RAPHAEL MECIANO

Formação e Diferença:

O problema da relação entre os discursos de formação nacional e a antropologia na crítica brasileira

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Departamento de
História Social da Faculdade de Filosofia
Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para obtenção do título de
Mestre em História

Orientador: Prof. Dr. José Antonio
Vasconcelos.

São Paulo
2018

MECIANO, Raphael. Formação e Diferença: O problema da relação entre os discursos de formação nacional e a antropofagia na crítica brasileira.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador José Antonio Vasconcelos, pelos conselhos precisos em momentos importantes no percurso da dissertação e pela liberdade com a qual permitiu que eu conduzisse todo o processo de pesquisa.

Ao professor Evando Nascimento pelo acompanhamento atento e generoso de todo o trabalho, o que foi fundamental para que esta dissertação chegasse, por fim, a existir.

Aos professores Silviano Santiago, Idelber Avelar e ao presidente da editora Perspectiva Jacob Gisburg, pela igual generosidade com a qual me atenderam e receberam, concedendo a mim depoimentos importantíssimos que foram, certamente, essenciais para a pesquisa.

Aos companheiros de estudo e amigos Julian Abascal Sguizzardi Bilbao e Isabella Bonaventura. A potência para a efetivação deste trabalho, sem dúvida, se renovou para cada encontro que tínhamos no intento de compreender filosofia e teoria ao longo destes anos todos.

À Marina dos Santos Abreu, minha mãe, que tem sido a sustentação sem a qual nada disso teria sido possível. À Dayane Cristina Lopes companheira carinhosa, compreensiva e terna de todos os dias. À minha irmã Bianca de Abreu Meciano, Bruno Bronzati Giacomini e Amanda Alves de Senne, parceiros na arte e na vida.

A Paulo Rogers Ferreira, fundamental no início do processo de escrita desse trabalho, sem sua força alegre eu não teria ultrapassado a timidez das primeiras linhas.

Nenhum Brasil existe

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

MECIANO, Raphael.

Formação e Diferença: O problema da relação entre os discursos de formação nacional e a antropofagia na crítica brasileira. 2018. 133p. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

A dissertação propõe uma análise comparativa entre os discursos de formação nacional e a antropofagia. Os exemplos privilegiados de análise são respectivamente: a obra de Antonio Candido *A formação da literatura brasileira* (1959) e a tese de Oswald de Andrade *A crise da filosofia messiânica*. (1950). A pesquisa enfatiza os anos posteriores a 1950, os quais correspondem ao período em que Oswald de Andrade retoma o conceito de antropofagia, cunhado primeiramente no *Manifesto Antropófago* (1928) como vanguarda modernista. Este período coincide também com a consolidação da instituição universitária no país. Busca-se, portanto, entender a relação entre aqueles dois discursos dentro da universidade, tendo como contexto a vida universitária em São Paulo nos anos 1950 até meados dos anos 1970.

Palavras chave: Literatura Brasileira. História Social das Ideias. Universidade Pública. Dependência Cultural

ABSTRACT

MECIANO, Raphael. **Formation and Difference: The Problem of the Relationship Between National Formation Speeches and Anthropophagy within Brazilian Criticism.** 2018. 133p. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

This dissertation proposes a comparative analysis between national formation speeches and anthropophagy. The privileged examples of analysis are respectively: Antonio Candido's book "A formação da literatura brasileira" (1959) and Oswald de Andrade's thesis "A crise da filosofia messiânica" (1950). This research emphasizes the following years after the 1950's, corresponding to the period in which Oswald de Andrade revalues the concept of anthropophagy, first mentioned in "Manifesto Antropófago" (1928) as a modernist vanguard. This period also coincides with the consolidation of university institutions in the country. Therefore, there is a search to understand the relation between those two speeches within the university, inside the context of the university life in São Paulo from the 1950's to mid-1970's.

Keywords: Brazilian Literature. Social History of Ideas. Public University. Cultural Dependency

Sumário

INTRODUÇÃO GERAL	9
1. A INVENÇÃO DO TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA	21
1.1. O “ESCRITOR MAIOR” DE UMA LITERATURA “DEPENDENTE POBRE E FRACA”	22
1.1.1. A FORJA DO ATESTADO DE EXISTÊNCIA	26
1.1.2. A DETERMINAÇÃO DOS ATRIBUTOS	29
1.1.3. O SUBDESENVOLVIMENTO: EXPLICAÇÃO DA DEPENDÊNCIA CULTURAL BRASILEIRA ..	31
1.2. O OFÍCIO DE CRÍTICO	34
1.2.1. O PROBLEMA DA ADEQUAÇÃO DA FORMA À SUBSTÂNCIA EM JOSÉ DE ALENCAR.....	43
1.2.2. A CIVILIZAÇÃO COMO VALOR	47
1.3. O TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA	53
1.3.1. O TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA COMO PORTADOR DA VERDADE	58
1.3.2. O PESSIMISMO DOS ÚLTIMOS HERDEIROS DO TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA ..	61
2. O PROBLEMA NÃO É ONTOLÓGICO MAS ODONTOLÓGICO	68
2.1. OSWALD DE ANDRADE E A UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO	70
2.1.1. A RESERVA DE SERIEDADE EM TORNO DE OSWALD DE ANDRADE.....	73
2.1.2. QUEM TEM MEDO DE FILOSOFIA?	79
2.2. ANTROPOFAGIA E FORMAÇÃO NACIONAL: PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE OS DOIS DISCURSOS	88
2.2.1. A QUESTÃO DA INDEPENDÊNCIA CULTURAL E A SEMANA DE ARTE MODERNA DE 1922: CONDIÇÕES PARA UMA CAPTURA DA INTERPRETAÇÃO DA ANTROPOFAGIA	92
2.2.2. UMA MUDANÇA DE PERSPECTIVA CONTIDA NO <i>MANIFESTO ANTROPÓFAGO</i>	101
2.3. CONSTRUINDO O PROBLEMA DA DIFERENÇA	104
2.3.1. OUTRA PERSPECTIVA HISTÓRICA	110
2.3.2. INCOMPATIBILIDADE ENTRE O DISCURSO DA FORMAÇÃO NACIONAL E O DISCURSO ANTROPOFÁGICO	122
2.3.3. A QUESTÃO ANTROPOFÁGICA: ANTROPOFAGIA E NÃO ONTOLOGIA	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

INTRODUÇÃO GERAL

A pesquisa que se segue iniciou com um interesse acerca do pensamento *desconstrutor* no Brasil, inspirado na obra de Jacques Derrida¹. No entanto, ao aprofundar-me na leitura daquele autor e nas interpretações que eram feitas dele nacionalmente, constateei que tais interpretações remetiam à constituição do pensamento crítico brasileiro a partir do modernismo (iniciado em 1922 e findado em 1945)². Em suma, evidenciava-se a questão colonial na constituição da cultura brasileira numa releitura, principalmente das interpretações modernistas, deste problema.

Por meio deste interesse inicial, cheguei, então, à referência fundamental que dimensionou a possibilidade desta dissertação: o artigo de Evando Nascimento intitulado *A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?*. Neste texto o autor define a forma como o debate em torno da questão da *desconstrução* pôde se constituir no país. É a partir do seguinte princípio que Nascimento começa a organizar seu argumento:

Podemos assinalar, dentre outros, dois modelos de reflexão sobre a literatura e nacionalidade ao longo do século XX: o da ideia de uma formação da literatura brasileira, proposta por Antonio Candido e o da antropofagia de Oswald de Andrade. O de Candido está mais ligado à constituição de uma *tradição*, que se teria afirmado plenamente sobretudo a partir do projeto romântico de nacionalidade, em contraposição às metrópoles europeias [...]

O segundo discurso fundador, em aparente contradição com o da formação (decididamente bem comportado, civilizado e humanista), seria então o mito “bárbaro” e “mau” da

¹ A *desconstrução* foi cunhada por Derrida como forma de traduzir e, também, interpretar o conceito alemão de *destruktion*, este pensado por Martin Heidegger (1889 – 1976) como forma de descrever suas operações de interpretação da história da filosofia ocidental. Derrida, por sua vez, traduziu o termo como *desconstrução*, dando caráter singular à sua forma de interpretar a história da filosofia ocidental. A primeira interpretação sobre o termo *desconstrução* feita no Brasil está contida no *Glossário de Derrida*, publicado em 1976. Livro organizado por Silviano Santiago, no qual se diz o seguinte: “[a desconstrução é a] Operação que consiste em denunciar num determinado texto (o da filosofia ocidental) aquilo que é valorizado e em nome de quê e, ao mesmo tempo, em desrecalcar o que foi estruturalmente dissimulado nesse texto.” Cf. SANTIAGO, Silviano (org). *Desconstrução*. In: **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora Ltda, 1976. P.17. Embora interessante, a interpretação do glossário possui uma ambiguidade, e elide um ponto essencial da operação desconstrutora, pois compete menos à *desconstrução* a denúncia do que suspeitar da denúncia da qual se encarrega um texto. Nesse sentido, cito a definição de Evando Nascimento: “a ‘desconstrução’ se tornou o nome mais recorrente para indicar uma atividade que sublinha em cada uma de suas frases o fato de que qualquer enunciado ou texto pode, sem que se dê conta, ser reduzido aos argumentos daquilo que gostaria de denunciar, no caso, a tentação metafísica.” Cf. NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura: notas de literatura e filosofia**. São Paulo: É Realizações Editora, 2015. p. 39.

² Costuma-se periodizar o modernismo brasileiro entre 1922 e 1945. Cf. CANDIDO, Antonio. *Literatura e Cultura de 1900 a 1945*. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. Cf. BOSI, Alfredo. *Pré-modernismo e Modernismo*. In: **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Editora Cultrix, 1975. p. 336. Cf. NASCIMENTO, Evando. *A Semana de Arte Moderna de 1922 e o Modernismo Brasileiro: atualização cultural e “primitivismo” artístico*. **Gragoatá**, Niterói, n. 39, p. 376-391, 2. sem. 2015

Antropofagia. Sabe-se que a fábula antropofágica, independentemente de corresponder à realidade de muitos povos indígenas [...] tornou-se um relato poderoso ligado ao próprio processo de colonização.³

Ora, partindo dessa indicação inicial, foi possível avaliar que os problemas que informam as primeiras leituras de Derrida no Brasil (nos anos 1970)⁴, tinham uma relação com estas duas correntes de interpretação da constituição da cultura brasileira, ambas consolidadas a partir do modernismo: 1) o pensamento de formação nacional, que fez escola na Universidade de São Paulo, tendo como um dos porta vozes mais importantes Antonio Candido com a sua *Formação da literatura brasileira* (1959) e 2) os textos que remetem à antropofagia, proposta por Oswald de Andrade, primeiro no *Manifesto Antropófago* (1928) e depois na tese *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950).

Sendo assim, diante da extensão das questões que estas duas maneiras de interpretar a cultura no Brasil suscitavam, ative esta pesquisa exclusivamente à análise daqueles dois discursos. Portanto, este foi o caminho pelo qual o objeto desta dissertação pôde ser definido, a saber: a relação entre o discurso de formação nacional e o da antropofagia.

Por formação nacional identifico um discurso de interpretação da sociedade brasileira que começou a se consolidar na década de 1930 e tinha como problema fundamental a formação do estado moderno no Brasil, bem como da construção de uma identidade nacional. Quanto à geração de escritores que podem exemplificar o discurso identificado como formador cito Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Caio Prado Jr, Celso Furtado e, considerado último representante desta vertente de pensamento, Antonio Candido, que propôs uma história da literatura brasileira e foi apresentado da maneira seguinte por Manuel da Costa Pinto:

Não é exagero algum dizer que “Formação...” [da literatura brasileira] encerra o ciclo de grandes ensaios de interpretação do Brasil empreendido por Gilberto Freyre (“Casa Grande & Senzala”, 1933), Sérgio Buarque de Hollanda (“Raízes do Brasil”, 1936), Caio Prado Jr. (“Formação do Brasil Contemporâneo”, 1942) e Celso Furtado (“Formação

³NASCIMENTO, Evando. A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?. In: SANTOS, Alci-des Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SILVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Desconstrução e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006. p. 149.

⁴ “A recepção da obra de Jacques Derrida no Brasil, referente ao período da primeira tradução brasileira de *A escritura e a diferença*, editada pela Perspectiva em 1971, até hoje, tem sido de muito proveito para o avanço dos estudos de crítica literária e cultural, de literatura comparada, crítica psicanalítica e outras disciplinas da área. Embora a tradução desse livro tenha sido iniciativa de uma editora paulista, é nas universidades do Rio de Janeiro que se processa uma das primeiras divulgações do pensamento de Derrida entre nós, principalmente através do curso de pós-graduação em Letras da PUC/Rio.” Cf. SOUZA, Eneida Maria de. A recepção de Jacques Derrida no Brasil. In: **Ipotesi**. Juiz de Fora, v. 9, n. 1, n. 2. 18, jan/jun, jul/dez 2005. p.11. Sobre a referência à PUC Rio, trata-se dos cursos ministrados pelo professor Silvano Santiago a partir de 1975, quando este ministrou um curso na pós-graduação da referida universidade introduzindo ao pensamento de Michel Foucault, Roland Barthes e Jacques Derrida.

Econômica do Brasil”, 1959). A simples inclusão de Antonio Candido nesse rol de pensadores indica sua importância – com a recorrência do conceito de “formação”, nos títulos de duas dessas obras, sublinhando a mesma preocupação teórica.⁵

Antonio Candido se destaca entre aqueles ditos “interpretes do Brasil” por ter levado adiante, através do estudo da literatura (campo até então não abordado dentro daqueles parâmetros iniciados com Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, etc.), a sua interpretação da formação da nacionalidade na obra seminal *Formação da literatura brasileira*, publicada em 1959. Importante referir, também, o papel do crítico para a solidificação das bases para um estudo social da literatura. Sobre isso cito Roberto Schwarz:

A ideia da *formação*, muito importante para o trabalho de Antonio Candido, figura no centro de vários livros capitais da cultura brasileira [cita os exemplos de Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Hollando, Caio Prado Júnior e Celso Furtado]

O termo *formação* está sendo usado [por Candido], portanto, num sentido sóbrio, e sua normatividade, que existe, é descrita de fora, nos limites de seu desempenho real. Para lhe perceber a irradiação moderada, basta lembrar que, já “formado”, o nosso sistema literário coexistia com a escravidão e com outras “anomalias”, traços de uma sociedade nacional que até hoje não se completou sob o aspecto da cidadania, e talvez não venha a se completar, o que certamente faz refletir sobre a natureza mesma daquele movimento de formação nacional.

Do lado do assunto, a ideia de *formação* apreendia, dava visibilidade a um dinamismo decisivo, a saber, a gravitação cultural da Independência, no interior da qual Arcadismo e Romantismo - estilos tão opostos - puderam ter uma inesperada funcionalidade comum. Do lado do presente, da história dos estudos brasileiros, a ideia tinha a ver com os novos patamares teóricos ligados ao surgimento da Faculdade de Filosofia da USP.⁶

Entenda-se, portanto, o discurso de formação nacional, e suas variações, como o conjunto de textos que constitui como premissa a formação do estado-nação brasileiro, de modo que seu arcabouço teórico gravita em torno da meta de formar a nação (e o estado) fundado na sua identidade – guardadas as diferenças ideológicas, políticas, de estilo etc., existentes entre estes autores. No caso da *Formação da literatura brasileira*, transfere-se essa espécie de paradigma ao estudo da literatura (precisamente discute-se a formação de uma tradição literária fundada na identidade nacional).

Quanto à antropofagia, esta surge como uma vertente de vanguarda do movimento modernista brasileiro, cujo marco inaugural é a Semana de Arte Moderna ocorrida em

⁵ PINTO, Manuel da Costa. **Antonio Candido foi o último dos grandes intérpretes do Brasil**. Folha de São Paulo, São Paulo, 12 mai. 2017.

⁶ SCHWARZ, Roberto. Sobre a Formação da Literatura Brasileira. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.19.

fevereiro de 1922, no teatro municipal de São Paulo. O termo antropofagia aparece inicialmente em 1928 no *Manifesto Antropófago*, escrito por Oswald de Andrade e publicado no primeiro número da *Revista de Antropofagia*⁷. A revista durou poucos meses, cessando as publicações em 1929 por causa de divergências intelectuais entre seus integrantes. Posteriormente o conceito foi retomado por Oswald de Andrade em 1950, na tentativa de dar-lhe uma formulação filosófica em sua tese *A crise da filosofia messiânica*, com a qual buscou integrar o corpo docente da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, mas sem sucesso.

Dito isso, passo a introduzir o roteiro do problema central desta dissertação, por meio do qual articulo o assunto anteriormente apresentado. Evoco, para tanto, um trecho de verbete sobre a antropofagia contido no *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, publicado pela *University Press of Florida* em primeira edição datada de 2012 e escrito por Carlos Jáuregui⁸:

Canibalismo, como um tropo que sustenta as variadas distinções entre selvagem e civilizado, é um pilar do colonialismo. Porém, a partir da perspectiva europeia de um Novo Mundo selvagem, para as narrativas (pós)coloniais e pós-modernas da produção cultural contemporânea, a metáfora do canibalismo não tem sido apenas um paradigma de alteridade, mas também um tropo de reconhecimento de si, um modelo de incorporação da diferença e um conceito central na definição das identidades latino-americanas. O movimento antropofágico modernista brasileiro, elaborado no final dos anos 1920 por Oswald de Andrade (1890 – 1954) entre outros na *Revista de Antropofagia* (1928 – 1929) e seu icônico *Manifesto Antropófago*, é uma referência central em literatura e estudos culturais. Canonizado como uma teoria cultural latino-americana sobre o consumo e um discurso contra-colonial *avant la lettre*, a antropofagia tornou-se uma fundação genealógica obrigatória para o debate acadêmico contemporâneo sobre hibridismo e pós-colonialismo. Entretanto, a antropofagia não foi um movimento acadêmico, uma teoria de formação de identidade através do consumo, ou um programa de emancipação social. Ela foi uma heterogênea e frequentemente contraditória aventura estética. Como indicou Antonio Candido em 1970: “É difícil dizer no que consiste exatamente a antropofagia, que Oswald nunca *formulou*, embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais.” Por outro lado talvez tenha sido a única filosofia brasileira original (Augusto de Campos), “a mais original teoria meta-cultural que já foi

⁷ A *Revista de Antropofagia* durou de maio de 1928 a agosto de 1929. A revista integrou o movimento modernista, cujo marco inicial foi a semana de arte moderna de 1922. Contribuíram com a revista, num primeiro momento (da fundação até fevereiro de 1929), Alcântara Machado, Plínio Salgado, Mário de Andrade, Jorge de Lima, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Menotti del Picchia, Oswald Costa, Murilo Mendes, Augusto Meyer, Pedro Nava. Contudo, diferenças de posição intelectual resultaram no afastamento destes escritores da *Revista de Antropofagia*. Sendo que até agosto de 1929, compuseram a revista, ao lado de Oswald de Andrade: Raul Bopp, Geraldo Ferraz, Tarsila do Amaral e Patrícia Galvão (Pagu).

⁸ Carlos Jáuregui é professor do *College of arts and letters* da *University of Notre Dame*, especializado em estudos pós-coloniais latino-americanos. Publicou o livro *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Cf. Jáuregui, Carlos A. **Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina**. 2ª ed. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2008.

produzida na América Latina até o presente” (Eduardo Viveiros de Castro), uma teoria latino-americana da tradução (Barbosa e Whyler), ou ainda uma proposta contra-colonial (Santiago, Vieira, Cocco). A antropofagia tem sido tudo isso e continua sendo apropriada, ressignificada e transformada; paradoxalmente consumida e devorada.⁹

Há dois aspectos destacáveis na descrição de Jáuregui sobre a antropofagia. 1) o gesto de canonização do conceito como precedente (*avant la lettre*) das teorias contemporâneas ditas “pós-coloniais”¹⁰ e 2) a ponderação sobre o que *foi* a antropofagia, segundo seus interpretes, ao longo do tempo. Com ênfase para a advertência de que ela “não foi um movimento acadêmico” em sua origem. Em seguida, aparecem trechos curtos de interpretações da antropofagia, assinados por Antonio Candido, Augusto de Campos, Eduardo Viveiros de Castro, Silviano Santiago, entre outros. Estas citações fornecem, de forma muito sutil, o índice de uma divergência quanto ao valor atribuído à antropofagia entre uns autores e outros. Existe a fala mais moderada de Candido suspeitando do rigor do pensamento antropofágico, enquanto Augusto de Campos e Viveiros de Castro parecem superestimá-lo, como “única filosofia brasileira universal”.

