, corporal e fisiológica) seja antes uma premissa de Candido que dos pastores. Não fosse justamente essa premissa, calcada na oposição básica entre matéria e espírito (corpo e alma), por que pensaríamos em distinguir e contrapor *referente concreto* (realidade empírica, previamente dada) e *carga simbólica* (produto do espírito humano)?

Na abordagem comparativa de Antonio Candido, o corpo do civilizado parece ausente. O corpo satisfeito pelo alimento é, como vimos, assunto de poesia primitiva, não civilizada (nesta, “apenas nas obras de cunho realista ou grotesco [o alimento] aparece na sua realidade básica de comida”<sup>29</sup>). Mas há mais uma questão importante: na literatura civilizada, as palavras seriam dotadas de maior

autonomia, não apenas porque dotadas de maior carga simbólica, mas também porque não dependeriam de uma situação performática (ao contrário do poema-canção nuer, que dependeria de elementos sonoros e visuais, isto é, concretos, para se realizar). As palavras não respondem pela totalidade do poema oral, que precisa de mais elementos para se fazer completo: acompanhamento musical, gestualidade, ato coletivo.<sup>30</sup> Esses elementos associam-se a um contexto social específico e, muito fortemente, ao próprio corpo do poeta (ou de quem realiza, com seu corpo, o poema-canção).<sup>31</sup> O poema escrito do civilizado parece prescindir de um corpo; já o poema oral só existe quando executado, em voz e corpo, em performance (sendo, portanto, supostamente dotado de menor autonomia). Assim, Antonio Candido sugere que o corpo do civilizado não estaria implicado em sua atividade literária como está o corpo do primitivo, que surge como estímulo para a criação e como suporte da própria realização do poema. A palavra poética, para o estudioso, desgarra-se do corpo quando escrita.<sup>32</sup>

3. Há uma passagem da etnografia de Evans-Pritchard que merece destaque: o estado selvagem dos pastores Nuer, para o antropólogo, revela-se evidente por seu contato físico, direto e íntimo, com o gado. O corpo nu dos pastores em contato com os animais atestaria uma indistinção, revelaria uma franca simbiose entre homem e natureza.

Os Nuer e seu rebanho formam uma comunidade corporativa com interesses solidários, a cujo serviço as vidas de ambos estão ajustadas, e seu relacionamento simbiótico é de íntimo contato físico. O gado é dócil e responde prontamente à orientação e cuidado humanos. Não há uma grande barreira cultural separando homens e animais em seu lar comum, mas sim a absoluta nudez dos Nuer em meio ao gado e a intimidade de seu contato com este apresenta um quadro clássico do estado selvagem.<sup>33</sup>

Antonio Candido alude a tal intimidade ao sugerir que entre os Nuer haveria uma “afetividade bovina”.<sup>34</sup> N’ *Os parceiros do Rio Bonito*,

sua tese sobre os caipiras paulistas (defendida em 1954 e publicada em 1964), aponta essa mesma condição simbiótica. Em sua perspectiva, o caipira seria um “bandeirante atrofiado”<sup>35</sup> que teria “regredido” ao “antepassado índio”:

No citado ensaio sobre a influência da herança indígena na adaptação do colonizador à terra do Novo Mundo [HOLANDA, Sérgio Buarque. Índios e mamelucos na Expansão Paulista. *Anais do Museu Paulista*, vol. XIII, pp. 176–290, 1949.], Sérgio Buarque de Holanda aponta elementos capitais para avaliar a extensão desse, mais que ajustamento, verdadeiro comensalismo do paulista com o meio físico. Comensalismo em que ele se despojou não raro da iniciativa civilizadora para, na parcimônia do seu equipamento tecnológico, regredir ao antepassado índio e, deste modo, penetrar mais fundo no mundo natural. Veja-se, a este propósito, um exemplo realmente simbólico no livro de Hércules Florence: ‘O ajudante do guia [...] matou dois veados brancos [...]. Quando o caçador via um veado, tirava logo a roupa e, nu em pelo, marchava quase de rastos quanto possível, até dar alcance à espingarda.’

Esta familiaridade do homem com a Natureza vai sendo atenuada, à medida que os recursos técnicos se interpõem entre ambos, e que a subsistência não depende mais de maneira exclusiva do meio circundante. O meio artificial, elaborado pela cultura, cumulativo por excelência, destrói as afinidades entre homem e animal, entre homem e vegetal. Em compensação, dá lugar à iniciativa criadora e a formas associativas mais ricas, abrindo caminho à civilização, que é humanização. Daí as consequências negativas de uma adaptação integral do homem ao meio, em condições tecnicamente rudimentares — na medida em que limita a sociabilidade e torna desnecessárias as atitudes mais francamente operativas na construção de um equilíbrio ecológico, que integre de modo permanente novas técnicas de viver, e realce, mais nitidamente, a supremacia criadora da cultura sobre a natureza.<sup>36</sup>

Fica evidente, aqui, que entre a condição primitiva, de “familiaridade” com a natureza, e a civilizada, em que “recursos técnicos se

interpõem”, haveria um suposto percurso civilizador/ humanizador. A nudez seria traço de um estágio inicial de contato direto, imediato, com a natureza, ou de indistinção, de *confusão*, entre o *humano* e o *animal/vegetal*. A “humanização” seria um processo de separação, de afastamento, de “destruição de afinidades”.

No período inicial, de confusão e indistinção, a vida humana (como a dos animais e vegetais) seria dominada pelas forças da natureza, já que por elas totalmente condicionada; paulatinamente, contudo, o homem transformaria o meio natural, assegurando a “supremacia da cultura”. É pelo desenvolvimento de recursos técnicos que o homem se faz, então, propriamente humano (lembramos de passagem d’A *ideologia alemã*,<sup>37</sup> que integra bibliografia de Candido: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida [...]”<sup>38</sup>). No entanto, como vemos, a sociedade caipira resultaria de movimento oposto, ou seja, de uma “regressão”.<sup>39</sup> O civilizado, no caso, o colonizador português, já em alguma medida apartado da natureza, despe-se, faz-se nu como o índio,<sup>40</sup> e assim mergulha novamente numa intimidade com o mundo natural, confundindo-se com ele. O índio surge, então, como no estágio inicial de um percurso, percurso do qual o civilizado europeu estaria na fase final ou mais avançada.<sup>41</sup> O caipira e sua cultura resultariam, assim, de uma involução, da reversão do processo civilizador/ humanizador, isto é, de um despojamento, de uma perda — a “perda de formas mais ricas de sociabilidade e cultura”;<sup>42</sup> a “perda de padrões europeus e a adoção de padrões das sociedades primitivas”.<sup>43</sup>

“Formas mais ricas”, próprias de “grupos mais civilizados”,<sup>44</sup> associam-se a desenvolvimento tecnológico, a trocas mais intensas e a adensamento populacional. Assim, como traços da vida caipira, são destacados o isolamento (uma sociabilidade restrita às poucas famílias que formam o bairro rural), a economia de subsistência (sem excedente para ser comercializado, excedente que intensificaria contatos, intercâmbios e trocas), o seminomadismo (decorrente de uma “técnica rudimentar” e de um comportamento econômico “instintivo”,

ou seja, pouco racional, que não permitiriam ao caipira se fixar<sup>45</sup>).<sup>46</sup> Nessas condições, o caipira viveria uma cultura de mínimos:

Aquém dele [do bairro], não há vida social estável, e sim o fenômeno ocasional do morador isolado, que tende a superar este estágio ou cair em anomia; além dele, há agrupamentos complexos, relações mais seguidas com o mundo exterior, características duma sociabilidade mais rica. Ele é a unidade em que se ordenam as relações básicas da vida caipira, rudimentares como ele. É um mínimo social, equivalente no plano das relações ao mínimo vital representado pela dieta, já descrita.<sup>47</sup>

A dieta caipira é tida como “mediocre” por Antonio Candido<sup>48</sup> — nela faltaria trigo, carne e leite, segundo apurou.<sup>49</sup> Assim, apesar de viver absorvido pela questão da sobrevivência, ocupando-se do plantio (especialmente de culturas indígenas, como o feijão, o milho e a mandioca<sup>50</sup>), da caça, da coleta (de plantas medicinais, especialmente, mas também de alimentos, como o pinhão<sup>51</sup> e a jabuticaba<sup>52</sup>), da pesca e do cuidado de seus animais (como galinhas e porcos), o caipira tradicional não conseguiu, por conta de sua técnica “rudimentar”, dar às suas necessidades nutricionais uma resposta adequada. Vivia como as plantas, regido pelos ciclos da natureza,<sup>53</sup> condicionado por ela, mas incapaz de, nessas condições, garantir para si uma vida para além do mínimo — mantém-se “subnutrido, presa de verminoses e moléstias tropicais”,<sup>54</sup> em “nível biótico precário”.<sup>55</sup> Assim, o corpo do caipira seria tanto vítima de seu estágio rudimentar como fator de seu atraso, já que “o rendimento muscular de que é capaz o mal nutrido (por dieta quantitativa ou qualitativa insuficiente)” seria incompatível “com o atual teor de vida”,<sup>56</sup> isto é, com a “vida moderna”.<sup>57</sup> Nas refeições dos caipiras estudados em seu trabalho de campo, encontrou uma dieta “mal equilibrada”, em que faltariam alimentos calóricos como a carne e o leite, considerados ricos (aliás, mais consumidos por populações ricas).<sup>58</sup> Notara especialmente a diminuição da carne de caça, sem a compensação do acesso regular à carne de vaca vendida em açougue.<sup>59</sup>

Apesar de considerar o etnocentrismo implicado na definição de níveis culturais, considera equivocado o relativismo que impediria o reconhecimento de “traços francamente disfuncionais” nas culturas.<sup>60</sup> A dieta surge, então, como critério seguro para se avaliar o grau de desenvolvimento cultural:

Sobretudo quando encaramos a obtenção dos meios de vida, observamos que algumas culturas não conseguem passar de um equilíbrio mínimo, mantido graças à exploração de recursos naturais por meio de técnicas rudimentares, a que correspondem formas igualmente rudimentares de organização. O critério para avaliá-las, nestes casos, é quase biológico, permitindo reconhecer dietas incompatíveis com as necessidades orgânicas, correlacionadas geralmente a técnica pobre, estrutura social pouco diferenciada além da família, representações míticas e religiosas insuficientemente formuladas. É o que se observa em povos ‘marginais’ da Patagônia e sobretudo Terra do Fogo, em nômades como sirinós, ou os nambiquaras.<sup>61</sup>

A cadeia de condicionamentos é evidente: técnica pobre, pouca diferenciação social, insuficiente elaboração mítico-religiosa. Trata-se de um constrangimento, o homem se vê reduzido às demandas de seu corpo, demandas estas que, porque parcamente satisfeitas, levam a permanente angústia. Nos caipiras, Antonio Candido verificara uma “fome psíquica”,<sup>62</sup> ou seja, a preocupação absoluta e absorvente com a comida levando a desejos intensos.<sup>63</sup> Vimos já que este seria também o caso, para Candido, dos pastores Nuer, cuja poesia seria caracterizada pelo “caráter imediato com que as condições de vida se refletem na obra”.<sup>64</sup> Sua avaliação da “literatura oral” caipira é bastante semelhante:

Compreenderemos esse estado de coisas [atmosfera contínua de luta pela vida] se considerarmos a estreita ligação das suas representações religiosas com a vida agrícola, a caça, a pesca e a coleta, e de ambas com a literatura oral. [...] Magia, medicina simpática, invocação divina, exploração da fauna e da flora, conhecimentos agrícolas fundem-se deste modo num sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo, a

mata, o ar, o bicho, a água, e o próprio céu. Dobrado sobre si mesmo pela economia de subsistência, encerrado no quadro dos agrupamentos vicinais, o homem aparece ele próprio como segmento de um vasto meio, ao mesmo tempo natural, social e sobrenatural.<sup>65</sup>

A absorção completa da vida humana em torno da sobrevivência dilui as fronteiras entre homem e natureza. Nesse estágio, a vida humana parece não se distinguir da vida natural (animal e vegetal), a cultura impregnando-se da base material, isto é, confundindo-se palavra e corpo, matéria e espírito, poesia e alimento. O corpo enquanto demanda, como bruta necessidade, absorveria o homem de tal forma que seu espírito não encontraria espaço suficiente para se desenvolver. Como vimos, a “civilização, que é humanização” consistiria justamente na superação de um estado de simbiose com a natureza, de confusão ou indistinção entre o mundo humano e o natural.<sup>66</sup> *Humanizar-se* e *animalizar-se* seriam, então, vetores inversos de um mesmo processo.

4. No início de “O direito à literatura”, de 1988, originalmente texto de palestra proferida por Antonio Candido em curso organizado pela Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, o autor afirma:

É impressionante como em nosso tempo somos contraditórios neste capítulo. Começamos observando que em comparação a eras passadas chegamos a um máximo de racionalidade técnica e de domínio sobre a natureza. Isso permite imaginar a possibilidade de resolver grande número de problemas materiais do homem, quem sabe inclusive o da alimentação. No entanto, a irracionalidade no comportamento é também máxima, servida frequentemente pelos mesmos meios que deveriam realizar os desígnios da racionalidade. [...]

Ora, na Grécia antiga, por exemplo, teria sido impossível pensar numa distribuição equitativa dos bens materiais, porque a técnica ainda não permitia superar as formas brutais da exploração do homem, nem criar abundância para todos. Mas em nosso tempo é possível pensar nisso, e no entanto pensamos relativamente pouco. [...]

Todos sabemos que nossa época é profundamente bárbara, embora se trate de uma barbárie ligada ao máximo de civilização. Penso que o movimento pelos direitos humanos se entronca aí, pois somos a primeira era da história em que teoricamente é possível entrever uma solução para as grandes desarmonias que geram a injustiça contra a qual lutam os homens de boa vontade, à busca, não mais do estado ideal sonhado pelos utopistas racionais que nos antecederam, mas do máximo viável de igualdade e justiça, em correlação com cada momento da história.

Mas esta verificação desalentadora deve ser compensada por outra, mais otimista: nós sabemos que hoje os meios necessários para nos aproximarmos deste estágio melhor existem, e que muito do que era simples utopia se tornou possibilidade real.<sup>67</sup>

Vemos que, para Antonio Candido, o máximo de civilização consiste no máximo de domínio sobre a natureza. Por vivermos num tempo em que tal domínio parece se verificar, temos condições de construir sociedades justas, igualitárias. É o desenvolvimento tecnológico que permite tal coisa, de modo que injustiça social e baixo desenvolvimento de recursos técnicos surgem interligados. Justifica-se, assim, por meio de um determinismo econômico, a escravidão na Grécia Antiga. Apenas no presente tal sistema não se justifica, pois apenas agora dominamos a natureza a tal ponto que podemos abrir mão de dominar a nós mesmos (ou seja, uns aos outros). Isso se a racionalidade que responde pelo progresso dos recursos técnicos vier a se sobrepor à irracionalidade social, ou seja, à irracionalidade de uma sociedade desigual dotada de meios de produção que permitiriam relações sociais igualitárias.

Novamente surge a questão do alimento na sugestão de que, em nosso tempo, o problema da fome poderia ser resolvido. O escândalo está no fato de que talvez todos pudessem viver sem fome, com conforto material, e não vivem, ao contrário. Mas essas condições de vida poderiam existir, *para todos, apenas hoje*. Não há, para Antonio Candido, a hipótese de se encontrarem, para além dos marcos da modernidade ocidental, fundada no capitalismo industrial, condições de vida que permitam, pelo grau de conforto e satisfação material, pensar-se

em direitos humanos e justiça social. Estar para além das fronteiras desse mundo moderno é, assim, uma espécie de condenação. De outra maneira: mesmo reconhecendo a barbárie na modernidade, é apenas nela que encontra civilização *também*; fora dela, Candido vê *somente* barbárie e primitivismo — isto é, a servidão do homem diante da natureza e das necessidades básicas do corpo.

Antonio Candido associa rusticidade e primitivismo a pobreza. Penso que por duas razões: 1) uma técnica pobre (que supostamente caracterizaria a condição primitiva e rústica) resulta em parca produção, em pobreza material; 2) no Brasil, apenas a classe dominante tem acesso aos produtos da civilização, mantendo-se as classes pobres numa condição de rusticidade e primitivismo. Assim, a pobreza é, para Candido, prévia à própria constituição da sociedade brasileira, é intrínseca aos estágios culturais tidos como menos avançados que participaram de sua formação. A violência social verificada no Brasil seria a de impedir a entrada de todos no âmbito da cultura considerada mais avançada, que ficaria restrita às classes dominantes. Quando produz pobreza, a sociedade brasileira parece confinar as pessoas a estágios pregressos de desenvolvimento.

