

# A FUNÇÃO DA LITERATURA NOS TRÓPICOS: NOTAS SOBRE AS PREMISSAS EVOLUCIONISTAS DE ANTONIO CANDIDO

## THE ROLE OF LITERATURE IN THE TROPICS: NOTES ON THE EVOLUTIONIST PREMISES OF ANTONIO CANDIDO

Anita Martins Rodrigues de Moraes\*

**RESUMO:** Pretendo, neste artigo, investigar a teoria da função humanizadora da literatura elaborada por Antonio Candido. Meu objetivo é sugerir que a ideia de humanização em Candido compromete-se com premissas de um evolucionismo cultural, ou seja, com a suposição de que existam níveis e etapas culturais. Trata-se de sugerir que a função humanizadora da literatura é, para Candido, indissociável de uma função civilizadora, especialmente em países marcados por processos coloniais, como é o caso do Brasil e dos demais países latino-americanos.

**PALAVRAS-CHAVE:** humanismo; evolucionismo cultural; literatura latino-americana; antropologia.

**ABSTRACT:** In this article, I investigate the theory of the humanizing function of the literature elaborated by Antonio Candido. My goal is to suggest that the idea of humanization in Candido is committed to the premises of a cultural evolutionism, that is to say, with the assumption that there are cultural levels and stages. It is therefore suggested that the humanizing function of literature is, for Candido, inseparable from a civilizing function, especially in countries marked by colonial processes, as is the case of Brazil and other Latin American countries.

**KEYWORDS:** Humanism; Cultural Evolutionism; Latin American Literature; Anthropology.

### 1

A atribuição de uma função humanizadora à literatura é o foco da conferência “A literatura e a formação do homem”, proferida por Antonio Candido em 1972 em reunião da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência).<sup>1</sup> Candido inicia sua palestra defendendo que os estudos literários devem se valer de recursos múltiplos, evitando-se as polarizações entre estudos de caráter formal e de caráter contextual, em seus termos, entre estudos da estrutura e da função. A análise que desenvolve de dois contos – “Mandovi” (*Sertão*, 1897), de Coelho Neto, e “Contrabando” (*Contos gauchescos*, 1912), de Simões Lopes Neto –, é esclarecedora do método proposto pelo crítico.

Surge, na análise concreta, um dado surpreendente: a literatura não apenas humaniza, pode, também, desumanizar. Tal seria o caso do conto de Coelho Neto, que reificaria o caipira por conta do tratamento que dá a sua fala. Para Candido, a contraposição entre a fala competente do narrador, adequada à norma culta, e a fala do caipira, claramente marcada pela fonetização (1999, p. 88),

---

\* Universidade Federal Fluminense, Niterói. Doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas e Professora Adjunta em Teoria da Literatura junto ao Departamento de Ciências da Linguagem da UFF; anitamoraes@id.uff.br.

<sup>1</sup> Segundo informação dada por Vinícius Dantas (CANDIDO, 2002, p. 77). O texto foi posteriormente publicado em volume especial da *Revista Remate de Males* (Unicamp), em 1999.

resulta na condenação desta como erro, desvio, inadequação. Já a estratégia de Simões Lopes Neto, que cria um narrador fictício (o gaúcho Blau Nunes), esfuma o contraste entre fala culta (do narrador letrado) e inculta (da personagem interiorana), numa “fala gaúcha estilizada e convincente”, sem deixar de ser “literária, esteticamente válida” (1999, p. 89). Assim, é a partir do estudo da composição das vozes na narrativa, associado ao estudo do contexto sociolinguístico a que remetem os contos, que a análise do crítico se elabora.

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” (p. 85). 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 tal humanização surge apenas como uma possibilidade. Além disso, a condenação de uma estratégia de composição que faria mal ao leitor ao reforçar seus preconceitos, contrasta, ainda, com o prévio ataque do autor a qualquer tentativa de controle da atividade literária (1999, pp. 84-85).