Sobre o ponto 1 do parágrafo anterior, segue o seguinte comentário: no momento mesmo em que Jáuregui diz que a antropofagia é tema “obrigatório” a quem estude a cultura latino-americana, é ele mesmo, no próprio ato de considerá-la obrigatória, que a legitima como tal. O próprio verbete canoniza a antropofagia ou a faz retornar como “fundação *avant la lettre* das teorias pós-coloniais”. Sublinho que o gesto de canonização contido no verbete sugere que o modo de falar em antropofagia tenha ganhado nos últimos anos um status que a transforma. Isto porque de tradição “contraditória”, surgida “fora da universidade”, “outsider”, ela passa a possuir uma espécie de “endereço certo” dentro da tradição e da academia – pelo menos no discurso do verbete, o que não denota um exemplo simples entre outros.

⁹ JÁUREGUI, Carlos. Anthropophagy. In: **Dictionary of Latin American Cultural Studies**. Gainesville: University Press of Florida, 2012. p. 22. [tradução minha]

¹⁰ Seguindo a ordem narrativa do verbete, sublinho que o critério por meio do qual Carlos Jáuregui valoriza a antropofagia e a canoniza, está relacionado com a inserção desta, *avant la lettre* (como aponta o autor), no interior da tradição crítica nomeada de pós-colonial. Esta que se consolida a partir, pelo menos, dos anos 1970 com livros como *Orientalism* (1978) de Edward Said, no caso do Brasil, o livro de ensaios de Silviano Santiago *Uma literatura nos trópicos* (1978) e, também, o livro *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, publicado em 1989 por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin. Todos estes títulos evidenciam problemas que emergem de sociedades de passado colonial, mas que se tornaram independentes posteriormente, constituindo-se em estados-nacionais. Desse modo, buscam especificar o problema que emerge da dominação colonial ao mesmo tempo que perpassada pela diferenciação constante das sociedades colonizadas em relação às sociedades colonizadoras. Evidenciando, em especial, o problema da *diferença colonial*.

Sobre o ponto 2 do trecho de Jáuregui que versa, discretamente, a respeito das divergências interpretativas envolvidas na história da antropofagia, é possível dizer que: se hoje a antropofagia goza de respaldo acadêmico, nem sempre foi deste modo. Ora, este será, precisamente, o enfoque desta pesquisa, a saber: a relação do pensamento oswaldiano com a instituição universitária, tendo como centro o contexto da retomada do conceito de antropofagia nos anos 1950.

Sobre isso, o artigo de Evando Nascimento, já citado anteriormente, intitulado *A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?*, publicado em 2006, é importante referência. Dentro da argumentação do autor a relevância do assunto se atesta porque, ainda que o discurso antropofágico tenha tido um frutuoso destino dentro das soluções propostas para a arte e produção intelectual no Brasil durante o século XX, existe em torno dela uma questão que é também acadêmica. Leia-se, portanto, Nascimento:

A questão do texto antropofágico é paradigmática para que se pense como a problemática do texto é sempre institucional, em inúmeros sentidos. O Manifesto é publicado em jornal, situando-se nas fimbrias da instituição literária, no sentido de que esta passa também pela mídia para atingir o grande público. Porém, a meu ver, ela é também universitária, acadêmica no sentido mais estrito [...] Porque as teses que Oswald escreverá utilizando a antropofagia como instrumento operatório confirmam a necessidade de legitimação tanto do conceito antropofágico quanto de seu autor [...] Num primeiro momento, o autor e o texto antropofágico terão as portas vedadas na bem jovem instituição chamada USP. Serão preteridos por um outro conjunto de valores que fará escola, e esse é ainda um capítulo ainda não muito bem narrado da cultura nacional.¹¹

O que fica registrado historicamente é a tentativa de Oswald de Andrade de integrar o corpo docente da ainda jovem Universidade de São Paulo. Primeiro em 1945, para ocupar a cadeira em Literatura Brasileira (para a qual jamais lecionou) e, em 1950, quando tentou ingressar como professor no curso de Filosofia com a tese *A crise da filosofia messiânica*. Mas sua candidatura foi impugnada pois não tinha formação especializada na área e, conseqüentemente, a tese ficou descreditada à época, não sendo considerada como contendo um pensamento filosófico válido, até décadas posteriores. Conseqüentemente, a rejeição do autor da antropofagia e do texto antropofágico, como enuncia Nascimento, coincide com a gradativa consolidação do discurso de formação nacional dentro da instituição.

¹¹ Cf. NASCIMENTO, Evando. *A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?*. In: SANTOS, Alcides Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SILVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Desconstrução e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006. p. 165.

Entretanto, não se trata de mitificar o ocorrido e confirmar de forma simplista ou acusatória a proscrição do pensador antropofágico em benefício do outro ponto de vista. Isto pois a antropofagia não deixou de ser disseminada, como aponta também Evando Nascimento:

Mas se numa primeira instância a Universidade lhe fecha a entrada, hoje ela lhe abre com outros interesses e valores. O professor frustrado que foi Oswald de Andrade também faz escola, à sua maneira, incomodando certamente a muitos que se alinham a outras tendências pedagógicas.¹²

Particularmente, no âmbito acadêmico, a personalidade de Oswald e o modo como apresentava suas ideias contribuíram, também, para o seu descrédito inicial, exigindo o esforço de avaliação posterior que o resgata, interpretando-o pela via de um pensamento da *multiplicidade*, da *diferença colonial*, *pós-colonial* etc. Tal como na ressalva de Eduardo Viveiros de Castro:

A antropofagia foi mal recebida por diversas razões. Primeiro porque o Oswald de Andrade era um dândi afrancesado (o paradoxo faz parte da teoria...) que não possuía credenciais acadêmicas. Ele não fez trabalho de campo como o Mário de Andrade, por exemplo. O Mário de Andrade colheu música popular, cantigas, foi atrás de mitos, inventariou todo um olhar sobre o Brasil. Mas o Oswald tinha um poder de fogo retórico superior; sua inconsequência era visionária... Ele tinha um punch incomparável. Se Mário foi o grande inventariante da diversidade, Oswald foi o grande teórico da multiplicidade – coisa muito diferente.¹³

Outro índice interessante do descrédito acadêmico inicial acerca da antropofagia, é o artigo intitulado *Estouro e Libertação*, publicado em 1944 pelo jovem Antonio Candido, que se tornaria um dos principais críticos literários do país posteriormente. O artigo referido é um ensaio sobre o romance oswaldiano, no qual, logo de início, Candido dispensa a necessidade de pensar a antropofagia: “quanto ao homem da Antropofagia e o bicho papão do burguês aterrorizado, deixo-o para os biógrafos e possíveis autores de ABC.” Apenas em 1970 o autor, já bem estabelecido como professor de literatura da USP, irá rever suas primeiras posições a respeito de Oswald e escreverá sua *Regressão Sentimental sobre Oswald de Andrade*.

¹² Ibid. p.165

¹³ SAVAIONI, Rodrigo, COHN, Sergio (org). Cultura Digital.br. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009. p.82

Após a morte de Oswald, em 1954, a antropofagia voltará a ser lida com mais estima pelo seu valor filosófico apenas a partir dos anos 1970. É em 1976 que Augusto de Campos, escrevendo a introdução de uma edição fac-similar da *Revista de Antropofagia*, diz: “A antropofagia [...] é a única filosofia brasileira original [...] Ilhado pela ignorância e pela incompreensão, Oswald parecia ter perdido a batalha [...] Mas ele ressuscitou nos últimos anos para nutrir os impulsos das novas gerações.”¹⁴

Por outro lado, em data recente, quando universidades estrangeiras e brasileiras confirmam a importância cultural da antropofagia, encontramos enunciados de defesa deste pensamento juntamente com uma insistente memória a respeito da Universidade de São Paulo, que num primeiro momento lhe fechou as portas, reproduzindo uma espécie de antagonismo revelado por algumas declarações. Observe-se a fala de José Celso Martinez, diretor de teatro influenciado pelo pensamento oswaldiano, em 2011 para o jornal *O Estado de São Paulo*: “A USP deve imediatamente estudar este único filósofo brasileiro universal”.¹⁵ Na mesma esteira de Zé Celso, em entrevista do ano 2000, Eduardo Viveiros de Castro varia o discurso sobre os mesmos índices anteriores a respeito de Oswald de Andrade e a USP:

Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana, a reflexão metacultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre clichê uspiano-marxista sobre as “ideias fora do lugar”. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária...¹⁶

Note-se a superestima do pensamento oswaldiano e o índice de um antagonismo entre a USP e os adeptos da antropofagia. Viveiros de Castro, Augusto de Campos e José Celso Martinez não hesitam nas provocativas ilações: “única filosofia brasileira universal”; “a mais original”, “único filósofo brasileiro original”, etc. Contudo, nenhum desses apologistas da antropofagia é filósofo de formação – o que, a princípio, poderia depor contra as afirmações proferidas sem a devida demonstração do valor interno ao pensamento de Oswald de Andrade. Em que pese a necessidade de legitimação do pensamento deste autor por alguma autoridade, um dos primeiros e ainda raros trabalhos na direção

¹⁴ CAMPOS, Augusto. *Revistas Re-vistas: Os Antropófagos*. In: **Poesia, antipoesia, antropofagia e cia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

¹⁵ MARTNEZ, José Celso. *Cadernos Sabático*. In: **O Estado de São Paulo**. 2 fev. 2011.

¹⁶ CASTRO, Eduardo Viveiros. Entrevista. In: SAVAZONI, Rodrigo, COHN, Sergio. (org) **Cultura Digital.br**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009. p. 81.

de uma análise filosófica da antropofagia foi feito por Benedito Nunes – filósofo de formação e um dos fundadores do curso de filosofia da Universidade do Pará –, com um curto ensaio chamado *Oswald Canibal*, de 1979.

Ainda sobre a referida busca por legitimação, o antropólogo Marcos de Almeida Matos, em artigo do primeiro semestre de 2017, faz a seguinte interpretação da frase de Augusto de Campos, ao tentar verificar se, realmente, estaríamos diante da “única filosofia brasileira original”:

Augusto de Campos afirmou que a Antropofagia, expressa nas obras de Oswald de Andrade e outros, é “a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos” (1976). Obviamente, trata-se de uma provocação, que de certa forma confirma algo de um senso filosófico comum, meio colonialista – “não há filosofia entre nós”, “só é possível filosofar em alemão”, etc.¹⁷

A afirmação de Matos, que identifica num senso comum etnocêntrico a noção de que “entre nós não há filosofia”, constitui o problema de se considerar muito seriamente aquela necessidade de legitimação. Além disso, a frase referida por Matos está presente numa determinada vertente do pensamento nacional que pode ser considerada hoje um senso comum ou uma doxa. Este ponto de vista que supõe a “falta” de uma identidade; falta de uma tradição forte etc., foi largamente revisitado, discutido e problematizado dentro da tradição crítica que faz escola na Universidade de São Paulo – pelo menos nos anos inaugurais de seus cursos de filosofia, letras e ciências humanas até as duas primeiras décadas da segunda metade do século XX. Se tomarmos as afirmações de Paulo Arantes a respeito da formação do departamento de filosofia na USP, será possível continuar introduzindo a questão:

A idéia de *Formação* que Antonio Candido, encerrando um ciclo de ensaios clássicos de interpretação do Brasil, todos eles variações dessa mesma obsessão nacional, desenvolveu para o caso particular da literatura brasileira, revirando de alto a baixo a interpretação do nosso passado literário, reapresentado como o vir-a-ser de uma constelação de obras, autores e público - um campo histórico de influências artísticas entrecruzadas - que na sua trajetória ia aos poucos convertendo surtos desgarrados em vida literária efetiva [...] Se percorrermos um a um os principais componentes de nosso sistema cultural - e por sistema devemos entender justamente aquele nexos orgânico de produção e recepção coletiva que Antonio Candido definiu por oposição às manifestações avulsas do talento individual -, do teatro às artes plásticas, passando pela música, pelo cinema, pela arquitetura etc. (meu problema foi saber até onde encompridar esta lista) -, verificaremos, com uma surpreendente regularidade, que onde os surtos inconclusivos foram a regra, anulando muito esforço intelectual acumulado, o ciclo formativo excepcionalmente completado passa a

¹⁷ MATOS, Marcos de Almeida. Antropofagia: “a única filosofia original brasileira”? **Crítica Cultural – Critic**, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 53-69, jan./jun. 2017.

ser o prenúncio da dependência ultrapassada, graças ao surgimento de uma causalidade interna acelerando o processo de maturação do referido sistema cultural, momento em que o inevitável influxo externo passa a ser incorporado com a devida sobriedade. Estava armado o esquema de que eu precisava, o ponto de vista que tornava enfim visível o meu assunto, o lugar ocupado pela Filosofia na formação e funcionamento do sistema cultural brasileiro - como era de fato muito lateral. Ficava mesmo difícil enxergar alguma coisa.¹⁸

O problema que Arantes leva adiante, a partir dos pressupostos do discurso de formação nacional presentes em Candido, remete ao “sistema da cultura brasileira” que toma como premissa a ideia de que “não há filosofia entre nós”, ou “não havia literatura consolidada entre nós até o final do século XIX”, “há um vazio cultural”, “fraqueza de tradição” etc., a ser remediada com um processo que, somente depois dele, permitiria falar em “dependência ultrapassada.”

Isto posto, a doxa que faz supor uma “falta originária” – esta noção de que a cultura no Brasil é justamente informada pela busca por vir a ter uma cultura – constitui um modo de avaliação já consolidado para um certo discurso. Assim, parece ser na perspectiva desta avaliação que se pode situar a questão de como definir a relação entre antropofagia e formação nacional. Isto é, a ironia de Zé Celso, Augusto de Campos e Viveiros de Castro tem interlocutores ou adversários precisos, no caso o pensamento de formação nacional que fez escola na USP – embora nem sempre o debate apareça de forma direta. Portanto, a pergunta que indica o objetivo desta dissertação pode ser adiantada: donde vem esta aparente oposição entre o discurso institucionalizado a partir da Universidade de São Paulo, tendo como uma das vozes mais eminentes Antonio Candido, e a antropofagia de Oswald de Andrade?

Para discutir a questão o texto da dissertação está dividido em dois capítulos. O primeiro, intitulado *A invenção do testamento da crítica brasileira*, propõe a descrição crítica dos pressupostos teóricos que fundamentam a tradição uspiana consolidada nos anos 1960, mas que já se delineava desde os anos 1930, quando da fundação da universidade. O segundo capítulo *O problema não é ontológico mas odontológico* propõe uma retomada dos textos de Oswald de Andrade, em contraste com os valores intelectuais consolidados pelo discurso de formação nacional. Além disso, levanto hipóteses acerca da relação entre a instituição e a elaboração intelectual oswaldiana.

¹⁸ SILVA, Fernando Barros. FREIRE, Vinicius Torres. Uma História dos Paulistas no Seu Desejo de Ter Uma Filosofia. Duas Entrevistas com Paulo Arantes. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 6 fev. 1994. p. 185 - 186.

Especificamente sobre o *testamento da crítica brasileira*, designo uma série histórica de enunciados cuja genealogia remonta à tradição crítica do romantismo e de cuja mensagem alguns críticos uspianos se encarregam, principalmente o discurso de Antonio Candido na sua obra seminal *A formação da literatura brasileira*. A escolha por utilizar a palavra *testamento* se justifica pelas características desse tipo de enunciado, o qual expressa a promessa da realização da tradição da literatura nacional, ainda considerada “fraca”, “incompleta” e dependente de tradições externas ao país, e que se tornaria plenamente independente num futuro projetado. A herança deixada pelo *testamento* seria, justamente, a promessa da nacionalidade completa e integrada à civilização ocidental. O artigo *Instinto de Nacionalidade* de Machado de Assis é exemplo quanto a esse gênero de enunciado crítico e testamentário:

Interrogando a vida brasileira e a natureza americana, prosadores e poetas acharão ali farto manancial de inspiração e irão dando fisionomia própria ao pensamento nacional. Esta outra independência não tem Sete de Setembro nem grito do Ipiranga; não se fará num dia, mas pausadamente, para sair mais duradoura; não será obra de uma geração nem duas; muitas trabalharão para ela até perfazê-la de todo.¹⁹

Vê-se nesse trecho a questão da formação de uma tradição nacional plenamente independente a ser completada, pois a data oficial da independência política do país (7 de setembro de 1822), não veio acompanhada da superação da condição colonial brasileira. A meta do projeto crítico de Antonio Candido leva adiante estas questões que balizam o discurso crítico institucionalizado na Universidade de São Paulo, qual seja: superar as mazelas coloniais pela via da formação do estado nacional independente, moderno e integrado ao ocidente.

O segundo capítulo, que tem como tema a antropofagia, aborda o modo como alguns preceitos teórico-críticos que se estabeleceram na Universidade de São Paulo informaram a recepção da instituição ao pensamento de Oswald de Andrade e também a interpretação do modernismo dos anos 1920. Assim, procuro expor as escolhas que fundamentaram a elisão da antropofagia como pensamento filosófico válido num primeiro momento da história da tradição universitária paulista, mantendo o pensamento oswaldi-

¹⁹ ASSIS, Machado de. *Instinto de Nacionalidade*. In: **Obra Completa de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Vol III.

ano circunscrito ao surgimento das vanguardas e atribuindo-lhe valor exclusivamente literário. Busco também uma interpretação possível do discurso da antropofagia em comparação com o discurso de formação nacional.

Por fim, o estudo que se segue tem a intenção de, principalmente, fornecer certa inteligibilidade a um aparente antagonismo intelectual que se constituiu no decorrer do século XX no Brasil em torno do discurso antropofágico e do discurso de formação nacional, os quais propiciam avaliações da produção cultural no país e suas relações com o mundo. Não proponho, portanto, afirmar a positividade de um discurso em função da denúncia da ilusão, equívoco, alienação etc., do outro. Por outro lado, não busco de nenhuma forma conciliá-los. Discuto os efeitos de contraste para demarcar a diferença e a distância entre os dois discursos. Persigo uma forma de determinar o valor daquelas avaliações.

1. A INVENÇÃO DO TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA

Outrora, vi [...] o maior dos homens e o menor, demasiado parecidos um com o outro! Demasiado humanos, ainda até o maior! Demasiado pequeno, até o maior! - Eis o que me desgostou dos homens e o eterno retorno do maior entre eles.

Friedrich Nietzsche. *Assim Falava Zaratustra*

INTRODUÇÃO

Este capítulo se dedica à discussão dos pressupostos de um saber histórico e sociológico sobre a literatura brasileira, consolidado nos anos 1960 a partir do processo de institucionalização do ensino sobre literatura brasileira na Universidade de São Paulo. Escolho para este fim a obra de Antonio Candido, tomando como objeto de leitura, mais especificamente, a *Formação da Literatura Brasileira e Literatura e Sociedade*.²⁰ Além disso, cotejo constantemente estas obras com ensaios sobre literatura de Roberto Schwarz, um dos principais seguidores dos preceitos de Candido, na medida em que este último se refere implícita ou abertamente àquele.

Tenho como objetivo, portanto, aprofundar as discussões a respeito de um modelo associado à noção de “escritor maior” com vistas à construção de um cânone literário nacional. Sendo assim, analiso de que maneira se inventa um saber que justifica o modelo do escritor maior brasileiro; em seguida desenvolvo de que modo este saber baliza o ofício institucionalizado de crítico. Por fim, apresento o conceito de *testamento da crítica brasileira* como portador da herança do conjunto de valores por meio dos quais o saber instituído sobre a literatura brasileira, durante o período aqui delimitado, se encarrega.

Nessa medida, como se verá no decorrer do capítulo, este saber e crítica instituídos sobre a história da literatura brasileira, mostra-se como um modo de intentar encontrar as condições de possibilidade da realização do processo civilizatório brasileiro. Feitas essas colocações iniciais, passo em seguida ao desenvolvimento do que ora foi proposto.

²⁰ A *Formação da literatura brasileira* foi publicada originalmente em 1959 em dois volumes. A redação do livro, tal como consta no prefácio à primeira edição, compreende um período que vai de 1945 a 1951, tendo passado por um outro período de revisão até 1957. O livro *Literatura e Sociedade* foi publicado em 1965, composto por ensaios escritos mormente durante a estadia de Antonio Candido na Universidade de Paris, ministrando cursos acerca da literatura brasileira.