Ser pobre no Brasil é, assim, ser constrangido a se manter numa condição de vida tida como já superada pela civilização — superada ao menos como possibilidade. Para Antonio Candido, a condição primitiva ou rústica é, em si, de miséria e servidão, pois o homem se vê desamparado diante das forças da natureza, submetido por elas, reduzido à simples busca pela sobrevivência material. Nesse sentido, por mais brutal que seja a expansão do capitalismo (em suas diferentes fases, do período colonial até os projetos de modernização do presente), é ela que leva o homem a ampliar seu domínio sobre a natureza, que leva a civilização a se expandir — mesmo que carregada de barbárie. Pois se trata, então, de uma barbárie superável com a distribuição equitativa dos bens (a “racionalidade dos comportamentos”); já a barbárie exclusiva, decorrente de suposto baixo nível dos recursos técnicos, não teria o que distribuir (mesmo quando equitativa, o que uma sociedade de baixo desenvolvimento

tecnológico divide é a pobreza, o que nela se partilha é a angústia pela sobrevivência).

A continuidade entre homem e natureza, que seria própria tanto da vida caipira (rústica) como da nuer (primitiva), surge, assim, associada a um estado de pobreza. Segundo Candido, os caipiras poderiam, por conta de seu isolamento, estar satisfeitos com seu modo de vida, mas, quando em contato com o homem da cidade, sua miséria se faria evidente e penosa.<sup>68</sup> Tal associação entre rusticidade, primitivismo e pobreza (material e espiritual) enforma também a leitura que o estudioso elabora, em “Ficção e confissão”, do romance *Vidas Secas*:<sup>69</sup>

Paulo Honório e Luís da Silva pensam, logo existem. Fabiano existe, simplesmente. O seu mundo interior é amorfo e nebuloso, como o dos filhos e da cachorra Baleia. O que há nele são os mecanismos da associação e participação; quando muito o resíduo indigerido da atividade quotidiana. É, portanto, mais que simples, primitivo; e o livro, mais tosco que puro. [...] O matutar de Fabiano ou Sinhá Vitória não corrói o eu nem representa atividade excepcional. Por isso é equiparado ao cismar dos dois meninos e da cachorrinha, pois no primitivo, como na criança e no animal, a vida interior obedece outras leis, que o autor procura desvendar: não se opõe ao ato, mas nele se entrosa, imediatamente. [...]

Ora, o drama de *Vidas secas* é justamente esse entrosamento da dor humana na tortura da paisagem. Fabiano ainda não atingiu o estágio de civilização em que o homem se liberta mais ou menos dos elementos. Sofre em cheio o seu peso, sacudido entre a fome e a relativa fartura; a curva da sua existência segue docilmente os caprichos hidrográficos que lhe dão vida ou morte.<sup>70</sup>

Antonio Candido equipara o “matutar” de Fabiano ao “cismar” de seus filhos e da cachorra Baleia. Sugere, então, que Fabiano viveria num estágio anterior ao de civilização, um estágio primitivo, espécie de infância da humanidade em que a distinção entre homens e animais é tênue. Atingir o estágio de civilização é, para o autor, justamente se libertar da natureza e, assim, humanizar-se.

É de se destacar a afirmação de que “a vida interior” do primitivo, da criança e dos animais obedeça a “outras leis”. São diferentes das leis que regem a vida interior do homem adulto e civilizado, mas são semelhantes entre si: “[a vida interior do primitivo, da criança e dos animais] não se opõe ao ato, mas nele se entrosa, imediatamente”. Não há mediação, há um entrosamento entre vida interior e ato, entre corpo e espírito (o que nos remete aos pastores Nuer e aos caipiras). A vida interior de Fabiano, como a das crianças e a da cachorra, estaria totalmente absorvida pelo corpo em sua luta pela sobrevivência. Não haveria espaço de mediação entre homem e meio, a vida humana seria determinada pela natureza, refém de “seus caprichos”. Tal condição surge como impedimento a um pleno desenvolvimento, ou seja, à plena realização do homem como ser humano.<sup>71</sup>

Em “O direito à literatura”, Antonio Candido define a “humanização” como superação de um estado de confusão: a literatura humaniza porque organiza, porque apresenta uma “proposta de sentido”.<sup>72</sup> Trata-se de “elevar a experiência amorfa ao nível da expressão organizada”, de transformar “o informal ou o inexpresso em estrutura organizada”,<sup>73</sup> em “ordem definida que serve de padrão para todos e, deste modo, a todos humaniza, isto é, permite que os sentimentos passem de um estado de mera emoção para o da forma construída”.<sup>74</sup> A ação da palavra ordenada (ancorada em aliterações com consequências espantosas<sup>75</sup>) produz uma mudança de estado (algo como do líquido ao sólido): da “mera emoção” (particular) à “forma construída” (universal); da impertinente permanência caótica da vida ao “padrão” geral; do perecível, múltiplo, inconstante e confuso ao fixo, uno, estável e inteligível.<sup>76</sup> A humanidade do homem assim se afirma, confirma-se e se fortalece: dotado de razão estabilizadora, o homem combate a perecibilidade, a multiplicidade caótica do mundo, sua inconstância e mutabilidade. Insinua-se, aqui, uma espécie de negação da vida sensível, um desejo de transcendência que rebaixa a imanência, desejo que parece coincidir com a própria aventura do homem — agente empenhado em depreciar a vida, em rebaixá-la como natureza bruta

ou animal, rebaixamento que se faz condição para a afirmação do humano como forma superior.

O homem é concebido por Antonio Candido como capaz de ordenar a si e ao mundo (pela razão de que seria dotado);<sup>77</sup> a literatura, enquanto “bem humanizador”, surge como instrumento implicado no esforço de elevação do sensível-corporal-emocional (o particular) ao inteligível-espiritual-racional (o universal). Na *Formação da literatura brasileira* (1959), Candido já sugeria que a “aclimatação penosa” da cultura europeia num “país semibárbaro”<sup>78</sup> garantiria “as disciplinas mentais que lhe pudessem exprimir a realidade”.<sup>79</sup> A literatura, legado europeu, quando devidamente “aclimatada”, poderia desempenhar sua função organizadora, resistindo e se impondo ao “primitivismo”.<sup>80</sup> N’*Os parceiros do Rio Bonito*, o autor também afirmou que, entre o caipira mais isolado e o homem urbano, encontraríamos “estádios progressivos de civilização”.<sup>81</sup> Cavar distância, separar-se dos animais e vegetais, produzindo-se o homem propriamente humano, seria, assim, um processo com resultados mais ou menos bem-sucedidos. Os caipiras, que se desgarraram do mundo civilizado adentrando cada vez mais o mundo natural, teriam, regredindo a uma condição primitiva (indígena), cruzado as fronteiras para além da civilização. No Brasil, do primitivo ao civilizado, passando pelo rústico e pelo pobre, teríamos gradações em que o próprio processo civilizador se faria visível em suas diferentes fases. As diferentes camadas da população brasileira atestariam diferentes graus de integração ao mundo civilizado, de modo que, para Antonio Candido, desigualdade social e diferença cultural se confundiriam no Brasil.

## 2. A FUNÇÃO DA LITERATURA NOS TRÓPICOS<sup>82</sup>

1. Em “A literatura e a formação do homem” (1972),<sup>83</sup> Antonio Candido já atribuía à literatura uma “função humanizadora”. Todavia, na análise concreta de dois contos — “Mandovi” (*Sertão*, 1897), de Coelho Neto, e “Contrabando” (*Contos gauchescos*, 1912),<sup>84</sup> de Simões Lopes Neto —, Candido chegava a uma conclusão surpreendente: a literatura não apenas humanizaria, mas poderia, também, desumanizar. Tal seria o caso do conto de Coelho Neto, que reificaria o caipira por conta do tratamento dado a sua fala. Para Antonio Candido, a contraposição entre a fala competente do narrador, adequada à norma culta, e a fala do caipira, marcada pela fonetização,<sup>85</sup> resultava na condenação desta como erro, desvio, inadequação. Já a estratégia de Simões Lopes Neto, que criava um narrador fictício (o gaúcho Blau Nunes), esfumaria o contraste entre fala culta (do narrador letrado) e inculta (da personagem interiorana), resultando numa “fala gaúcha estilizada e convincente”, que não deixava de ser “literária, esteticamente válida”.<sup>86</sup>

O dado novo de uma função reificadora da literatura é tão surpreendente quanto intrigante. Isso porque se desamarra da defesa de uma função intrínseca à literatura que, seja para o bem ou para o mal, “humaniza em sentido profundo, porque faz viver”.<sup>87</sup> Se o argumento inicial de Candido se constrói na defesa de uma função humanizadora da literatura (de toda literatura), que se realiza

desdobrando-se em função psicológica, educativa e de conhecimento; ao final, ao tratar da função de conhecimento, a humanização surge apenas como uma possibilidade. Além disso, a condenação de uma estratégia de composição que faria mal ao leitor ao reforçar seus preconceitos contradiz o prévio ataque do autor a qualquer tentativa de controle da atividade literária.<sup>88</sup>

O reconhecimento de um efeito desumanizador da literatura, apesar de desgarrado da tese principal da palestra, é certamente interessante. Contudo, buscarei aqui, mais que explorar tal deriva argumentativa (à qual retornaremos na segunda parte deste livro), atentar para como Antonio Candido formula sua condenação da “dualidade estilística”<sup>89</sup> empregada por Coelho Neto e seu elogio à estratégia integradora do narrador fictício de Simões Lopes Neto. Ao acusar o caráter ideológico de “Mandovi”, Candido afirma que, quando se empenha em aumentar a “distância erudita do autor” e em “confinar o personagem rústico, por meio de um patuá pseudo-realista, no nível infra-humano dos objetos pitorescos, exóticos para o homem culto da cidade”, o regionalismo brasileiro não passa de uma “falsa admissão do homem rural ao universo dos valores éticos e estéticos”.<sup>90</sup> Essa “falsa admissão” é contraposta ao que consegue Simões Lopes Neto: “O leitor, nivelado ao personagem pela comunidade do meio expressivo, se sente participante de uma humanidade que é a sua, e deste modo, pronto a incorporar à sua experiência humana mais profunda o que o escritor lhe oferece como visão da realidade”.<sup>91</sup> Nesse caso, “o universo do homem rústico é trazido para a esfera do civilizado”.<sup>92</sup>

A desumanização seria, portanto, a desqualificação do homem do interior e de sua fala; a humanização seria, ao contrário, o reconhecimento do valor e da competência de sua voz. Tal reconhecimento, contudo, supõe que a norma culta seja apenas levemente estilizada, e não deformada, como no caso da fala do caipira de Coelho Neto. Temos aqui um elemento importante, que retomaremos adiante: humanizar parece coincidir com dar acesso à norma culta, metonímia da “esfera do civilizado”,<sup>93</sup> não se esperando fora dela a existência de “valores éticos e estéticos”.<sup>94</sup>

Como vimos no capítulo anterior, uma sociedade justa é, para Antonio Candido, “simples utopia” caso não conte com os “meios materiais” que permitam sua realização.<sup>95</sup> Tal condicionamento econômico supõe a evolução ou progresso dos modos de produção, estabelecendo-se modos atrasados (que aprisionam o homem na miséria e conduzem inevitavelmente à exploração) e modos de produção avançados (cuja alta capacidade de produção de riqueza permite, mesmo que apenas como possibilidade, justiça e igualdade entre os homens). Como sugeri anteriormente, para Antonio Candido, o escândalo está em não se distribuir a riqueza existente graças ao “incrível progresso industrial”,<sup>96</sup> ou seja, em não se modificarem, no presente, as relações sociais; não havendo, em outras épocas, riqueza a ser distribuída, não havia escândalo, apenas a fatalidade da miséria e/ou da desigualdade social.

A discussão sobre os direitos humanos envolve a questão do amplo acesso, seja no que tange à riqueza material seja à do espírito. Envolve, também, a compreensão de que o que se deve garantir a todos como um direito é *vital*, sua falta levando à “desorganização pessoal”, à “frustração mutiladora”.<sup>97</sup> Assim, o empenho do autor em “O direito à literatura” é defender que a literatura deve ser considerada um direito porque responde a uma necessidade humana. Para comprovar tal tese, Candido afirma que a literatura está presente na vida de todos.<sup>98</sup> Vejamos em mais detalhe:

Chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações.

Vista deste modo a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem que possa viver sem ela, isto é, sem a possibilidade de entrar em contato com alguma espécie de fabulação. Assim como todos sonham todas as noites, ninguém é capaz de passar vinte e quatro horas do dia sem alguns momentos de entrega ao universo fabulado.<sup>99</sup>

Ora, se ninguém consegue passar vinte e quatro horas sem mergulhar no universo da ficção e da poesia, a literatura concebida no sentido amplo a que me referi parece corresponder a uma necessidade universal, que precisa ser satisfeita e cuja satisfação constitui um direito.<sup>100</sup>

Algo no argumento de Antonio Candido parece não se fechar: como a literatura se mantém inacessível à ampla maioria (este é, afinal, o grave problema denunciado pelo autor) se é universal, se está em toda parte? A resposta está na formulação: “literatura concebida no sentido amplo”. Não falta acesso a tal literatura, mas à literatura *stricto sensu*, isto é, à literatura erudita, apenas uma pequena parcela da literatura entendida em acepção ampliada. Estabelece-se uma linha evolutiva, em que se parte do supostamente mais simples (a oralidade, o popular) e se chega ao mais complexo (a produção escrita erudita).<sup>101</sup> Assim, se tantas produções são literatura (numa universalização da categoria), nem todas são plenamente literatura para Candido, ou seja, “literatura propriamente dita”.<sup>102</sup> É essa condição desigual que subjaz à demanda por integração (na obra como síntese, na sociedade moderna com justiça social) — trata-se de “elear” o chamado folclore à condição de arte (como também de elevar o gosto das massas com programas de difusão cultural).

Antonio Candido defende, assim, “a difusão humanizadora da literatura”<sup>103</sup> e afirma que “[n]egar a fruição da literatura é mutilar nossa humanidade.”<sup>104</sup> Tal “mutilação espiritual”<sup>105</sup> caracterizaria os pobres, ou seja, aqueles que não têm, dada a iniquidade da sociedade brasileira, acesso aos “bens culturais mais altos”.<sup>106</sup> Estes vivem confinados ao popular, ao folclore, isto é, ao legado das tradições culturais orais — das culturas indígenas, africanas e dos europeus pobres (camponeses, analfabetos) ou “regredidos” (como os caipiras). Vemos que a noção de humanização, que coincidiria, para Antonio Candido, com a própria civilização, alude tanto a um processo histórico como à vida de cada um: a humanidade como um todo passaria por um processo civilizador/humanizador marcado por estágios; todo indivíduo, em sua própria formação, passaria também por um

processo de humanização, de “afinamento pessoal”.<sup>107</sup> Para tanto, é necessário o acesso às produções culturais tidas como mais avançadas, ou seja, a participação nos produtos da civilização (ocidental). Se confinada às produções de estágios tidos como atrasados, a pessoa é, para Candido, impedida de se realizar plenamente.<sup>108</sup>

Antonio Candido desenvolve, em sua argumentação, a análise de um provérbio (“Mais vale quem Deus ajuda do que quem cedo madruga”) e de um poema de Tomás Antonio Gonzaga (uma de suas líras à Marília de Dirceu). É evidente que, para o estudioso, o crime cometido pela sociedade brasileira é o de restringir o acesso ao poema de Gonzaga, considerando, talvez, que o provérbio analisado seja amplamente conhecido (inclusive por Rubião, personagem machadiana,<sup>109</sup> sendo utilizado também por Sancho Pança, personagem de *D. Quixote*, de Cervantes<sup>110</sup>).