O reconhecimento de um efeito desumanizador da literatura, apesar de desgarrado da tese principal da palestra, tem certamente interesse.<sup>2</sup> Contudo, buscarei aqui, mais que explorar tal deriva reflexiva, atentar para como Candido formula sua condenação da “dualidade estilística” (1999, p. 87) empregada por Coelho Neto e seu elogio à estratégia integradora do narrador pessoal 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” (1999, p. 88), o regionalismo brasileiro não passa de uma “falsa admissão do homem rural ao universo dos valores éticos e estéticos” (1999, p. 88). 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” (1999, pp. 89-90). Nesse caso, “o universo do homem rústico é trazido para a esfera do civilizado” (1999, p. 89).

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” (1999, p. 89), não se esperando fora dela a existência de “valores éticos e estéticos” (1999, p. 88).

A teoria da função humanizadora da literatura encontrará, mais de quinze anos depois, nova elaboração do autor. Trata-se das reflexões desenvolvidas no ensaio “O direito à literatura”, de 1988, originalmente texto de palestra proferida por Candido em curso organizado pela Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo.<sup>3</sup> Completando seu trigésimo aniversário, este texto de Candido se revela documento de uma época em que certo otimismo, ainda que cauteloso, parecia possível. O contraste com o presente é pungente, pois, como dizia Candido, a atitude quanto aos pobres e às minorias em geral tinha melhorado sensivelmente (é preciso lembrar, era recente a abertura democrática no Brasil); já hoje, não é difícil notar que temos indícios de um movimento contrário em curso. Na verdade, contudo, talvez seja difícil partilhar com o autor outras avaliações e apostas. Vejamos:

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 encontra 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

<sup>2</sup> O trabalho de Rita Chaves intitulado *A formação do romance angolano* empenha-se justamente em investigar o desenvolvimento de estratégias narrativas anticoloniais, seguindo, parece-me, trilhas abertas pela reflexão de Candido.

<sup>3</sup> Segundo informação dada por Abel Barros Baptista (CANDIDO, 2004, p. 283).

utopistas racionais que nos antecederam, mas do máximo viável de igualdade e justiça, em correlação a cada momento da história.

Mas esta verificação desalentadora deve ser compensada por outra, mais otimista: nós sabemos que hoje os meios materiais necessários para nos aproximarmos desse estágio melhor existem, e que muito do que era simples utopia se tornou possibilidade real.” (2004, p. 12)

De um ângulo otimista, tudo isso poderia ser encarado como manifestação infusa da consciência cada vez mais generalizada de que a desigualdade é insuportável e pode ser atenuada consideravelmente no estágio atual dos recursos técnicos e de organização. (2004, p. 14)

A questão dos direitos humanos surge, para Candido, associada às possibilidades criadas pelo “máximo de racionalidade técnica e de domínio sobre a natureza” (2004, p. 11). Uma sociedade justa é, para o autor, “simples utopia” caso não conte com os “meios materiais” que permitam sua realização (2004, p. 12). Penso que tal condicionamento econômico suponha a evolução ou progresso dos modos de produção, estabelecendo-se, assim, 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). O escândalo está em não se distribuir a riqueza existente graças ao “incrível progresso industrial” (2004, p. 11), 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 da desigualdade social.

De modo similar, a falta de acesso à literatura é denunciada por Candido: havendo tal “bem humanizador” (2004, p. 28), por que deixar camadas da população brasileira alheias a seus benefícios? A defesa dos direitos humanos envolve, portanto, 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 a “desorganização pessoal”, “frustração mutiladora” (2004, p. 16). Assim, o empenho inicial do autor 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:

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. No 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. [...] (2004; p. 16)

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. (2004, p. 17)

Algo no argumento de Candido não se fecha. Como a literatura se mantém inacessível à ampla maioria (este é, afinal, o grave problema denunciado por Candido) se é universal, se está em toda parte? A resposta está na formulação: “literatura concebida *no sentido amplo*”. Não falta acesso a esta literatura, mas à literatura *stricto sensu*, ou seja, à literatura erudita, apenas uma pequena parcela da literatura entendida em acepção ampliada. Na formulação “*desde* o que chamamos folclore, lenda, chiste, *até* as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações”, estabelece-se uma clara linha evolutiva, em que se parte do mais simples (a oralidade, o popular) e se chega ao mais complexo (a produção escrita, erudita).