1.1. O “ESCRITOR MAIOR” DE UMA LITERATURA “DEPENDENTE POBRE E FRACA”

Ao ler a *Formação da literatura brasileira*, constatee que o nome de Machado de Assis passa a se repetir em Candido como uma espécie de signo de um “escritor maior”, que indica a prova da existência da literatura nacional formada, consciente de si mesma e capaz de expressar-se universalmente. Tal como se pode ler neste trecho:

Machado de Assis, [no seu] artigo *Instinto de Nacionalidade* [...] [exprime] o ponto de maturidade da crítica romântica; a consciência real que o Romantismo adquiriu do seu significado histórico. [Suas palavras] são adequadas, portanto, para encerrar este livro, onde se procurou justamente descrever o processo por meio do qual os brasileiros tomaram consciência da sua existência espiritual e social através da literatura, combinando de modo vário os valores universais com a realidade local e, desta maneira, ganhando o direito de exprimir o seu sonho, a sua dor, o seu júbilo, a sua visão das coisas e do semelhante.²¹

A reflexão de Candido, com recurso ao nome de Machado de Assis enquanto figura de “maturidade”, institui a “consciência” da existência da literatura nacional por meio da crítica romântica²². Em um resumo da *Formação*, publicado como *Iniciação à literatura brasileira*, Candido reforça esta visão estabelecendo o que se segue:

O ensaio *Instinto de Nacionalidade* (1873) faz um balanço das tendências nacionalistas [...] mostrando que a absorção nos temas locais foi um momento a ser superado, e que a verdadeira literatura depende não do registro de aspectos exteriores e modismos sociais, mas da formação de um “sentimento íntimo” que, embora fazendo do escritor um homem “do seu tempo e de seu país”, assegure sua universalidade. Há nesse ensaio [...] um certificado de maioridade da literatura brasileira através da consciência crítica.²³

Como podemos ler na citação acima, Candido concede à literatura brasileira um “certificado de maioridade” através de Machado de Assis, porque este último demonstrou de modo exemplar que possui “consciência crítica”, isto é, que está consciente de que faz parte de uma literatura nacional com uma certa “tradição” já constituída e capaz de expressar-se “universalmente” a partir desta tradição. Atente-se que Machado de Assis não

²¹ CANDIDO, Antonio. A Crítica Viva. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p. 681.

²² O Romantismo aparece como a primeira corrente literária com intenção nacionalista, motivada pela criação de uma tradição brasileira em oposição às correntes estrangeiras importadas. No entanto, o período ainda importa modelos formais da Europa, tendo como principal inovação a introdução do romance enquanto forma literária. Os principais expoentes na poesia do período são Domingos José Gonçalves de Magalhães, Antonio Gonçalves Dias, Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu, Junqueira Freire, Fagundes Varela e Castro Alves. Quanto ao romance despontam José de Alencar, Joaquim Manuel de Macedo, Franklin Távora, Bernardo Guimarães, entre outros.

²³ CANDIDO, Antonio. O Sistema Literário Consolidado. In: **Iniciação à Literatura Brasileira**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010. p. 68.

é considerado por Candido apenas como o autor que leva a literatura brasileira à “maioridade”; Machado mesmo torna-se maior ao encarnar a “maioridade”, pois é ele mesmo que, ao formar-se pela tradição nacional já reconhecida, alcança a possibilidade de uma linguagem dita universal, ou seja, que ultrapassa as limitações da tradição em que se forma:

[A obra de Machado de Assis] tem, sobretudo, a possibilidade de ser reinterpretada à medida que o tempo passa, porque, tendo uma dimensão profunda de universalidade, funciona como se se dirigisse à época que surge [...] Machado de Assis é o primeiro narrador brasileiro que suporta uma leitura filosófica. Além disso, seus temas foram incrivelmente precursores, obrigando a crítica atual, para explicá-lo, a evocar autores que vieram depois, como Pirandello, Proust, Kafka, sem falar de seu contemporâneo Dostoiévski.²⁴

Vê-se que, para Candido, é o próprio Machado de Assis o signo do “escritor maior”, enquanto aquele que possui “um sentimento íntimo que, embora fazendo do escritor ‘um homem do seu tempo e de seu país’, assegure sua universalidade.”²⁵ No entanto, é preciso notar que existe uma ambiguidade no conceito de maior como qualificativo do escritor. Evidencio, assim, que há dois significados que se reúnem no interior deste conceito. O primeiro deles consiste em que o escritor considerado maior é aquele que atingiu a maioridade após um processo de formação. O segundo significado retém o sentido que designa o “grande” escritor; aquele que ultrapassou a mediocridade de um hábito literário, chegando à excelência e mestria na arte que executa.

Na esteira de Antonio Candido, Roberto Schwarz compõe uma obra inteira cujo objetivo declarado é explicar como foi possível um “grande” entre os escritores brasileiros. No prefácio de seu livro sobre Machado de Assis, *Um mestre na periferia do capitalismo*, o crítico se interroga:

Em que consiste a força do romance machadiano da grande fase? [...] quais as mudanças que permitiram levantar ao primeiro plano da literatura contemporânea um universo cultural provinciano, desprovido de credibilidade, tangivelmente de segunda mão? Estas as perguntas a que procurei responder no presente volume.²⁶

O fator que organiza a problematização de Schwarz é a suspeita do surgimento de um “grande” escritor no interior de uma tradição literária sem “credibilidade” entre outras tradições literárias internacionais, como era a brasileira em meados do século XIX. Nessa

²⁴ Ibid., p. 65 – 67.

²⁵ Ibid., p. 68.

²⁶ SCHWARZ, Roberto. Prefácio. In: **Um Mestre na Periferia do Capitalismo**. 4ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008. p. 8

perspectiva, a crítica de Schwarz vê nos romances de Machado de Assis, após a publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em 1881, modelos de romances de um “grande escritor” brasileiro. A pergunta de Schwarz revela a inquietação por querer saber como foi possível a aparição de um “escritor maior”, enquanto um grande escritor, entre os medíocres. Entretanto, seguindo a argumentação de Candido, ele retorna ao primeiro sentido de “escritor maior” enquanto designação do escritor que atinge a maioridade:

Numa fórmula célebre, que lhe serviria de programa de trabalho, Machado afirmava que o escritor pode ser “homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço”. O crítico buscava assegurar aos brasileiros o direito à universalidade das matérias [...] contra a aliança em voga de pitoresco e patriotismo, que naquela altura já se revelava uma prisão para a inteligência. Isso posto, o brasileirismo que Machado tinha em mente e iria realizar na sua obra da segunda fase, um brasileirismo “interior, diverso e melhor do que se fora apenas superficial”, não é fácil de trocar em miúdos.²⁷

Enfatizo a fórmula do “escritor maior” como aquele que assegura o direito de, a partir de seu tempo e de seu país, se expressar universalmente. No entanto, na problematização de Schwarz o significado ambíguo de escritor maior enquanto o escritor que atinge a maioridade e enquanto “grande escritor” (o mestre que surge na periferia do capitalismo) se consolida. Isto é, Machado só pode ser considerado mestre na medida em que expressa a consciência de sua formação por meio da qual atinge a “maioridade”. Desse modo, ele encarna a prova de uma literatura formada, na medida em que ele mesmo se forma por meio desta literatura, e somente a partir desta formação é que pôde se tornar grande (o mestre). Ao citar Antonio Candido como epígrafe de um dos capítulos de seu livro, *Acumulação literária e nação periférica*, Schwarz seleciona um trecho no qual os dois sentidos que produzem a ambiguidade do conceito de *maior*, que ora proponho, se entrelaçam na mesma frase, demonstrando a interdependência do maior enquanto grande (mestre) e do maior enquanto formado (aquele que atingiu a maioridade).

Se voltarmos porém as vistas para Machado de Assis, veremos que esse mestre admirável se embebeu meticulosamente da obra dos predecessores. A sua linha evolutiva mostra o escritor altamente consciente, que compreendeu o que havia de certo, de definitivo, na orientação de Macedo para a descrição de costumes, no realismo sadio e colorido de Manuel Antônio, na vocação analítica de José de Alencar. Ele pressupõe a existência dos predecessores, e esta é uma das razões da sua grandeza: numa literatura em que, a cada geração, os melhores recomeçam *da capo* e só os medíocres continuam o passado.²⁸

²⁷ Ibid., p. 8.

²⁸ Ibid., p. 138.

É neste sentido que Machado torna-se o signo do maior entre os escritores brasileiros para Candido e Schwarz. Ou seja, aquele que é “altamente consciente” da tradição e sabe distinguir nela o que há de “certo e definitivo”, tornando-se um escritor formado e com “atestado de maioridade”, de modo que essa “formação” e “maioridade” é a “razão de sua grandeza” por meio da qual deixa o passado aos medíocres. Esse significado de maior, que entrelaça o sentido de formação e maioridade ao sentido de grandeza e mestria, repete-se a tal ponto que encontramos na introdução de uma edição escolar de *Memórias póstumas de Brás Cubas* a seguinte assertiva em tom inequívoco: “Machado de Assis é o maior escritor do Brasil, na opinião quase unânime dos estudiosos da literatura brasileira”²⁹.

A transfiguração de Machado de Assis em signo do “escritor maior” invade outros campos de saber, como pode ser verificado numa entrevista de Paulo Arantes sobre a formação do departamento de filosofia da Universidade de São Paulo: “você se refere à formação filosófica uspiana como uma experiência nos anos 60. Deu certo? A formação se completou? Vamos ter um Machado de Assis na filosofia brasileira?”³⁰ Interessante como os entrevistadores usam o nome de Machado de Assis para inquirir se a Universidade de São Paulo teria condições de oferecer ao país um filósofo digno de figurar entre os “grandes” filósofos ocidentais, assim como Machado teria supostamente conseguido através da literatura. Além disso, a construção da pergunta segue aquilo que define o sentido ambíguo do conceito de maior, isto é, primeiro aparece o sentido de formação e “maioridade”: “você se refere à formação filosófica uspiana como uma experiência nos anos 60. Deu certo? A formação se completou?”³¹. Em seguida, segue-se o complemento da primeira pergunta que introduz o sentido de grandeza e mestria ao sentido de “maioridade”, por meio do nome de autor: “Vamos ter um Machado de Assis na filosofia brasileira?”³²

Não é necessário evidenciar a resposta de Paulo Arantes, pois a intenção aqui é demonstrar a indicação de Machado de Assis como signo de “escritor maior” através da pergunta do entrevistador. Pergunta esta que fica mais instigante quando se sabe que Arantes escreve o livro *Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*, no qual

²⁹ ACHCAR, Francisco. Introdução. In: ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: CERED, 2005. p. 9.

³⁰ SILVA, Fernando Barros. FREIRE, Vinicius Torres. Uma História dos Paulistas no Seu Desejo de Ter Uma Filosofia. Duas Entrevistas com Paulo Arantes. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 6 fev. 1994.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

estuda a formação do departamento de filosofia da USP, enquanto uma “história dos paulistas no desejo de possuir uma filosofia”, inspirado em Candido³³. Nessa medida, nota-se a busca pelo “escritor maior”, de sorte que a notoriedade nacional da literatura de Machado de Assis o torna sinônimo deste padrão, o qual se busca também em outros campos de atividade intelectual, como na filosofia.

Levando em conta essa procura pelo escritor maior, questiono: a partir de que fundamentos se constitui a “maioridade” e a “grandeza” como padrões da atividade da crítica literária brasileira? Ou seja, que saber permite justificar a existência *do* escritor maior da literatura brasileira?

Introduzo a resposta para essa questão dizendo que a forja do maior como padrão de um modelo exemplar na teoria e crítica literária brasileira só pôde surgir a partir de três procedimentos de saber correlacionados: 1) atestar, por meio de um discurso histórico, antes de qualquer afirmação, que existe uma literatura qualificada como brasileira; 2) determinar os atributos da literatura brasileira a partir daquele discurso histórico e 3) explicar a determinação desses atributos a partir de um discurso positivo (sociológico-econômico). É, então, munido destes três procedimentos de saber correlacionados que o crítico poderá justificar para si e para os outros as unidades de medida (os valores) por meio dos quais ele poderá dizer quem são os “maiores” escritores brasileiros. A esse res-
peito acrescenta Candido:

O crítico é feito pelo esforço de compreender, para interpretar e explicar; mas aquelas etapas se integram no seu roteiro, que pressupõe, quando completo, um elemento perceptivo inicial, um elemento intelectual médio, um elemento voluntário final. Perceber, compreender, julgar.³⁴

Portanto, levando-se em consideração a constatação da procura pelo “escritor maior”, enquanto objetivo de uma crítica literária constituída nas bases assumidas por Candido e Schwarz, nas seções que se seguem, desenvolvo os procedimentos que permitem ao crítico literário justificar esse objetivo.

1.1.1. A FORJA DO ATESTADO DE EXISTÊNCIA

Começo, então, com o primeiro procedimento necessário à construção de uma atividade crítica literária nacional em busca do “escritor maior”. Parto do discurso que

³³ Cf. ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência dos anos 60)**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

³⁴ CANDIDO, Antonio. O terreno e as Atitudes Críticas. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014, p.33.

atesta a existência de uma literatura brasileira, fornecendo-lhe legitimidade. Desse modo, *A formação da literatura brasileira* cumprirá esta função preliminar, sem a qual não se poderia assegurar a definição da maioria literária.

Para demonstrar a existência de uma literatura dita brasileira, Candido toma como base o conceito próprio de literatura, cuja definição aparece no capítulo *Literatura como sistema*, da obra anteriormente citada. Para o autor, considera-se como literatura o sistema por meio do qual as obras literárias tornam-se uma maneira de comunicação em sociedade. Para tanto, a literatura deve ser definida por meio do seu sistema de comunicação, este formado por escritores, leitores e intermediários que vinculam os leitores aos escritores, interligando-os em uma continuidade da produção literária no tempo e dando ao sistema literário características próprias – em suma, uma tradição.

Segundo o autor, esse sistema correspondente à tradição da literatura dita nacional começa a surgir no século XVIII sob os auspícios do Arcadismo³⁵ enquanto corrente literária, que surge como “momento decisivo em que as manifestações literárias vão adquirir, no Brasil, características orgânicas de um sistema.”³⁶

Note-se que Candido opõe o conceito de sistema ao conceito de “manifestação literária”. Isso porque, para o autor, antes do século XVIII havia apenas manifestações esparsas e individuais de literatura, em oposição a uma tradição literária nacional propriamente dita. O termo sistema é importante porque, por meio dele, o autor separa o período colonial do período nacional. Essa distinção é definida tendo como critério a formação da identidade nacional, que permite a integração de um sistema, opondo-se a um período anterior de colonização em que preponderavam as já enunciadas manifestações literárias sem integração numa identidade brasileira. A esse respeito pode-se ler:

Para compreender em que sentido é tomada a palavra formação, e porque se qualificam de *decisivos* os momentos estudados, convém principiar distinguindo *manifestações literárias*, de *literatura* propriamente dita, considerada aqui um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes de uma fase [...] Em fases iniciais, é frequente não encontrarmos esta organização, dada a imaturidade do meio, que dificulta a formação dos grupos [...] São *manifestações literárias*, como as en-

³⁵ Corrente marcada pela imitação constante dos padrões vindos da Europa, mormente de Portugal. Adota-se vertentes do ideário iluminista como base, pautando-se pela simplicidade, visando a espontaneidade, a racionalidade e a imitação do natural. Para Candido, o Arcadismo é tido como primeira corrente literária que dispensou ao país, ainda colônia, suas primeiras características de sistema literário integrado, a partir de uma identidade local. Figuraram como grandes nomes do período tratado Basílio da Gama, Silva Alvarenga e Tomás Antônio Gonzaga. Cf. CANDIDO, Antonio. A presença do Ocidente. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p.70.

³⁶ Ibid., p. 43.

contramos, no Brasil, em graus variáveis de isolamento e articulação, no período formativo inicial, que vai das origens, no século XVI, com os autos e cantos de Anchieta, às academias do século XVIII.³⁷

Apoiado nesse conceito de literatura, Candido atesta a existência da literatura qualificada como brasileira em oposição às manifestações literárias do período colonial. Esta diferenciação lhe permite uma importante estratégia de escrita, pois sendo capaz de demonstrar o momento decisivo em que a literatura brasileira se formou, enquanto sistema integrado a partir da identidade nacional, pôde dizer que ela, enfim, existe e carrega, portanto, uma tradição.

A importância do discurso da formação histórica que atesta a existência da literatura brasileira, a partir do século XVIII, se deve ao fato de que é a partir dele que ela se torna passível de um exame que a determine, a explique e a julgue. Ou seja, a partir da definição da literatura como sistema integrado (uma tradição), a literatura enquanto brasileira pôde receber o tratamento de objeto de estudo:

Quando a atividade dos escritores de um dado período se integra em tal sistema, ocorre outro elemento decisivo: a formação da continuidade literária, - espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo. É uma tradição [...] Em um livro de crítica, mas escrito do ponto de vista histórico, como este, as obras não podem aparecer em si [...] aparecem, por força da perspectiva escolhida, integrando [...] uma tradição [...] Isto explica a importância atribuída, neste livro, à “tomada de consciência” dos autores quanto ao seu papel, e à intenção mais ou menos declarada de escrever para a sua terra.³⁸

Candido, constitui a literatura brasileira enquanto objeto de estudo que se torna tangível a partir da delimitação do “sistema da continuidade literária”. Não se trata de tomar a literatura pelas manifestações individuais que possam surgir eventualmente, mas a partir do sistema integrado em uma tradição nacional, isto é, entre escritores que se empenham em construir essa tradição a partir da adesão ao valor da identidade nacional.

Há sem dúvida uma literatura brasileira manifestando-se nos diferentes Estados [...] A *literatura* [...] é coletiva, na medida em que requer uma certa comunhão [...] para chegar a uma “comunicação”.

Não há literatura enquanto não houver essa congregação espiritual e formal, manifestando-se por meio de homens pertencentes a um grupo (embora ideal), segundo um estilo (embora nem sempre tenha consciência dele); enquanto não houver um sistema de valores que enforme a sua produção e dê sentido à sua atividade; enquanto não houver outros homens (um público) aptos a criar ressonância a uma e outra; enquanto, finalmente, não

³⁷ Ibid., p. 25.

³⁸ Ibid., p. 25 – 26.

se estabelecer a continuidade (uma transmissão e uma herança), que signifique a integridade do espírito criador na dimensão do tempo.³⁹

Esse discurso subsidia, portanto, a invenção de um objeto de estudo – a literatura brasileira – ao atestar a existência dessa literatura pelo conceito de sistema. Nessa medida, ao tornar-se objeto de estudo a literatura brasileira passa a estar disponível para a determinação de seus atributos e, conseqüentemente, torna-se passível de ser explicada.

Em vista do dito anteriormente, é possível passar ao próximo procedimento que leva aos critérios de criação do juízo da literatura nacional. Trata-se da determinação dos atributos dessa literatura, já transformada em objeto de estudo por meio do seu atestado de existência concedido pelo conceito de literatura enquanto sistema integrado.

1.1.2. A DETERMINAÇÃO DOS ATRIBUTOS

Compete, portanto, ao estudo histórico, por meio do discurso da *Formação da literatura brasileira*, determinar os atributos do objeto de estudos que ela inventa. Na medida em que se constrói a existência da literatura brasileira por meio do conceito de sistema literário baseado na identidade nacional, seus atributos começam a ser determinados a partir das condições por meio das quais a identidade existe. Ainda segundo Candido:

[A literatura brasileira] é recente, gerou no seio da portuguesa e dependeu da influência de mais duas ou três para se constituir. A sua formação tem, assim, caracteres próprios e não pode ser estudada como as demais [...] A nossa literatura é galho da portuguesa, por sua vez arbusto secundário no jardim das Musas... Os que se nutrem apenas delas são reconhecíveis à primeira vista, mesmo quando eruditos e inteligentes, pelo gosto provinciano e falta de senso de proporções. Estamos fadados, pois, a depender da experiência de outras letras[...] Comparadas às grandes, a nossa literatura é pobre e fraca.⁴⁰

A existência da literatura brasileira se atesta sob a condição de ter surgido como “apêndice da metrópole”⁴¹. Isto é, ela surge no interior de uma elite colonial que tem seus hábitos e educação transplantados de Portugal, o qual, por sua vez, importa ideias e modelos estéticos de outras nações europeias, tais como França e Inglaterra. A formação literária brasileira, nessa medida, é estabelecida sob o signo da dependência cultural em consequência da dominação colonial, fazendo-a emergir por meio da cópia, da imitação

³⁹ Id. A Literatura na Evolução de Uma Comunidade. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 147.