O que illustrei por meio do provérbio e dos versos de Gonzaga ocorre em todo o campo da literatura e explica porque ela é uma necessidade universal imperiosa, e porque fruí-la é um direito das pessoas de qualquer sociedade, desde o índio que canta suas proezas de caça ou evoca dançando a lua cheia, até o mais requintado erudito que procura captar com sábias redes os sentidos flutuantes de um poema hermético. Em todos esses casos ocorre humanização e enriquecimento, da personalidade e do grupo, por meio de conhecimento oriundo da expressão submetida a uma ordem redentora da confusão.<sup>111</sup>

O requinte da forma é esperado por Antonio Candido na produção erudita de matriz europeia, não na indígena. Sendo, para o autor, a humanização uma questão de forma, de elaboração e fruição da forma artística, tal dado não é pouco significativo. Essa discriminação explicaria por que se empenha em convencer seu auditório do “poder universal dos grandes clássicos”,<sup>112</sup> afirmando que todos, mesmo os pobres e analfabetos, têm condição de fruí-los.<sup>113</sup> A defesa de tempo para o lazer, que em princípio poderia ser despendido nas mais diversas atividades, associa-se à defesa da leitura de certos livros (*Divina*

*Comédia, Amor de Perdição, Fausto, Dom Quixote, Os Lusíadas* e a obra de Machado de Assis são alguns exemplos).

Isso faz lembrar que, envolvendo o problema da desigualdade social e econômica, está o problema da intercomunicação dos níveis culturais. Nas sociedades que procuram estabelecer regimes iguais, o pressuposto é que *todos devem ter a possibilidade de passar dos níveis populares para os níveis eruditos* como consequência normal da transformação de estrutura, prevenindo-se a elevação sensível da capacidade de cada um graças à aquisição cada vez maior de conhecimentos e experiências.<sup>114</sup> (grifo meu)

A questão fundamental da distribuição de riqueza material e espiritual associa-se a uma hierarquia: os “níveis eruditos” são entendidos por Antonio Candido como superiores (e se contrapõem às culturas de oralidade, associadas a “sabedoria espontânea”<sup>115</sup>).<sup>116</sup> Não estaríamos aqui diante da reedição dos dilemas envolvendo a representação da fala do letrado e do homem interiorano (o “rústico”) que encontramos no texto de 1972? Candido defendia, então, a inscrição da fala do homem do interior no seio da norma culta (como o faz Simões Lopes Neto, em sua perspectiva); aqui, defende a ampla difusão da cultura (da chamada cultura erudita). Trata-se, novamente, de permitir o acesso, de incluir camadas da população brasileira “no universo dos valores éticos e estéticos”;<sup>117</sup> agora, contudo, trata-se de incorporá-las não só como personagem regionalista, mas também como público.

2. Em “Literatura de dois gumes” (1966),<sup>118</sup> Antonio Candido sugere o perigo de um movimento inverso, a absorção da cultura letrada pelo “folclore”:

Talvez isso [a convenção greco-latina da poesia árcade] haja perturbado a expressão mais calorosa da personalidade, sem falar no aproveitamento eventual de inspirações populares. Mas em compensação, ao estabelecer contraste com o primitivismo reinante, permitiu aos intelectuais criar um mundo de liberdade e autonomia espiritual, que preservou a existência da

literatura, neutralizando o perigo de absorção pelo universo do folclore; e ao fazer do escritor um cidadão da República universal das letras, tornou-o fator de civilização do país.<sup>119</sup>

Antonio Candido aposta num contraste “entre a inteligência do homem culto e o primitivismo reinante”,<sup>120</sup> propondo uma espécie de embate, um jogo de forças em que a literatura parece desempenhar papel relevante, de modo que as contradições do processo colonial e da literatura se tornam o foco de seu interesse. O título do texto aponta já para isso, pois a literatura terá dois gumes: será ela própria contraditória, ao servir tanto aos desígnios coloniais quanto à emancipação, ao ser tanto fator de imposição cultural quanto de liberdade. O arcadismo se mostraria, então, emblemático: a partir da adaptação de recursos expressivos impostos pelo colonizador, nossos poetas árcades se insurgiram contra a metrópole, contra, portanto, o próprio poder central.<sup>121</sup> Assim, se foi instrumento do colonizador, a literatura foi também instrumento de luta contra ele, servindo aos interesses dos novos grupos dominantes locais.<sup>122</sup> Mas a ambivalência dos dois gumes não se resume a essa relação entre as elites locais e a metrópole; abarca também a relação entre a “cultura do conquistador” e as “culturas dominadas, do índio e do africano, esta igualmente importada”.<sup>123</sup>

A imposição cultural é, como sabemos, denunciada pelo estudo de modo incisivo.<sup>124</sup> Entendo então que a alegada ambivalência da literatura se revela, antes, uma ambivalência do próprio pensamento de Antonio Candido acerca da colonização.<sup>125</sup> Ao ter funcionado como ferramenta eficiente do processo colonial, por meio da imposição de padrões e valores do colonizador, a literatura participou, como denuncia o autor, ativamente da conquista, do ataque às culturas indígenas e africanas. Entretanto, como tais culturas eram “folclóricas” e supostamente se mantinham num estágio pouco avançado, ao se implantar no Brasil, a literatura seria “fator de civilização”, contribuindo para a “criação de um mundo de liberdade e autonomia espiritual”.<sup>126</sup> O “primitivismo reinante” surge, assim, em contraste com tal mundo, definindo uma condição de aprisionamento e servidão.

Mas que “primitivismo” seria esse? Um “primitivismo” que alude a uma relação de dominação prévia à invasão e à colonização europeia? De quem eram os tais primitivos prisioneiros ou subordinados? Os *parceiros do Rio Bonito* nos parece responder: da natureza.

O trabalho de Antonio Candido sobre a sociedade caipira tem como referenciais teóricos fundamentais o marxismo e a antropologia funcionalista. De Marx e Engels, é a *Ideologia alemã* que comparece de modo mais visível, como vimos no capítulo anterior; de Malinowski, é *Uma teoria científica da cultura* (1944), sendo especialmente importante o trabalho de uma discípula sua, responsável por contribuições teóricas relevantes envolvendo o estudo da alimentação, Audrey I. Richards, de que se destaca *Hunger and Work in a Savage Tribe: a Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu* (1932).<sup>127</sup> Ao escolher enfocar a alimentação do caipira, Candido se empenha numa acomodação entre materialismo histórico e funcionalismo, ora se valendo da perspectiva funcional, ora se munindo de certo evolucionismo cultural próprio do arcabouço teórico marxista.

Se tal acomodação sugere, por um lado, permanências de um evolucionismo cultural no seio do próprio funcionalismo e chama a atenção para como a antropologia social inglesa tratou (ou desconsiderou) os processos coloniais;<sup>128</sup> por outro, neutraliza a dimensão questionadora do funcionalismo inglês justamente no que se refere à crítica feita ao determinismo econômico e à comparação de produções culturais mediante esquemas etapistas. Afinal, como vimos já, Antonio Candido parece encontrar no estudo da produção do alimento um critério seguro para a hierarquização das culturas.<sup>129</sup>

O diagnóstico de inferioridade cultural, que encadeia uma série de condicionamentos a partir da base econômica, carrega premissas evolucionistas que se explicitam no decorrer do trabalho sobre os caipiras. A relação entre homem e natureza delinea-se, conforme vimos, como uma relação de dominação: trata-se de dominar ou ser dominado. Sendo dominado, o homem não realiza plenamente sua humanidade, mantém-se em condição afim à dos animais e vegetais. O domínio, a “supremacia criadora da cultura sobre a

natureza”, coincide com o próprio processo de “humanização”, sinônimo de “civilização”.<sup>130</sup> Vimos que, em “O direito à literatura”, o “máximo de civilização” seria equivalente ao “máximo domínio sobre a natureza”.<sup>131</sup> Tal postulado aponta, segundo Candido, para uma contradição do próprio capitalismo, que gera civilização (progresso tecnológico) e barbárie (desigualdade social e tecnologia de destruição, como a bomba atômica).

Sabemos que, em termos marxistas, modificações no modo de produção levam à transformação da sociedade por gerarem descompasso entre a produção de riqueza e as relações sociais, a ponto de Marx e Engels afirmarem:

[...] que somente é possível efetuar a libertação real no mundo real e através de meios reais; que não se pode superar a escravidão sem a máquina a vapor e a Mule-Jenny [primeira máquina de tecer automática], nem a servidão sem melhorar a agricultura; e que não é possível libertar os homens enquanto não estiverem em condições de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em quantidade e qualidade adequadas.<sup>132</sup>

Uma sociedade avançada, em que todos possam fruir da riqueza produzida, depende, faz-se claro, de que se produza riqueza suficiente. O incremento da capacidade de produção encontra no capitalismo industrial momento decisivo, de maneira que um futuro melhor só possa ser pensado como seu desdobramento. Assim, *A ideologia alemã*, como também o próprio “Manifesto comunista” (1848), surpreendem pelo elogio que fazem do capitalismo em expansão, responsável por promover intercâmbios cada vez mais intensos e adensamento populacional crescente. Aproximar os homens, intensificar as trocas, inventar novas tecnologias são as consequências desejáveis desse modo de produção.<sup>133</sup> Parece que, para escapar à força dominadora da natureza, o homem teve que, dissociando cidade e campo, trabalho intelectual e material,<sup>134</sup> criar desigualdade. Pode então (o presente de Marx e Engels é o século XIX),

tendo alcançado um alto grau de domínio e exploração da natureza, vislumbrar uma sociedade sem classes.<sup>135</sup>

Vimos que, para Antonio Candido, tanto o caipira como o indígena apresentam técnica de produção rudimentar. O caipira, penetrando “cada vez mais fundo no mundo natural”<sup>136</sup>, isola-se em pequenos bairros rurais, formado por algumas poucas famílias.<sup>137</sup> Se o capitalismo em expansão, de que o processo colonial é um capítulo, intensifica trocas, aglomera os homens nas cidades, desenvolve técnicas de produção cada vez mais avançadas, a caipirização do português consiste em processo inverso, no isolamento e no trabalho pouco racional, “instintivo”, da terra.<sup>138</sup> Se o capitalismo promove crescente produção de riqueza e cria necessidades novas, o movimento regressivo do caipira geraria pobreza, uma vida baseada em mínimos, restrita a necessidades básicas. Nesse sentido, o índio — polo de atração da regressão caipira — seria o ser mais miserável.<sup>139</sup> Por mais que sem classes, o comunismo primitivo não parece promover a liberdade do homem, pois este é, então, condenado à quase animalidade por ser dominado pela natureza.<sup>140</sup> Se o “máximo de civilização” coincide, para Candido leitor de Marx, com progresso tecnológico,<sup>141</sup> o destino do caipira regredido delataria uma espécie de fracasso, sendo sintoma da contraditória implantação da civilização nos trópicos. As páginas finais d’*Os parceiros do Rio Bonito* são, nesse sentido, cruciais:

Se este livro conseguiu traçar uma imagem coerente da sua situação atual [do caipira], pode-se ver que os elementos de que dispõe a sua cultura tradicional são insuficientes para garantir-lhe a integração satisfatória à nova ordem de coisas, e que ela é algo a ser superado, se quisermos que ele se incorpore em boas condições à vida moderna.<sup>142</sup>

[...] Não se trata evidentemente de permitir ao caipira recriar as condições de relativo equilíbrio da sua vida pregressa, isto é, ajudá-lo a voltar ao passado. Trata-se de não favorecer a destruição irremediável das suas instituições básicas, sem lhe dar a possibilidade de ajustar-se a outras. O caipira é condenado à urbanização, e todo o esforço de uma política rural baseada cientificamente (isto é, atenta aos estudos e pesquisas da Geografia,

da Economia Rural, da Agronomia e da Sociologia) deve ser justamente no sentido de urbanizá-lo, o que, note-se bem, é diferente de trazê-lo para a cidade. No estado atual, a migração rumo a esta é uma fuga do pior ao menos mau, e não poderá ser racionalmente orientada se não se partir do pressuposto de que as conquistas fundamentais da técnica, da higiene, da divulgação intelectual e artística devem convergir para criar novos mínimos vitais e sociais, diferentes dos que analisamos neste trabalho.<sup>143</sup>

Parece-me chave a expressão “fuga do pior ao menos mau”. Se o caipira vivia mal no campo, o êxodo rural pouca melhora trazia, já que os benefícios da civilização se mantinham inacessíveis. Seria criminoso manter o caipira num modo de vida atrasado quando comparado ao modo de vida urbano, mas tampouco deixa de ser criminoso alterar seu modo de vida e mantê-lo apartado das “conquistas fundamentais da civilização”. Assim, a proletarização é criminosa, para Candido, não por alterar o modo de vida caipira, mas por manter o caipira em similar estado de pobreza, ignorância e insalubridade. De outra maneira: a vida baseada em mínimos do caipira (que, conforme Candido, aproximava o caipira do índio) estava sendo transtornada pela modernização do interior paulista. Contudo, migrando para as cidades, o caipira aglomerava-se nas periferias, impedido de fruir dos benefícios de um estágio civilizacional considerado mais avançado pelo autor.

Em “Literatura e subdesenvolvimento”,<sup>144</sup> Antonio Candido retoma o problema:

[...] na maioria dos nossos países [latino-americanos] há grandes massas ainda fora do alcance da literatura erudita, mergulhando numa etapa folclórica de comunicação oral. Quando alfabetizadas e absorvidas pelo processo de urbanização, passam para o domínio do rádio, da televisão, da história em quadrinhos, constituindo a base de uma cultura de massa. Daí a alfabetização não aumentar proporcionalmente o número de leitores da literatura, como a concebemos aqui; mas atirar os alfabetizados, junto com os analfabetos, diretamente da fase folclórica para uma espécie de folclore urbano que é a cultura massificada. No tempo da catequese os

missionários coloniais escreviam autos e poemas, em língua indígena ou vernácula, para tornar acessíveis ao catecúmeno os princípios da religião e da civilização metropolitana, por meio de formas literárias consagradas, equivalentes às que se destinavam ao homem culto de então. Em nosso tempo, uma catequese às avessas converte rapidamente o homem rural à sociedade urbana, por meio de recursos comunicativos que vão até a inculcação subliminar, impondo-lhe valores duvidosos e bem diferentes dos que o homem culto busca na arte e na literatura.<sup>145</sup>

Parece-me que a “falsa admissão”, afirmada no texto “A literatura e a formação do homem”, reformula-se aqui como “catequese às avessas”. Os jesuítas, levando ao indígena aquilo que o homem culto produzia e fruía, garantiam acesso à civilização; já a cultura de massa serve ao imperialismo, à imposição cultural norte-americana, à manutenção numa “etapa” cultural chamada de “folclórica”. Novamente, trata-se da “fuga do pior ao menos mau”, de ir do folclore rural para um novo tipo de folclore, o “folclore urbano”. Nos dois casos, o problema parece ser a falta acesso ao que de mais elaborado e avançado produzira a civilização (entende-se, ao que produzia e fruía o “homem culto”).<sup>146</sup>

Os dois gumes da literatura se desmembram, sendo que o gume negativo (a “imposição cultural”) migra para a cultura de massa, restando à cultura erudita apenas o gume positivo (a difusão dos “valores do homem culto”). Culturas de oralidade e cultura de massa são associadas por Antonio Candido no apelo comum a elementos não verbais, visuais e sonoros, que produziriam uma espécie de obnubilação mental. Contudo, em “Literatura e subdesenvolvimento”, Candido também acusa a possibilidade de a literatura claudicar, não apenas quando cede ao folclore ou à cultura de massa (capitulando, por exemplo, diante da propaganda, como seria o caso do Concretismo<sup>147</sup>), mas também quando se desvirtua em exotismo e imitação servil. Quando o escritor se identifica sobremaneira com a Europa, empenhando-se em responder a seus anseios pelo pitoresco ou em imitar seus modos, num apego desmedido às convenções importadas, a literatura se revela inútil, mesmo ridícula. A preocupação, seja do escritor exotista seja

do imitador, revela-se atender às demandas de um público europeu, sendo sintoma de atraso e dependência cultural. Este seria o pior crime: o escritor, apostando numa fantasiosa distância com relação ao “povo inculto”,<sup>148</sup> desincumbe a literatura de sua função humanizadora/civilizadora, desconsiderando ou exotizando “as grandes massas” lamentavelmente mergulhadas “numa etapa folclórica”.<sup>149</sup> Assim, ao se voltar ao “homem inculto”<sup>150</sup> (que seria o primitivo, o rústico, o pobre), Antonio Candido assume postura benevolente, talvez correspondente à responsabilidade que se atribui (a de levar “os valores do homem culto” àqueles que injustamente sofrem sua privação);<sup>151</sup> já no que tange aos outros letrados (“cultos” e “semicultos”<sup>152</sup>), a postura do autor revela-se bastante distinta, torna-se severamente judicativa.<sup>153</sup>

3. Não é insignificante notar que, em “Literatura e subdesenvolvimento”, a ação catequética dos jesuítas surja como uma espécie de norte para as elites letradas nos trópicos, um modelo a ser seguido. Tal aposta retorna na *Iniciação à literatura brasileira*, trabalho redigido em 1987 e publicado em 1997. Sobre José de Anchieta, Antonio Candido afirma:

Além dessa obra de maior vulto [poema épico sobre os feitos militares do governador-geral Mem de Sá], Anchieta escreveu poemas e atos teatrais de cunho religioso, sempre com o intuito de tornar a fé católica acessível ao povo, em geral, e aos índios catequizados, em particular. [...] Os jesuítas submeteram esse idioma [tupi] à disciplina gramatical e ele se tornou, com designação expressiva da “língua geral”, o principal veículo de comunicação entre colonizadores e indígenas; depois, entre os descendentes dos colonizadores, muitos deles mestiços. A obra de Anchieta e a prática extensiva da língua geral indicam que poderia ter-se desenvolvido no Brasil uma cultura paralela e um bilinguismo equivalente ao que ainda existe no Paraguai, devido à catequese jesuítica. Essa concorrência alarmou as autoridades metropolitanas, interessadas em usar o seu próprio idioma como instrumento de domínio e homogeneização cultural, a ponto de, no século XVIII, proibirem o uso da língua geral nas regiões onde ela predominava.

