

NÃO SER OU SER OUTRO: EIS A QUESTÃO?

Gabriel dos Santos Lima*

Resumo: desde a publicação da seminal *Formação da literatura brasileira* de Antonio Candido, a historiografia literária latino-americana foi motivo de diversas discussões, as quais puseram em debate o estatuto da literatura enquanto sistema. O presente artigo debruça-se sobre as principais linhas de pensamento que tomaram parte na polêmica continental; a saber: o paradigma da formação representado pelo próprio Candido, a corrente revisionista da antropofagia – cujo principal expoente foi Haroldo de Campos, o modelo transculturatório de Ángel Rama e, por fim, os chamados estudos pós-coloniais. Observando o surgimento de cada uma dessas vertentes em seus respectivos contextos históricos, pretende-se compreender suas razões e identificar seus impasses, a fim de sugerir uma abordagem contemporânea do cânone, objetivamente atenta aos problemas sociais da atualidade.

Palavras-chave: Cânone; Historiografia literária; Formação da literatura brasileira

TO BE ANOTHER OR NOT TO BE: IS THAT THE QUESTION?

Abstract: since the publication of Antonio Candido's seminal *Formation of Brazilian literature*, Latin American literary history has been cause for many discussions, which put in debate the status of literature as a system. This article focuses on the main lines of thought that took part in the continental controversy; namely: the paradigm of formation represented by Candido himself, revisionist trend of cannibalism - whose main exponent was Haroldo de Campos, the transcultural model of Ángel Rama and, finally, the so-called post-colonial studies. Noting the emergence of each of these aspects in their specific historical contexts, the author aims to understand their reasons and identify its impasses in order to suggest a contemporary canon approach, objectively attentive to today's social problems.

Keywords: Canon; Literary history; Formation of Brazilian literature

Introdução

Ao acusar Antonio Candido de sequestrar o barroco na *Formação da literatura brasileira*, Haroldo de Campos sabia fazer mais do que meramente sugerir a adição dos sermões do Padre Antonio Vieira às prateleiras oficiais do cânone nacional. Antes, visava a

* Bacharel em Letras com habilitação em Português e Espanhol pela Universidade de São Paulo (USP) e mestrando do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da mesma Universidade.

construção de uma historiografia literária alternativa, conforme francamente expresso já em 1981 no ensaio “Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração”.

Entretanto, se a polêmica foi exaustivamente estudada no âmbito da teoria, a reflexão acerca de seus desdobramentos contemporâneos se faz não menos necessária, mormente se admitirmos (como propõe o presente artigo) que tanto o ufanismo neomodernista de Haroldo quanto a noção formativa em si já giram em falso há certo tempo em meio à complexidade do cenário atual. Assim, talvez confrontando ambos os esquemas com a realidade social do capitalismo tardio e sua correspondente lógica cultural, percebamos que as questões que se planteiam hoje são outras.

Periferismos anódinos

Começemos *ab ovo*, como não queria Horácio. Lembremos que todo conceito de formação, na obra de Candido, pressupõe um *sistema* constituído a partir de “um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel”; de um “conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público”; e de um “mecanismo transmissor (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros” (1964, p. 25). Já aqui começa o quiproquó: ao olhos pós-estruturalistas de alguns, a ideia de um “triângulo ‘autor-obra-público’, constituindo “certa continuidade da tradição” (conforme resumido mais tarde, no prefácio à 2ª edição da *Formação...* p. 16) pareceria demasiado rígida para orientar o entendimento da maravilha artística.

A fórmula, porém, é audaz: ao se guiar pelos mais objetivos dados materiais das sociedades burguesas, compreende o fenômeno superestrutural em seu sentido dialético. Nada mais nacional, levando-se em conta o caráter moderno do conceito de Estado-nação, bem como da própria ideia de literatura. Assim, a reflexão delimita-se pelos “momentos decisivos” (1964) que culturalmente dizem respeito ao movimento do nascente país pelo turbilhão da modernidade.