Como sabemos, Candido desenvolve, em sua argumentação, a análise de um provérbio popular (“Mais vale quem Deus ajuda do que quem cedo madruga”) e de um poema de Tomás Antonio Gonzaga (lira à Marília de Dirceu, número 53). É evidente que, para Candido, o crime cometido pela sociedade brasileira é o de restringir o acesso ao poema de Gonzaga. Certamente, todos no Brasil conhecem o ditado mencionado (ou alguma versão dele); já provérbios e adivinhas africanos são amplamente desconhecidos. Não fariam falta? Candido não afirma tal coisa, é certo. Parece-me, porém, que a suposição da *simplicidade* leva a desinteresse por tal acervo, como também a um desinteresse pelo “canto do índio”, mencionado pelo autor na seguinte passagem:

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. (2004, p. 22)

O requinte da forma é esperado por Candido na produção erudita, não na indígena. Sendo, para o autor, a humanização uma questão de forma (2004, p. 24), tal dado não é pouco significativo. Essa discriminação explicaria por que Candido se empenha em convencer seu auditório da importância dos “clássicos universais”, afirmando que todos, mesmo os mais pobres e analfabetos, têm condição de fruí-los (2004, p. 32). À defesa de tempo para o lazer, que em princípio poderia ser dispendido nas mais diversas atividades, associa-se a defesa da leitura de certos livros (*Divina Comédia, Amor de Perdição, Fausto, Dom Quixote, Os Lusíadas*, Machado de Assis, são alguns exemplos [2004, p. 32]).

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 igualitários, 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, prevendo-se a elevação sensível da capacidade de cada um graças à aquisição cada vez maior de conhecimentos e experiências. (2004, p. 30)

À questão fundamental da distribuição da riqueza material e espiritual, associa-se uma clara hierarquia: o “nível erudito” é entendido por Candido como superior (e se contrapõe às culturas de oralidade, associadas a “sabedoria espontânea” [2004, p. 28]). Não estaríamos aqui diante de uma 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 (ou seja, da chamada cultura erudita). Trata-se, novamente, de permitir o acesso, de incluir camadas da população brasileira “no universo dos valores éticos e estéticos” (1999, pp. 88-89); agora, contudo, trata-se de incorporá-las não só como personagem regionalista, mas também como público.

## 2.

Em “Literatura de dois gumes” (1966)<sup>4</sup>, 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. (2006a, pp. 213-214)

Candido aposta num contraste “entre a inteligência do homem culto e o primitivismo reinante” (2006a, p. 204), 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

---

<sup>4</sup> 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*.

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 como à emancipação, ao ser tanto fator de imposição cultural como 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 (2006a, p. 207). Assim, se foi instrumento do colonizador; a literatura foi também instrumento de luta contra ele, servindo aos interesses dos novos grupos dominantes locais (2006a, p. 203). 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” (2006a, p. 213).

A imposição cultural é, como sabemos, denunciada por Candido de forma incisiva (2006a, pp. 199-200). Entendo ser então que a alegada ambivalência da literatura se revela, antes, uma ambivalência do próprio pensamento de Candido acerca da colonização. Ao ter funcionado como ferramenta eficiente do processo colonial, por meio da imposição de padrões e valores do colonizador, a literatura participou, como denuncia Candido, ativamente da conquista, do ataque às culturas indígenas e africanas (2006a, p. 199); contudo, 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” (2006a, p. 214). O “primitivismo reinante” surge, assim, em contraste com tal mundo, definindo uma condição de aprisionamento e servidão. Mas que “primitivismo” seria esse, que alude a uma relação de dominação prévia ao processo colonial? De quem ou de quê eram os tais primitivos prisioneiros ou subordinados? *Os parceiros do Rio Bonito* nos parece responder: da Natureza.

Tese de doutoramento em sociologia defendida em 1954 na Universidade de São Paulo e publicada em 1964, o trabalho de Candido sobre a sociedade caipira tem como referenciais teóricos fundamentais o marxismo e a antropologia funcionalista. De Marx e Engels, é a *Ideologia alemã*<sup>5</sup> que comparece de modo mais visível; de Malinowski, *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>6</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>7</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 a partir de esquemas etapistas. Afinal, Candido parece encontrar, no estudo da produção do alimento, critério seguro para a hierarquização das culturas:

<sup>5</sup> Escrito entre 1845 e 1846, este trabalho só viria a ser publicado postumamente, em 1932.