[...] Trata-se de um verdadeiro processo de dominação linguística, aspecto da dominação política, no qual a literatura culta, repito, desempenhou papel importante. Foi pena que a grande percepção de Anchieta não tivesse seguidores, pois ele combinava a tradição clássica, redefinida pelo humanismo no Renascimento, com certos veios mais populares da tradição ibérica, visíveis nos autos teatrais e na escolha das formas métricas de sua lírica. Além disso, acolheu e procurou dar dignidade à própria expressão linguística do indígena, mostrando que seria possível uma cultura menos senhorial, mais aberta aos grupos dominados.<sup>154</sup>

Delineiam-se, aqui, dois modos de colonização: o modo do encontro e da inclusão em oposição ao modo da imposição e da exploração. Num caso, temos comunicação e integração; no outro, violência e silenciamento. Nesse contraste, talvez haja traços da distinção entre função humanizadora e função reificadora da literatura, como proposta por Antonio Candido em “A literatura e a formação do homem”. De certa maneira, dar “dignidade à expressão linguística do indígena”, submetendo-se o tupi “à disciplina gramatical”, sugere a estratégia composicional integradora de Simões Lopes Neto, valorizada, como vimos, no trabalho de 1972. Reforçar distâncias e desqualificar a fala do colonizado são traços que se reatualizam na estratégia da “dualidade estilística” de Coelho Neto, que opõe a fala competente (cult) a uma fala quase teratológica (inventada para o rústico). Tal possível associação entre estratégias de composição literária e modos da colonização sugere, parece-me, uma implícita função colonial da literatura em Antonio Candido, que pode assumir caráter benéfico (integrador) ou nocivo (separador).<sup>155</sup> Aliás, produzir sínteses integradoras e equilibradas entre herança cultural europeia e realidade local (entre o universal e o particular, se quisermos retomar o vocabulário da *Formação*, de 1959) não seria, para Candido, justamente a tarefa dos escritores no Brasil? A louvável função da literatura nos trópicos não seria a de produzir tais sínteses, ou seja, a de superar distâncias e diferenças?<sup>156</sup>

Entendo que tal função integradora e benéfica da literatura deva ser discutida a partir de considerações do autor acerca da diferença cultural. Já no início da *Iniciação à literatura brasileira*, Candido afirma:

Com efeito, no momento da descoberta e durante o processo de conquista e colonização, houve o transplante de línguas e literaturas já maduras para um meio físico diferente, povoado por povos de outras raças, caracterizados por modelos culturais completamente diferentes, incompatíveis com as formas de expressão do colonizador. No caso do Brasil, os povos autóctones eram primitivos vivendo em culturas rudimentares. Havia, portanto, afastamento máximo entre a cultura do conquistador e a do conquistado, que por isso sofreu um processo brutal de imposição. Este, além de genocida, foi destruidor de formas culturais superiores no caso do México, da América Central e das civilizações andinas.

A sociedade colonial brasileira não foi, portanto, como teria preferido certa imaginação romântica nacionalista, um prolongamento das culturas locais, mais ou menos destruídas. Foi transposição das leis, dos costumes, do equipamento espiritual das metrópoles. A partir dessa diferença de ritmos de vida e de modalidades culturais formou-se a sociedade brasileira, que viveu desde cedo a difícil situação de contato entre formas primitivas e formas avançadas, vida rude e vida requintada. Assim, a literatura não “nasceu” aqui: veio pronta de fora para transformar-se à medida que se formava uma sociedade nova.<sup>157</sup>

A sugestão de que a sociedade brasileira seja marcada, desde seus primórdios, pelo contraste entre civilização e primitivismo repõe momentos da *Formação da literatura brasileira* (especialmente no que tange ao estudo da poesia pastoral e épica do XVIII<sup>158</sup>). O alegado embate entre formas de vida primitivas e avançadas supõe, é evidente, uma hierarquia: só há requinte na cultura do colonizador; a cultura do colonizado é rudimentar, sua vida é rude. A brutalidade da imposição colonial e do genocídio é explicada, no caso brasileiro, pelo “afastamento máximo” entre colonizador e colonizado, isto é, para Candido, a lamentável situação do indígena fazia da dominação europeia algo inevitável. Não é a colonização em si que Antonio Candido condena; é a exploração brutal e reificadora do colonizado, responsável por mantê-lo apartado da civilização e seus benefícios (entre os quais, a própria fruição da literatura). Assim, se Candido condena a

colonização por sua violência desumana e desumanizadora, valoriza esforços de integração, de incorporação do indígena, como vimos em seu elogio da catequese.

A colonização excludente e predatória, a serviço do enriquecimento das classes dominantes (metropolitanas ou locais), parece ter mantido amplas camadas da população brasileira no atraso, forjando-se o quadro do subdesenvolvimento. Assim, as consequências de tal processo seriam visíveis no presente, havendo, para Antonio Candido, nítida continuidade entre a situação colonial e a atual. Nesse sentido, não é à toa que as considerações do estudioso acerca da literatura regionalista reponham, como sugeri acima, dilemas análogos aos que encontra na literatura do período colonial. Para Antonio Candido, o naturalismo e o regionalismo atestariam, inclusive, uma compreensível “demora cultural”:

O fato de sermos países que na maior parte ainda têm problemas de ajustamento e luta com o meio, assim como problemas ligados à diversidade racial, prolongou a preocupação naturalista com os fatores físicos e biológicos. Em tais casos o peso da realidade local produz uma espécie de legitimação da influência retardada, que adquire sentido criador. Por isso, quando na Europa o Naturalismo era uma sobrevivência, entre nós ainda podia ser ingrediente de fórmulas literárias legítimas, como as do romance social dos decênios de 1930 e 1940.<sup>159</sup>

Não é preciso enumerar todas as áreas literárias que correspondem ao panorama do atraso e do subdesenvolvimento — como os altiplanos andinos ou o sertão brasileiro. Ou, também, as situações e lugares do negro cubano, venezuelano, brasileiro, nos poemas de Nicolás Guillén e Jorge de Lima, em *Ecué Yamba-Ó*, de Alejo Carpentier, *Pobre Negro*, de Rómulo Gallegos, *Jubiabá*, de Jorge Amado. [...]

O regionalismo foi uma etapa necessária, que fez a literatura, sobretudo o romance e o conto, focalizar a realidade local. [...] Mas de um certo ângulo, talvez não se possa dizer que acabou; muitos dos que hoje o atacam no fundo o praticam. A realidade econômica do subdesenvolvimento mantém a dimensão regional como objeto vivo, a despeito da dimensão urbana ser cada vez mais atuante. [...] Apenas nos países de absoluto

predomínio da cultura das grandes cidades, como a Argentina e o Uruguai, a literatura regional se tornou um anacronismo.<sup>160</sup>

Tal explicação para a persistência do regionalismo se encontra também em “A literatura e a formação do homem”:

O Regionalismo, que o sucedeu [ao Indianismo] e se estende até os nossos dias, foi uma busca do tipicamente brasileiro através das formas de encontro, surgidas do contacto entre o europeu e o meio americano. [...] Mas é forçoso convir que, justamente porque a literatura desempenha funções na vida da sociedade, não depende apenas da opinião crítica que o regionalismo exista ou deixe de existir. Ele existiu, existe e existirá enquanto houver condições como as do subdesenvolvimento, que forcem o escritor a focalizar como tema as culturas rústicas mais ou menos à margem da cultura urbana.<sup>161</sup>

Candido trata o regionalismo como algo que “ainda” é justificável, “enquanto” o quadro do subdesenvolvimento persistir; em sociedades mais avançadas, seria um “anacronismo”.<sup>162</sup> O desenvolvimento coincide, assim, com o predomínio da vida urbana; o subdesenvolvimento, com suas margens (incluindo “situações e lugares do negro”). É evidente que aquele que resta à margem, que é deixado à margem, é o colonizado (indígena ou africano) e seu descendente. Certa elite letrada empenhada na construção de uma sociedade mais avançada e justa deverá trabalhar por sua integração, entenda-se, por meio da difusão da chamada cultura erudita (nesse sentido, é de se destacar o comentário de Candido, em “O direito à literatura”, acerca dos esforços de Mário de Andrade à frente do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo [2004, p.29]).

A heterogeneidade cultural surge mais uma vez associada à permanência de bolsões de atraso, ou seja, como a outra face da desigualdade social. Tal associação entre diferença cultural e pobreza supõe, parece-me, as já mencionadas premissas do evolucionismo cultural. Nesse sentido, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884),

de Engels, é um livro esclarecedor. Trata-se, conforme seu subtítulo, de “Trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan”. Como explica o próprio Engels, o livro teria sido elaborado a partir das anotações de leitura deixadas por Marx sobre *Ancient Society, or research in the lines of human progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (1877), do antropólogo estadunidense. Figura decisiva, com Tylor e Frazer, na formulação do evolucionismo cultural, Morgan propôs a teoria dos estágios étnicos, da selvageria à civilização, passando pela barbárie, tendo, cada estágio, diferentes fases (fase inferior, média e superior).<sup>163</sup>

A identificação de Marx com tal teoria parece estar relacionada ao destaque dado por Morgan aos modos de produção, isto é, às aquisições técnicas. Assim, Engels redige seu trabalho defendendo a tese de um percurso linear e evolutivo da história da sociedade humana (o singular é importante), explicando as diferenças entre os povos pelo viés do atraso e do progresso tecnológico. A dieta comparece na explicação dessas diferenças:

Talvez a evolução superior dos arianos e dos semitas se deva à abundância de carne e leite em sua alimentação e, particularmente, pela benéfica influência desses alimentos no desenvolvimento das crianças. Com efeito, os índios “pueblos” do Novo México, que se veem reduzidos a uma alimentação quase exclusivamente vegetal, têm o cérebro menor que o dos índios da fase inferior da barbárie, que comem mais carne e mais peixe.<sup>164</sup>

Como vimos no capítulo anterior, Antonio Candido faz aposta semelhante n’*Os parceiros do Rio Bonito*: a dieta supostamente medíocre do caipira,<sup>165</sup> de base indígena,<sup>166</sup> seria um atestado de seu atraso.<sup>167</sup> Se o autor não fala em tamanho do cérebro, afastando-se de uma antropologia física mais crua e antiquada, lembremos que fala em “nível biótico precário” do caipira, incompatível “com o atual teor de vida”.<sup>168</sup> Defende, também vale lembrar, que o caipira mais isolado apresentaria “pouco desenvolvimento mental e social”.<sup>169</sup> O subdesenvolvimento, tanto individual como coletivo, surge, como tenho argumentado, como persistência de estágios culturais considerados atrasados.<sup>170</sup>

4. O louvor de Antonio Candido à catequese jesuítica merece atenção. Como sabemos, não é nada seguro que tenha beneficiado o indígena. Inclusive, ao demonizar sua cultura, a literatura de catequese não teria traços da estratégia teratológica condenada por Antonio Candido em Coelho Neto? Haveria, de fato, limites claros entre a literatura que humaniza e aquela que reifica? Estamos mesmo seguros de que “uma visão humana autêntica”<sup>171</sup> possa nos orientar? O elogio do autor a uma figura como o Marquês de Pombal não seria sintoma de algo?<sup>172</sup> Afinal, ainda que responsável pela expulsão dos jesuítas e pela proibição das línguas indígenas e da língua geral, proibição condenada por Candido como estratégia de dominação violenta,<sup>173</sup> Pombal é louvado como grande benfeitor do país.<sup>174</sup> Elogiando tanto os jesuítas como Pombal, Antonio Candido não veria, sob a contradição aparente, um esforço civilizador comum?<sup>175</sup> Então pergunto: se não considerarmos a heterogeneidade cultural um sinal de atraso, faria sentido defender tal esforço?<sup>176</sup>

Pierre Clastres redigiu, para a *Encyclopaedia Universalis*, o verbete “Do Etnocídio” (1974).<sup>177</sup> Para o antropólogo, etnocídio e genocídio partilham uma idêntica “visão do Outro: o Outro é diferente, certamente, mas é sobretudo a má diferença.” Clastres continua:

Essas duas atitudes [etnocida e genocida] distinguem-se quanto à natureza do tratamento reservado à diferença. O espírito, se é possível dizer, genocida, quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até se tornarem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si. Poder-se-ia opor o genocídio e o etnocídio como duas formas perversas do pessimismo e do otimismo.”<sup>178</sup>

Para o autor, a atividade missionária seria etnocida por excelência:

A atitude evangelizadora implica duas certezas: primeiro, que a diferença — o paganismo — é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal

dessa má diferença pode ser atenuado e mesmo abolido. É nisso que a atitude etnocida é sobretudo otimista: o outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa. [...] O etnocídio é praticado para o bem do selvagem.<sup>179</sup>

Se a catequese é, para Clastres, modelar enquanto agência etnocida, certamente não detém seu monopólio. Aliás, em sua avaliação, a “espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo”. O autor explica:

O horizonte no qual se destacam o espírito e a prática etnocida é determinado segundo dois axiomas. O primeiro proclama a hierarquia das culturas: há inferiores e superiores. Quanto ao segundo, ele afirma a superioridade absoluta da cultura ocidental. Portanto, esta só pode manter com as outras, e em particular com as culturas primitivas, uma relação de negação. Mas trata-se de uma negação positiva, no sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível do superior. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental.<sup>180</sup>

Penso que a defesa feita por Antonio Candido de uma função humanizadora da literatura esteja, em alguma medida, comprometida com tal humanismo. A “humanização”, de que a literatura seria instrumento, não seria o próprio etnocídio (a ocidentalização) em curso?<sup>181</sup>

Chama a atenção que a conclusão do verbete, em que Clastres trata da natureza radicalmente etnocida do capitalismo, assemelhe-se ao “Manifesto comunista”. Uma diferença, contudo, é decisiva: não há, da parte do antropólogo, nenhuma expectativa de que a expansão capitalista, que a tudo tritura e incorpora, deixe outro legado que a mais vasta destruição. Talvez, e com isto encerro este capítulo, quando livres da teleologia do evolucionismo cultural, literatura e antropologia interessem, não por “confirmar a humanidade do homem”,<sup>182</sup> mas, ao contrário, por nos levar a dela suspeitar.

### 3. A FÍSICA DA LITERATURA: CONCRETUDE, IMAGINAÇÃO E CONTENÇÃO<sup>183</sup>

James Clifford, em *A experiência etnográfica* (1994), chamou a atenção para uma estrutura recorrente da etnografia, a do lamento pelo fim iminente da sociedade estudada, algo que denominou “alegoria do resgate”.<sup>184</sup> Clifford lida com a escrita de antropólogos como Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, autores fundamentais para Antonio Candido. Pretendo, aqui, retomar *Os parceiros do Rio Bonito* destacando justamente o motivo do desaparecimento da cultura caipira, representante de um modo de vida concebido como organicamente integrado ao mundo natural. Meu objetivo é avançar no sentido de alguns questionamentos acerca das funções atribuídas à literatura por Candido, especialmente no que se refere ao contexto latino-americano.<sup>185</sup> Trata-se de lidar, enfim, com o rendimento (e a possível inversão) de tal alegoria do resgate em Candido, de maneira a considerar os perigos de desaparecimento que, em sua perspectiva, a própria literatura se via desafiada a enfrentar.