Os problemas da estrutura, no entanto, são conhecidos: dela estão excluídas o que Candido chamou de “manifestações literárias” (1964, p. 25) – isto é, escritos mais ou menos artísticos anteriores à constituição do *sistema*. Daí o olhar do crítico passar ao largo do barroco: como admitiria João Adolfo Hansen, “O ‘barroco’ nunca existiu historicamente no tempo classificado pelo termo” (2001, p. 12). Logo, ainda que se possa identificar certos

traços discursivos e estilísticos comuns a Gregório de Mattos e Bocage, absurdo é tentar enquadrar o primeiro no tripé candidiano, visto não se tratar de alguém consciente de seu papel literário, quanto sequer de um escritor em si; mas antes de um pseudônimo a quem já foi de costume atribuir poemas. Completariam o argumento a pouca solidez da população receptora e os métodos disseminatórios pré-Gutenberg de então.

Ocorre que, como afirmou o próprio Candido, há várias maneiras de encarar e de estudar a literatura (1964, p. 16). Se sua pesquisa se interessava pelas formas que acompanharam a formação brasileira em seu sentido moderno – razão pela qual o barroco é obviamente preterido – não foi isso o que entendeu Haroldo. A fim de incriminar o dito “nacionalismo ontológico” de seu antigo orientador, o ideólogo do concretismo, imbuído de característico entusiasmo ufanista, não poupava críticas ao que considerava “argumentos de ordem sociológica” sobre a ausência terceiro-mundista de imprensa e público, utilizados no “constructo matemático” da *Formação* (1981, p. 13). Não o fazia, contudo, sem certa dose de ousadia criativa, em um método que mesclava a teoria engelsiana da relativa autonomia literária à *Grammatique*, de Derrida – esta última necessária à pulverização dos horizontes totalizantes da teleologia, contraditoriamente tão caros ao próprio marxismo europeu. O silogismo eclético, derivado de epistemes quiçá incompatíveis, era concebido para ser irrefutável: pela via materialista, se livrava do idealismo aurático; pela reivindicação da diferença particular (indispensável ao novo pensamento francês), afrontava o presumido positivismo vira-lata da noção formativa então em voga, de fato atenta ao influxo externo.

O objetivo último de tal iconoclastia era a concepção de uma cultura literária nacional pautada pela recusa do paralelo com o centro do capitalismo, o qual necessariamente nos deixava em posição de inferioridade. Daí que, admitido o não-enquadramento da retórica barroca na noção moderna de literatura, seria ela nosso traço característico e irrecusável, não apenas cabível de exaltação como passível de parir um ideal de cânone diverso e autêntico. Não sendo o outro, seríamos nós mesmos: o que era um apontamento pontual acerca da definição de um escopo, revelava-se uma proposta demolidora.

A razão antropofágica julgava-se, ainda, portadora de outra dimensão bem-intencionada: a integração cultural dos povos latino-americanos. Octavio Paz, intelectual mexicano de indubitável erudição, já via no poema barroco “Primero Sueño”, de Sor Juana Inés de la Cruz, “una extraña profecía del tema de Mallarmé: *Un Coup de des jamás n'abolirá le hasard*”. Ou seja: para os novos intelectuais do continente, já éramos a influência

do influenciador, antes mesmo de sermos influenciados. Em meio às evocações a Paz e ao neobarroco de Lezama Lima, o que Haroldo propunha era abstrair a dominação do campo econômico por um novo entendimento das relações culturais, unindo todos os subalternos.

Todavia, a tentativa de dissolver as fronteiras entre periferia e centro já se provava ideológica muito antes, quando a ponte edificada entre atraso e paraíso desmoronara no mesmo Oceano Atlântico que o concretista tentava beber de um só gole. *Not tupi* – ponto final, disse a dinâmica imperialista, para usar o antagonismo oswaldiano jocosamente dito em língua estrangeira (1990, p. 47). A ilusão de um país antropofágico, embalada pela derrocada do fascismo europeu e da ditadura Vargas no Brasil, recebera seu primeiro grande baque já em 1946, quando Oswald de Andrade, resumindo o esgotamento dos esforços dos anos 20 e 30, admitiria: “venceu o sistema Babilônia” (1991, p. 9).

O golpe (civil-militar) de misericórdia viria, entretanto, em 1964. Unindo a bandeira nacional ao genocídio indígena, o totalitarismo tupiniquim exaltaria a floresta tropical com o mesmo afã com que construiria a rodovia transamazônica com mão de obra precária. Como aparato comunicacional de massa, a Rede Globo acompanharia o processo, confirmando a capacidade da indústria cultural de conferir “a tudo um ar de semelhança”, já identificada por Adorno e Horkheimer (1985). Assim, a passos largos, a possibilidade de uma alteridade social brasileira, calcada em uma razão puramente nossa, era esmagada pelas botas dos generais, lustradas pela CIA. Desnecessário lembrar quão análogo foi o processo em todo o continente.