⁴⁰ CANDIDO, Antonio. Prefácio da 1ª edição. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p.11.

⁴¹ Ibid., p. 70

formal e do acréscimo das imagens locais como fatores de diferenciação exótica. Diferenciação que, antes de revelar autonomia, dispensou ao gosto do dominador europeu elementos pitorescos de uma posse longínqua.

Esta característica de dependência atribuída à formação literária nacional, oriunda da colonização, impõe à sua história uma série de faltas, desníveis e contradições; de modo que a literatura brasileira é determinada como “pobre e fraca” em relação às matrizes metropolitanas europeias, apresentando-se como um “galho da literatura portuguesa, por sua vez arbusto secundário no jardim das musas”⁴². Tal determinação fornece um modelo de interpretação histórica que Candido chamou de dialética do cosmopolitismo e do localismo, atribuindo à literatura brasileira uma espécie de estrutura na qual o localismo aparece como substância da expressão e o cosmopolitismo (atribuído àquele que assimila a tradição europeia) como forma da expressão:

Se fosse para estabelecer uma lei de evolução da nossa vida intelectual, poderíamos talvez dizer que toda ela se rege pela dialética do localismo e do cosmopolitismo, manifestada pelos modos mais diversos. Ora a afirmação premeditada e por vezes violenta do nacionalismo literário [...] ora o declarado conformismo, a imitação consciente dos padrões europeus [...] Pode-se chamar dialético a esse processo [...] por meio da tensão entre o dado local (que se apresenta como substância da expressão) e os modelos herdados da tradição europeia (que se apresentam como forma da expressão).⁴³

Ou seja, em Candido, a tradição europeia é descrita como a fornecedora da língua, dos modelos estéticos e críticos por meio dos quais se escreve, enquanto a localidade ou nacionalidade fornece as imagens, os sentimentos, os temas e a materialidade da vida cotidiana. Para o crítico, o consórcio dessa oposição dialética alcançaria, em alguns escritores brasileiros, o que se poderia chamar de “equilíbrio ideal”, quando a substância local atinge um “equilíbrio perfeito” com o padrão formal dito universal, ao adequar esse padrão à realidade da substância local, retirando, também, o efeito de exotismo e pitoresco:

E para além da intenção ostensiva, a obra resulta num compromisso mais ou menos feliz da expressão com o padrão universal. O que temos realizado de mais perfeito como obra e como personalidade literária (um Gonçalves Dias, um Machado de Assis, um Joaquim Nabuco, um Mario de Andrade) representa os momentos de equilíbrio ideal entre as duas tendências⁴⁴.

⁴² Ibid., loc. cit.

⁴³ Id. *Literatura e Cultura de 1900 a 1945*. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 117.

⁴⁴ Ibid. loc. cit.

Atente-se como nesse trecho retornam os nomes de “escritores maiores” da literatura brasileira enquanto aqueles que, estando conscientes dos dilemas gerados pela contradição entre os modos de expressão locais e os padrões formais universais realizam em suas obras a perfeição desse equilíbrio. Nesse sentido, o discurso da *Formação* ao atestar a existência de uma literatura brasileira, a partir do século XVIII, em oposição às manifestações literárias coloniais, define também as características daquela literatura, ou seja, seu modo de ser. E esse modo de ser é determinado como dependente, pobre e fraco e, por isto, estruturado numa dialética do cosmopolitismo e do localismo.⁴⁵

Desse modo, tendo o discurso da *Formação* afirmado a existência da literatura brasileira e determinado seu modo de ser como dependente pobre e fraco e fadado a uma dialética do cosmopolitismo e do localismo, cabe agora explicar o *porquê* de essa literatura estar assim determinada.

1.1.3. O SUBDESENVOLVIMENTO: EXPLICAÇÃO DA DEPENDÊNCIA CULTURAL BRASILEIRA

Para abordar o terceiro e último procedimento que explica a razão da dependência, pobreza e fraqueza da literatura brasileira, retomo Candido:

Sem ter havido modificação essencial na distância que nos separa dos países ricos, o que predomina agora [1970] é a noção de “país subdesenvolvido”. Conforme [essa perspectiva] destaca-se a pobreza atual, a atrofia; o que falta, não o que sobra [...] a consciência do subdesenvolvimento como mudança de perspectiva, que evidenciou a realidade dos solos pobres, das técnicas arcaicas, da miséria pasmosa das populações, da sua incultura paralisante [...] Desprovido de euforia, ele é agônico e leva à decisão de lutar, pois o traumatismo causado na consciência pela verificação de quanto o atraso é catastrófico suscita reformulações políticas.⁴⁶

Somado ao atestado de existência da literatura brasileira e da sua transformação em objeto de estudo determinado como dependente, pobre e fraco submerso numa dialética do cosmopolitismo e do localismo, aparece em seguida a explicação dessa determinação. Acrescenta-se ao feixe discursivo já apresentado a noção de país subdesenvolvido, noção esta que Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto definiram do ponto de vista econômico e sociológico:

⁴⁵ Quando este livro foi publicado, em 1959, o seu autor, Antonio Candido, ensinava Literatura Brasileira na recém-criada Faculdade de Filosofia de Assis, atualmente integrando o conjunto de faculdades da UNESP (Universidade Estadual Paulista), onde esteve de 1958 até o fim de 1960. No começo de 1961 voltou à Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo como professor da nova disciplina de Teoria Literária e Literatura Comparada. A *Formação da literatura brasileira* vem a lume, portanto, num período de consolidação do ensino universitário de literatura, cumprindo um papel fundamental nesse processo.

⁴⁶ Id. Literatura e subdesenvolvimento. In: **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989. p. 140 – 142.

[...] nas situações de dependência das “nações subdesenvolvidas” [...] há desde o começo uma dupla vinculação do processo histórico que cria uma “situação de ambiguidade” [...] Desde o momento em que se coloca como objetivo instaurar uma nação [...] as vinculações econômicas, entretanto, continuam sendo definidas objetivamente em função do mercado externo e limitam as possibilidades de decisão e ação autônomas [...] A situação de “subdesenvolvimento nacional” supõe um modo de ser que por sua vez depende de vinculações de subordinação ao exterior e da reorientação do comportamento social; político e econômico em função de “interesses nacionais”.⁴⁷

Lê-se no conceito de subdesenvolvimento a explicação da característica da inserção do Brasil no mercado econômico internacional, após o processo de formação da nação e em oposição ao período de exploração colonial. Essa explicação implica que, embora o Brasil tenha se tornado politicamente independente, não estando mais obrigado a ser espaço de exploração econômica de uma metrópole europeia, sua economia permanece como dependente e subordinada ao exterior; mas, após a descolonização, essa subordinação é reorientada em função de “interesses nacionais”. Ou seja, mesmo alcançando a formação da nacionalidade, isso não resultou em autonomia econômica e social, de modo que para a nação existir ela depende de se voluntariar à subordinação econômica e social em relação aos países ditos desenvolvidos. Essa explicação se fortalece no final dos anos 1950 no interior de um grupo formado na Universidade de São Paulo que estudava *O Capital* de Marx como instrumento de compreensão do Brasil, do qual faziam parte Fernando Henrique Cardoso, José Arthur Giannotti, Fernando Novais, Octavio Ianni, Bento Prado Jr., Roberto Schwartz e outros. A este último cumpriu adaptar aos estudos da literatura o conceito econômico-sociológico de subdesenvolvimento.

No que diz respeito à interpretação social [da literatura], o raciocínio depende de argumentos desenvolvidos na Universidade de São Paulo pela geração de meus professores, em especial um grupo que se reunia para estudar *O capital* com vistas à compreensão do Brasil. O grupo chegara à audaciosa conclusão de que as marcas clássicas do atraso brasileiro não deviam ser consideradas como arcaísmo residual, e sim como parte integrante da reprodução da sociedade moderna, ou seja, como indicativo de uma forma perversa de progresso. Para o historiador da cultura e o crítico de arte em países como o nosso, antiga colônia, a tese tem potencial de estímulo e desprovincianização notáveis, pois permite inscrever na atualidade internacional, em forma polêmica, muito daquilo que parecia nos afastar dela e nos confinar na irrelevância.⁴⁸

⁴⁷ CARDOSO, Fernando Henrique. FALLETO, Enzo. O Subdesenvolvimento Nacional. In: **Dependência e Desenvolvimento na América Latina. Ensaio de Interpretação Sociológica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. p. 30.

⁴⁸ SCHWARZ, Roberto. Prefácio. In: **Um Mestre na Periferia do Capitalismo**. 4ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008. p. 10

O conceito de subdesenvolvimento é acoplado, portanto, ao feixe discursivo da *Formação*, que constitui como objeto de estudo a literatura brasileira. Esse conceito retirado da economia e sociologia, adaptado aos estudos literários, significa que as condições de dependência, fraqueza e pobreza da tradição literária nacional são explicadas por uma estrutura econômica e social perversa, fazendo da dependência cultural um fator essencial, em vez de episódico, que define, também, o estado da produção literária nacional:

A questão ficará mais clara quando abordarmos as influências estrangeiras. Para as compreendermos bem, é conveniente focalizar, à luz da reflexão sobre o atraso e o subdesenvolvimento, o problema da dependência cultural. Este é um fato por assim dizer natural, dada a nossa situação de povos colonizados que, ou descendem do colonizador ou sofreram a imposição de sua civilização; mas fato que se complica em aspectos positivos e negativos.⁴⁹

Por meio desse modelo explicativo, o entendimento da literatura brasileira definida por Candido como dependente, pobre e fraca, por isso contraditoriamente condicionada numa dialética do cosmopolitismo e localismo, ganha o tom enfático de uma necessidade estrutural, praticamente natural. Assim, o subdesenvolvimento, a partir da perspectiva dos autores aqui apresentados, impõe como necessidade a importação de padrões e valores estéticos externos, fazendo dele um imperativo a todo escritor nacional que pretende lançar-se no cenário literário. O crítico literário deverá julgar as obras, passadas e contemporâneas, segundo o conhecimento da história da literatura brasileira e do seu condicionamento “estrutural” explicado por meio do conceito de subdesenvolvimento.

Considerando o dito anteriormente, posso agora dar uma resposta à questão, cujo enunciado foi exposto da seguinte maneira: que saber justifica a definição de um escritor maior da literatura brasileira?

Ora, pode-se dizer que a crítica sociológica – que inventou um modo de existir da literatura brasileira e dela se ocupou no interior dos cursos de ciências humanas e letras da Universidade de São Paulo – seja este saber que ao se deparar com uma literatura “essencialmente dependente pobre e fraca”, portanto “menor”, esforçou-se por encontrar a possibilidade de sua expressão “maior”. Tal como se pôde verificar nos enunciados de Antonio Candido quando o crítico se refere aos escritores que apresentam obras representativas da referida “perfeição” tais como Gonçalves Dias, Joaquim Nabuco, Mario de Andrade ou Machado de Assis.⁵⁰

⁴⁹ CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989. p. 148.

⁵⁰ CANDIDO, Antonio. Literatura e Cultura de 1900 a 1945. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. loc. cit.

Ou mesmo quando Schwarz tenta encontrar a relevância de Machado numa Comparação com Flaubert:

A posição estratégica e muito consistente de Flaubert no quadro de uma linha evolutiva crucial certamente faz parte de sua força. A continuidade muito cavada de Machado em relação aos modestos ficcionistas brasileiros anteriores, continuidade atravessada contudo de distanciamento e referências outras, dá um resultado não menor. Se não for levado em espírito de Fla-Flu, esse gênero de comparações faz refletir sobre os ingredientes paradoxais da relevância, ou sobre as condições e os caminhos inesperados da cultura em países como o nosso.⁵¹

Ou ainda, quando Candido faz uma consideração sobre a produção literária posterior à década de 1970:

Eles são frequentemente de boa qualidade, e talvez nunca a literatura brasileira tenha conhecido uma *média* tão satisfatória, o que é sem dúvida sinal do amadurecimento de uma cultura. Mas o certo é que os últimos grandes da nossa literatura foram João Cabral, Guimarães Rosa e, até certo ponto, Clarice Lispector.

Vê-se de que modo estes críticos literários brasileiros passam a ocupar-se dos “escritores maiores” da literatura da qual se encarregam, a partir de um saber que os justifica enquanto críticos. Estes, vinculados ao discurso da *Formação*, desejavam, enfim, encontrar os escritores que poderiam ser considerados exemplos de uma “literatura maior”, no interior de uma literatura essencialmente dependente, pobre e fraca por causa do subdesenvolvimento. Como diz Schwarz: “A debilidade de uma tradição não a impede de eventualmente formar parte forte de uma grande obra.”⁵²

Esse é, portanto, o saber que justifica os critérios da formação de um cânone dos “maiores” escritores brasileiros – enquanto aqueles que transcendem a precariedade da tradição em que nascem. Contudo, quais são os critérios de valor nos quais se assenta este discurso histórico e positivo que os justifica? É com essa questão que passo à próxima seção deste capítulo.

1.2. O OFÍCIO DE CRÍTICO

O cânone é sempre a palavra final do crítico ou a realização do crítico como portador da última palavra. Por mais que se diga o contrário e que se relativizem seus critérios ou mesmo se “corrijam injustiças”, estabelecer a série notável dos “maiores escritores” de uma literatura é dar a última palavra sobre o que deve ser apreciado (ou como deve ser

⁵¹ SCHWARZ, Roberto. Sobre a “Formação da Literatura Brasileira”. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 22.

⁵² Ibid., p. 21.

apreciado) à exclusão de tudo o que não deve, tendo por base um critério de valor – ou seja, um peso para medir as obras. Sendo assim, determinar essa série exige, necessariamente, impor a força do valor da cultura da qual o crítico se encarrega.

O ofício de crítico literário que visa determinar o cânone se estabelece, desse modo, como a medição das obras literárias, bem como da própria crítica, em relação aos valores de que se encarrega. O crítico, então, estabelece um juízo, enquanto avaliação entendida como reconhecimento e definição de valor. É com esse significado que Candido vê seu ofício: “a crítica viva usa largamente a intuição, aceitando e procurando exprimir as sugestões trazidas pela leitura. Delas sairá afinal o juízo, que não é julgamento puro e simples, mas avaliação – reconhecimento e definição de valor”.⁵³

Munido de um discurso histórico-científico, então, o crítico tem como justificar o valor por meio do qual reconhece e define seus critérios de julgamento. Dito de outro modo, no caso do que já vimos a respeito do discurso da *Formação da literatura brasileira* e de suas consequências, o crítico determina que a literatura nacional se constitui a partir de uma relação de dependência, não fortuita mas essencial, com o exterior europeu, em decorrência de sua origem colonial. Por conseguinte, essa determinação histórica importaria a todo aquele que se aventurasse à atividade literária no Brasil a estar submerso numa espécie de lei dialética do cosmopolitismo e do localismo, da maneira como foi formulada por Antonio Candido, que obriga os escritores à importação das formas ideais vindas da Europa, seguida de um esforço de adequação dessas formas a uma realidade local hostil a elas.

Essa necessidade de importação de formas de expressão da Europa, seguida de um esforço de ajustamento dessas formas à realidade brasileira, denotaria a dependência cultural brasileira, obrigando o crítico a pôr em suspeita a importação das formas ideais em função da realidade local. Com relação a este problema Bento Prado Júnior, que foi professor de filosofia na Universidade de São Paulo e contemporâneo de Candido, passa da questão literária para tratar da formação da filosofia no Brasil, tomando como base o pensamento deste último, acrescentando uma reflexão ao problema da dependência cultural:

Se nos voltarmos, com o mesmo espírito, da literatura para a filosofia brasileira, a nossa conclusão será diferente: o seu registro de nascimento ainda não foi lavrado. Há obras, é certo, e nenhuma “escola” filosófica, provavelmente, deixa de estar representada nas “manifestações filosóficas” de nosso país. [...] Essas obras e esses trabalhos não se organizam

⁵³ CANDIDO, Antonio. O terreno e as atitudes críticas. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p.33.

no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão. E é por isso que um historiador das ideias no Brasil afirma que o pensador brasileiro, mantendo a sua postura de consumidor, conserva ainda os traços de Macunaíma [...] ⁵⁴

Vê-se que o problema da inadequação da produção intelectual brasileira tem um alcance no interior de uma crítica da década de 1960, em decorrência da pretensa ausência de uma tradição, ou de uma tradição “enfraquecida”, forçando o país a uma dependência cultural expressa em diversas áreas da cultura, seja na produção filosófica ou literária. Bento Prado Júnior, desse modo, ao adotar o conceito de sistema de Antonio Candido, reflete a filosofia no Brasil em artigo de 1969, constatando que diferentemente da literatura, à época, o campo filosófico estaria ainda no tempo das manifestações isoladas, que não constituem uma tradição nacional. Nesse contexto, o filósofo brasileiro se manteria ainda como simples consumidor das filosofias europeias. Em suma, ele finaliza seu argumento com a provocativa constatação de que o esforço de fazer história das ideias no Brasil visa uma espécie de “busca do tempo perdido”⁵⁵, em decorrência da inevitável problematização da ausência de tradição. Impõe-se, assim, um revés histórico a uma intelectualidade nacional em busca dos próprios parâmetros de julgamento, dado que as ideias sendo consumidas no país, mas não nascendo nele, só poderiam encontrar sua coesão, segundo Bento Prado, no exterior de onde vieram.

Dentro dessa perspectiva, o crítico brasileiro terá de haver-se sempre com o problema da inadequação das ideias vindas de fora a uma realidade que não as produziu. No que diz respeito à crítica literária, este problema de inadequação se transforma em seu parâmetro primordial. De modo que o crítico da literatura cumprirá seu ofício ao encontrar no acervo das obras nacionais o escritor que realizou de maneira mais próxima à perfeição a façanha de equilibrar o disparate essencial entre a origem das ideias e a sua ambientação local. Retomo um trecho já citado de Candido, a fim de explicitar melhor esse ponto:

Se fosse possível estabelecer uma lei de evolução da nossa vida espiritual, poderíamos talvez dizer que toda ela se rege pela dialética do localismo e do cosmopolitismo, manifestada pelos modos mais diversos [...] Isto se dá no plano dos programas, porque no plano psicológico profundo, que rege com maior eficácia a produção das obras, vemos quase sempre um âmbito menor de oscilação, definindo afastamento reduzido entre os dois extremos. E para além da intenção ostensiva, a obra resulta num compromisso mais ou menos feliz da expressão com o padrão universal. O que temos realizado de mais perfeito como obra e como personalidade literária [...] representa os momentos de equilíbrio

⁵⁴ PRADO JÚNIOR, Bento. O problema da filosofia no Brasil. In: **Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise**. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 154.

⁵⁵ Ibid. loc. cit.

ideal entre as duas tendências [...] por meio da tensão entre o dado local (que se apresenta como substância da expressão) e os moldes herdados da tradição europeia (que se apresenta como fora da expressão).⁵⁶

Diz-se, então, que o escritor será considerado tanto melhor quanto mais adequar a forma à substância. Essa ordem do discurso constitui um tipo de esquematismo para a formação do juízo que é classicamente desenvolvida por Schwarz por meio do conceito de “ideias fora do lugar”⁵⁷. Este conceito (justificado pela história e explicado pela sociologia e economia) capta, justamente, a inadequação das ideias e formas importadas a um ambiente que não as tinha como pressuposto⁵⁸, o que dá base ao problema do ofício do crítico:

Os empréstimos formais são considerados à luz tanto da sociedade de origem como da nossa. Esta espécie de verificação preliminar de formas e categorias pela experiência disponível faz parte das tarefas elementares do espírito crítico seja onde for. Num país como o Brasil entretanto ela é mais indispensável – e produtiva – porque as diferenças que o distinguem das sociedades que lhe servem de padrão dificilmente deixam de pesar. Nem por isso aquela verificação é um cuidado corrente, pois o desejo de coincidir sem ressalvas vexatórias com a vida cultural dos países adiantados está entre as nossas aspirações mais caras.

Uma vez determinadas a forma e sua contraparte prática, vale a pena um exame em separado dessa última, mesmo que breve. Isto para que fique bem consubstanciada a sua peculiaridade, ou, ainda, para que a distância que nos separa das sociedades canônicas não apareça como resultado da idiosincrasia de personagens ou de um escritor com imaginação desviada. Com efeito, a quem haveria de ocorrer que “brasileiro nato” ou “brasileiro livre e branco”, noções com vocação de opereta, fossem categorias para levar a sério?⁵⁹

Constata-se que a inadequação dita estrutural das letras brasileiras determina o critério de prudência essencial da crítica nacional: evitar, diante das sociedades canônicas, o vexame intelectual. Ou seja, quando se diz que os exemplos de maiores escritores brasileiros são aqueles que realizaram de modo mais “perfeito” o equilíbrio ideal entre a forma de expressão importada e a substância local, inventa-se um valor que certamente é *sui generis*: a adequação. E não é a adequação como valor essencial do julgamento crítico, traduzido entre equilíbrio ideal da forma de expressão e da substância local, que faz de Machado de Assis um escritor brasileiro maior? Para Schwarz:

⁵⁶ CANDIDO, Antonio. Literatura e Cultura de 1900 a 1945. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. loc. cit.