Em *A tradição esquecida: Os parceiros do Rio Bonito* e a sociologia de Antonio Candido (2002), Luiz Carlos Jackson sugere que *Os sertões* (1902), de Euclides da Cunha, consiste em referência fundamental para Candido, sendo a leitura que desenvolve em “O sociólogo em Euclides da Cunha” (comunicação apresentada em evento comemorativo em São José do Rio Pardo, em 1947; texto inédito) e “Euclides

da Cunha, sociólogo”, publicado no jornal *O Estado de São Paulo*, em 1952, atestados de tal apreço.<sup>186</sup> De fato, há nítida continuidade entre a perspectiva trágica dos “dois Brasis”, sugerida por Candido, nesse artigo, como própria de Euclides, e a tese do isolamento caipira que desenvolvia em seu doutoramento. Vejamos como a tópica do isolamento é formulada por Antonio Candido em sua leitura d’*Os sertões*:

Como sabemos, um dos maiores fatores da evolução social é a difusão de cultura, a comunicação de traços culturais de um grupo a outro. Euclides ilustra este fenômeno com eloquência, ao descrever a autonomia cultural do caboclo nordestino. Premido por um meio adusto, isolado da civilização pelo deserto, pelo regime de propriedade, pela política metropolitana; isolado do seu semelhante pela fraca densidade demográfica — voltou-se sobre si mesmo e elaborou, com os poucos elementos de que dispunha, o equipamento mínimo para sobreviver. *Os sertões* descrevem a sua roupa de couro, espécie de couraça; descrevem os poucos objetos que fabrica — a rede de caroá, a bolsa de caça, a sela tosca, o cacete cheio de chumbo; descrevem os que recebeu do litoral — foice, faca de ponta, espingarda, bacamarte, esporas; falam da sua dieta bárbara, de paçoca ameríndia; da arca e dos dois ou três tamboretos que lhe mobiliam a casa frágil. Aí está o acervo da cultura material. Da cultura espiritual, um catolicismo adaptado ao meio, misturado de fetichismo, consistindo em ritos propiciatórios — os mais necessários para quem luta contra a seca — e chegando a criar um santo próprio, um santo profissional: São Campeiro.

Esta cultura rude, fruto da segregação social, não pode, por isso mesmo, evoluir. Tendo criado o mínimo para ajustar-se ao meio, o sertanejo se afezera a este mínimo, enquanto as populações litorâneas, uma centena de quilômetros além, estão centenas de anos à sua frente. É o caso típico daquilo que, depois de Ogburn [sociólogo americano; 1886-1959], se chama em sociologia demora cultural [*cultural lag*]. Euclides analisa largamente o fenômeno, a fim de mostrar sua consequência lógica: o conflito. De fato, quando uma cultura em estado de demora entra bruscamente em contato com padrões evoluídos, surge uma situação de antagonismo, que se resolve na luta pela preservação dos valores antigos, de um lado, e a superimposição de valores

novos, do outro. O desfecho é quase sempre aceleração de mudança na cultura dominada, com a difusão maior ou menor dos traços da cultura dominante. É o que vemos todos os dias nos fatos da colonização europeia, foi o que Euclides viu, estudou e compreendeu na tragédia de Canudos.<sup>187</sup>

O isolamento surge, por um lado, associado a uma cultura de mínimos, noção decisiva para Candido em sua avaliação da sociedade caipira (fundada, em sua perspectiva, em “mínimos vitais”), inclusive no que se refere à dieta “bárbara”, ou indígena, atestando precariedade e pobreza material. Por outro lado, o isolamento aponta para um drama: a dissociação produzida entre interior e litoral tem como consequência inevitável o conflito. Vemos que a colonização europeia é lida nessa chave, a do encontro trágico, sendo associada ao massacre de Canudos. Nota-se que não é propriamente a colonização europeia motor de violência, mas a discrepância entre padrões evoluídos e culturas rudes. Nesse sentido, no caso de Canudos, a causa da tragédia estaria no próprio isolamento, ou seja, numa colonização incompleta. Assim, desgarradas da civilização, as populações do interior do país se viram absorvidas pelo mundo natural, recorrendo, então, aos modos de vida indígenas.

Uma dupla tragédia se armava para tais populações: de um lado, Antonio Candido sugere uma condição trágica constitutiva da rusticidade e do primitivismo, devedora de um supostamente parco aparato civilizacional, isto é, a vida do interiorano se via regida pelas forças da natureza (nesse sentido, a vida humana se via refém de forças exteriores e imensas<sup>188</sup>); de outro lado, uma tragédia talvez ainda mais pungente: o penoso, brutal e inevitável conflito dessas populações com padrões culturais “evoluídos”. Não é difícil notar que posteriormente será a noção de subdesenvolvimento decisiva para que Candido articule a heterogeneidade cultural ao problema da desigualdade social (brasileira, em particular, e latino-americana, em geral), repondo, assim, a ideia da demora cultural.

Lembremos que a famosa “Nota Preliminar” a *Os sertões* já delinea a tese da necessária extinção de sertanejos e caipiras. Diz, então, Euclides da Cunha:

O jagunço destemeroso, o tabaréu ingênuo e o caipira simplório serão em breve tipos relegados às tradições evanescentes, ou extintas. Primeiros efeitos de variados cruzamentos, destinavam-se talvez à formação dos princípios imediatos de uma grande raça. Faltou-lhes, porém, uma situação de parada, o equilíbrio, que lhes não permite mais a velocidade adquirida pela marcha dos povos neste século. Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo. A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável “força motriz da História” que Gumplowicz, maior do que Hobbes, lobrigou, num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes. A campanha de Canudos tem por isto a significação inegável de um primeiro assalto, em luta talvez longa.<sup>189</sup>

Em sua leitura d’*Os sertões*, Antonio Candido ressalta a clarividência de Euclides da Cunha, capaz de, apesar de seu arcabouço teórico racista, desenvolver uma visão reveladora do país. De outra maneira: para Candido, o que Euclides da Cunha observou acertadamente foram problemas de natureza social, de maneira que o conteúdo sociológico de sua obra superaria possíveis equívocos de um determinismo rácico e mesológico.<sup>190</sup> Assim, se traduzirmos a tese da guerra entre raças superiores e inferiores (levando ao “esmagamento inevitável” destas) para conflito entre culturas superiores e inferiores (em termos de “imposição cultural”), traçamos a ponte entre Euclides da Cunha e Antonio Candido.

O empenho em traduzir o racial em sociológico ou cultural, e mesmo em acentuar a perspectiva sociológica já inscrita na abordagem de Euclides da Cunha, encontra paralelo no tratamento dado por Antonio Candido ao pensamento de Sílvio Romero. Também n’*O método crítico de Sílvio Romero* (1945), argumentos rácicos são recuperados em termos sociológicos, sendo, então, valorizados (Candido atribui também a Romero laivos de “clarividência”<sup>191</sup>).<sup>192</sup> Talvez possamos mesmo pensar que o “branco” ou “ariano” de Romero torna-se, em Antonio Candido, o “europeu” ou “ocidental” — de maneira que o branqueamento teorizado por Romero ressurge em Candido como a desejável participação de todos os brasileiros nos

bens culturais de matriz europeia (destaca-se, aqui, a contundente defesa do amplo acesso presente em “O direito à literatura”).<sup>193</sup>

Gostaria, contudo, de chamar a atenção para a ideia de uma dupla tragédia elaborada por Antonio Candido com base em Euclides da Cunha: como disse já, a absorção da vida humana ao meio natural, configurando-se culturas primitivas (indígenas) e rudes (do caipira, do sertanejo, do interiorano em geral), leva a uma condição trágica porque o homem se vê subordinado por forças que não pode (não consegue) dominar; há, entretanto, caráter trágico também no brusco encontro com estágios culturais avançados, levando a conflito violento (como no caso de Canudos) ou a convivência conflituosa e penosa (como no caso dos caipiras). Seja açoitado pela natureza, seja esmagado pela civilização, o interiorano parece ameaçado. Num caso, a ameaça é, obviamente, a natureza absorvente; no outro, consiste no ritmo expansivo da civilização, que não aguarda, não espera, não acolhe. Lembremos que, ao final de seu livro, Euclides da Cunha afirma:

Aquela criança era, certo, um aleijão estupendo. [...] Nove anos de vida em que se adensavam três séculos de barbaria. Decididamente era indispensável que a campanha de Canudos tivesse um objetivo superior à função estúpida e bem pouco gloriosa de destruir um povoado dos sertões. Havia um inimigo mais sério a combater, em guerra mais demorada e digna. Toda aquela campanha seria um crime inútil e bárbaro, se não se aproveitassem os caminhos abertos à artilharia para uma propaganda tenaz, contínua e persistente, visando trazer para o nosso tempo e incorporar à nossa existência aqueles rudes compatriotas retardatários. Mas, sob a pressão de dificuldades exigindo solução imediata e segura, não havia lugar para essas visões longínquas do futuro. O ministro da Guerra, depois de se demorar quatro dias em Queimadas removendo os últimos entraves à mobilização das forças, seguiu para Monte Santo.<sup>194</sup>

O objetivo superior, trazer à civilização nossos compatriotas retardatários, evidentemente não se realizara, dando lugar à matança. Tal crime, denunciado enfaticamente, mostra-se revelador:

Revelou que pouco nos avantajávamos aos rudes patrícios retardatários. Estes, ao menos, eram lógicos. Insulado no espaço e no tempo, o jangunço, um anacronismo étnico, só podia fazer o que fez — bater, bater terrivelmente a nacionalidade que, depois de o enjeitar cerca de três séculos, procurava levá-lo para os deslumbramentos da nossa idade dentro de um quadrado de baionetas, mostrando-lhe o brilho da civilização através do clarão de descargas.<sup>195</sup>

A guerra criminosa desnuda violenta clivagem do país e denuncia a reversão da civilização em barbárie. Ainda que Euclides da Cunha tenha iniciado seu livro com a tese da guerra entre as raças como força motriz da história, defende, como possibilidade irrealizada, a incorporação não violenta de uma população abandonada por séculos. Assim, não se trata de defender a manutenção do sertanejo em sua condição de retardatário, mas de desejar integrá-lo para seu próprio bem. Talvez mais: Euclides da Cunha entendeu ser o sertanejo um tipo homogêneo já configurado, de modo que seu extermínio destruiria a possibilidade de uma nova raça, genuinamente brasileira. A contrapartida desse tipo homogêneo era o mestiço do litoral (incluindo o soldado), ainda instável como tipo, marcado pela heterogeneidade, pela desarmonia.<sup>196</sup> Outra tragédia, talvez ainda mais terrível, então se desnuda: a destruição do futuro país, ou seja, o cancelamento da possibilidade de uma civilização futura de fato brasileira. O próprio país parece depender, para se constituir como nação civilizada, da sutura entre litoral e interior, de uma sutura que propicie a incorporação do rústico na civilização, mas que garanta também a aclimação da civilização (ocidental), sua estabilização nessa nova terra. De outra maneira: Euclides da Cunha parece desejar que um jogo de forças mais equilibrado tome o lugar da guerra criminosa, dosando-se a mestiçagem descontrolada (litorânea) com a estabilidade do mestiço do interior (já equilibrado como tipo).

Se avançarmos na sugestão de que Antonio Candido recupera a perspectiva de Euclides da Cunha (além da de Romero), traduzindo em termos sociológicos o que se formulava também em termos

raciais, teremos delineadas as ideias norteadoras d' *Os parceiros do Rio Bonito* (talvez também as da *Formação da literatura brasileira*). A ideia de extinção, de desaparecimento inevitável, convive com o desejo de incorporação e síntese, ou seja, com o desejo de que o conflito entre mundo civilizado e rústico seja contornado pela incorporação deste, evitando-se a perturbação violenta e a destruição total. No caso d' *Os parceiros*, há também um crime que se denuncia: a proletarianização do caipira, o transtorno de seus modos de vida pelo contato com a cultura urbana, sem que lhe sejam oferecidas condições para dela participar de modo pleno e equilibrado — condições que seriam possibilitadas pela reforma agrária. Assim, ao denunciar o êxodo rural indiscriminado e pauperizante, Antonio Candido defendia o amplo direito do pobre do interior à propriedade da terra, acompanhada da garantia de acesso a modos de plantio mais modernos e eficientes de maneira que o caipira superasse o instinto em favor da racionalidade.<sup>197</sup> Se a cultura caipira estava fadada a desaparecer, já que condicionada por modos rudimentares de produção (associados ao modo de vida indígena), a modernização do interior paulista (episódio do progresso da civilização ou de sua inevitável expansão) deveria ser organizada em benefício do próprio caipira, não apenas das elites. Tratava-se de vislumbrar uma modernização em bases socialistas, que corrigisse a barbárie da modernização capitalista, sua exploração brutal, reificadora e excludente.<sup>198</sup>

Há, entretanto, algo mais: o homem do interior e sua cultura rústica poderiam também contribuir para a aclimatação da civilização nos trópicos, servindo como uma espécie de contrapeso a tendências europeizantes que caracterizariam os espaços urbanos. Tal aposta é sugerida por Antonio Candido em suas reflexões acerca do regionalismo na literatura brasileira (e na literatura latino-americana em geral). Entendo haver, então, ambivalência nas ponderações de Candido, dados os perigos múltiplos que vislumbra. Falei já, ao tratar de *Os parceiros do Rio Bonito*, da condição trágica de retardatário do caipira isolado em seu rincão, desgarrado da civilização, aproximando-se sobremaneira à condição dos animais e vegetais e

do índio em sua luta diária pela sobrevivência. Trata-se, para Antonio Candido, de uma vida consumida pelas necessidades materiais, havendo pouco espaço para as produções do espírito. É de se destacar, nesse sentido, que inicialmente sua pesquisa de doutorado sobre os caipiras paulistas voltava-se para o estudo do *cururu*, dança (com canto e jogo de versos) que, em sua perspectiva, seria de base tupi — como argumenta no precioso artigo publicado em 1956: “Cururu: Possíveis raízes de uma dança popular”.<sup>199</sup> Todavia, dada justamente a suposta continuidade entre bases econômicas e produção cultural na sociedade rústica (como na primitiva), decide estudar as condições de vida do caipira, lidando, especialmente, com o problema da alimentação.<sup>200</sup> Tal imediaticidade entre base material e produção cultural seria própria dos estágios primitivo e rústico, não se dando, para o autor, em âmbito civilizado.

Como sabemos, em “Estímulos da criação literária”, Candido avança na comparação entre poesia primitiva e poesia civilizada (termos seus, como já vimos), apontando a presença imediata do alimento em sua concretude (ou “realidade nutricional”) na primeira, e defendendo que, na segunda, surge já desrealizado, ou seja, como símbolo ou objeto estético. Tal diferença apontaria não só para distintos estímulos da produção poética (corporais, no caso primitivo, e espirituais, no caso civilizado), mas também para uma diferença na relação do homem com a realidade concreta: o poeta primitivo lida com a realidade natural mesma; o civilizado parte já de um conjunto de elaborações, lida com concepções de natureza elaboradas pela cultura (trata-se de uma natureza já estilizada, transfigurada e carregada de simbolismo). Ou ainda: o civilizado parte de um robusto acervo cultural; o primitivo trava embate direto com o mundo natural, sua palavra deve negociar com a realidade concreta mesma, sem considerável mediação prévia. Daí a passagem tida como tão natural por Antonio Candido em seu estudo da cultura caipira: da dança à base material — ou, mais especificamente, do estudo do *cururu*, possivelmente tendo sua origem na dança indígena do sapo (como o autor explica em artigo já

mencionado), ao estudo de suas condicionantes. Reitero: a cultura civilizada não seria imediatamente condicionada pela base material; a rústica e a primitiva, sim.

É então que noto ambivalência: por um lado, a condição trágica de homem absorvido por forças da natureza, submetido por elas, leva ao desejo de sua integração ao mundo civilizado, à cultura urbana, como forma de emancipação, de lhe proporcionar desenvolvimento mais pleno de suas potencialidades humanas (ou espirituais); por outro, essa mesma cultura urbana, em permanente contato com “influxo de civilização”<sup>201</sup> estrangeiro, pode descambar em produções incaracterísticas e em artificialismo, para o que a estabilidade interiorana, alcançada em bases indígenas, serviria como contrapeso. Assim, não se trata apenas de “salvar” o caipira de sua condição trágica constitutiva; trata-se também de, incorporando o caipira (ou o interiorano em geral), resistir aos perigos, às armadilhas da própria civilização em expansão. Contra o artificialismo da vida civilizada, o pendor do interiorano à concretude do mundo natural resulta surpreendente antídoto.