Mas, se a linha evolutiva da antropofagia encontrava um impasse, também vislumbrava com certo assombro seus novos passos. A *Dialética da malandragem* (que dá nome a texto de Candido (2015), não por acaso tido por Haroldo como “desleitura” deliberada, pelo crítico, de sua estrada real topografada na *Formação da literatura brasileira*” (1981, p. 17) – nosso particular e luminoso trânsito entre os polos da ordem e da desordem – adquiria agora dimensão sinistra, ressignificada pelo autoritarismo ditatorial como sinônimo de terror e morte. O malandro Leonardo Pataca, de *Memórias de um Sargento de Milícias* (1854), transformava-se, enfim, em um Major Vidigal tenebroso que desaparecia com seus opositores em porões escuros. O “mundo eventualmente mais aberto” (CANDIDO, 2015, p. 46), ao qual nossa maleabilidade original poderia conceder salvo-conduto, era desmontado na mesma velocidade com que o sonho modernista se convertia em pesadelo. Pois se a brasileira ausência de rigor nas instituições do Estado moderno - nossa cordialidade como aspecto cultural antropofágico, para Oswald (1950, p. 157) - permitia à comadre salvar seu

apadrinhado da prisão no romance de Manuel Antônio de Almeida, já permitia, também, que a mesma prisão torturasse e assassinasse sumariamente seus cativos, acusados de subversão sem nenhum fundamento propriamente jurídico (SCHWARZ, 1987).

Enfim, não se tratava de mero empecilho: a equação fora invertida. Não deglutíamos o homem branco e suas virtudes a partir de nosso próprio estômago autóctone - era o novo colonizador quem nos devorava, preservando na digestão certos aspectos necessários a seu metabolismo neoexpansionista. Certas relíquias do atraso tornavam-se indispensáveis à nossa inevitável inserção cabisbaixa no mercado mundial de *commodities*, de matérias-primas e de força de trabalho - consenso de Washington *dixit*.

Foi nesse fim da utopia que o caráter universal da cultura, propugnado por Marx e Engels já na fase oitocentista do capital, revelou sua verdadeira faceta, não como rede integrada de influências, mas como imposição totalizante do desenvolvimento desigual e combinado. Contra a divisão internacional do labor, nada pôde a apologia do nosso “estado de inocência” (ANDRADE, 1990, p. 44). E contra o arrastamento do país para o vórtice mundial do progresso na forma de modernização conservadora, menos ainda poderia a política da diferença. Daí que, diante do conceito universalizante e azeitadamente assassino de capitalismo, grande parte do arsenal da nova filosofia francesa se prove tão inócua quanto o projeto da primeira geração modernista. Como observaria Roberto Schwarz (1986): “De 64 para cá a internacionalização do capital, a mercantilização das relações sociais e a presença da mídia avançaram tanto que essas questões perderam a verossimilhança”.

Sendo assim, tão curiosa quanto o fato de Haroldo de Campos levantar tal lebre em 1981, é a constatação de que essa peculiar crítica à formação continua mais ativa do que nunca. Como se assimilando antropofagicamente aspectos da própria antropofagia, atualmente proliferam nas academias do mundo todo os chamados estudos pós-coloniais. É fato: elaborada (intencionalmente ou não) por intelectuais como Aimée Cesáire e Frantz Fanon na década de 1950, tal escola surgiu no contexto extremamente progressista das lutas por independência na África. Dedicadas a destrinchar os traços da dominação presentes nos discursos de colonizadores e colonizados, tais análises trouxeram notáveis contribuições aos estudos da cultura – sendo *Orientalismo* (1978), de Edward Said, um exemplo exuberante. Contudo, certa crítica pós-colonial converte, por vezes, as boas intenções descolonizadoras em um periferismo tão anódino quanto perfeitamente adequado às novas práticas de dominação.