⁵⁷ Cf. SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: **Ao Vencedor as Batatas**. 5ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008. p. 9.

⁵⁸ Cf. Ibid., p.35

⁵⁹ Id., 1999. p. 44.

Ora, vimos que entre nós elas [as ideias] estão deslocadas [...] Caberia ao escritor, em busca de sintonia, reiterar esse deslocamento em nível formal, sem o que não fica em dia com a complexidade objetiva de sua matéria – por próximo que esteja da lição dos mestres. Esta será a façanha de Machado de Assis.⁶⁰

Machado é um “escritor maior”, segundo o critério enunciado, porque é o que melhor adequou em sua literatura a matéria local e a forma estrangeira. Em síntese, Machado de Assis é o “escritor maior” sobretudo porque conseguiu a façanha de não dar vexame em seus romances, pois os compôs de modo “adequado”. Assim, tendo ajustado bem a forma estrangeira com a matéria local, ele é passível de figurar na comparação com os maiores escritores das tradições nacionais europeias mais reconhecidas, tais como a francesa ou inglesa – Machado é bom para “representar a grande literatura brasileira”.

É interessante ver como a crítica considerada moderna em meados da década de 1960, institui-se como uma espécie de “escola de etiqueta” do intelectual brasileiro, acenando um discurso que pretende o pudor e a vergonha frente aos países ditos “adiantados” no intuito de apresentar-se bem aos de fora. Não pretendo, com isto, cegar-me acerca da verdade de que a literatura brasileira se formou por meio de uma elite letrada vinculada aos poderes coloniais e que, quando passa a desejar a invenção literária, ao espelhar-se necessariamente nos centros europeus, exhibe-se a toda sorte de “ingenuidade, tagarelice, estreiteza, servilismo, grosseria etc., [registrando-se] a eficácia específica e local de uma alienação de braços longos”⁶¹. Contudo, o crítico literário parece criar uma espécie de regra de etiqueta intelectual como crítica a partir da denúncia das inadequações e dos vexames intelectuais da sociedade brasileira. Mas entendo que se Schwarz considera que as noções de “brasileiro nato” ou de “brasileiro livre e branco” tem vocação de “opereta” e o crítico diz não duvidar de que essas categorias não sejam dignas de se “levar a sério”, por que, então, não levar adiante a caricatura e o sarcasmo nessa comédia disparatada que foi o letramento de uma elite, primeiro colonial e depois nacional, a mascarar a própria violência sob seus eufemismos e grandiloquência com “ideias fora do lugar” – em vez de corrigir e tentar evitar seus vexames?

Ademais, Schwarz irá identificar a adequação crítica de Machado de Assis a partir do tom irônico que o autor usa para evidenciar o caráter vexatório das impropriedades da sociedade brasileira que ele retratava em seus romances. A ironia e o sarcasmo apareciam em Machado como arma de crítica da sociedade brasileira, bem como da tradição

⁶⁰ Id., 2008. p. 36.

⁶¹ Ibid., p. 29.

literária que vem antes dele. Schwarz evidencia isso comparando Machado com José de Alencar, mostrando como este último, com seu tom sério e grandiloquente, tomado de empréstimo ao romance francês, não consegue se ajustar à realidade brasileira, diferentemente do que ocorre com Machado de Assis. Este, ao satirizar a grandiloquência e evidenciar os disparates de uma elite inculta, aparentemente ajusta criticamente o romance à realidade nacional:

Machado de Assis iria tirar muito partido deste desajuste, naturalmente cômico. Para indicar duma vez a linha de nosso raciocínio: o temário periférico e localista de Alencar virá para o centro do romance machadiano; este deslocamento afeta os motivos “euro-peus”, a grandiloquência séria e central da obra alencarina, que não desaparecem, mas tomam tonalidade grotesca. Estará resolvida a questão.⁶²

Como se vê, Schwarz considera que a adequação de Machado vem pelo riso sarcástico do disparate. No entanto, para Schwarz não se trata de rir das ideias fora do lugar, tal como fez Machado, mas de “tomar consciência” desta inadequação por meio do tom irônico e jocoso deste último, em busca da superação do que faz voltar esse ridículo – o que leva à crítica de Schwartz consequentemente aparecer em tom de aula de etiqueta intelectual.⁶³

Isso posto, sendo possível estender o problema das ideias fora do lugar da formação da literatura brasileira à construção da atividade intelectual no Brasil de maneira mais geral, é possível apresentar outros exemplos que reforçam o problema proposto, revelando a subsequente criação de uma crítica como etiqueta intelectual sobre como se comportar em relação às ideias vindas da Europa, visando a capacidade de identificar o que poderia estar além da moda, mas adequado aos limites do ridículo, num país de frágil tradição intelectual. Veja-se o caso da formulação do problema proposto por Paulo Arantes a respeito da formação do departamento de filosofia da USP, este criado com o auxílio de professores franceses de filosofia, vindos em missão na década de 1930 a São Paulo:

Tivesse vindo em missão para São Paulo nos anos 30 o jovem *agrégé* Jean-Paul Sartre, a força da tradição com certeza lhe inspiraria cursos iguaizinhos aos do arqui-inimigo

⁶² Ibid., p. 50.

⁶³ Aproximo-me aqui de Bento Prado Júnior quando escreve a respeito do efeito normalizador que pode ter o riso, efeito este que Schwarz busca em Machado de Assis, um efeito normalizador, domesticador e moralizador (e por que não civilizador?). Isto se daria, para Bento Prado, quando o disparatado vai de encontro com o “senso comum”, tonando-se alvo de riso da “comunidade”. Neste sentido acresce Bento Prado Júnior: “O próprio riso pode assim ser domesticado, transformado em instrumento ou momento de uma estratégia normalizadora e moralizadora: rindo aut medicando castigat mores. É precisamente, aliás, o que lembra Lachelier, na sua advertência: “et on a intérêt à ne pas se singulariser”. Cf. PRADO JÚNIOR, Bento. Por que rir da Filosofia?. In: **Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise**. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 161.

Brunschvicg; depois do expediente sim, poderia posar de Roquentin de bar em bar. Daí o peso decisivo dos menores. Houve época em que Goldschmidt chegou a ser considerado filósofo mais rigoroso e competente do que Sartre, que de fato andava facilitando. Pois foram justamente disparates como este que tornaram possível mexer com Filosofia no Brasil sem dar muito vexame. Assim, quando Foucault apareceu por aqui em 1965, já fazia tempo que todo mundo achava que era evidente que era a estrutura (Lévi-Strauss) que tinha razão, e não o sujeito (Sartre). De sorte que a comoção foi grande, mas nem tanto: Giannotti fez reparos contundentes (Foucault era muito fraco em Lógica); Oswaldo Porchat e Ruy Fausto, impassíveis, quase indiferentes; apenas a imaginação flutuante de Bento Prado Jr. se acendeu, mas sem perder a compostura.⁶⁴

A construção anedótica de Arantes a respeito de uma vinda hipotética de Sartre a São Paulo no lugar de algum outro professor francês em missão no intuito de inaugurar o departamento de filosofia da USP, implica o fato de que esta missão de fundar um departamento de filosofia exigiria do então filósofo de vanguarda europeu recuar em suas convicções, tendo em vista a necessidade de ter que dar lastro à tradição filosófica num lugar onde ela não existia. Nessa medida, o imperativo “atraso” brasileiro exigiria do fundador de uma tradição intelectual, seja literária, filosófica, teórica etc., a necessidade de recuos em suas convicções no intuito de viabilizar a formação de alunos; em seguida, paulatinamente, seria preciso criar um hábito intelectual e, quem sabe, uma tradição. Esse recuo, entendido por Arantes como disparate, seria justamente o que teria garantido o sucesso da implantação do departamento de filosofia, visto que, enfim, os primeiros alunos conseguiram aprender a trabalhar com filosofia sem dar muito vexame. E finaliza o caso informando-nos como os recém formados filósofos brasileiros se portaram bem quando da visita de Foucault em 1965, fazendo-lhe reparos justos e sem deslumbramentos pueris – portaram-se “sem perder a compostura.”

Note-se que essa intelectualidade brasileira universitária, em meados dos anos 1960, tem um problema fundamental que pode ser enunciado da seguinte maneira: como práticas intelectuais que não fazem parte de uma tradição nacional podem se tornar viáveis para um desejo de construir uma tradição, a qual, como no caso da literatura, era frágil e em outras áreas, como na filosofia, ainda nem existia? Esse problema produz o seu peso e as suas unidades de medida, estabelecendo como valor a adequação e fazendo da crítica uma prática, *a priori*, de etiqueta intelectual: é preciso, antes, assegurar que “nós” (os intelectuais) não passaremos vergonha frente aos países dos quais importamos as tradições com a finalidade de construir a tradição brasileira. É a esse problema que Schwarz se refere, centralmente, ao lembrar do clima intelectual da Universidade de São

⁶⁴ SILVA, Fernando Barros. FREIRE, Vinicius Torres. Uma História dos Paulistas no Seu Desejo de Ter Uma Filosofia. Duas Entrevistas com Paulo Arantes. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 6 fev. 1994.

Paulo entre 1940 a 1950, no qual inclui a obra de Candido, que teria preparado aquele ambiente crítico das décadas posteriores:

Em seu momento inicial, digamos que a concepção rigorosa do objeto, com lógica interna e delimitação bem argumentada, opunha a *Formação* aos repertórios e panoramas algo informes que são tradicionais na historiografia literária. A novidade tinha a ver com o clima intelectual da Universidade de São Paulo dos anos 40 e 50, quando houve em algumas áreas da Faculdade de Filosofia um esforço coletivo e memorável de exigência científica e de reflexão. Sem prejuízo da pesquisa, os trabalhos deviam ser comandados por *problemas*, a que deviam a relevância.⁶⁵

O que rege, então, o critério da relevância das pesquisas é justamente o problema da construção de uma tradição que visa a superação do vexame brasileiro de reiterar a inadequação das importações intelectuais a uma realidade distinta. Nessa medida, o exemplo da *Formação da literatura brasileira* torna-se modelo, pois, diferentemente de outras áreas da atividade intelectual, esta já estaria assentada num sistema a partir do qual, ainda que “pobre, fraco e dependente”, resultou numa tradição desde o final do século XIX. Isto é, resultou num acúmulo de obras a partir das quais os escritores se referiam uns aos outros e aos quais os críticos podiam pautar seu juízo, demonstrando, inclusive, a persistência da inadequação das ideias no processo formativo daquela tradição literária – a literatura servirá como prova do problema das ideias fora do lugar e das experiências bem-sucedidas de lidar com esse problema.

Contudo, analisemos esse problema mais de perto, retornando à crítica de Schwarz no seu ensaio sobre José de Alencar intitulado *A importação do romance e suas contradições em Alencar*. A questão da inadequação aparece logo no início de seu texto como o guia da sua argumentação geral:

O romance existiu no Brasil, antes de haver romancistas brasileiros. Quando apareceram, foi natural que estes seguissem os modelos, bons e ruins, que a Europa já havia estabelecido em nossos hábitos de leitura. Observação banal, que no entanto é cheia de consequências: a nossa imaginação fixara-se numa forma cujos pressupostos, em razoável parte, não se encontravam no país, ou encontravam-se alterados. Seria a forma que não prestava – a mais ilustre do tempo – ou seria o país?⁶⁶

A partir do caso da importação do romance da Europa para o Brasil à época do romantismo, Schwarz pretende demonstrar os efeitos das dificuldades para a formação de

⁶⁵ SCHWARZ, Roberto. Os sete fôlegos de um livro. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 48 – 49.

⁶⁶ SCHWARZ, Roberto. A importação do romance e suas contradições em Alencar. In: **Ao Vencedor as Batatas**. 5ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008. p. 35.

uma literatura original brasileira. Reitera-se, como ponto de partida, o problema de adequar a forma importada à substância local. E, nessa medida, o romance de José de Alencar servirá a Schwarz como dado empírico do insucesso da resolução desse problema, fornecendo-lhe a ponte para demonstrar que será apenas com o romance machadiano que este problema encontrará sua solução adequada.

Tomando para a análise o romance *Senhora*, de Alencar, Schwarz, como crítico literário, demonstra em que medida a composição formal da obra alencarina entra em colapso quando os pressupostos da forma europeia importada entram em relação com os pressupostos da sociedade brasileira (dois efeitos-de-realidade), criando um desajuste que invalida o romance:

Um só romance, mas dois efeitos-de-realidade, incompatíveis e superpostos – eis a questão [...] Formalmente, o privilégio cabe à ordem do enredo. Artisticamente, tal privilégio não se materializa, pois Alencar não completa a preeminência formal dos valores burgueses com a crítica da ordem do favor, de que é admirador e amigo. Assim, a forma não só fica sem rendimento, como é restringida em sua vigência: o sinal negativo que por lógica e ainda tacitamente ela aporia matéria de que diverge, é desautorizado, contrabalançado pelas boas palavras. *Ora, o revezamento de pressupostos incompatíveis quebra a espinha à ficção*. Uma base dissociada, a que irão corresponder no plano literário a incoerência, o tom postiço e sobretudo a desproporção.⁶⁷

Para Schwarz, o romance de Alencar se mostra fora de lugar, sobretudo porque, ao adotar a forma do romance burguês francês, o autor não faz a devida crítica à sociedade brasileira na qual aquela forma expressiva se ambientaria ou, ao contrário, não critica a inadequação formal do romance em relação a essa sociedade. Isto é, o argumento de Schwarz questiona o fato de que Alencar, ao importar o modelo do romance francês como forma de expressão literária, não está suficientemente consciente da contradição entre os valores burgueses-liberais de autonomia e individualismo, que a forma do romance europeu pressuporia, e os valores do favor, clientelismo, paternalismo, que são pressupostos da sociedade brasileira do século XIX. Ou seja, o romance alencarino serve ao crítico como confirmação das ideias fora do lugar, pois os valores assumidos por Alencar não acompanhavam os valores da sociedade que retratava. Dentro dessa perspectiva, a adoção da forma do romance francês sem vir acompanhada de uma crítica seja da sociedade brasileira, seja da forma do romance, perde aderência na realidade local, figurando uma inadequação:

Para ver o estrago causado no próprio tecido da prosa, estudem-se as páginas de abertura. A boa sociedade fluminense é referida sucessivamente como elegante, atrasada e vil, sem

⁶⁷ Ibid., p. 60 – 61. [grifo do autor]

que seja assinalada a contradição. Também o narrador não é sempre o mesmo. Ora fala a linguagem conivente do cronista mundano, ora fala como estudioso das leis do coração e da vida social, ora é um duro moralista, ora um homem evoluído, ciente do provincianismo brasileiro, ora enfim é respeitador dos costumes vigentes. Afinal, para uso do romance, a verdade onde estará?⁶⁸

Sendo assim, fica demonstrada pelo crítico a inadequação presente na composição do romance de José de Alencar, indefinido entre a ordem e a alteração da ordem. Inadequação esta que seria causada pela nacionalização alienada ou inconsciente do romance europeu. O descompasso, segundo Schwarz, só é resolvido nos considerados melhores romances de Machado de Assis, no qual o tom da linguagem ajusta a substância social à forma – eis, portanto, a “verdade” que queria o crítico para o “bom uso do romance”.

Porém, é preciso prestar mais a atenção na insistência da relação entre forma importada e substância local na construção do nexo da argumentação da crítica sobre a inadequação do romance de José de Alencar. Ora, Schwarz, antes de iniciar sua análise mais detida daquele autor, revela que ele o interessa porque deu “respostas variadas e muitas vezes profundas a esta situação” [a situação problemática da inadequação das formas europeias importadas à substância local].⁶⁹ Tendo em vista o dito pelo crítico, é importante frisar que sua análise se aterá ao nível das *respostas* dadas por Alencar ao *problema* das ideias fora do lugar. Sendo assim, quando o crítico faz seu julgamento da obra de Alencar, esse juízo corresponde à suspeita inicial sobre como o autor não fornece uma boa solução ao problema da adequação do romance (como forma da expressão) à sociedade brasileira (como substância da expressão). Nesta medida, a partir do que foi demonstrado, Schwarz diz que Alencar não resolve esse problema, cuja boa solução será encontrada apenas em Machado de Assis.

Portanto, faz-se necessário demonstrar de que modo a questão do ajustamento da forma estrangeira à substância local aparecia em Alencar para que a crítica de Candido e Schwarz pudesse adotar esse ponto de vista como base das suas buscas por uma solução ao problema da inadequação. Passo então às formulações teóricas de Alencar.

1.2.1. O PROBLEMA DA ADEQUAÇÃO DA FORMA À SUBSTÂNCIA EM JOSÉ DE ALENCAR

O problema do ajustamento do romance europeu à realidade brasileira pode ser interpretado por meio de uma leitura atenta de José de Alencar. Esse autor articula na sua

⁶⁸ Ibid., p. 65.

⁶⁹ Ibid., p. 38.

autobiografia *Como e porquê sou romancista* seu gosto despertado, desde a infância, para o romance (entendido como forma literária⁷⁰) com a paisagem e o ambiente de sua terra, que lhe servem de inspiração para escrever. A ambivalência entre uma forma literária estrangeira assimilada por Alencar e o sentimento das cores e paisagens de sua terra natal (substância) constituem uma possibilidade de interpretar sua problematização para se tornar capaz de criar literatura:

Uma das livrarias, a que maior cabedal trazia à nossa commun bibliotheca, era de Francisco Octaviano [...] Foi assim que um dia vi pela primeira vez o volume das obras completas de Balzac[...] Encerrei-me com o livro, e preparei-me para a lucta. Escolhido o mais breve dos romances, armei-me do dictionario, e tropeçando à cada instante, buscando significados de palavra em palavra, tornando atraz para reatar o fio da oração [...] porém um mez depois acabei o volume de Balzac; e no resto do anno li o que então havia de Alexandre Dumas e Alfredo de Vigny, além de muito de Chateaubriand e Victor Hugo. A eschola franceza, que eu então estudava nesses mestres da moderna litteratura, achava-me preparado para ella [...]E ahi está, porque justamente quando a sorte me deparava o modelo à imitar [...]Foi somente em 1848 que ressurgiu em mim a veia do romance [...]Em Olinda onde estudava meu terceiro anno e na velha bibliotheca do convento de S. Bento à ler os chronistas da era colonial; desenhavam-se à cada instante na tela das reminiscencias, as paysagens do meu patrio Ceará. Eram agora os seus taboleiros gentis; logo apoz as varzeas amenas e graciosas; [...] Scenas estas que eu havia contemplado com olhos de menino [...] e que agora se debuxavam na memoria do adolescente, e coloriam-se ao vivo com as tintas frescas da palheta cearense. Uma coisa vaga e indecisa, que devia parecer-se com o primeiro broto do Guarany ou de Iracema, fluctuava-me na fantasia. Devorando as paginas dos alfarrabios de noticias coloniaes, buscava com soffreguidão um thema.⁷¹

Alencar narra como os modelos da escola francesa lhe despertam o desejo de escrever, na medida em que se esforça para ler os originais de Balzac, Victor Hugo, Chateaubriand etc. Por outro lado, a “veia do romance” apenas lhe surge quando o autor passa a buscar seus temas nas reminiscências da memória de sua terra natal, pesquisando nas páginas dos cronistas coloniais, em busca do conteúdo do romance que desejava escrever. O elemento da criatividade de Alencar é justamente a busca de adaptar a forma do romance que o apaixonara às memórias de sua terra, que também figuravam na sua afetividade, a qual levou à escrita de *O Guarany* e *Iracema*.

⁷⁰ O termo é adotado pelo próprio autor em seu vocabulário: “Meu amigo, Na conversa que tivemos, ha dias, exprimiui V. o desejo de colher acerca da minha peregrinação litteraria, alguns pormenores dessa parte intima de nossa existencia, que geralmente fica à sombra, no regaço da familia, ou na reserva da amizade [...] Emquanto não vem ao lume do papel, que para o da imprensa ainda é cedo, essa obra futura; quero em sua intenção fazer o rascunho de um capitulo. Será d'aquelle, onde se referem as circunstancias, a que attribuo a predilecção de meu espirito pela fôrma litteraria do romance.” ALENCAR, José de. **Como e Porquê Sou Romancista**. Rio de Janeiro: Domínio Público ebooks, 1893. p. 6.