Já na *Formação*, tal ambivalência se delineia: o romance é tanto instrumento de descoberta e interpretação, recurso para uma elaboração primeira da realidade do país — apalpada pelo escritor romântico,<sup>202</sup> que produzia, então, um primeiro substrato literário do qual outras gerações poderiam partir, como, no caso do romance urbano, faria Machado de Assis<sup>203</sup> —, quanto gênero compensatório à inflação da fantasia, que teria absorvido, em grande medida, a poesia.<sup>204</sup> Por um lado, destina-se à estilização da realidade, que virá a elaborar em termos literários, produzindo, então, camadas mediadoras entre o homem e o mundo (partindo do contato direto com a realidade, que lembra a condição primitiva, propiciaria o contato indireto, mediado, próprio do civilizado); por outro lado, o romance é instrumento de resistência a outras forças, à da fantasia individual e à da palavra voltada para si mesma, enredada em relações intra e intertextuais. Assim, o romance fora fator de civilização, produzindo elaboração da realidade, ou seja, camadas mediadoras e transfiguradoras da

realidade bruta em palavra (gradualmente, como disse já, a realidade vê-se elaborada, torna-se *concepção de realidade*, faz-se espiritualizada, ganha dimensão simbólica); o romance pôde, no entanto, por sua vocação referencial, ser também antídoto aos descaminhos dessa mesma tendência de afastamento gradual (por elaboração, transfiguração, simbolização) da realidade de partida.

Tal afastamento não seria, então, apenas ganho (de humanização, para mantermos os termos de Antonio Candido), envolve os graves perigos do artificialismo. Não apenas a natureza absorvente boicotaria a realização da “humanidade do homem”; a própria civilização poderia desnaturá-la, corrompê-la. Se a literatura tem uma função humanizadora, conforme defende o autor em vários momentos (especialmente em “A literatura e a formação do homem” e “O direito à literatura”, como vimos já), lida com dois perigos, dois riscos de desumanização: o pendor para a concretude (próprio do primitivismo e da rusticidade), que cria uma zona de indistinção entre vida humana e animal; e o pendor para a fantasia sem freios e para a palavra como puro jogo, em que a vocação humana para a mediação com o mundo concreto e com a sociedade (na partilha de “valores éticos e estéticos”<sup>205</sup>), vocação implicada na produção de sentido (simbolização) e comunicabilidade (agregação), vê-se comprometida.

Se na *Formação* uma dupla função do romance já se delineava, em “Literatura, espelho da América?”, de 1995, Antonio Candido retoma e desenvolve mais ambiciosamente tal tese, ampliando seu alcance. Vejamos:

A literatura corresponde à necessidade universal de dar forma à fantasia, inclusive (talvez sobretudo) a fim de compreender melhor a realidade. A sua natureza reside neste paradoxo, e a respeito convém citar um estudioso francês: “O homo vates é pelo menos tão antigo em nós quanto o *homo faber*, e dos dois é o que tem mais peso na vida interior da humanidade” [Gabriel Germain. *Genèse de l’Odyssé*, 1954]. Trata-se, portanto, de um caso de discernimento do real por meio da deformação, do arbítrio, da alternativa fictícia, e não por meio da observação e do registro.<sup>206</sup>

Lidando com a realidade e a fantasia, a literatura parece propiciar (e se alimentar de) seu relacionamento. Se apenas registro da realidade, pende ao documental e ao científico; se pura fantasia, perde-se no *non-sense* e no absurdo.<sup>207</sup>

Tal pendor para a pura fantasia Antonio Candido associará à subjetividade (ou subjetivismo) e à autorreferencialidade (em que as palavras valem e agem por si mesmas, desligando-se de sua referência):

Outro traço devido ao Romantismo foi o que se pode chamar de tendência para a autodestruição do discurso, que antes era concebido como instrumento de expressão, mas igualmente de comunicação, de mensagem inteligível aos que podem recebê-la. A autodestruição significa, pelo contrário, redução drástica da comunicação em benefício da expressão, mas de uma expressão que frequentemente visa a impor, não o recado de um indivíduo, e sim o impacto do próprio discurso, tomado como finalidade de si mesmo. Penso nos textos oriundos das tendências para o fragmentarismo, o hermetismo, a elipse, o subentendido, o absurdo. Isto pode aparecer em casos relativamente simples, como a poesia do *nonsense* no Romantismo brasileiro, que foi uma espécie de jogo ocasional de jovens poetas estudantes. Mas aparece também na obscuridade programada de Mallarmé e na associação livre dos surrealistas, culminando na confiança ao acaso, como no jogo combinatório chamado *cadavre exquis*. Ou ainda no projeto monumental de Joyce no *Finnegans wake*. Em muitas dessas experiências há uma espécie de superação da linguagem concebida como comunicação. O resultado são linguagens que parecem ter por finalidade a elaboração de estruturas cuja validade reside na lógica interna, não na referência, e são portanto muito mais desligadas do lugar e do tempo, visando a um espaço semântico que transcende a representação do espaço físico e social. Entretanto, nas literaturas latino-americanas o Romantismo foi em grande parte o esforço de dar expressão literária ao nosso espaço físico e social, o que não é contraditório, porque as sementes de negação do discurso comunicativo germinaram lentamente, florescendo principalmente no século XX.<sup>208</sup>

Antonio Candido nota uma tendência para a autodestruição do discurso na literatura ocidental (a tal literatura civilizada de “Os estímulos da criação literária”; o grande sistema dentro do qual a literatura brasileira se formaria como subsistema, nos termos da *Formação*). É então que a concretude da vida caipira e sertaneja pode funcionar como freio:

Levando em conta os traços característicos do Romantismo (no sentido extenso mencionado acima), o “normal” seria que a narrativa regionalista tivesse tido o seu período áureo no século XIX e decaísse no século XX, à medida que o discurso literário tendia a se universalizar e a trocar a representação do mundo pela criação de universos verbais autônomos. No entanto, deu-se o oposto, pois a maior obra de cunho regional da narrativa brasileira, a de Guimarães Rosa, apareceu em meados do século XX, quando o regionalismo era geralmente considerado uma tendência superada, por ser comprometida com o pitoresco e um exotismo interno que contrariava a universalidade do discurso.<sup>209</sup>

No final de seu texto, Antonio Candido assevera:

Parece, portanto, que nos países onde há zonas de atraso econômico e social não é possível anular a sua representação literária. Elas têm um peso vivo, impõem-se à consciência e então ocorre a fusão que Angel Rama definiu tão bem, — o universalismo das vanguardas servindo de veículo paradoxal para os particularismos tradicionais. Weidlé [Vladimir Weidlé. *Les abeilles d’Aristée*, 1954] pensava no sentimento religioso como referência externa que permite a coerência e a comunicação das obras por meio do estilo, que é uma unificação. A literatura dos países novos da América Latina mostra que a nação é uma poderosa referência externa que dá consistência e serve de bússola implícita ou explícita, desde a sua fase de revelação do país, pressupondo o leitor como patriota, até a sua fase de expressão universal, pressupondo o leitor como cúmplice do discurso, visto sobretudo na sua dimensão inovadora. Isto leva a concluir que há uma relação necessária entre a organização interna da obra

(concebida como “texto”) e algo exterior que lhe fornece a matéria, o elemento constitutivo, que é o seu tema e representa a sua âncora na realidade do mundo, da personalidade, das ideias. Nos países da América Latina há uma equação constante entre a gratuidade e o empenho, bem clara na persistência do regionalismo em sucessivas modalidades, mesmo quando as literaturas que servem de modelo (europeias, norte-americanas) já não o praticam mais em obras de alta qualidade. E essa reflexão leva a confiar na perenidade da literatura, porque ela corresponde a necessidades profundas e é capaz de assimilar a inovação sem perder a capacidade de representar as particularidades do contexto onde funciona.<sup>210</sup>

Parece que a relação entre organização interna da obra (o “texto”) e seu exterior (ou realidade de referência) mantém-se vigorosa na América Latina. Trata-se de um lastro no mundo devedor do caráter empenhado das literaturas latino-americanas, empenhado, como afirma Antonio Candido, desde a *Formação*, na própria implementação de práticas letradas e na construção das nações. Assim, na *Formação*, ou seja, na consideração dos momentos “formativos” da literatura brasileira, o maior perigo estaria na “barbárie e incultura gerais”<sup>211</sup> a que precisaram resistir nossos escritores — lembremos que, em “Literatura de dois gumes”, de 1966, Candido falaria em “primitivismo reinante”,<sup>212</sup> em “solicitações a princípio poderosas das culturas primitivas”<sup>213</sup> e no “perigo de absorção [da literatura] pelo universo folclore”.<sup>214</sup> Contudo, a literatura se vê, desde o Romantismo, diante de uma crescente tendência autotélica em todo o mundo ocidental. Nesse quadro, “primitivismo”, “rusticidade” e “atraso econômico” funcionam como surpreendente antídoto — o subdesenvolvimento da América Latina reverte-se, de empecilho, em vantagem para a literatura.

Pelo exposto, nota-se que o pendor para a concretude, entendido por Antonio Candido (e Euclides da Cunha) como traço decisivo da vida primitiva e rústica, resulta ora em entrave ora em garantia para o bom funcionamento da literatura. Tal ambivalência ilumina aspectos do pensamento de Candido; a literatura seria uma gestão

de equilíbrios envolvendo forças diversas: a força da realidade concreta, ou material (que pode absorver e aprisionar a palavra na pura referencialidade); a força da sociabilidade (que aponta para o acervo comum, partilhado, dos recursos expressivos, tendendo, porém, ao convencional); a força da fantasia (implicando o pendor para a subjetividade e, no limite, para a incomunicabilidade); e a força do próprio texto (que pode se desgarrar do mundo, seja da referência seja do autor ou destinatário, perdendo-se em puro jogo de palavras).

Tendo em conta “Os estímulos da criação literária”, entendemos que tal pendor do texto para si mesmo é risco que corre apenas a escrita literária, não sendo esperado na literatura oral. Isso porque, para Antonio Candido, a inscrição da palavra poética numa situação performática faz, como vimos, do texto oral apenas um elemento entre outros (implicando o corpo do poeta — sua voz e gestualidade — e a situação coletiva de execução), não tendo, então, autonomia.<sup>215</sup> Se tal autonomia é desejável (ou desejada por Candido) como sinal de avanço civilizador, é, porém, considerada perigosa, pois flerta com a fantasia e a palavra-jogo. Aposta-se, como disse, em contrapesos, delineando-se uma espécie de física da literatura. Seu bom funcionamento se mede pelo equilíbrio que possa alcançar entre forças diversas. Nesse sentido, vale notar o frequente recurso de Antonio Candido a oposições em tensão: realidade *versus* fantasia; documento *versus* ficção; grupo *versus* indivíduo; mundo interior *versus* mundo exterior; concretude *versus* simbolismo; rudimentar *versus* elaborado; espontâneo *versus* artificial; disciplina *versus* liberdade; intelecto/técnica *versus* emoção; gratuidade *versus* utilidade; palavra *versus* mundo; interior da obra *versus* exterior da obra; forma *versus* conteúdo/matéria; texto *versus* contexto; universal *versus* particular; nacional *versus* internacional; regionalismo *versus* cosmopolitismo etc. Como gestão de equilíbrios, a literatura é exercício que demanda compensações, ou seja, que se freiem excessos. Assim, se o regionalismo é força antiliterária quando pende excessivamente ao documental, à realidade particular e pitoresca, age como força pró-literária quando resiste aos extremos

da fantasia deformante e da palavra autorreferente, compensando tendências de alheamento.

Ao final d’*Os parceiros do Rio Bonito*, Antonio Candido traz alguns apontamentos reveladores sobre a sexualidade do jovem caipira. Vejamos:

Desde pequenos os filhos acompanham os pais, familiarizando-se de maneira informal com a experiência destes [...]. [...] A educação sexual é igualmente espontânea. Como Dáfnis e Cloe, meninos e meninas aprendem o essencial com os animais. [...] Não tenho dados positivos que permitam avaliar o papel da masturbação, mas sou levado a crer que é, se não rara, por certo incomparavelmente menos usada que nas cidades, mesmo porque o jovem caipira tem menos estímulos eróticos e depende constantemente uma soma de energia física pouco própria ao que os antigos denominavam os trabalhos de Vênus. No entanto, quando premido pelo desejo, resta uma via, geralmente percorrida por todos: o coito com animais.

Parece que a bestialidade radica em vínculos profundos entre homem e animal, originados nas fases em que este foi domesticado e passou a viver junto ao dono, numa proximidade física e afetiva que hoje mal podemos avaliar. O homem se atribuía não raro natureza idêntica à do animal — circunstância que deve estar ligada às manifestações totêmicas e à gênese dos mitos zoomórficos. [...] No Brasil, o erotismo zoofílico é comum nas zonas rurais, tendo sido Gilberto Freyre o primeiro a chamar sobre ele a atenção dos estudiosos, tratando da formação sexual do menino de engenho. De um ponto psicossociológico, não se pode reputá-lo anormalidade. Nas fazendas e sítios, a iniciação à vida do sexo dá-se muitas vezes com animais, sendo que as novilhas, eguinhas e carneiras fixam de preferência o erotismo infantil e juvenil. A expressão eufêmica “encostar no barranco”, referente ao ato sexual em geral, deriva de tais práticas e revela a sua generalidade.

Na área estudada elas são correntes, e como nem todos possuem gado de porte, os meninos e os jovens utilizam também as cabras, porcas e galinhas, mais acessíveis pela criação doméstica. Pode-se dizer que isto equivale à “masturbação compensadora” (Forel), corrente nas cidades, sendo, como ela, etapa transitória de iniciação, superada sem dificuldade

aos primeiros contatos com mulher, que se estabelecem cedo devido ao casamento precoce. Num e noutro caso, apenas a incorporação definitiva aos hábitos sexuais do adulto poderia ser considerada desvio; e tudo bem pesado, a prática rural talvez seja menos nociva que a urbana, pois repousa menos na imaginação. Proporcionando ao adolescente um certo contato direto com a realidade, ela diminui o perigo de inibições e desvios, que podem desenvolver-se em relação ao ato normal do sexo.<sup>216</sup>

Vemos que Antonio Candido entende como saudável prática sexual do adulto o contato efetivo do homem com uma mulher. Na infância e adolescência, a masturbação (nas cidades) e a zoofilia (nas zonas rurais) podem ser esperadas, não sendo, então, patológicas. Assim, o adulto masturbador ou zoófilo é doente; o menino e o jovem, não (sobre moças e mulheres o autor não comenta). Como a condenação da masturbação do adulto, o comentário sobre a zoofilia infanto-juvenil do caipira chama a atenção. Trata-se, para Candido, de prática mais sadia que a masturbação, ou “menos nociva”, por uma causa notável: “repousa menos na imaginação”. “Inibições e desvios” podem se instalar na vida sexual adulta em decorrência de uma masturbação imaginante.

Não posso deixar de notar que, do mesmo modo que Antonio Candido sugere ser a atração da realidade freio a possíveis descaminhos da literatura, aponta aqui a zoofilia como pendor para a concretude capaz de conter os perigos da imaginação, por sua vez livremente instalada na masturbação.<sup>217</sup> Talvez possamos avançar e pensar que a função de dar forma à fantasia, atribuída por Candido à literatura, funcione também na chave da contenção. Trata-se de resistir aos perigos da fantasia largada a si mesma, de canalizá-la para o mundo. Ou ainda: como o jovem caipira se protegia da imaginação no coito com animais (e, quando adulto, com uma mulher), a literatura latino-americana se protege, por seu forte empenho referencial, dos desvios de uma literatura desgarrada do mundo, entregue à fantasia, enredada numa autorreferencialidade masturbatória. Assim, o escritor latino-americano, como o caipira, talvez esteja mais protegido que outros. No caipira, a contenção da imaginação dá-se pela

zoofilia infanto-juvenil; no que tange à literatura latino-americana, dá-se pelas demandas de uma realidade marcada pelo atraso. Contra a imaginação lançada a si mesma, masturbatória e desviante, Antonio Candido destaca a contenção, reafirmando o valor de uma “literatura empenhada”, apostando na atração da “nação” como travão à fantasia, freio que deve salvar a literatura de si mesma.

# NOTAS

## PREFÁCIO

- 1 Prado Jr., 2000, p. 384.
- 2 *Idem*, p. 386.
- 3 *Idem*, p. 384.
- 4 *Idem*, p. 386.
- 5 Cabe indicar aqui um outro jeito de estudar literatura africana na academia brasileira, cf. Brugioni, 2020.