Fredric Jameson, em *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, identificou com precisão o método dessa pretensa gnosiologia textual requeitada, afirmando:

Many arguments can be made for the importance and interest of noncanonical forms of literature such as that of the third world, but one is peculiarly self-defeating because it borrows the weapons of the adversary: the strategy of trying to prove that these texts are as ‘great’ as those of the canon itself. [...] Nothing is to be gained by passing over in silence the radical difference of non-canonical texts. The third-world novel will not offer the satisfactions of Proust or Joyce; what is more damaging than that, perhaps, is its tendency to remind us of outmoded stages of our own first-world cultural development and to cause us to conclude that ‘they are still writing novels like Dreiser or Sherwood Anderson’. (1986, p. 65).

Em última instância, a intenção de Jameson por trás desta formulação consiste em reafirmar o que já é óbvio para o materialismo – isto é: que somente os romances modernos, surgidos em meio à consolidação da civilização burguesa, são capazes de oferecer determinadas satisfações estéticas socialmente requeridas (ou impostas) por esses mesmos sistemas sociais. Uma obra oriunda de sociedade diversa - como as sociedades latino-americanas que ou conviviam com, ou ainda não haviam superado totalmente (para não dizer que posteriormente sintetizariam em seus processos modernizadores) certas práticas de sistemas pré-capitalistas - compreende uma sociedade diversa. Não há do que se envergonhar: um texto escrito em um solo social onde o ideário liberal, em função dos mesmos motivos, não se ajusta plenamente, não pode narrar sem produzir certas fissuras estéticas – marcas literárias dessas “ideias fora do lugar”, para usar a famosa expressão de Roberto Schwarz (2012, p. 9). E foi precisamente na exploração desses traços que se produziram algumas das mais notáveis contribuições à história da crítica brasileira, desde o texto de Antonio Candido sobre *O cortiço* (1890), até a obra do próprio Schwarz sobre Machado de Assis.

Por essa razão, o pós-colonialismo se constitui em armadilha tentadora: por um lado, oferece remédio paliativo ao ego nacionalista do colonizado, de modo a considerar a cultura desse superior ao cânone dos países centrais; por outro lado, pode ocultar, sob o véu da política identitária, a real violência imperialista e de classe que se exerce em nações atualmente já submetidas aos investidores estrangeiros, à economia de exportação e à ditadura da finança. As questões urgentes são, assim, substituídas por uma retórica vazia e pretensamente inclusiva de certos sujeitos em um sistema desigual e exploratório; uma tentativa à la Gilberto Freyre de equilibrar os antagonismos (1980), resolvendo no campo da cultura determinados conflitos de classe irreconciliáveis.

Foi tendo isso em vista que Schwarz afirmou, em compêndio sobre o cânone organizado por Ana Pizarro:

Yo creo que el problema reside en afirmar que somos lo que no somos, lo que no somos socialmente. Desde ese punto de vista ésta es la historia de un continente que no es el nuestro; en ese sentido, nuestra colaboración y contribución a un continente que no es el nuestro, tampoco va a ser grande. Es peligroso fabricar un continente latinoamericano del cual no formamos orgánicamente parte, corremos el peligro de fabricar algo sumamente esquemático y, en alguna medida, vacío. Es evidente que por convicción democrática, genérica, todos somos de la opinión que todas las culturas tienen igual peso, derechos, etc.; ahora debemos observar — es cruel, pero es así — que el futuro previsible de esa dinámica obliga a esa jerarquización. Mi visión del problema es que la objetividad, por ejemplo, del capitalismo o de la centralización socialista, destrozan gran parte de esas culturas. La convicción democrática no basta para abrir el mismo futuro, para todas esas culturas. Yo creo que hay un elemento de ilusión en el democratismo indiferenciado, y creo que es peligroso llevar adelante una empresa historiográfica a partir de una noción así. (1987, p. 116).

O perigo é real: no embate irreconciliável entre culturas já “residuais” e uma cultura “efetiva e dominante” – na nomenclatura de Raymond Williams (2001, p. 55-56) – as primeiras, pela dinâmica impositiva da segunda, encontram poucas chances de resistência se renunciam à compreensão da desigualdade estrutural, trocando-a pelo discurso demagógico. Por isso, se o prognóstico de Schwarz parecia desanimador à época, atualmente já se mostra mais do que certo. Concluímos que o pluralismo retornado do pós-moderno (1987), ao centrar-se, com verniz populista, nas diferenças e fragmentações, não faz senão esconder o verdadeiro caráter daquilo que Robert Kurz definiu como “totalitarismo econômico” do capital (1999).