⁷¹ Ibid., 15 – 24

Alencar ainda escreve algumas considerações a respeito da primeira publicação de *O Guarany*, destacando alguns outros pontos a respeito da sua empreitada criativa ao adotar o romance como forma de expressão literária:

Durante todo esse tempo e ainda muito depois, não vi na imprensa qualquer elogio, critica ou simples notícia do romance, a não ser em uma folha do Rio Grande do Sul, como razão para a transcrição dos folhetins [...] Na bella introdução que Mendes Leal escreveu ao seu Calabar, se extasiava ante os thezouros da poesia brasileira, que elle suppunha completamente desconhecidos para nós. “E tudo isto offerecido ao romancista, virgem, intacto, para escrever, para animar, para reviver.” Que elle o dissesse não ha extranhar; pois ainda hoje os litteratos portuguezes não conhecem da nossa litteratura, senão o que se lhes manda de encomenda com um offertorio de mirra e incenso. Do mais não se occupam; uns por economia, outros por desdem. O Brasil é um mercado para seus livros e nada mais. Não se comprehende porem que uma folha brasileira, como era o Correio Mercantil, annunciando a publicação do Calabar, insistisse na idéa de ser essa obra uma primeira licção do romance nacional dada aos escriptores brasileiros, e não se advertisse que dois annos antes um compatriota e seu ex-redactor se havia estreado nessa provincia litteraria. “Ha muito que o author pensava na tentativa de criar no Brasil para o Brasil um genero de litteratura para que elle parece tão affeito e que lhe pode fazer serviços reaes.” Quando Mendes Leal escrevia em Lisboa estas palavras, o romance americano já não era uma novidade para nós; e tinha no Guarany um exemplar, não arreado dos primores do Calabar, porem incontestavelmente mais brasileiro. Hoje em dia quando surge algum novel escriptor, o apparecimento de seu primeiro trabalho é uma festa, que celebra-se na imprensa com luminarias e fogos de vistas. Rufam todos os tambores do jornalismo, e a litteratura forma parada e apresenta armas ao genio triumphante que sobe ao Pantheon. Compare-se essa estrada, tapeçada de flores, tom a rota asperrima que eu tive de abrir, atravez da indifferença e do desdem, desbravando as urzes da intriga e da maledicencia.⁷²

Nesse ponto, observa-se como Alencar articulou a sedução da forma do romance com a empreitada de adequá-lo ao sentimento e a memória do lugar em que nasceu, buscando com isso a solução para o romance americano. Assim, quando Alencar explica *como e porquê* se tornou romancista, ele garante os signos por meio dos quais a crítica moderna de Candido e Schwarz pôde interpretar o problema da adequação da forma europeia à substância brasileira como ponto de vista. Ou seja, o esforço criativo de Alencar se estabelece na procura de um caminho expressivo das imagens de sua terra por meio do romance importado que o apaixonara desde a infância. O problema, que em Alencar é seu esforço criativo, será então traduzido pela crítica moderna como busca de adequação da forma da expressão (importada de portugueses e franceses) em relação à substância da expressão (encontrada na intimidade dos sentimentos de Alencar, vividos no Brasil):

Aos que tomam ao sério estas futilidades de patriotismo, e professam a nacionalidade como uma religião, a esses hás de murmurar baixinho o ouvido que te não escutem praguentos, estas reflexões: “A literatura nacional que outra coisa não é que a alma da pátria, que transmigrou para esse solo virgem com uma raça ilustre, aqui impregnou-se de seiva

⁷² Ibid., p. 30 – 32.

americana, desta terra que lhe serviu de regaço; e cada dia se enriquece ao contato de outros povos e ao influxo da civilização?”⁷³

Note-se que o ponto de vista do romantismo de Alencar não é simplesmente a expressão da nacionalidade, mas sim a necessidade de encontrar o caminho por meio do qual a literatura nacional figuraria entre as consideradas grandes literaturas ocidentais, as quais fornecem as formas de expressão a se adequarem à “seiva americana”. Ao assumir esse ponto de vista para seu próprio critério crítico, Candido acrescenta:

Assim, Alencar reconhece a legitimidade nacional das pesquisas essenciais do romance, liberto do pitoresco em benefício do humano social e psicológico; do humano contemporâneo, que nos toca de perto e envolve a sensibilidade com os seus problemas. Não se trata mais de ser brasileiro à Chateaubriand, o que no fundo é, como vimos há pouco, aceitar uma visão de estrangeiro, inclinado a ver o exótico e, confinando a ele os escritores [...] Trata-se de descrever e analisar os vários aspectos de uma sociedade, no tempo e no espaço, exprimindo a sua luta pela autodefinição nacional como povo civilizado, ligado ao ciclo da cultura do Ocidente. Neste sentido, Alencar define (com terminologia imprópria) o universo literário do escritor brasileiro.⁷⁴

Candido reconhece em Alencar o exemplo do problema fundamental que estrutura a crítica moderna da literatura brasileira. Esta que, ao adotar o mesmo ponto de vista da crítica romântica brasileira, aprofunda-lhe os critérios para que Schwarz, em meados de 1960, enquanto herdeiro de Candido, possa julgar parte dos romances de Alencar – e até corrigi-los.

Portanto, na medida em que encontro em Alencar a interpretação do problema do ajuste da forma à substância, ao analisar a relação do crítico com a obra deste último autor, constato que o valor da adequação é um valor romântico repetido pela crítica moderna, de modo que quando o romance de Alencar é analisado por Schwarz ele não acrescenta outro problema que não seja uma variação do problema já formulado por Alencar. O que inquieta o crítico é, justamente, *se* o autor de *Senhora* foi capaz de encontrar a justa resposta a esse problema. Em sequência, o julgamento do crítico sentenciará o malogro romântico, para que Machado surja como o feliz escritor da adequação do romance à realidade brasileira. Assim, o autor das *Memórias póstumas de Brás Cubas* aparece como a resposta “feliz” (crítica) do problema romântico da importação do romance europeu:

Escritor refletido e cheio de recursos, Alencar deu respostas variadas e muitas vezes profundas a esta situação [a inadequação das formas literárias à realidade brasileira]. A sua obra é uma das minas da literatura brasileira [...] Isso posto, é preciso reconhecer que a sua obra nunca é propriamente bem sucedida, e que tem sempre um quê descalibrado e,

⁷³ ALENCAR, José de. **Sonhos d'Ouro**. Rio de Janeiro: Domínio Público Ebooks, 1872, p. 19.

⁷⁴ CANDIDO, Antonio. A crítica viva. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p.680.

bem pesada a palavra, de bobagem [...] Pontos portanto que são críticos para a nossa literatura e vida, manifestando os desacordos objetivos – as incongruências de ideologia – que resultavam do transplante do romance urbano de Alencar, para precisá-los, e ver em seguida a solução que Machado de Assis lhes daria.⁷⁵

Alencar, desse modo, mostra-se como o avatar dos problemas da crítica moderna, e ele interessa a esta apenas na medida das soluções apresentadas em parte de sua obra que, segundo essa crítica, não consegue furtar-se ao ridículo de profundas inadequações de composição. Não pretendo, por ora, adiantar-me na demonstração dos pormenores a respeito do modo como Schwarz expõe as soluções felizes de Machado de Assis à importação do gênero romance para o Brasil, fazendo este figurar como escritor nacional maior, anunciador da própria modernidade literária brasileira. O que tento evidenciar é, em suma, como a crítica moderna, aqui em questão, adota uma interpretação do problema romântico da importação do romance europeu, constituindo esta interpretação enquanto base do valor para o julgamento da literatura brasileira. Valor que se torna, como vimos, o da adequação, por sua vez baseado no ajuste das formas europeias à substância da sociedade brasileira, gerando um discurso crítico semelhante a aulas de etiqueta, garantido pelo medo do vexame, no erro das proporções da forma em relação ao seu conteúdo material local comparado com as “formas importadas”. Ouso dizer ainda que faz do ofício de crítico o juizado dos escândalos, vergonhas e disparates.

Ademais, diante do problema do ajustamento das formas europeias à realidade brasileira, problema este repetido por Candido e Schwarz a partir de José de Alencar, acrescento mais uma questão: em função de que este problema em termos de ajustamento da forma à substância é transmitido do romantismo à modernidade, fazendo da adequação um valor que fundamenta o julgamento crítico? Em seguida, portanto, passo ao desenvolvimento desta questão.

1.2.2. A CIVILIZAÇÃO COMO VALOR

O problema do ajustamento da forma literária à substância, fazendo da adequação um valor para a crítica, está subordinado a um outro valor principal, que aparece como o sentido declarado de toda a tarefa crítica bem como do discurso histórico e científico da dependência e subdesenvolvimento. Trata-se da civilização como valor. Quando Candido define o conceito de literatura enquanto um sistema integrado, ele nos diz que esse é o

⁷⁵ SCHWARZ, Roberto. A importação do romance e suas contradições em Alencar. In: **Ao Vencedor as Batatas**. 5ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008. p. 39.

critério para entendê-la como “fenômeno de civilização”⁷⁶. Ao comentar esse aspecto da *Formação*, Schwarz acrescenta:

Voltando atrás, em que consiste então o processo formativo? Usando os termos do autor, trata-se da constituição progressiva de um sistema literário, composto de autores, obras e públicos interligados, idealmente na escala da própria nação, a qual também vai se constituindo no processo. O adensamento da referência mútua, em luta contra a rarefação e as segregações coloniais, era sentido como participação na tarefa de construção cultural da pátria. A dimensão *civilizatória* desse esforço integrador – que busca superar a nossa “inorganicidade”, para falar como Caio Prado Jr. – é patente. A tarefa se completa quando, por um lado, o conjunto da vida nacional estiver incorporado, e quando, por outro, a cultura contemporânea estiver assimilada em formas e temas.⁷⁷

Trata-se de uma crítica que, na incorporação de uma vida nacional bem formada, pretende alcançar o ajustamento às formas e temas contemporâneos, visando a realização de um processo civilizatório da sociedade brasileira, a fim de ligar o país às demais nações ditas civilizadas – sem dar vexame. A tarefa é justamente transmitir a civilização como valor principal a organizar os critérios e os demais valores por meio dos quais a atividade crítica do dito intelectual brasileiro irá funcionar, encarregando-o da herança ocidental e da vindoura modernidade, através da nação.

Assim, o valor da adequação, encontrado na atividade crítica de ajustar a forma literária (universal-ocidental) à substância literária (local-não-ocidental), está subordinado à civilização como valor principal – ajustar a forma à substância é tornar uma realidade hostil propícia ao destino civilizado. E é por meio do “amadurecimento” da nacionalidade que a adequação ao destino civilizado é encontrado. Releia-se Candido: “Trata-se de descrever e analisar os vários aspectos de uma sociedade, no tempo e no espaço, exprimindo a sua luta pela autodefinição nacional como povo civilizado, ligado ao ciclo da cultura do Ocidente.”⁷⁸

No entanto, para fazer da civilização o valor primacial da história da literatura brasileira, Candido deve resolver uma contradição presente em seu discurso, contradição esta que pode ser formulada a partir do seguinte problema que deduzo da *Formação da literatura brasileira*: como contar a história da literatura brasileira assumindo a civiliza-

⁷⁶ CANDIDO, Antonio. Literatura como sistema. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p.26.

⁷⁷ SCHWARZ, Roberto. Os sete fôlegos de um livro. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 53. (grifo do autor)

⁷⁸ CANDIDO, Antonio. A crítica viva. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. loc. cit.

ção (cosmopolita e universal) como valor, sem, com isso, abandonar o valor da nacionalidade (particular e local) – valor este último sem o qual não se poderia definir o sistema literário, atestado por Candido, como brasileiro? Ou seja, formulando de outro modo a questão da contradição: como salvar a nacionalidade brasileira da literatura junto com o valor da civilização, para não cair no nacionalismo ufanista e nem na indiferenciação dos atributos da nação? A solução para esse problema foi encontrada na adesão ao ponto de vista dos românticos como ponto de partida de seu livro:

O leitor perceberá que me coloquei deliberadamente no ângulo dos nossos primeiros românticos e os críticos estrangeiros que, antes deles, localizaram na fase arcádica o início de nossa literatura [...] Esses críticos conceberam a literatura do Brasil como expressão da realidade local e, ao mesmo tempo, elemento positivo na construção nacional. Achei interessante estudar o sentido e a validade histórica dessa velha concepção cheia de equívocos, que forma o ponto de partida de toda nossa crítica, revendo-a na perspectiva atual. Sob este aspecto poder-se-ia dizer que o presente livro [...] constitui uma “história dos brasileiros no desejo de ter uma literatura.”⁷⁹

Quando o autor faz sua escolha deliberada pelo ângulo romântico ele tem como objetivo privilegiar o assunto de seu livro, que afirma ser “uma história dos brasileiros no desejo de ter uma literatura”. Sendo assim, se o autor está contando a história de um sujeito coletivo especificado pela nacionalidade e também pelo desejo de ter uma literatura, ele deve começar por aqueles que, primeiro reconhecendo-se como brasileiros, expressavam, em seguida, o desejo de conquistar para si uma literatura para chamar de “brasileira”, de modo que esta especificação de identidade e desejo é preponderante no romantismo do século XIX.

Atente-se que a história da literatura brasileira, entendida como a história do desejo de uma coletividade de conquistá-la, implica que os brasileiros, já existindo como nação, não possuíam uma literatura própria e original. Por outro lado, se havia o desejo de ter uma literatura nacional original, isso quer dizer que de algum modo houve um contato com outras literaturas, para que assim um determinado número de sujeitos, desejando escrever e reconhecendo-se como brasileiros, pudessem fazer com que uma literatura que já existia para outras nações pudesse chegar a ter uma existência especificada como “brasileira”. É a partir daí que Candido relativiza: “Achei interessante estudar o sentido e a validade histórica dessa velha concepção [a dos românticos] cheia de equívocos.”⁸⁰

⁷⁹ Ibid., p. 27

⁸⁰ Ibid., p. loc. cit.

Ora, está dito que lhe interessa a validade histórica do ponto de vista romântico, mas que o crítico reconhece ser cheia de equívocos. Contudo, tais equívocos existem em relação a quê? Se o autor da *Formação* nos conta a história dos brasileiros na busca por possuir uma literatura que não possuíam, então ele assim determina o equívoco dos empenhados em conquistá-la:

Aliás o nacionalismo artístico não pode ser condenado ou louvado em abstrato [ele] aparece no mundo contemporâneo como elemento de autoconsciência, nos povos velhos ou novos [...] ou nos que penetram de repente no ciclo da civilização ocidental, esposando as suas formas de organização política. Este processo leva a requerer em todos os setores da vida mental e artística um esforço de glorificação dos valores locais [...] Ao mesmo tempo compromete a universalidade da obra, fixando-a no pitoresco e no material bruto da experiência, além de querê-la [...] capaz de servir aos padrões do grupo.⁸¹

Os românticos se equivocam, para Candido, quando, nas suas versões mais radicais, não percebem a contradição existente no desejo de possuir uma literatura enquanto brasileira. Pois, se os brasileiros não possuíam uma literatura sua, mas desejavam possuí-la, é preciso considerar que esse desejo só pôde ser despertado porque já existia algo que os ligava a ela, isto é: a língua escrita. Portanto, é pela via da colonização portuguesa, que lhes forneceu a língua por meio da qual escrevem e leem, que os brasileiros, após a independência política, chegaram a desejar sua própria literatura.

Nessa contradição residiria o equívoco do radicalismo dos românticos que, no seu desejo de ter o que ainda não tinham, não haviam notado que a história da literatura brasileira é também a do “espírito do Ocidente, procurando uma nova morada nesta parte do mundo”⁸². Ou seja, os brasileiros já seriam resultado da procura de “nova morada do espírito ocidental”, de sorte que, após a independência política, o Brasil já surge com uma literatura que espelhava a portuguesa, a francesa, inglesa etc, estas tomadas como modelo. No entanto apropriar-se delas, simplesmente, poderia significar apenas pintar com cores locais modelos estrangeiros, ou, de modo pior, apresentar para o estrangeiro, colonizador, o que ele queria encontrar de exótico e pitoresco. Caberia ao crítico, no período moderno, então, tal como vimos no subcapítulo anterior, sanar esse equívoco romântico, na identificação desta contradição, que resulta no problema das ideias fora do lugar.

Por consequência, o romantismo nacionalista interessa ao crítico em função dessa contradição, que permite intuir que não haveria condições de reconhecer-se como “brasileiro” – e nem desejar uma literatura dentro do modo como se passou a desejar – sem a

⁸¹ Ibid., p. 29.

⁸² Ibid. p. 12.

colonização ocidental-portuguesa, a qual fornece, inclusive, o valor da civilização. No entanto, tendo em vista que no processo de colonização foram caldeadas, em outro continente de natureza largamente distinta da do europeu, populações indígenas e africanas a partir dos interesses coloniais portugueses, o Brasil não se constitui como uma duplicação de Portugal, mas como uma sociedade com grandes distinções e em conflito com os interesses do colonizador – e que se torna independente no século XIX. Desse modo, a literatura brasileira será compreendida como variante tropical da literatura ocidental, da qual herdaria o destino civilizado.

O nacionalismo romântico, por sua vez, é entendido pelo crítico como o componente contraditório da história da literatura brasileira que, ao afastar-se da herança ocidental, porque necessita fazer sua crítica para construir a nacionalidade e diferenciá-la da anterior situação colonial, confirma sua herança por meio da língua e da adesão aos valores estéticos e formais – estes últimos tidos como universais, próprios à civilização. No prefácio de seu livro *Sonhos d'Ouro*, o romântico José de Alencar expõe esta contradição:

Sobretudo entendam os críticos a missão dos poetas, escritores e artistas, nesse período especial e ambíguo da formação de uma nacionalidade. São estes os operários incumbidos de polir o talhe e as feições da individualidade que se vai esboçando no viver do povo [...] Ele prepara a matéria, bronze ou mármore, para os grandes escultores da palavra que erigem os monumentos literários da pátria. § Nas literaturas mães, Homero foi precedido pelos rapsodes, Ossian pelos bardos, Dante pelos trovadores. § Nas literaturas derivadas, de segunda formação, Virgílio e Horácio tiveram por precursores Ênio e Lucrécio; Shakespeare e Milton vieram depois de Surrey e Thomas Moore; Corneille, Racine e Molière depois de Malherbe e Ronsard; Cervantes, Ercilla e Lope de Vega depois de Gonzales Berceo, Inigo Mendoza e outros. § Assim foi por toda parte, assim há de ser no Brasil [...] Tempo virá em que surjam os grandes escritores para imprimir em nossa poesia o cunho do gênio brasileiro.⁸³

O trecho exprime de que modo o romantismo de José de Alencar testamenta a herança ocidental acrescida da missão de formar a nacionalidade literária. Fica evidente que mais do que um nacionalismo localista e nativista, ele anuncia o tempo vindouro “em que surjam os grandes escritores para imprimir em nossa poesia o cunho do gênio brasileiro” ao lado dos maiores gênios da literatura ocidental, desde Homero – há, assim, o cunho internacionalista e universalista na finalidade do ponto de vista de Alencar, este que é, enfim, assumido por Candido e, posteriormente, por Schwarz.

A identidade nacional, portanto, não figura para esses críticos como um radicalismo localista, mas como o elemento que, ao afastar-se da mera imitação portuguesa,

⁸³ ALENCAR, José de. **Sonhos d'Ouro**. Rio de Janeiro: Domínio Público Ebooks, 1872. p. 24 – 25.

francesa, inglesa etc., em busca de originalidade, liga-se a elas pela imagem de um passado comum a todas as nações do ocidente. É em relação a este passado, o qual liga o Brasil ao ocidente, que os críticos modernos, ao assumirem o ponto de vista dos românticos, encontram o direito à busca de grandeza e maioridade da literatura brasileira pela via dita civilizatória. Encontrando, enfim, uma resolução para o problema da aparente contradição entre o valor da nação e o valor da civilização:

A essa altura, vencida a etapa do radicalismo nativista, o Romantismo exprime afinal claramente, pela pena do seu escritor mais ilustre [José de Alencar], o verdadeiro sentido de sua tarefa, que felizmente nunca trairá, mesmo quando a praticara sem consciência nítida. A literatura nacional aparece, então, como expressão da dialética secular que sintetiza em formas originais e adequadas a posição do espírito europeu em face da realidade americana. [...] Assim, a literatura brasileira acompanha a própria marcha como país civilizado.⁸⁴

A partir do exposto anteriormente, é possível dizer que a escolha deliberada de Candido pelo ponto de vista dos românticos, tem como finalidade dar base a uma “história dos brasileiros no desejo de ter uma literatura”⁸⁵, entretanto enquanto herdeira das maiores literaturas ocidentais, acrescentando ao valor da nação o valor da civilização, tornando-os mutuamente dependentes. Ponto de vista que, além de fornecer a condição material de contar esta história, cria também o seu critério crítico – parear os dois valores, isto é, adequá-los. Daí, então, que a adequação torna-se um valor ético e estético desta vertente da crítica brasileira.