## APRESENTAÇÃO

- 6 No início de cada capítulo encontram-se, em nota, informações sobre versões anteriores dos textos reunidos aqui (excetuando-se o capítulo final, completamente inédito). Destaco que os textos foram revistos e modificados significativamente.

## 1. PRIMITIVOS, RÚSTICOS E ANIMAIS

- 7 As ideias que apresento neste capítulo inicial retomam “Gesto, traço, palavra: os contornos humanos sob suspeita”, artigo publicado na revista *OuvirOUver* (MORAES, 2019), e, especialmente, “Notas sobre humanos e animais em Antonio Candido”, artigo publicado na revista italiana *Letterature d’America* (MORAES, 2016a). Também revisito problemas e questionamentos que formulei em *Para além das palavras*, especialmente nos capítulos em que analisei detidamente “Estímulos

- da criação literária”, *Os parceiros do Rio Bonito* e “O direito à literatura” [MORAES, 2015]).
- 8 Candido, 2004a, p. 28.
  - 9 *Idem*, p. 22.
  - 10 *Idem*, p. 28.
  - 11 Estes são os termos do autor. A partir deste momento, serão referidos sem aspas.
  - 12 Candido, 2000a, p. 59.
  - 13 *Idem*, p. 60.
  - 14 *Idem*, p. 59.
  - 15 *Idem*, p. 52.
  - 16 *Idem*, *ibidem*.
  - 17 Evans-Pritchard, 2011, pp. 55-56, nota 4.
  - 18 Candido, 2000a, p. 53.
  - 19 *Idem*, *ibidem*.
  - 20 *Idem*, *ibidem*.
  - 21 *Idem*, p. 54.
  - 22 *Idem*, *ibidem*.
  - 23 *Idem*, p. 55.
  - 24 Evans-Pritchard, 2011, p. 34.
  - 25 *Idem*, p. 36.
  - 26 *Idem*, p. 54.
  - 27 *Idem*, p. 55.
  - 28 *Idem*, p. 34.
  - 29 Candido, 2000a, p. 60.
  - 30 *Idem*, p. 45.
  - 31 Lembremo-nos da nota de Evans-Pritchard: quem canta corre contra o vento intensificando sua força (EVANS-PRITCHARD, 2011, p. 55, nota 4). Tal apontamento etnográfico, não recuperado por Candido, parece reforçar seu argumento.
  - 32 Para um estudo sobre o corpo na escrita e na recepção literária, conferir Kefalás (2012).
  - 33 Evans-Pritchard, 2011, p. 50.
  - 34 Candido, 2000a, p. 53.
  - 35 Candido, 1971, p. 46.
  - 36 *Idem*, p. 175-176.

- 37 Escrito entre 1845 e 1846, este trabalho só viria a ser publicado postumamente, em 1932.
- 38 Marx; Engels, 1993, p. 27.
- 39 Desde *Para além das palavras*, tenho insistido que tal “regressão” é crucial no pensamento de Antonio Candido, seja em seus estudos sobre a sociedade brasileira, seja em seus estudos sobre literatura. Conferir especialmente a introdução do livro (MORAES, 2015, pp. 1-9).
- 40 Tal nudez é certamente questionável, ler o capítulo “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” de *A inconstância da alma selvagem*, de Eduardo Viveiros de Castro (2011). Utilizo, por vezes, a denominação “índio” (em vez de “indígena”) para manter os termos de Antonio Candido.
- 41 Conferir “A questão do primitivismo e a representação dos povos indígenas em Antonio Candido” (2020), de Rodrigo Octávio Cardoso.
- 42 Candido, 1971, p. 46.
- 43 *Idem*, p. 222.
- 44 *Idem*, p. 46.
- 45 *Idem*, p. 166; p. 168.
- 46 Tal avaliação de Candido parece se relacionar com a leitura que fez de *A ideologia alemã*: “A consciência é, naturalmente, antes de mais nada, mera consciência do meio sensível mais próximo e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente; é ao mesmo tempo consciência da natureza que, a princípio, aparece aos homens como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável, com o qual os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como gado; é, portanto, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural). Vê-se logo que essa religião natural, ou esta relação determinada com a natureza, é condicionada pela forma de sociedade e vice-versa. (...) Aqui, como em toda parte, a identidade entre o homem e a natureza aparece de modo a indicar que a relação limitada dos homens com a natureza condiciona uma relação limitada dos homens entre si, e a relação limitada dos homens entre si condiciona uma relação limitada com a natureza, exatamente porque a natureza ainda está pouco modificada pela história. E, por outro lado, a consciência da necessidade de estabelecer relações com os indivíduos que o circundam é o começo de consciência de que o homem vive em sociedade. Este começo é tão animal como a própria vida social nesta fase: trata-se de uma simples consciência gregária e o homem distingue-se do carneiro unicamente pelo fato de que nele sua consciência toma o lugar do instinto ou de que o seu instinto é consciente. Esta consciência de carneiro ou tribal desenvolve-se e

- aperfeiçoa-se ulteriormente em razão do crescimento da produtividade, do aumento das necessidades e do aumento da população, sendo este último a base dos dois primeiros.” (MARX; ENGELS, 1993, pp. 43-44)
- 47 Candido, 1971, p. 74.
- 48 *Idem*, p. 169.
- 49 *Idem*, p. 156-157.
- 50 *Idem*, p. 52.
- 51 *Idem*, p. 142.
- 52 *Idem*, p. 55.
- 53 *Idem*, p. 123.
- 54 *Idem*, p. 86-87.
- 55 *Idem*, p. 169.
- 56 *Idem*, *Ibidem*.
- 57 *Idem*, p. 224.
- 58 *Idem*, p. 156-157.
- 59 *Idem*, p. 180.
- 60 *Idem*, p. 26.
- 61 *Idem*, p. 27.
- 62 *Idem*, p. 157.
- 63 *Idem*, p. 145.
- 64 *Idem*, p. 60.
- 65 *Idem*, p. 175.
- 66 *Idem*, p. 123; p. 175.
- 67 Candido, 2004a, p. 11-12.
- 68 *Idem*, p. 223.
- 69 Conforme informa o autor, o ensaio “Ficção e confissão” data de 1955 (CANDIDO, 1992, p. 10).
- 70 Candido, 1992, pp. 45-47.
- 71 Como vimos, não há, para o estudioso, propriamente um *pensamento* de Fabiano, trata-se de um “matutar” que, por “mecanismos de associação e participação”, precariamente tenta “digerir” eventos. Há, contudo, um problema: é o próprio Fabiano quem reflete sobre sua condição e fala, para si mesmo, que seria um bicho (RAMOS, 2006, p. 19). Ele próprio pensa sobre sua condição de homem feito animal, tratado como animal – e resistente como um animal. Para Fabiano, ser homem ou bicho é, em grande medida, uma questão de mandar ou ser mandado, de modo que a própria definição do que é ser gente ou animal, o

traçado dessa fronteira, surge como gesto de dominação (pensamento similar a uma ideia desenvolvida pelo próprio Antonio Candido em outro momento [CANDIDO, 2004e, p. 112]). Talvez *Vidas secas* possa ser lido como um livro em que a fronteira entre homens e animais é exposta e, ao ser exposta, proposta como violência: o homem é aquele que sujeita; o animal é o sujeitoado. Ao denunciar tão funda violência, o livro resiste a subsumir as personagens a tais categorias, as próprias personagens resistem já que seus pontos de vista, incluindo o da cachorra Baleia, são estruturantes da narrativa.

- 72 Candido, 2004a, p. 20.  
 73 *Idem*, p. 21.  
 74 *Idem*, *ibidem*.  
 75 *Idem*, *ibidem*.  
 76 Sobre a “forma” em Candido, “o estético absoluto como princípio ordenador”, conferir o artigo “Horizontes formativos, lugares de fala: Antonio Candido e a pedagogia do poema” (2002), de Ítalo Moriconi.  
 77 Conferir o artigo “Fora do eixo: notas feministas sobre a teoria da *Formação da literatura brasileira*” (2020), em que Carolina Correia dos Santos discute, valendo-se de proposições de Adriana Cavarero e Donna Haraway, a concepção de sujeito, de “homem”, que subjaz ao modelo teórico de Antonio Candido.  
 78 Candido, 1964, p. 68.  
 79 *Idem*, p. 111.  
 80 *Idem*, p. 68.  
 81 Candido, 1971, p. 217.

## 2. A FUNÇÃO DA LITERATURA NOS TRÓPICOS

- 82 Este capítulo apresenta versão revista e modificada (com supressões e acréscimos) de artigo publicado na revista *Cerrados* (MORAES, 2017). Retoma também momentos de “Notas sobre humanos e animais em Antonio Candido” (MORAES, 2016a).  
 83 Segundo informação dada por Vinícius Dantas, trata-se de conferência proferida por Antonio Candido em reunião da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) (CANDIDO, 2002, p. 77). O texto foi posteriormente publicado em volume especial da *Revista Remate de Males* (Unicamp), em 1999.  
 84 Na edição em domínio público do livro de Simões Lopes Neto, o título do conto é “Contrabandista”.

- 85 Candido, 1999a, p. 88.
- 86 *Idem*, p. 89.
- 87 *Idem*, p. 85.
- 88 *Idem*, pp. 84–85.
- 89 *Idem*, p. 87.
- 90 *Idem*, p. 88.
- 91 *Idem*, p. 89–90.
- 92 *Idem*, *ibidem*.
- 93 *Idem*, *ibidem*.
- 94 *Idem*, p. 88.
- 95 Candido, 2004a, p. 12.
- 96 *Idem*, p. 11.
- 97 *Idem*, p. 16.
- 98 Em “Além da literatura”, Marcos Natali alerta que considerar um texto como literário consiste em incorporá-lo a uma grade de classificações. Quando digo que um canto indígena é literatura, faço dele um uso específico (desconsiderando quais seriam as práticas, classificações e os usos em seu contexto original). Natali argumenta que os domínios discursivos se definem historicamente e por contrastes: se digo que certo canto é literatura, estou afirmando que não é história (ou ciência), ou seja, que se distingue de um discurso histórico (ou factual). Assim, apostas de integração, de incorporação, são colocadas sob suspeita: promovendo o apagamento da historicidade da própria literatura (de sua prática e conceitualização), universalizar a literatura instaura uma “violência tradutora” (NATALI, 2006, p. 42), configurando um imperialismo epistemológico.
- 99 Candido, 2004a, p. 16.
- 100 *Idem*, p. 17.
- 101 Retomo, aqui, argumentos da leitura cerrada que elaborei de “O direito à literatura” em *Para além das palavras* (MORAES, 2015, pp. 139–156).
- 102 Candido, 1964, p. 25.
- 103 Candido, 2004a, p. 29.
- 104 *Idem*, *ibidem*.
- 105 *Idem*, *ibidem*.
- 106 *Idem*, p. 33.
- 107 *Idem*, p. 32.
- 108 Tal processo de “humanização” parece sugerir uma medicina da literatura. Vejamos como Adélia Bezerra de Meneses explica a “força

humanizadora da literatura”: “Antonio Candido dá no seu texto [“O direito à literatura”] ilustrações de organização do nosso universo interior, mas o exemplo que vou referir aqui não está em nenhum livro, em nenhum texto escrito, foi narrado e é algo que brotou de uma situação de vida: ele conta que foi visitar um amigo doente, que estava mal, com momentos de perda de lucidez; e quando Antonio Candido chegou a seu quarto, o doente não apenas não o reconheceu, mas nem se deu conta de que havia chegado uma visita, e falava coisas desconexas. Mas repentinamente começou a declamar um trecho de *Os Lusíadas*, de Camões [...]. Disse umas tantas estrofes, olhou para Antonio Candido... e de repente reconheceu o amigo e pôs-se a conversar normalmente, com lucidez. E a conclusão de Antonio Candido: o confronto com aquela ‘matéria organizada’ que era o poema exerceu um ‘papel organizador’ sobre a mente confusa do enfermo” (MENESES, 2018, p. 34). Tal medicina literária parece tratar da saúde (e das doenças) dos indivíduos e das coletividades, empenhando-se na humanização de cada um e de todos nós. Nesse sentido, o elogio do “equilíbrio” (e até do “salutar” [1993, p. 11]) na *Formação* é bastante significativo.

- 109 “Rubião não esquecia que muitas vezes tentara enriquecer com empresas que morreram em flor. Supôs-se naquele tempo desgraçado, um caipora, quando a verdade era que ‘mais vale quem Deus ajuda do que quem cedo madruga’. Tanto não era impossível enriquecer, que estava rico.” (MACHADO DE ASSIS, p. 19)
- 110 “[...] y más vale al que Dios ayuda que al que mucho madruga [...].” (CERVANTES, 2004, p. 817).
- 111 Candido, 2004a.
- 112 *Idem*, p. 31.
- 113 *Idem*, p. 32.
- 114 *Idem*, p. 30.
- 115 *Idem*, p. 28.
- 116 Para uma leitura divergente, que não considera a hierarquização como crucial em “O direito à literatura”, ler Irenísia Torres de Oliveira (2018). Conferir também Vima Lia Martin (2019).
- 117 Candido, 1999a, p. 88.
- 118 Texto apresentado pela primeira vez na Universidade de Cornell, em 1966. Posteriormente, tem uma versão publicada em volume da *Luso-Brazilian Review*, em 1968, e, em 1969, encontra publicação no Brasil, em português, no *Suplemento Literário de Minas Gerais*. É finalmente publicado em livro em 1987, no volume *Educação pela noite*.
- 119 Candido, 2006a, pp. 213-214.

- 120 *Idem*, p. 204.
- 121 *Idem*, p. 207.
- 122 *Idem*, p. 203.
- 123 *Idem*, p. 213.
- 124 *Idem*, pp. 199–200.
- 125 Revisito, nestes comentários sobre “Literatura de dois gumes”, argumentos de *Para além das palavras* (MORAES, 2015, pp. 69–75).
- 126 *Idem*, p. 214.
- 127 É em Audrey I. Richards que Candido encontra elementos para pensar as emoções em torno do alimento e da alimentação. Lembremos que a tese de “Estímulos da criação literária” é justamente a de que o “primitivo” – seja de sociedades ameríndias ou africanas – experimenta emoções em torno do alimento já desconhecidas pelo “civilizado” – o europeu e seu descendente –, de modo que a “poesia primitiva” contaria com estímulos corporais; já a “poesia civilizada”, com estímulos espirituais.
- 128 Sobre o evolucionismo, considera Malinowski: “Hoje em dia, o evolucionismo encontra-se um tanto fora de moda, mas, apesar disso, os seus princípios mais importantes não só continuam válidos como são essenciais tanto ao investigador de campo como ao estudioso teórico. [...] O conceito de ‘estágios’ mantém-se tão pertinente quanto o de origens. Contudo, teríamos de elaborar o esquema evolucionário dos sucessivos estratos de desenvolvimento, esquema muito geral ou válido apenas para certas regiões e sob determinadas condições. Apesar disso, permanece o princípio geral de análise evolutiva” (MALINOWSKI, 1997, p. 24). O antropólogo acrescenta: “O evolucionismo é agora o credo antropológico incontestado e globalmente aceite na União Soviética, forma sob a qual, como é óbvio, perde todo o caráter científico; nos Estados Unidos, foi renovado de modo racional por vários jovens antropólogos, sobretudo A. Lesses e L. White.” (*Idem*, p. 24) Quanto à complacência diante do colonialismo inglês, conferir considerações de Audrey I. Richards acerca da alimentação dos trabalhadores nas minas da África do Sul (RICHARDS, 2009, p. 89; nota 2).
- 129 Candido, 1971, p. 27.
- 130 *Idem*, p. 176.
- 131 Candido, 2004a, p. 11.
- 132 Marx; Engels, 1993, p. 65.
- 133 Marcos Natali, retomando as já clássicas considerações sobre “literatura mundial” (*Weltliteratur*), de Goethe e Marx, sugere que Antonio Candido, em “O direto à literatura”, afasta-se da discussão marxista e se aproxima

de Goethe. Natali destaca, então, a aposta de Goethe e Candido na universalidade da literatura como devedora de uma humanidade universal (NATALI, 2006, p. 31). Marx e Engels, por sua vez, propunham no “Manifesto comunista” que a própria literatura mundial seria resultado da expansão do modo de produção capitalista — não a realização comum de um mesmo espírito humano (“todos os homens, de todos os tempos”), mas resultado de certa organização econômica e social que se expandia transtornando outras. É a expansão vertiginosa do capitalismo e do modo de vida burguês que responde pela intensificação das trocas entre diferentes países — o capitalismo se internacionaliza, os bens (de todos os tipos, incluindo pessoas e livros) circulam em escala global. Pensar em literatura mundial por um viés marxista exigiria, assim, necessariamente considerar o capitalismo em sua expansão pelo planeta.