Daí a reflexão: afinal, subtraída a cultura estrangeira introjetada a ferro e fogo, o que nos resta de propriamente moderno? Feita essa operação, como compreender o sangrento ingresso do novo mundo na era do trabalho livre assalariado? Se se pode encontrar diversas razões para estudar o Popol Vuh ou as cartas de José de Anchieta nas escolas, tomar tais textos como ponto de partida para uma historiografia literária nova, avessa à ideia de cópia, de fato nos oferece mais possibilidades de pensar o presente?

Impasses reais da formação

Se a crítica de Haroldo de Campos fez água ante aos fatos, é inegável que a obra de Antonio Candido tenha trilhado caminho diverso, somando-se à *Formação Econômica do*

Brasil (1958) de Celso Furtado e à *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) de Caio Prado no rol de grandes contribuições à interpretação da realidade nacional - naturalmente não apenas em função do léxico.

Todo esse arcabouço, ao contrário da razão antropofágica, tinha plena consciência da discrepância entre centro e periferia. Tomava-se, então, a literatura como ferramenta indispensável à compreensão da vida local: o que, na arena da cultura *strictu sensu*, era válido para o sistema literário, valia também para a esfera da produção e circulação. Não por outro motivo, Candido concentra-se nas já mencionadas fraturas estéticas derivadas da importação formal: nelas se revelariam os resíduos de nossa constituição atrofiada, de nossa dissemelhança em relação ao molde. Molde externo, diga-se. Afinal, a consciência da defasagem necessariamente voltava os olhos para o capitalismo desenvolvido, visando a criação de lastro social propriamente integrador em sentido econômico.

Tudo isso, com efeito, adquiria certa dimensão real no contexto do nacional-desenvolvimentismo pré-ditadura. Não por outra razão, o sentido afirmativo dessa linha de pensamento alcançaria seu ápice nos anos primeiros da década de 1960, impulsionado por um acirramento na luta de classes e por uma grande efervescência no âmbito das artes. Com esse pano de fundo, o ideal formativo exultava-se em meio ao apanágio do progresso que começava, de fato, a ganhar feições de esquerda. Ideologicamente não longe, e entusiasmado com a revolução guerrilheira, o cubano Roberto Fernández Retamar já sugeria uma “nueva teoría de la literatura hispano-americana” (1975), destinada a dar novos contornos ao atlas mundial da cultura. No entanto, também aqui havia uma pedra no meio do caminho: a ditadura militar, que conduziria à direção oposta os nobres ideais do desenvolvimento inclusivo.

Finalmente, em 1972, nos cadernos do CEBRAP, Francisco de Oliveira questionaria o então pensamento CEPALino e sua “teoria do crescimento do bolo” (2013, p. 29) para posterior divisão. Era a *Crítica à razão dualista*: pensar exclusivamente em termos de “moderno” e “atrasado” (OLIVEIRA, 2013, p. 32) apontaria nossa bússola para outro continente, ocultando o real dilema social e de classe posto em nosso próprio quintal. Em verdade, o alarmante grau de concentração de renda da economia brasileira no período pós-64 já se tornava “problema crítico para sua ulterior expansão” (OLIVEIRA, 2013, p. 107). Por esse caminho, a entropia seria inevitável, posto que fruto da própria acumulação de capital – o ponto nevrálgico do sistema.

Contudo, inesperadamente, dois anos depois - em 1974 – a crítica literária latino-americana seria sacudida pela proposta transculturatória de Ángel Rama: um cânone para todo o continente, preservando a noção de sistema literário e contrapondo-se tanto ao regionalismo xenófobo quanto ao eurocentrismo aculturador. Na esteira do *boom* dos anos de 1960, o teórico identificava novos narradores em autores como Juan Rulfo e Gabriel García Márquez, capazes de sintetizar dialeticamente as técnicas de vanguarda (naturalmente estrangeiras) com nossas peculiaridades linguísticas. Na obra desses escritores, diria Rama, ganhariam acento “a atenção pelas formas sintáticas particulares e inclusive pelas modulações suprasegmentais, que antes eram exclusividade da fala dos personagens narrativos e se opunha, dentro do próprio texto, à língua do escritor, invadindo a tonalidade textual e a submergindo em uma mesma tonalidade” (2001, p. 220). O narrador de Coelho Neto estava morto: como o escravo Caliban na obra de Shakespeare, havíamos aprendido o idioma do dominador para insultá-lo, criando uma nova língua que sintetizava senhor e servo.