Isso posto, o discurso da *Formação* inventa um sistema de valores em que o valor da nação passa a garantir o da civilização, a partir de uma crítica por meio da qual esses valores podem continuar compatíveis; de modo que o ofício do crítico aparece como o juizado estético e ético da adequação do valor nacional ao da civilização, criando a modéstia enquanto virtude intelectual e o pudor face ao ridículo que poderia ser apresentar como monumentos originais da literatura nacional meras cópias, menores e desbotadas, do que já existia na mais vasta tradição ocidental, dando reiterada prova do dito atraso brasileiro em busca da civilização.

Nessa medida, o desejo de construir uma literatura brasileira *maior* está relacionado ao valor primacial da civilização, este testamentado pelos românticos e assumido pelos modernos. Trata-se, assim, para essa crítica, do espírito europeu adaptando-se à realidade americana, ponto de vista este que a crítica moderna correspondente faz repetir

⁸⁴ CANDIDO, Antonio. A crítica viva. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. loc. cit.

⁸⁵ Ibid., loc. cit.

de José de Alencar passando por Machado de Assis, para assentar a civilização como valor herdado.

A adesão à civilização como valor é justamente o que garante a críticos modernos como Candido e Schwarz tornar mais complexa a defesa da nacionalidade e afastarem-se da dita “patriotada”. Isto é, a nacionalidade não é vista como valor primordial, ela é vista por essa crítica como o meio necessário de alcançar a civilização, na medida em que se superou o domínio colonial. Schwarz, em um de seus artigos sobre a obra de Candido, defende-o do título de “metafísico da nação”, dizendo que ele “pertence à geração universitária que notoriamente criticou o nacionalismo e seus mitos, dando uma explicação materialista e sóbria da formação nacional, alheia à patriotada.”⁸⁶ De fato, não é possível lhe tirar a razão. Entretanto, não posso me furtar ao questionamento seguinte: qual a finalidade de dar uma explicação sóbria à formação nacional se já não se está encarregado dela com vistas a fazê-la cumprir um destino que se crê ser o da nação?

Assim, o discurso da *Formação* como adesão ao ponto de vista romântico corresponde à maneira por meio da qual o valor da civilização (tido como universal) encontra um sentido no interior da crítica literária brasileira, encarregada de realizá-lo, levando-o adiante como possibilidade através da formação nacional. Nesse sentido, passo a discutir o modo por meio do qual a civilização, como valor, é transmitida através da formação nacional, guiando, desse modo, o saber produzido sobre a literatura entendida como brasileira.

1.3. O TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA

Retomo aqui o conceito de sistema literário de Antonio Candido, por meio do qual o crítico atesta a existência de uma literatura com o qualificativo de brasileira. Seguindo o que já foi exposto, o conceito de sistema literário é o que define a própria literatura, esta que, para Candido, só existe de modo coletivo e na condição de congregar, em uma continuidade no tempo, escritores e leitores em um dado lugar:

Assim, não há literatura enquanto não houver essa congregação espiritual e formal, manifestando-se por meio de homens pertencentes a um grupo (embora ideal), segundo um estilo (embora nem sempre tenha consciência dele); enquanto não houver um sistema de valores que enforme sua produção e dê sentido à sua atividade; enquanto não houver

⁸⁶ SCHWARZ, Roberto. Os sete fôlegos de um livro. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 51 – 52.

outros homens (um público) aptos a criar ressonâncias a uma e outra; enquanto finalmente, não se estabelecer a continuidade (uma transmissão e uma herança), que signifique a integridade do espírito criador na dimensão do tempo.⁸⁷

Esse sistema que garante a continuidade da literatura, como vimos, garante também ao crítico delimitar a existência de sua análise, ou seja, o conceito de sistema literário permite que a literatura, qualificada como brasileira, torne-se objeto de estudo. Interessa encontrar o nexo da continuidade do que se define por literatura, por meio de um sistema de valores que são transmitidos como herança. Trata-se, portanto, de um sistema de testamento e herança, isto é, um sistema em que há alguém que transmite uma herança literária e alguém que se encarrega dela. Em consequência, o nexo que o autor encontra como primeiro indício, “decisivo”, da formação desse sistema é o nacionalismo romântico, este que, como foi demonstrado por Candido, consolida a transmissão de um sistema de valores, fazendo com que os brasileiros leiam autores brasileiros.

Entretanto, o crítico nos demonstra como a formação desse sistema, que é entendida sobretudo como a formação de uma tradição, só se constituiu pelo empenho de uma série de escritores que se voluntariaram a construí-la. Isto é, a nacionalidade da literatura não tem um passado anterior à formação política do estado, de modo que a tradição nacional da literatura passa a ser inventada após o processo de independência política que consolida o estado brasileiro, antes da nação. Opondo, assim, o período independente do período de dominação colonial:

Depois da independência o pendor se acentuou, levando a considerar a atividade literária como parte do esforço de construção do país livre, em cumprimento a um programa, bem cedo estabelecido, que visava a diferenciação e particularização dos temas e modos de exprimi-los.⁸⁸

O problema em evidência no empenho em particularizar temas e modos literários no interior do país é a da invenção de uma tradição enquanto tradição nacional. Isso importa ao crítico na medida em que ele se filia a esta tradição para justificar a sua própria atividade de crítico. Assim, quando Candido conceitua o sistema literário, como conceito da materialidade da formação de uma tradição literária nacional, esta por sua vez possível a partir do empenho de uma série de escritores afeitos ao valor da nação, ele cria, para

⁸⁷ CANDIDO, Antonio. A literatura na evolução de uma comunidade. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 147.

⁸⁸ Id. Uma literatura empenhada. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p.28.

além de um modo de atestar seu objeto de estudo, o seu lugar próprio justificado no interior da continuidade do sistema literário. Tal como vem expresso no trecho que se segue:

Comparada às grandes, a nossa literatura é pobre e fraca. Mas é ela, não outra, que nos exprime. Se não for amada, não revelará a sua mensagem; e se não a amarmos ninguém o fará por nós. Se não lermos as obras que a compõem, ninguém as tomará do esquecimento, descaso ou incompreensão. Ninguém além de nós, poderá dar vida a essas tentativas muitas vezes débeis, outras vezes fortes, sempre tocantes, em que os homens do passado, no fundo de uma terra inculta, em meio a uma aclimação penosa da cultura europeia, procuravam estilizar para nós, seus descendentes, os sentimentos que experimentavam, as observações que faziam, – dos quais se formaram os nossos.⁸⁹

A escolha do pronome “nós” nesse trecho não é mero acaso ou trivialidade de linguagem. Quando Candido se refere a “nós” ele se inclui em um grupo e parece se dirigir a esse grupo, que compartilha um passado comum e se liga a ele pela descendência. “Nossa” literatura deve ser amada por “nós” – subentendem-se os brasileiros – pois se “nós” não fizermos ninguém o fará, dada sua pressuposta irrelevância. O crítico se mostra, desse modo, um encarregado da literatura de que pretende fazer a história; sobretudo, um encarregado da sua continuidade, incluindo-se no processo de testamento e herança criadora dessa tradição, tida como precária comparada às “grandes”. Ele mesmo integra, ao fim, a história que conta, esta que figura como seu próprio passado. “Nós”, portanto – o crítico e os demais brasileiros – são os descendentes e herdeiros da literatura passada, como fundada idealmente pelo romantismo, mas precedida pelo arcadismo.

Nessa perspectiva, Candido mesmo é o encarregado da herança, testamentada por quem veio antes. De modo semelhante ao que está documentado em Alencar:

Sobretudo entendam os críticos a missão dos poetas, escritores e artistas, nesse período especial e ambíguo da formação de uma nacionalidade. São estes os operários incumbidos de polir o talhe e as feições da individualidade que se vai esboçando no viver do povo [...] Assim foi por toda parte, assim há de ser no Brasil[...] Tempo virá em que surjam os grandes escritores para imprimir em nossa poesia o cunho do gênio brasileiro.⁹⁰

Ora, e não são as palavras de Alencar um testemunho que pretende fazer herdeiros, de sorte que Candido apresenta-se de forma voluntariosa como um de seus encarregados modernos? Além disso, há uma série de palavras testamentárias constituindo o sistema de transmissão de herança a se perpetuar, como se vê também em Machado de Assis:

Interrogando a vida brasileira e a natureza americana, prosadores e poetas acharão ali farto manancial de inspiração e irão dando fisionomia própria ao pensamento nacional. Esta outra independência não tem Sete de Setembro nem campo de Ipiranga; não se fará

⁸⁹ Ibid., p. 12.

⁹⁰ ALENCAR, José de. **Sonhos d'Ouro**. Rio de Janeiro: Domínio Público Ebooks, 1872. loc. cit.

num dia, mas pausadamente, para sair mais duradoura; não será obra de uma geração nem duas; muitas trabalharão para ela até perfazê-la de todo.⁹¹

Vê-se que há a pretensão de transmitir às gerações literárias o trabalho para perfazer de todo a independência da literatura brasileira, almejando seu lugar na tradição mais ampla do ocidente dito civilizado. É preciso, contudo, esclarecer que o problema não está na criação de uma tradição, em si, mas no modo como ela vai sendo inventada enquanto sendo “a” tradição, a qual, para ter uma atualização universal, no interior de uma civilização, deve ser nacional.

Assim, a *Formação da literatura brasileira*, ao assumir a herança do passado literário que se quer brasileiro dá continuidade ao sistema de sua transmissão, na medida em que seu autor termina o livro atestando a existência do sistema da tradição em que ele mesmo passa a figurar. Citando o trecho ora exposto de Machado de Assis, Candido finaliza dizendo que ele descreveu o processo por meio do qual “os brasileiros [incluindo ele próprio] tomaram consciência de sua existência espiritual [...] combinando de modo vário os valores universais com a realidade local.”⁹² Trata-se, para Candido, da “tomada de consciência” de uma tradição, ainda que precária, para justamente manter o sistema dessa tradição funcionando, não só para os outros, como para si mesmo enquanto crítico encarregado desta tradição – tudo se passa como se a *Formação da literatura brasileira* fosse a formação crítica (consciente) do próprio Antonio Candido; como se na pesquisa em que ele aponta a “tomada de consciência da literatura nacional”, ele mesmo, na mesma medida, toma consciência daquela formação e, concomitantemente, participa do processo em que se forma como crítico encarregado do sistema literário que desvela (paradoxalmente, o tirocínio modesto de um empreendimento intelectual do tipo descrito se torna a vaidade do fenômeno formativo da consciência crítica).

Na sequência, esse ponto de vista é assumido por Schwarz, o qual, no entanto, ao encarregar-se da literatura brasileira, a partir do sistema de valores testamentado por Candido e pelos seus antepassados, torna-se pessimista em relação ao futuro da sua transmissão. Em Schwarz, os valores da herança literária brasileira se desvalorizam e são testamentados de modo sombrio, tendo em vista a desagregação do sistema da tradição, não

⁹¹ ASSIS, Machado de. Instinto de Nacionalidade. In: **Obra Completa de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Vol III.

⁹² CANDIDO, Antonio. A crítica viva. In: **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014. p. 681.

só brasileira, mas do próprio Ocidente – é o passado comum à “civilização” que se desagrega. Ao que parece, os herdeiros de direito, aqueles aptos a perfilar a tradição, não querem ou não podem mais herdar seus valores testamentados, dando-lhes continuidade:

No momento, o sistema literário nacional parece um repositório de forças em desagregação. Não digo isso com saudosismo, mas em espírito realista. O sistema passa a funcionar, ou pode funcionar, como algo real e construtivo na medida em que é um dos espaços onde podemos sentir o que está se decompondo. A contemplação da perda de uma força civilizatória não deixa de ser civilizatória a seu modo. Durante muito tempo tendemos a ver a inorganicidade, e a hipótese de sua superação, como um destino particular do Brasil. Agora ela e o naufrágio da hipótese superadora aparecem como o destino da maior parte da humanidade contemporânea, não sendo, nesse sentido, uma experiência secundária.⁹³

Eis, portanto, o que passo a conceituar como *testamento da crítica brasileira*, este conjunto de textos repassados desde o romantismo que documenta a transmissão do valor da civilização por meio da nação, enquanto promessa do destino daqueles que se incluem no seu sistema nacional integrado como herdeiros. Nesse caso, trata-se da herança dos românticos deixada aos modernos, garantindo-lhes os valores pelos quais desempenham seus ofícios de críticos literários como “prova de amor” em relação à tradição literária que lhes foi legada e esforçam-se para que ela continue existindo e, quiçá, ultrapasse sua miséria, dependência e fraqueza.

Tendo em vista o conceito enunciado, afirmo que o discurso histórico da *Formação* – que atesta a existência da literatura brasileira e a determina em sua pobreza e fraqueza, criando a possibilidade de uma explicação positiva a respeito dessa literatura, que busca superar esta condição determinada pela história – estriba conhecimentos que giram em torno daqueles valores testamentados, fazendo da crítica a profissão encarregada de levá-los adiante em busca de maioridade e grandeza literária vislumbrada como possibilidade.

Retomo, neste ponto, o que expus no início deste capítulo a respeito da construção de um saber sobre a literatura brasileira, a partir de três procedimentos: 1) o atestado de existência desta literatura; 2) a determinação dos atributos desta literatura como dependente, pobre e fraca e, por isso, condicionada a uma dialética do cosmopolitismo e do localismo e 3) a explicação desses atributos de pobreza, fraqueza e dependência por meio do conceito de subdesenvolvimento. Passo a demonstrar que a construção desse saber está assentada na continuidade da transmissão dos valores encontrados no *testamento da crítica brasileira*.

⁹³ SCHWARZ, Roberto. Os sete fôlegos de um livro. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 58.

1.3.1. O TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA COMO PORTADOR DA VERDADE

A partir do já exposto, o *testamento da crítica brasileira* está assentado, de forma primordial, no valor da civilização, condição para que este apareça como a medida fundamental que dá consistência ao valor da nação e cria o ofício de crítico como aquele que avalia a adequação desses valores. Por conseguinte, a *Formação da literatura brasileira* tem como objetivo contar a história da literatura local enquanto brasileira e, por meio dessa história, atesta sua existência a partir da demonstração de um sistema literário formado em torno da identidade nacional. Tendo atestado a existência da literatura brasileira, o crítico pôde determinar seus atributos e, assim como vimos, ele nos diz que a literatura nacional comparada às “grandes” é dependente, pobre e fraca, pois o crítico tem como referência o valor da civilização (tido por ele, seja consciente ou inconscientemente, como universal) enquanto padrão fundamental de medida. A literatura determinada pela nacionalidade se apresenta, então, em defasagem em relação ao valor de referência da civilização, presente nas ditas “grandes literaturas”.

Levando-se em conta esse modo de avaliar a literatura nacional, enumeram-se as deficiências nacionais a partir da adesão ao valor da civilização enquanto unidade de medida para medir tais deficiências, visando a possibilidade de superá-las e chegar ao destino civilizado. A crítica, neste sentido, quando visa analisar quem são os “maiores escritores brasileiros”, está medindo as obras pelo valor da civilização, valor este expresso na comparação com os países ricos, que já teriam tudo que os brasileiros não têm. Assim, a partir da conclusão do raciocínio de Candido, o crítico ainda acrescenta que a adequação do valor da civilização ao da nação só parece ser possível por meio da revolução⁹⁴ – isto é, para ele, a experiência tem demonstrado, até então, que a civilização não será possível à nação brasileira sem um processo de derrubada do poder político instituído, este que se beneficia com o estado precário das coisas – para que, enfim, supere-se o analfabetismo, a debilidade dos meios culturais e a fraqueza e discriminação em relação ao que vem de fora.⁹⁵ Isso posto, avento que o saber desprendido a partir do *testamento da crítica brasileira*, e que se verifica pelos desdobramentos do discurso da *Formação*, é um saber que,

⁹⁴ Não estou aqui afirmando que Antonio Candido cumpriu um papel revolucionário politicamente, ou que endossasse a revolução em si mesma; estou reproduzindo uma argumentação que aparece em seu próprio texto, citado na nota seguinte.

⁹⁵ Sem ter havido modificação essencial na distância que nos separa dos países ricos, o que predomina agora é a noção de país subdesenvolvido [...] destaca-se a pobreza atual, a atrofia; o que falta, não o que sobra [...] Se pensarmos nas condições materiais da existência da literatura, o fato básico talvez seja o analfabetismo [...] Com efeito, ligam-se ao analfabetismo as manifestações de debilidade cultural: falta de meios de

encarregando-se do valor da civilização, estabelece para si uma meta, de modo que, sabendo que esta crítica tem como ponto de partida, justamente, a formação da nação, esta meta pode ser descrita por meio de uma questão fundamental: é possível que a literatura brasileira corresponda ao valor da civilização?

Ou seja, busca-se uma *possibilidade*; busca-se saber *se é possível* chegar a possuir uma literatura à altura do passado ocidental desde Homero e integrada ao destino universal da civilização – eis a meta, ou a missão transmitida pelo *testamento da crítica brasileira*, missão esta à qual o saber histórico, sociológico e econômico sobre a literatura brasileira irão servir. Nessa medida, levando-se em consideração o dito por Candido acerca do subdesenvolvimento, a resposta deduzida para este problema é: sim, *é possível*, contanto que se supere o subdesenvolvimento, para que, enfim, se supere a determinação histórica de pobreza, dependência e fraqueza – é daí que aparece a alternativa revolucionária, enfatizada pelo crítico. Visto deste modo, o *testamento da crítica brasileira* fornece o *testemunho* – desde os românticos até os ensinamentos de *Literatura e Sociedade* na Universidade de São Paulo⁹⁶ – da existência da literatura brasileira. Ou seja, o testemunho da existência de um sistema literário nacional; de sua tradição – ainda que precária. Além disso, trata-se do *anúncio* da possibilidade de superação da precariedade dessa tradição, realizando-a universalmente no destino civilizado. E é o cumprimento dessa possibilidade anunciada que o saber constituído a partir da *Formação da literatura brasileira* irá ajudar a integrar.

Sendo assim, haveria como duvidar da verdade desse testemunho e desse anúncio testamentados? Ora, essa verdade emerge como direito herdado no valor da nação. Em seguida, essa verdade pretende ser assegurada por um saber que determina tudo o que

comunicação e difusão (editoras, bibliotecas, revistas, jornais); inexistência, dispersão e fraqueza dos públicos disponíveis para a literatura, devido ao pequeno número de leitores reais (muito menor que o número já reduzido de alfabetizados); impossibilidade de especialização dos escritores em suas tarefas literárias [...] falta de resistência ou discriminação face às influências externas. O quadro dessa debilidade se completa por fatores de ordem econômica e política, como os níveis insuficientes de remuneração e a anarquia financeira dos governos, articulados com políticas educacionais inaptas ou criminosamente desinteressadas. Salvo no tocante aos três países meridionais que formam a “América branca” (no dizer dos europeus) tem sido preciso fazer revoluções para alterar as condições de analfabetismo predominante, como foi o caso do México e o caso rápido de Cuba. Cf. CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

falta à realização da nação na civilização; e, em posse dos dados do que falta a essa realização, apresenta-se as causas dessas deficiências, as quais os críticos acreditam ser possível superar.

De fato, a possibilidade lógica (ou dialética) da superação das deficiências nacionais com vistas a realizar seu destino civilizado apresenta-se como uma questão de esforçar-se em bem guiar a análise crítica e, em seguida, dirigir-se politicamente à superação das precariedades apontadas pelos saberes constituídos. Não há por que duvidar da verdade testemunhada e anunciada pelo *testamento da crítica brasileira*, simplesmente porque não há nada a retirar, refutar, acrescentar ou corrigir em relação a ela – o que o *testamento* testamentou fica testamentado. Ou seja, ele fundamenta valores pelos quais nomeia e qualifica a realidade da literatura brasileira; propõe um saber que explica os qualificativos desta realidade e ao desejar transformar seus qualificativos demonstra a possibilidade dessa transformação a partir de uma ação política. Enfim, ao lermos os textos que se encarregam do *testamento da crítica brasileira*, parece pouco o que separa o desejo da nação civilizada da sua realização.