- 134 Marx; Engels, 1993, p. 77.
- 135 *Idem*, p. 50.
- 136 Candido, 1971, 175.
- 137 *Idem*, pp. 43-44.
- 138 *Idem*, pp.166-168.
- 139 No mencionado estudo de Audrey I. Richards sobre povos bantu da África Austral, Candido encontraria avaliação semelhante: “*The primitive man lives, after all, very near the starvation level, either continually, or at certain seasons of the year. Thus the constituents of his daily diet, and the rules and habits of eating, are all linked in one emotional system with the institutions and activities by which food is procured. The bulk of energies and imaginative effort is centred on the problem of making supplies secure. It follows from this heightened interest, that success in the food quest determines almost universally social prestige in a savage society*” (RICHARDS, 2009, p. 87).
- 140 Marx; Engels, 1993, pp. 43-44.
- 141 Candido, 2004a, p. 11.
- 142 Candido, 1971, 224.
- 143 *Idem*, p. 225.
- 144 Primeira publicação, em francês, na revista *Cahiers d’Histoire Mondiale* (Unesco), em 1970; em espanhol, em 1972, na coletânea *América Latina en su Literatura*; e, finalmente, em português, em 1973, na revista *Argumento*. Texto incluído pelo autor no volume *A educação pela noite*, de 1987.
- 145 Candido, 2006b, p. 174.
- 146 Conferir leitura que elaborei de “Literatura e subdesenvolvimento” em *Para além das palavras* (MORAES, 2015, pp. 119-137)
- 147 Candido, 2006b, p. 176.

- 148 *Idem*, p. 179.
- 149 *Idem*, p. 174.
- 150 *Idem*, p. 179.
- 151 No texto “O direito à literatura”, o pobre recebe, com gratidão, o “alimento humanizador” oferecido pelo autor (CANDIDO, 2004a, pp. 31-32). Para uma instigante abordagem dessa espécie de cena dramática, conferir Natali (2020, p. 37-51). Em sua perspectiva, na cena construída por Antonio Candido, os integrantes da elite são delineados como personagens bem mais complexas que os pobres.
- 152 Candido, 2006b, p. 181.
- 153 Sobre as implicações desse tipo de postura intelectual e acadêmica, conferir Siscar (2010).
- 154 Candido, 2007, 19-21.
- 155 Sobre a atribuição de uma função civilizadora e colonizadora à literatura na obra de Antonio Candido, conferir o artigo “A formação como nacional-ocidentalização” (2020a), de Alfredo Cesar Melo. O autor destaca que Candido tanto dá a ver a violência da imposição cultural (coisa que outros pensadores vinculados ao paradigma da formação nacional não fizeram) como aposta na sua superação em termos ainda coloniais: Candido deseja o bom colonizador, integrador e dialógico, não supondo alternativa desejável para além da nacional-ocidentalização. Ver ainda, do mesmo autor, o artigo “Crítica da razão nacional-ocidentalista: por uma nova abordagem pós-colonial nos estudos brasileiros” (2020b). Conferir também os apontamentos críticos de Silvano Santiago ao paradigma candidiano da formação e da modernização em “Anatomia da formação: a literatura brasileira à luz do pós-colonialismo” (2014) e *Genealogia da ferocidade* (2017).
- 156 Natali sugere que a narrativa transcultural de Ángel Rama também aponta (como a dialética entre universal e particular, de Antonio Candido) para a incorporação do arcaico no moderno, incorporação vista inclusive como a única forma de sobrevivência das práticas discursivas locais (NATALI, 2006, p. 39).
- 157 *Idem*, pp. 11-12.
- 158 Candido, 1964, p. 68; p. 134.
- 159 Candido, 2006b, p. 181.
- 160 *Idem*, pp. 191-192.
- 161 Candido, 1999a, p. 86.
- 162 Grínor Rojo, em “Antonio Candido em diálogo com a teoria do desenvolvimento, o desenvolvimentismo e a teoria da dependência”,

estuda o pensamento econômico latino-americano do século XX sugerindo que o “novo credo” desenvolvimentista “se propagou também para fora do campo econômico” (p. 162). A obra de Candido seria “exemplar nesse aspecto, pois cobre os três momentos que articulam a sequência cronológica da postulação desenvolvimentista, desde seu primeiro aparecimento como teoria do desenvolvimento até sua esquerdização ocorrida com os dependentistas radicais dos anos 1960” (ROJO, 2018, p. 162). Em sua perspectiva, a *Formação da literatura brasileira* (1959) consiste na “aplicação cultural” da “teoria do desenvolvimento” (*Idem*, p. 163), pois em seu viés formativo “chegamos a ser ‘mais’ porém só na medida em que formos ‘mais como o outro’, como aquele que fez as coisas antes e estabeleceu o padrão e o roteiro que deveria ser seguido, em suma, o ‘outro’ que é o farol da plenitude.” (*Idem, ibidem*) Para Rojo, “Literatura e subdesenvolvimento” (1970) não chega a subverter o “padrão e o roteiro” da *Formação*, pois “presupõe que o único relógio que dá a hora certa (em qualquer ordem de coisas, em economia ou em política, como em arte e literatura) é o das metrópoles centrais. É-se anacrônico, mas a quem pertence o relógio?” (*Idem*, p. 164). No capítulo “O nacional-popular em Antonio Candido e Jorge Luis Borges”, de *A exaustão da diferença*, Alberto Moreiras aponta “certo paradoxo inquietador” em “Literatura e subdesenvolvimento”: “o imperialismo de ordem política e econômica deve ser rejeitado, enquanto o imperialismo de ordem cultural deve ser, ao contrário, completamente aceito, para que, através de uma total apropriação de formas culturais eurocêntricas, a dependência possa evoluir para algo diferente de si” (MOREIRAS, p. 203).

- 163 Conferir *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*, organizado por Celso Castro (2009).
- 164 Engels, 1978, p. 26.
- 165 Candido, 1971, p. 169.
- 166 *Idem*, p. 52.
- 167 *Idem*, pp. 156-157.
- 168 *Idem*, p. 169.
- 169 *Idem*, p. 43.
- 170 Ainda sobre antropologia física e evolucionismo cultural em Engels, conferir seus comentários sobre a força bélica zulu: extremamente poderosa, tendo vencido os ingleses em diversas batalhas, é explicada pelo autor por um suposto estado de barbárie dos africanos, de que a superior “resistência física” e a “puerilidade de suas ideias religiosas” seriam atestado (ENGELS, 1978, pp.107-108). Sobre Marx e o colonialismo inglês, conferir Said (2007a, pp. 215-220).

- 171 Candido, 1999a, p. 88.
- 172 Em “O sumiço dos africanos: notas sobre *Formação da literatura brasileira* e *Formação econômica do Brasil*”, Luiz Felipe de Alencastro sugere uma “ocultação do africano” em obras analisadas na *Formação da literatura brasileira*, defendendo que o que Candido denomina “pombalismo literário [...] passa ao largo de iniciativas importantes de Pombal no Brasil como o estabelecimento de duas companhias negreiras”, de modo que a “liberdade dos índios propalada em *O Uruguai* e *Caramuru*, decorre da intensificação da escravização dos africanos, ausentes nos dois poemas” (p. 425).
- 173 Candido, 2006a, p. 200.
- 174 *Idem*, p. 207.
- 175 Na verdade, a própria questão linguística é ambígua em Candido, pois se ele lamenta o desaparecimento da língua-geral, considera o plurilinguismo de países latino-americanos e africanos um fator de debilidade cultural (2006b, pp. 172-174).
- 176 Marília Librandi-Rocha, em “A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes” (2014), na contramão do sistema literário nacional, coeso, orgânico e coerente de Candido, propõe que se pense a literatura como heterogeneidade (p. 167). Em vez de uma “literatura brasileira”, teríamos “textos literários produzidos no Brasil” (p. 173). Para uma reflexão crítica acerca do artigo de Librandi-Rocha e de “O direito à literatura”, de Candido, ler “Ainda sobre o direito à literatura” (2020), de Mariana Ruggieri.
- 177 Este verbete integra o volume *Arqueologia da violência* (2011, capítulo 4, pp. 75-87).
- 178 Clastres, 2011, p. 79.
- 179 *Idem*, pp. 79-80.
- 180 *Idem*, *ibidem*.
- 181 João Camillo Penna também se vale, com base em Clastres, da noção de etnocídio em seu estudo “O método crítico de Antonio Candido” (PENNA, 2020, p. 172).
- 182 Candido, 1999a, p. 81.

### 3. A FÍSICA DA LITERATURA: CONCRETUDE, IMAGINAÇÃO E CONTENÇÃO

- 183 Este capítulo consiste em versão revista de artigo publicado na revista *Gragoatá* (MORAES, 2018a).
- 184 Clifford, 2008, pp. 78-79.

- 185 Sobre a participação de Antonio Candido em debates sobre literatura e cultura na América Latina, conferir a publicação organizada por Pablo Rocca de sua correspondência com Ángel Rama (CANDIDO; RAMA, 2016). Conferir também *Antonio Candido y los estudios latinoamericanos*, coletânea organizada por Raúl Antelo (2001), e a *Revista Chilena de Literatura: Dossiê sobre Antonio Candido* (Número 97; 2018), volume organizado por Mónica González. Conferir ainda Eduardo Andrés Mejía Toro (2016) e Cairo de Souza Barbosa (2019).
- 186 Conforme apreciação de Luiz Carlos Jackson, o artigo publicado em 1952 repõe, com poucas alterações, o conteúdo da comunicação preferida em 1947 (JACKSON, 2002, p. 68).
- 187 Candido, 2002, p. 177-178.
- 188 *Idem*, p. 181.
- 189 Cunha, 2001, p. 66.
- 190 Para um estudo d’*Os sertões* atento para o empenho de importante parcela de sua fortuna crítica em “desculpar” os “erros” de Euclides da Cunha, conferir “*Os Sertões*, ainda e além”, de Carolina Correia dos Santos (2015). A conclusão de Santos traz uma provocação: “O que está em jogo aqui é algo que supera Euclides da Cunha e que concerne o nosso presente. Se os erros de Euclides são perdoáveis, (...) é porque dizem respeito a um ‘bem maior’ que nos involucraria a todos, ainda hoje. Por outro lado, até onde chegaríamos se não perdoássemos os erros em *Os Sertões*?” (SANTOS, 2015, p. 64).
- 191 Candido, 2006d, p. 168-169.
- 192 Conferir minha leitura de *O método crítico de Sílvio Romero em Para além das palavras* (MORAES, 2015, pp. 157-177).
- 193 Sobre a teoria do branqueamento de Sílvio Romero, conferir Matos (1994), especialmente o capítulo “Resgate e sequestro do elemento negro” (MATOS, 1994, pp. 111-128).
- 194 Cunha, 2001, p. 682.
- 195 *Idem*, p. 502.
- 196 João Camillo Penna lembra que, para Euclides da Cunha, o “jagunço atual é o descendente do bandeirante aventureiro, paulista que colonizara o Norte, misturando-se ao ameríndio autóctone. A mestiçagem que se dera no sertão insularizado propiciava a ‘conservação do autóctone’ aborígene, amalgamado a módicas partes de raças negras e brancas, de modo que o composto se estabilizasse. Todo o contrário do litoral, onde os ‘elementos estranhos’, pela imigração e pela guerra, redundaram em um cruzamento instável, o mestiço histórico, i.e., o mulato” (PENNA, 2015, 57). Para Penna, Euclides da Cunha, ao denunciar

a “profunda inferioridade dos vencedores”, “inverte a lógica do darwinismo social”, “feito teórico” cujo alcance “precisa ser entendido em toda a sua dimensão inovadora” (PENNA, 2015, p. 60). Em *Terra Ignota*, Luiz Costa Lima sugere que Euclides da Cunha se recusou a questionar as teorias científicas de que partira (COSTA LIMA, 1997, p. 187). Mantendo a ciência como discurso totalizante e absoluto, não se permitiu duvidar das teorias evolucionistas e rácicas com que lidava, teorias que se mantiveram operantes n’*Os sertões* apesar de não permitirem a compreensão do massacre — pois que, se mantidos os pressupostos rácico-evolucionistas, o massacre surge como evento “catalizador” da inevitável “evolução” das sociedades humanas. Euclides da Cunha, em vez de colocar suas premissas em questão, elabora uma torção: os mestiços sertanejos seriam retrógrados; os mestiços proteiformes do litoral, degenerados. A explicação rácico-evolucionista se mantém e o crime ganha alcance novo: o massacre dos sertanejos de Canudos foi o assassinato de uma nova raça que surgia, de uma sub-raça que formaria a nacionalidade brasileira, assassinato perpetrado por mestiços, estes sim, degenerados. Com essa engenhosa inversão (pois que, mesmo que retrógrado, o sertanejo, por ter-se mantido isolado no interior, protegido de novas mestiçagens, seria já um tipo humano mais equilibrado que os mestiços litorâneos), a “ciência” se mantém ileso. Mas, para Costa Lima, há consequências: Euclides da Cunha recorre ao mito, inventa um mito de origem (fracassada) da nacionalidade, que no âmbito da armação discursiva, faz do literário mais que ornato.

- 197 Candido, 1971, pp. 166-168.
- 198 Em *Antonio Candido: a palavra empenhada* (1994), Celia Pedrosa alude às relações de Antonio Candido e sua geração com os projetos de modernização em curso no país, particularmente em São Paulo (conferir a primeira parte: “Um homem de seu tempo”). Ver também “Os caipiras e o Brasil” (2018), de Luiz Carlos Jackson, e informações dadas por Vinícius Dantas sobre as conclusões de Antonio Candido em sua participação no “IV Congresso Normalista de Educação Rural, em outubro de 1951, no Instituto de Educação de São Carlos, SP” (DANTAS, 2002, pp. 87-88). Conferir ainda “A Revolução de 30 e a cultura”, texto publicado por Antonio Candido em 1983 (CANDIDO, 2006c). Importa lembrar que a contundente defesa da reforma agrária, como conclusão do estudo sobre os caipiras, é enunciada em 1964, sendo o prefácio do livro de julho deste mesmo ano (poucos meses após o Golpe Militar, portanto).
- 199 Candido, 1999b.
- 200 Candido, 1971, p. 9.
- 201 Candido, 1993, p. 11.

- 202 *Idem*, p. 101.
- 203 *Idem*, p. 102.
- 204 *Idem*, pp. 98-99.
- 205 Candido, 1999a, p. 88.
- 206 Candido, 1999c, p. 105.
- 207 *Idem*, p. 108.
- 208 *Idem*, *ibidem*.
- 209 *Idem*, p. 110.
- 210 *Idem*, p. 112.
- 211 Candido, 1964, p. 89.
- 212 Candido, 2006a, p. 214.
- 213 *Idem*, p. 199.
- 214 *Idem*, p. 214.
- 215 Conferir meus comentários sobre “função total” e autonomia da obra literária em *Para além das palavras* (MORAES, 2015, pp. 99-118)
- 216 Candido, 1971, p. 249-252.
- 217 Sobre as relações entre masturbação, escrita e imaginação, ler *Gramatologia*, de Jacques Derrida, especialmente o capítulo intitulado “Este suplemento perigoso...”, dedicado a Jean-Jacques Rousseau (DERRIDA, 2004, pp. 173-200).

#### 4. LUIZ COSTA LIMA E ANTONIO CANDIDO: ALGUNS CONTRAPONTO

- 218 Este capítulo consiste em versão revista e modificada de artigo publicado na revista *Fato & Versões* (MORAES, 2018b).
- 219 Em “Originalidade da crítica de Antonio Candido”, Roberto Schwarz destaca a relevância, para Antonio Candido, da adaptação da forma europeia às “condições locais”: “Além de esforço civilizatório, merecedor de aplauso, a utilização de um modelo com pressupostos sociais europeus era uma cópia sim, na acepção pejorativa, enquanto ele não fosse reciclado conforme as condições locais, quando então se livrava da feição postiça, ou melhor, quando superava a inadequação entre a cultura contemporânea e as condições do lugar” (SCHWARZ, 1992, p. 33). Para uma problematização da continuidade simples entre Candido (mestre) e Schwarz (discípulo), ler “Pressupostos, salvo engano, de uma divergência silenciosa: Antonio Candido, Roberto Schwarz e a modernidade brasileira” (2014a), de Alfredo Cesar Melo.