Fazendo eco, Antonio Candido escreveria *Literatura e subdesenvolvimento* (1970) para afirmar que “o que era imitação vai cada vez mais virando assimilação recíproca” (2001, p. 187). Atentos a nossas questões, poderíamos devolver a influência. Mas, se o modelo lograva se opor simultaneamente ao macaqueamento e ao localismo obsoleto, nem por isso resolvia o problema. Seu esquema, derivado da antropologia (fortemente inspirado na obra do cubano Fernando Ortíz) e aplicado à linguística, abria brechas inseguras. Daí que o crítico peruano Antonio Cornejo Polar, de maneira oportuna, tenha afirmado em 1997 (p. 341-342):

pese a mi irrestricto respeto por Ángel Rama – la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje. Después de todo el símbolo del ‘ajiaco’ de Fernando Ortiz que reasume Rama bien puede ser el emblema mayor de la falaz armonía en la que habría concluido un proceso multiple de mixturación. Aclaro que en modo alguno desconozco las obvias o subterráneas relaciones que se dan entre los diversos estratos socio-culturales de América Latina; lo que objeto es la interpretación según la cual todo habría quedado armonizado dentro de espacios espacibles y amenos (y por cierto hechizos), de nuestra América.

Não se trata, portanto, de condenar Candido e Rama, sequer a muito fecunda ideia de transculturação. Antes, basta perceber que o momento histórico mudou. Aniquiladas as possibilidades progressistas de desenvolvimento igualitário, talvez restassem (em literatura) duas alternativas aos teóricos da formação: uma reorientação radical ou uma continuidade ideológica do otimismo progressista em um país asquerosamente... formado. Recusado o

primeiro caminho, sobrou para muitos o segundo. Em sentido análogo, não surpreendem os limites do modelo transculturatório: bem entendido, pode ele revelar gritantes sequelas sociais; mal tomado, pode abafá-las em um sistema hermenêutico formalista. Daí que Alejo Carpentier tenha, certa feita, sido interpelado por um estudante que acusava: “Usted a veces habla de lo real maravilloso americano cuando en realidad debía hablar de lo real horroroso americano.” (1984, p. 38).

Ademais, de lá para cá, o fosso de desigualdade que nos separava do capitalismo desenvolvido já se expande em moto perpétuo. Em texto recente (de conclusões questionáveis, diga-se), Marcos Nobre teve o mérito de apontar como o projeto formativo “dependia de um padrão tecnológico de produção relativamente estável nos países centrais e do poderio de um Estado indutor de desenvolvimento, dois pilares minados pela revolução da microeletrônica e pela crise de crédito de fins da década de 70, respectivamente” (2012, p. 2). Ou seja: no que tange às inovações tecnológicas, nosso bolo cresce em progressão aritmética em comparação à escalada já geométrica do fermento central. Quando alcançamos certo estágio, já fomos ultrapassados, não adiantando recorrer ao Estado já totalmente à mercê do capital financeiro. Mas se o quadro parece aterrador, identificá-lo talvez nos permita realizar a tão necessária ruptura com paradigmas a essa altura estéreis. Quiçá, assim, possamos compreender a nós mesmos como híbridos - na fraseologia de Cornejo Polar, como o produto de relações culturais heterogêneas, porém desarmonicamente constitutivas de comunidades cindidas e violentas. Aqui, antropologia e sociologia se abraçam, pois não são também heterogêneos os interesses de classe que nosso sistema social se mostra estruturalmente incapaz de conciliar?