<sup>6</sup> 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”, terceiro capítulo de *Literatura e Sociedade*, de 1965, 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”, apenas com estímulos espirituais (sobre tal texto de Candido, ler sexto capítulo de *Para além das palavras* [MORAES, 2015] e artigo “Notas sobre humanos e animais em Antonio Candido” [MORAES, 2016]).

<sup>7</sup> 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. (...)” (1997, p. 24) É digno de nota que 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.” (1997, 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 (2009, p. 89; nota 2).

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. (1971, p. 27)

Tal diagnóstico de inferioridade, que claramente encadeia uma série de condicionamentos a partir da base econômica, carrega premissas evolucionistas que se explicitam no decorrer do trabalho. Sobre a formação da sociedade caipira, Candido destaca, com Sérgio Buarque de Holanda, “a influência da herança indígena na adaptação do colonizador à terra do Novo Mundo (...) 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.” (1971, p. 175) Em seguida, acrescenta:

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 conseqüências 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. [...] (1971, p. 176)

A relação entre homem e natureza delinea-se 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 da cultura sobre a natureza, coincide com o próprio processo de humanização, sinônimo de civilização. Vimos em “O direito à literatura” que o “máximo de civilização” seria equivalente ao “máximo domínio sobre a natureza” (2004, p. 11). 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.” (1993, p. 65)

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 momento decisivo, de maneira que um futuro melhor só pode 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 conseqüências desejáveis deste modo de produção. Parece que, para escapar à dominação da natureza, o homem teve que, dissociando cidade

e campo, trabalho intelectual e material (1993, p. 77), criar desigualdade. Pode, agora (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 (1993, p. 50).

Vimos que, para Candido, tanto o caipira como o indígena apresentam técnica de produção rudimentar. O caipira resultaria de uma espécie de regressão, em que o colonizador, penetrando “cada vez mais fundo no mundo natural” (1971, p. 175), isola-se em pequenos bairros rurais, formado por algumas poucas famílias (1971, pp. 43-44). 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 (1971, pp.166-168). 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 indígena – polo de atração da regressão caipira – seria o ser mais miserável.<sup>8</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 (MARX; ENGELS, 1993, pp. 43-44). Se o “máximo de civilização” coincide, para Candido leitor de Marx, com progresso tecnológico (CANDIDO, 2004, p. 11); o destino do caipira regredido delataria uma espécie de fracasso, sendo sintoma da contraditória implantação da civilização nos trópicos. Os parágrafos 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. (1971, p. 224)

(...) 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. [...] No estado atual, a migração rumo a esta [cidade] 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. (1971, p. 225)

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 mantinham-se 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 criminoso 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 (mínimos vitais e sociais [1971, p. 27]), que o aproximava 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 – lembremos que, para Candido, entre o caipira mais isolado e o homem urbano, encontraríamos “estádios progressivos de civilização” (1971, p. 217).

Em “Literatura e subdesenvolvimento”<sup>9</sup>, Candido retoma o problema:

<sup>8</sup> 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.*” (2009, p. 87)

<sup>9</sup> 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.

[...] 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. (2006b, p. 174)

Parece-me que a “falsa admissão”, afirmada no texto “A literatura e a formação do homem”, ressurgiu 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” (1971, p. 225), de ir do folclore rural para um novo tipo de folclore, o “folclore urbano”. Nos dois casos, o problema parece ser a falta de acesso ao que de mais elaborado e avançado produzira a civilização (entende-se, ao que produzia e fruía o “homem culto”).

Os dois gumes da literatura se desmembram, sendo que o gume negativo (qual seja, a “imposição cultural”) migra para a cultura de massa, restando à cultura erudita apenas o gume positivo (a difusão dos “valores do homem culto”). Estranhamente, culturas de oralidade e cultura de massa são associadas por 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 [2006b, p. 176]), mas também quando se desvirtua em exotismo e imitação servil. Quando o escritor se identifica sobremaneira à 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” (2006b, p. 179), desincumbe a literatura de sua função humanizadora/civilizadora, desconsiderando ou exotizando “as grandes massas” mergulhadas “numa etapa folclórica” (2006b, p. 174).