Questões atuais

Recentemente, a *intelligentsia* brasileira vem atentando para o problema. Em texto de 2014, Edu Otsuka afirmou:

A reviravolta histórica descolou o sentido da experiência anterior, e a tradição crítica apoiada na expectativa de integração perdeu sua força explicativa, empenhada que sempre esteve em tornar o país viável, e não em investigar o curso do capitalismo mundial em vista de uma ruptura antissistêmica. Ao mesmo tempo, parte da ex-esquerda e de seu ideário se inseriu no processo vencedor, colaborando ativamente para sua consolidação, enquanto a sociedade derrotada passou a ser compelida ao

ajustamento. Junto com o desaparecimento do horizonte superador, no entanto, desfizeram-se também as últimas ilusões de construção nacional futura, o que solicita uma renovação do ponto de vista crítico para enfrentar a atualidade. (2014, p. 2).

Constituído, portanto, como um “monstrengo social” (2013, p. 2) híbrido, no qual a acumulação sem precedentes convive com a favelização e a desagregação humana de larga escala, nossas questões já se mostram outras. O que tem a literatura a ver com isso? A resposta é: tudo. Parafraçando Pedro Henríquez Ureña, tudo que se sente na América é interesse da história literária (1978, p. 46).

Foram os romances que, na obra de Candido, forneceram um poderoso instrumento de reflexão crítica acerca da vida nacional. E se é fato que a perspectiva candidiana primeira foi enrascada pela História, cabe à atual crítica encarar a sinuca, tendo em vista a retomada da voltagem de outrora. Aqui, talvez encontremos confluências antes inimagináveis. Pois, se o paradigma da formação se privou de sua dimensão negativa mirando no progresso, a recusa antropofágica em admitir a dependência tampouco se mostrou profícua. Ora, talvez partindo da constatação das diferenças transnacionais em tempos globalizados, possamos encontrar na negação política destas uma dimensão senão capaz de solucionar o problema, ao menos passível de fornecer a teoria de uma práxis vindoura no terreno da luta social.

Pequena digressão, a título de exemplo: a já mencionada importância da reflexão literária no início do século XX levou Mariátegui a incluir, em seus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), um capítulo inteiro dedicado ao processo da literatura. Para o peruano, seria o Inca Garcilaso de la Vega o inaugurador do período colonial em seu país – período este em que a influência ideológica, discursiva e estética vinha exclusivamente da península ibérica. Segue-se o período cosmopolita, de influxos europeus modernos, cuja semelhança com o período de formação na obra de Antonio Candido não é pouca, apesar de considerar Mariano Melgar o “primer expresador de categoría” do sentimento indígena (MARIÁTEGUI, 2007, p. 266). Por fim, temos o período modernista, que encontra no poeta César Vallejo seu principal porta-voz. Nesse último, Mariátegui redescobre o sentimento autóctone em nova chave, dentro da conhecida fórmula vanguardismo importado + elementos periféricos. O correlato social do esquema seria a síntese dialética da propriedade comunal incaica (tão autóctone quanto os *yaravíes* de Melgar) com as conquistas civilizatórias da burguesia, exequível em sentido anticapitalista. O interesse pela cultura originária gerou, assim, um raio de ação que não se restringia à arapuca institucional do desenvolvimentismo.

Talvez não seja mera coincidência Mariátegui e Cornejo Polar terem feito seus apontamentos partindo da experiência peruana – cuja marca da hibridez encontra poucos pares no continente americano. Mas a ausência de tal reflexão, no Brasil, talvez se deva menos à falta de heterogeneidade social do que à inflexibilidade do cânone. Quando Schwarz, aqui citado, postulou a tendência ao desaparecimento das culturas pré-modernas, foi prontamente interpelado por Candido, que objetou:

Usted tiene razón, Roberto, pero estoy pensando en un tipo de trabajo que, precisamente, ya existe. [...]. Los trabajos de Marlise Meyer, los estudios de literatura de cordel, de literatura folletinesca en Brasil, por ejemplo, tratan de incorporar producciones populares a la literatura oficial. Ya hay material, entonces no es propiamente, como dice usted, una especie de fariseísmo crítico. Está dentro de nuestros orígenes, de nuestra formación universitaria: hay estudios de ese tipo de literatura, pero nosotros los consideramos fuera de los grandes proyectos. Una historia de la literatura brasileña hecha ahora - la de Bosí, por ejemplo, que es la mejor historia que hay - no incluye a la literatura de cordel, no incluye a la literatura folletinesca [...]¹.

O que se postula aqui é que, se estamos falando de literatura brasileira – e não apenas dos momentos decisivos da formação -, não podemos preterir manifestações literárias como o folhetim *Saint-clair das Ilhas* (1835) (sucesso de público no Rio de Janeiro do século XIX) sob o risco de não compreendermos certos traços de cordialidade incorporados nos projetos modernos de país e, quiçá, ainda vigentes em sentido diverso.

No outro lado (mais presente) da moeda, tampouco isso significa virar as costas para o que está na ordem do dia – isto é: a discrepância de renda, abissal e crescente; a precariedade das relações de trabalho; o extermínio rotineiro de populações marginalizadas; a militarização da vida cotidiana; o caráter contraditório do desenvolvimento periférico; a fragmentação da pós-modernidade; em suma: o estado de exceção como nossa regra, no axioma benjaminiano (1994, p. 226). Dessa disputa canônica, que deve ser o sentido último da crítica literária contemporânea, já se ocupa(ra)m estudos sobre Rubem Fonseca, Ignácio de Loyola Brandão, Chico Buarque (romances), Paulo Lins, José Luiz Passos e Bernardo Kucinski; para citar alguns poucos normalmente ausentes das salas de aula e listas obrigatórias de vestibulares. Isso para não falar em mulheres como Carolina de Jesus e Helena Morley (a última, oportunamente incluída este ano na lista de obras obrigatórias da FUVEST), cuja exclusão por parte da historiografia oficial não deixa de revelar o caráter patriarcal dessa última.

¹ A citação, novamente, consta em volume organizado por Ana Pizarro (1987, p. 116) e publicado em espanhol. Daí a referência no idioma de publicação.

Cada um desses casos, no entanto, pede maiores considerações que fogem ao tema do presente artigo. Por hora, basta a seguinte conclusão: classificados pelos índices mundiais como emergentes, vivemos em estado de emergência. Nesse sentido, se o século passado manteve parte significativa da intelectualidade brasileira presa no que Paulo Emílio definiu como “a dialética rarefeita entre o não-ser e o ser-outro” (1980, p. 88), no novo milênio, urge sermos nós mesmos em uma dimensão objetivamente emancipatória. Para tanto, a literatura e a reflexão sobre ela podem e devem, como sempre, operar em nosso auxílio. Pois se, em meio ao caos político-econômico atual não sabemos ao certo para onde ir, podemos ao menos saber quais caminhos não trilhar.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos**. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.

_____. **O santeiro do mangue e outros poemas**. São Paulo: Globo, 1991.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração. **Colóquio Letras**. Número 62. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**. São Paulo: Livraria Martins, 1964.

_____. **A educação pela noite**. Rio de Janeiro, Ouro sobre azul, 2011.

_____. **O discurso e a cidade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2015.

CARPENTIER, Alejo. La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo. In: ECHEVARRÍA, Roberto González (Org.). **Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana – Coloquio de Yale**. Caracas: Monte Avila, 1984.

EAGLETON, Terry. Awakening from modernity. **Times Literary Supplement**, 20 de fev. 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. São Paulo: Círculo do livro, 1980.

GOMES, Paulo Emílio S. **Cinema: trajetória no subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

HANSEN, João Adolfo. Barroco, neobarroco e outras ruínas. **Teresa:** revista de Literatura Brasileira, São Paulo, FFLCH-USP, n. 2, p. 10-66, 2001. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/teresa/article/viewFile/116560/114160>>. Acesso em: mar. 2016.

JAMESON, Fredric. Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism. **Social text.** Número: 15. North Carolina: Duke University, 1986.

KURZ, Robert. Totalitarismo econômico. **Folha de São Paulo**, 22 de ago. 1999 [Caderno: Mais].

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.** Lima: Biblioteca Amauta, 2007.

NOBRE, Marcos. Depois da formação. **Revista Piauí**, n. 74, 2012 [Caderno: Tribuna livre da luta de classes].

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista – O ornitorrinco.** São Paulo: Boitempo, 2013.

OTSUKA, Edu. Crise ou ajustamento? **Revista Cult**, n. 182, 2014.

PAZ, Octavio. **Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe.** Barcelona: Seix Barral, 1982.

PIZARRO, Ana (Org.). **Hacia una historia de la literatura latino-americana.** Cidade do México: El Colégio de México, 1987.

POLAR, Antonio Cornejo. Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. **Revista Iberoamericana**, n. 180, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1997.