### 3.

Não é insignificante notar que 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, Candido, então, 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 autor 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. (2007, pp. 19-21)

Surgem, 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. Neste contraste, talvez haja traços da distinção entre função humanizadora e função reificadora da literatura, como proposta por 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, desqualificar a fala do colonizado, são traços que se reatualizam na estratégia da “dualidade estilística” de Coelho Neto (1999, p. 87), 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 Candido, que pode assumir caráter benéfico (integrador) ou nocivo (separador). 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?<sup>10</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.” (2007, pp. 11-12)

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 [1964, p. 68; p. 134]). 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, ou seja, para Candido, a lamentável situação do indígena

<sup>10</sup> Marcos Natali, em seu brilhante artigo intitulado “Além da literatura” (2006), sugere que a aposta de Candido encontra eco em Angel Rama, em sua tese sobre as “operações de transculturação” do romance latino-americano (p. 39).

fazia da dominação europeia algo inevitável. Não é a colonização em si que Candido condena, é a exploração brutal e reificadora do colonizado, responsável por mantê-lo apartado da civilização e seus benefícios (dentre 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 Candido, nítida continuidade entre a situação colonial e a atual. Nesse sentido, não é à toa que as considerações de Candido acerca da literatura regionalista reponham, como sugeri acima, dilemas análogos aos que encontra na literatura do período colonial. Para Candido, o naturalismo e o regionalismo atestariam, inclusive, uma compreensível “demora cultural” (2006b, p. 181):

O fato de sermos países que na maior parte ainda tem 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. (2006b, p. 181)

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-O*, 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. (2006b, pp. 191-192)

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 forçam o escritor a focalizar como tema as culturas rústicas mais ou menos à margem da cultura urbana. (1999, p. 86)

Candido trata o regionalismo como algo que “ainda” é justificável, “enquanto” o quadro do subdesenvolvimento persistir; em sociedades mais avançadas, seria um “anacronismo”. 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 pela 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, assim, associada à permanência de bolsões de atraso, ou seja, como a outra face da desigualdade social. Certamente, tal associação entre diferença cultural e

pobreza supõe 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. Como consta em seu subtítulo, trata-se de “Trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan”. Como explica o próprio Engels (1978, pp. 1-2), 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>11</sup>

A identificação de Marx com tal teoria parece estar relacionada ao destaque dado por Morgan aos modos de produção, ou seja, 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. É digno de nota que a dieta ganhe relevância 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. (1978, p. 26)

Como sabemos, Candido faz aposta semelhante n’*Os parceiros do Rio Bonito*: a dieta supostamente medíocre do caipira (1971, p. 169), de base indígena (1971, p. 52), seria um atestado de seu atraso, sendo a falta de carne, açúcar e leite apontada pelo estudioso como grave sinal de insuficiência (1971, pp. 156-157). Se Candido não fala em tamanho do cérebro, afastando-se de uma antropologia física mais crua e antiquada, fala em “nível biótico precário” do caipira, incompatível “com o atual teor de vida” (1971, p. 169). Defende, também, que o caipira mais isolado apresentaria “pouco desenvolvimento mental” (1971, p. 43). O subdesenvolvimento, tanto individual como coletivo, surge, é evidente, como persistência de estágios culturais considerados atrasados.<sup>12</sup>

#### 4.

Mencionei anteriormente minha dificuldade em partilhar do prudente otimismo que emana de “O direito à literatura”, notando, com pesar, a assombrosa ressurgência de reacionarismos em nosso tempo. Adiantei, contudo, que tinha também dificuldade em partilhar de outras avaliações e apostas de seu autor. Nesse sentido, destaco o diagnóstico da miséria primitiva. Seja em Engels seja em Candido, estamos diante de postulados evolucionistas, via leituras marxistas, aplicados à etnologia (que não foram, contudo, completamente desmontados pelo funcionalismo, como vimos nas passagens citadas de Malinowski e Audrey I. Richards, conhecidas por Candido). No entanto, como destaca Pierre Clastres, na contramão de tal etnologia da miséria (em sua perspectiva, devedora de uma etnologia miserável...), Marshall Sahlins elabora a tese de que a chamada sociedade primitiva seria, antes, uma sociedade de abundância (2011, pp. 165-183). Para Clastres, inclusive, a sociedade primitiva não está *aquém* da civilização, organiza-se *contra* o Estado e *contra* a acumulação de riqueza. Não se trata, em sua perspectiva, de estágio rudimentar, mas de organização social empenhada em evitar a dominação e a desigualdade, ou seja, a divisão entre dominantes e dominados.

Também destaco, como centro de minha dificuldade, o louvor de Candido à catequese jesuítica. 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 Candido em Coelho Neto? Haveria de fato limites claros entre a literatura que humaniza e aquela

<sup>11</sup> Conferir *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*, organizado por Celso Castro (2009).

<sup>12</sup> Conferir menção de Engels à 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 (1978, pp.107-108).

que reifica? Estamos mesmo seguros de que “uma visão humana autêntica” (1999, p. 88) possa nos orientar? O elogio do autor a uma figura como o Marquês de Pombal não seria sintoma de algo? 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 (2006a, p. 200), Pombal é louvado como grande benfeitor do país (2006a, p. 207).<sup>13</sup> Elogiando tanto os jesuítas como Pombal, Candido não veria, sob a contradição aparente, um esforço civilizador comum? Então pergunto: se não considerarmos a heterogeneidade cultural um sinal de atraso, faria sentido defender tal esforço?<sup>14</sup>

Pierre Clastres redigiu, para a *Encyclopaedia Universalis*, o verbete “Do Etnocídio” (1974).<sup>15</sup> Para o antropólogo, etnocídio e genocídio partilham uma idêntica “visão do Outro: o Outro é diferente, certamente, mas é sobretudo a má diferença.” (p. 79) 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.” (2011, p. 79)

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. (2011, pp. 79-80)

Se a catequese é, para o autor, modelar enquanto agência etnocida, certamente não detém seu monopólio. Aliás, para Clastres, a “espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (2011, p. 80). 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, consequentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental. (2011, p. 80)

Penso que a defesa feita por Candido de uma função humanizadora da literatura se vê comprometida com tal humanismo. A “humanização”, de que a literatura seria instrumento, não seria o próprio etnocídio em curso?

Chama à 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

<sup>13</sup> Na verdade, a própria questão linguística é ambígua em Candido, pois se ele lamenta o desaparecimento da língua-geral, considera o plurilinguismo de países de latino-americanos e africanos um fator de debilidade cultural (2006b, pp. 172-174).

<sup>14</sup> 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 o campo literário se defina pela heterogeneidade (p. 167). Ao invés de uma “literatura brasileira”, teríamos “textos literários produzidos no Brasil” (p. 173).

<sup>15</sup> Este verbete integra o volume *Arqueologia da violência* (2011, capítulo 4, pp. 75-87).

estas notas, quando livres da teleologia do evolucionismo cultural, literatura e antropologia interessem, não por “confirmar a humanidade do homem” (1999, p. 81), mas, ao contrário, por nos levar a dela suspeitar.

## Referências

- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos* (v. I). São Paulo: Martins, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- \_\_\_\_\_. A literatura e a formação do homem. In *Revista Remate de Males*: Antonio Candido (número especial), Campinas: DTL-Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. Estímulos da criação literária. In *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002. (Org.) Vinícius Dantas.
- \_\_\_\_\_. O direito à literatura. In Antonio Candido. *O direito à literatura e outros ensaios*. Coimbra: Angelus Novus, 2004. (Org.) Abel Barros Baptista.
- \_\_\_\_\_. Literatura de dois gumes. In *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006a.
- \_\_\_\_\_. Literatura e subdesenvolvimento. In *A educação pela noite*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Iniciação à literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2007.
- CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CHAVES, Rita de Cássia Natal. *A formação do romance angolano*. São Paulo: FBLP; Via Atlântica, 1999.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília. A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 44, jul./dez. 2014.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MORAES, Anita Martins Rodrigues de. *Para além das palavras: representação e realidade em Antonio Candido*. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre humanos e animais em Antonio Candido. In *Rivista Letterature d'America* (Universidade de Roma Sapienza), v. 160, pp. 71-92, 2016.
- NATALI, Marcos P.. Além da literatura. *Literatura e Sociedade* (USP), v. 9, pp. 30-43, 2006.
- RICHARDS, Audrey I. . *Hunger and Work in a Savage Tribe: a Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2009.

**Recebido em: 30/09/2017**

**Aceito para publicação em: 01/12/2017**