Porém, o que defendo é que esta verdade serve somente àqueles que porventura ainda estão (ou estiveram) dispostos a arcar com os custos do empenho de realizá-la, empenho este em relação ao qual o conhecimento positivo que o sustenta ganha também o seu valor, enquanto medida de troca sustentando o valor mais valioso da civilização – a verdade do saber produzido pela herança deixada pelo *testamento* acerca da literatura nacional é a da *possibilidade de fazer valer a civilização*. Trata-se de uma vontade dessa verdade, tal como afirma Nietzsche:

Na ciência as convicções não têm direito à cidadania, é o que se diz com boas razões [...] Mas isto não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se [...] não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que a ciência também repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima uma crença [...] a convicção de que “*nada* é mais necessário que a verdade, e em relação a ela tudo mais é secundário”. – Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? [...] Por conseguinte, “vontade de verdade” [...] “não há alternativa – não quero enganar nem sequer a mim mesmo”.⁹⁷

A verdade do saber sobre a literatura desprendida do *testamento da crítica brasileira* aqui discutida é a verdade da possibilidade da realização do destino civilizado da

⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Livro V. Nós os impávido. In: **Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 208 – 209.

nação a partir da formação literária nacional, para a qual se responde afirmativamente à crença no seu valor, em função do qual “tudo se torna secundário”, de modo que não resta alternativa a não ser acatá-la. E, por fim, sendo confirmada a sua possibilidade, não haveria outra coisa a fazer senão buscar sua realização – é a verdade, enquanto possibilidade de realizar a nação no destino da civilização, a todo custo.

Por meio do encadeamento desses valores, faz-se crer que o próprio conhecimento deve se encaminhar para realizar a civilização e tudo se passa como se nada pudesse ser feito a não ser perseguir essa possibilidade – eis o problema que enuncio. Não é nada além dessa verdade o que está em jogo em um conceito como o de ideias fora do lugar, assegurando a justa adequação do universal civilizado ao local nacional e integrando um sistema de valores garantido pelo medo do vexame, numa sociedade que pune-se a si mesma pela vergonha de seu atraso.

Portanto, tendo chegado na verdade assegurada pelo testamento da *crítica brasileira*, formulo a seguinte questão: o que acontece com esse saber e, por conseguinte, com a crítica nele baseada quando a verdade da possibilidade do destino universal civilizado, ainda que aparecendo como possível, começa a se mostrar improvável? Ou seja, o que ocorre quando o esforço em manter o sistema da tradição funcionando, começa a dar novos sinais de desagregação, e a precariedade continua a se perpetuar? Que fazer, enfim, com a verdade presente no valor da civilização no interior da precária tradição literária nacional?

1.3.2. O PESSIMISMO DOS ÚLTIMOS HERDEIROS DO TESTAMENTO DA CRÍTICA BRASILEIRA⁹⁸

Em artigo publicado entre 1953 e 1955, curiosamente antes mesmo da *Formação da literatura brasileira* (1959), Candido apresenta o seguinte quadro da situação, então contemporânea, da literatura nacional:

Os analfabetos eram no Brasil, em 1890, cerca de 84%; em 1920 passaram a 75%; em 1940 eram 57 %. A possibilidade de leitura aumentou, pois, consideravelmente [...] Formaram-se então novos laços entre escritor e público, com uma tendência crescente para a redução dos laços que antes o prendiam aos grupos restritos de diletantes e “conhecedores” [...] Viu-se então que no momento em que a literatura brasileira conseguia forjar uma certa tradição literária, criar um certo sistema expressivo que a ligava ao passado e abria caminhos para o futuro, – neste momento as tradições literárias começavam a não mais funcionar como estimulante. Com efeito, as formas escritas de expressão entravam em

⁹⁸ Sobre o pessimismo em Schwarz, ver a interpretação da relação entre a obra do último e de Candido em Alfredo Cesar Barbosa de Melo. Cf. MELO, Alfredo Cesar Barbosa de. Pressupostos, salvo engano, de uma divergência silenciosa: Antonio Candido, Roberto Schwarz. **ALEA**. Rio de Janeiro, jul-dez 2014. vol. 16/2. p. 403-420.

relativa crise, ante a concorrência de meios expressivos novos [...] como o rádio, o cinema, o teatro atual, as histórias em quadrinhos. Antes que a consolidação da instrução permitisse consolidar a difusão da *literatura literária* (por assim dizer), estes veículos possibilitaram.⁹⁹

Candido apresenta sua análise da modernidade da situação da literatura nacional no século XX. O crítico defende que antes da consolidação da instrução (isto é, a consolidação de um sistema educacional universal e público), os novos “meios expressivos” (refere-se ao rádio e a televisão) passam a interferir no sistema já precário da literatura brasileira, isto é, da sua tradição. Candido crê que o sistema da herança literária brasileira esvai-se no momento mesmo em que ele atesta a sua existência tímida e afirma o seu próprio papel de crítico face a essa tradição identificável, visando integrá-la e levar adiante o seu valor.

Na mesma década em que o crítico apresenta o livro no qual testemunha o nexo de continuidade existente numa literatura que se podia dizer nacional, apresenta-se também a possibilidade iminente de sua desagregação. Nesse sentido, Schwarz diz, interpretando uma afirmação de Mário de Andrade, que Candido cumpria uma tarefa de “tradicionalizar” o passado brasileiro. Essa tarefa de “tradicionalizar o passado brasileiro”, à maneira de Candido, é justificada pelo constante perigo da desagregação de uma tradição precária. Desse modo, este último autor pretende assegurar as condições de uma crítica brasileira moderna, pretendida internacionalista e crítica da dita “patriotada”, que torna-se guardiã dos fios de um sistema da tradição nacional:

O interesse pelo passado sob o signo da atualidade, quer dizer, sem passadismo, havia sido firmado fazia duas décadas por Mário de Andrade. Para o modernista, a tarefa nacional e a nossa função “para com a humanidade” consistiam em tradicionalizar o passado, “isto é, referi-lo ao presente”. O sentido antitradicional em que usa a palavra tradição indica as carências do país novo, denotando o ímpeto de criar juntamente a tradição e a liberdade em relação a ela.¹⁰⁰

Schwarz propõe a interpretação do paradoxo modernista da empreitada de Candido, afirmando a necessidade de tradicionalizar, ou seja, sistematizar o passado literário brasileiro para que, depois, fosse possível a liberdade diante dele. Contudo, esse sistema precário, ainda que existente, fica relegado às vicissitudes econômicas e sociais de um país que não “completou” sua modernização, ou seja, não está, em face da universalização da civilização, em pé de igualdade com os ditos “países adiantados” – a conclusão é que

⁹⁹ CANDIDO, Antonio. Literatura e cultura de 1900 a 1945. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 144 – 145.

¹⁰⁰ SCHWARZ, Roberto. Os sete fôlegos de um livro. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 48.

a liberdade em relação à tradição é também precária, dado que ela (a tradição) nunca se firma com segurança. Desse modo, perpetua-se a reiteração da tarefa de buscar a tradição perdida – ou nunca de fato acabada. Leia-se novamente o Bento Prado Júnior:

Isto quer dizer que a consciência do vazio cultural faz com que até mesmo o historiador das ideias tenha uma preocupação essencialmente prospectiva: o que ele busca no passado são os germes do que ele acredita [...] É como se tentássemos, na inspeção de um passado [...] adivinhar os traços [do] que está por vir. Nessa busca do tempo perdido, há algo de patético, algo como uma Nação à procura do seu próprio “espírito”.¹⁰¹

Em artigo do final dos anos 1990, Schwarz traça um balanço da empreitada da herança da crítica brasileira deixada pela *Formação* no seu empenho de tradicionalizar o passado brasileiro – isto é, ir em busca do tempo perdido – e finda pelo já mencionado pessimismo diante dela. Ele conclui deixando hipóteses pessimistas de previsão sobre o dito projeto civilizatório da formação nacional, hipóteses estas as quais podem ser resumidas em duas hipóteses outras mais gerais, que são: 1) a recolonização, face à nova ordem globalizada do mundo capitalista contemporâneo e 2) a manutenção da situação subalterna e precária da formação nacional em comparação às nações ricas ou desenvolvidas. Depois de aventar tais hipóteses, ele vê a segunda como mais provável, finalizando com uma conclusão pretensamente realista:

Seja como for, sob o signo do desenvolvimentismo, os obstáculos encontrados pela industrialização e pela reforma agrária, pelo cinema e pelo teatro, pela alfabetização de adultos e pela reforma universitária pipocavam e remetiam uns aos outros, sugerindo a noção de uma única e vasta formação nacional em curso. Chegando aos dias de hoje, parece razoável dizer que o projeto de completar a sociedade brasileira não se extinguiu, mas ficou suspenso num clima de impotência, ditado pelos constrangimentos da mundialização [...] No momento, o sistema literário nacional parece um repositório de forças em desagregação [...] Durante muito tempo tendemos a ver a inorganicidade, e a hipótese de sua superação, como um destino particular do Brasil. Agora ela é o naufrágio da hipótese superadora aparecem como o destino da maior parte da humanidade contemporânea, não sendo, nesse sentido, uma experiência secundária.¹⁰²

Ora, o pessimismo do crítico está em função da desvalorização dos valores deixados pelo *testamento da crítica brasileira*. As transformações políticas e econômicas da sociedade impõem ao crítico a ponderação acerca da improbabilidade da realização do destino civilizado através da nação. Por outro lado, não entendendo que no período em que ele escreve tenha-se chegado à quase extinção do projeto da formação nacional, o

¹⁰¹ PRADO JÚNIOR, Bento. O problema da filosofia no Brasil. In: **Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise**. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 154

¹⁰² Op. cit., 1999. p. 56 – 58.

crítico entende que a provável manutenção da existência subdesenvolvida da nacionalidade brasileira, exige, também, a manutenção estratégica da visão crítica a respeito da não realização brasileira no destino da civilização, como espécie de reserva de valor do sistema da tradição em desagregação. Acerca deste aspecto do argumento de Schwarz é possível ler:

Outro dia, um amigo ficcionista e crítico me explicava que o âmbito formativo para ele já não tinha sentido. Os seus modelos literários lhe vinham de toda parte: da França, dos Estados Unidos, da Argentina, a mesmo título que do Brasil. É natural que seja assim, e é bom que todos escolhamos as influências à nossa maneira individual e com liberdade, sem constrangimento coletivo. Não obstante, é verdade também que esse sentimento de si e das coisas faz supor uma ordem de liberdade e de cidadania do mundo, e sobretudo uma sociedade mundial, que não existem [...] A nova ordem mundial produz as suas cisões próprias, que se articulam com as antigas e se depositam na linguagem. De modo mudado, esta continua *local*, e até segunda ordem qualifica as aspirações dos intelectuais que gostariam de escrever como se não fossem daqui – restando naturalmente descobrir o que seja, agora, ser daqui.¹⁰³

Diz-nos o crítico, face às interconexões globalizadas que já se verificavam na última década do século XX, que o escritor brasileiro, ainda que pretendendo escrever como um cosmopolita, findaria por redescobrir à força o fato de ter vindo à existência na sua localidade, ou seja, no Brasil – na medida em que não existe de fato uma cidadania global. A contemporaneidade findaria por demonstrar que, dado que a formação brasileira não se completou, os cidadãos brasileiros, incluindo os escritores, pouco podem fazer no que diz respeito ao destino da civilização, a não ser voltar a entender o que é “ser brasileiro”, redescobrimdo a própria fraqueza, o próprio disparate e a inadequação diante do que é facilmente importado das nações ditas adiantadas. Essa é portanto a reserva, isto é, o lugar em que se poupam os valores do *testamento da crítica brasileira* – o melhor a se fazer, segundo o proposto, é continuar a buscar o tempo perdido e eternamente voltar a querer saber o que é “ser brasileiro”, tendo em mira tudo o que falta e o que não foi cumprido na busca da civilização.

Sendo assim, o pessimismo diante da desarticulação do sistema da tradição literária nacional se mostra, paradoxalmente, como a garantia de uma reserva do valor da civilização por meio do acréscimo do discurso da incompletude, a partir do qual todas as afirmações da crítica ganham o direito de se repetir tal e qual a partir do valor ético e estético da adequação. Ou seja, ao dizer (o crítico) que o sistema da tradição não se completou, evidencia-se a manutenção das determinações históricas, oriundas da colonização,

¹⁰³ Ibid. p. 58.

de dependência, pobreza e fraqueza – e salva-se o sistema da tradição pela consciência de sua reiterada incompletude. Variam-se apenas alguns aspectos das análises sociológicas ou econômicas sobre qualquer objeto de saber definido – dentre eles a literatura.

Em suma, na medida em que a realização da civilização por meio da formação nacional mostra-se um destino improvável (mas ainda possível), os herdeiros da verdade dessa possibilidade passam a um lugar reservado em que a crítica das falsas soluções, das ideias fora do lugar, dos vexames e de toda sorte de inadequações fica mantida. O pessimismo figura, então, como uma maneira de o crítico se tornar suficientemente cético em função da insistência em uma verdade que não deseja abandonar. Assim, cria-se uma espécie de “poupança” dos valores testamentados da crítica brasileira enquanto uma reserva onde ainda se valorizam, são comungados (e lamentados), enquanto última esperança de evitar o desastre, que seria a desagregação total do sistema da nacionalidade precariamente formado – e por conseguinte a desagregação total da possibilidade de realizar a nacionalidade na civilização. Trata-se, por fim, de consolar-se da provável tragédia da realização da formação nacional na civilização.

Os herdeiros da verdade do *testamento da crítica brasileira*, por fim, ainda escondem, em seu pessimismo, um fundo ainda mais profundo do que a tragédia que seria a desagregação da tradição literária testemunhada desde o romantismo de José de Alencar. Para ficar mais uma vez com o pensamento de Nietzsche, a crítica herdeira dos valores românticos protege-se, em sua reserva de pessimismo, de descobrir que: “as verdades são ilusões [...] metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.”¹⁰⁴

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Curso de retórica. Cadernos de tradução*. n. 4, São Paulo: Edusp, 1999. p. 29-69.

CONCLUSÃO

Neste capítulo, demonstrei como se constituiu um saber sobre a literatura brasileira estribado em um conjunto de valores deixados como herança por um *testamento da crítica brasileira*. A obra de Antonio Candido, institucionalizada na Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo, mormente a partir dos anos 1960, cuja continuação da obra se pode exemplificar a partir de um de seus herdeiros, Roberto Schwarz.

É preciso, no entanto, salientar que a crítica do conjunto de valores transmitidos pelo *testamento da crítica brasileira*, dentro do quadro de formação uspiana, não tem como finalidade demonstrar que eles geraram um saber ineficaz ou alienado e assim impor-lhes qualquer qualificativo do gênero, para então corrigi-lo, refutá-lo ou acrescentar algo a ele. Pôr em evidência de forma sistemática os valores nos quais este saber está fundado serve, pelo contrário, para demonstrar que não estou tratando de um discurso que simplesmente se ilude – ou ilude os outros. De modo distinto, considero-o como um discurso crítico que se articula para levar adiante tais valores, como afirmação de sua vontade de verdade. Advirto, também, que esta descrição crítica relaciona-se a esta vertente específica de uma tradição consolidada na Universidade de São Paulo, de forma alguma ela define “a” crítica nacional, mas evidentemente, trata-se de uma corrente interpretativa que pretende ter algo a dizer sobre “a” nação, e acreditava comprimir um papel nesse sentido.

Portanto, esse saber sobre a literatura brasileira fundamenta-se na verdade da possibilidade da realização do destino nacional enquanto país civilizado; o que significa dizer que busca-se realizar uma tradição original, a partir da identidade nacional, capaz de produzir uma literatura comparável às grandes tradições desde Homero; pretende-se, assim, ligar os escritores brasileiros à pretensa grandeza da mais longínqua tradição ocidental, esta que fornece aos brasileiros o valor da civilização enquanto valor universal.

Encarregando-se desses valores, a crítica que os herda dá sentido ao saber que produz, na busca da grandeza brasileira junto às demais nações portadoras do destino civilizado em sentido ocidental. No entanto, as vicissitudes históricas da sociedade brasileira teriam afastado a possibilidade da realização daquele destino testemunhado e prometido desde os escritores do romantismo, gerando, assim, o pessimismo da crítica herdeira dos valores da civilização. De modo que a tradição brasileira pobre, fraca e dependente tenderia a perpetuar-se sem que fosse possível vislumbrar como superar sua condição.

Porém, entendendo que a verdade da possibilidade de realização do processo civilizatório através da formação nacional só pôde se constituir através da transmissão continuada daqueles valores, institucionalizando-se por volta dos anos 1960 na Universidade de São Paulo, como fundamento epistemológico da cultura nacional, indago: teria sido sempre assim? Isto é, visto que o saber constituído a partir da *Formação da Literatura Brasileira* tem relação com um engenhoso trabalho intelectual que se vincula a uma tradição que transmite como herança os valores da civilização e da nação, visando realizar uma na outra, não é difícil de imaginar que a ordem do discurso nem sempre foi assim. Pois, tal ordem exige a reiteração de seus valores e do sentido de sua verdade. Sendo assim, pergunto o que o saber sobre a literatura brasileira e o ofício de crítico, tributários do *testamento da crítica brasileira*, excluem para que a verdade de seu discurso possa perpetuar-se como continuidade pretensamente “orgânica”? Esta é a questão que passará a nortear o próximo capítulo. Nesse sentido, retrocederei, contextualmente, ao final dos anos 1940 e início dos anos 1950, para avaliar o discurso de Oswald de Andrade em relação ao que começava a se institucionalizar na Universidade de São Paulo.

2. O PROBLEMA NÃO É ONTOLÓGICO MAS ODONTOLÓGICO

O temor do ridículo seria o mais antifilosófico dos sentimentos.

Gabriel Tarde, *Monadologia e sociologia*

INTRODUÇÃO

Este capítulo busca dar prosseguimento à questão que se propôs na conclusão do capítulo anterior, que é a seguinte: o que a invenção de um saber sobre a literatura brasileira e sobre o ofício de crítico, tributários do que conceituei como *testamento da crítica brasileira*, exclui, ou deve elidir, para que a verdade de seu discurso possa continuar valendo?

Para desenvolver esta questão neste capítulo busco aprofundar-me, principalmente, nos textos de Oswald de Andrade em que o autor conceitua a antropofagia. O discurso do autor acerca deste conceito pode ser dividido em dois momentos: o primeiro, que inicia com o número inaugural da *Revista de Antropofagia*, na qual sai publicado o *Manifesto Antropófago* (1928), durando até 1929; e o segundo momento, entre os últimos anos da década 1940 a 1954 (ano de morte do autor), quando Oswald de Andrade retoma a antropofagia sob o prisma da filosofia. No ínterim entre os anos 1930 e 1950 Oswald militou no Partido Comunista Brasileiro (PCB) e abandonou momentaneamente as ideias antropofágicas, concentrando-se na produção de romances de cunho social.

Entenda-se que a antropofagia, tal como pensada por Oswald de Andrade, passou por esses dois momentos, os quais se separam por um período em que o autor se preocupou com outras questões. Desse modo, para introduzir a antropofagia, é possível dizer que o termo designa uma interpretação sobre a maneira como a cultura europeia, colonizadora, foi transformada na medida em que se impunha a outros povos e culturas. No caso específico do pensamento de Oswald de Andrade, privilegia-se como este processo se deu no território que veio a ser o Brasil.

Deste ponto inicial, portanto, a antropofagia ganhou variadas interpretações feitas por críticos que vieram depois de Oswald de Andrade. Talvez a mais recorrente das interpretações (que funciona como um senso comum sobre o assunto) derive da visão de Antonio Candido, que entendia a antropofagia como um meio de absorver o material da

cultura dominante (externa ao país) e torna-la elemento próprio e incorporado ao local. Tal como se pode ler em seguida: “Devoração é não apenas um pressuposto simbólico da Antropofagia, mas o seu modo pessoal de ser [de Oswald de Andrade], a sua capacidade surpreendente de absorver o mundo e tritura-lo para recompô-lo.”¹⁰⁵

Visão parecida encontra-se em Haroldo de Campos, em artigo de 1981 e intitulado *Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração*. A diferença de Haroldo é que este interpreta a antropofagia atribuindo-lhe maior valor de crítica à cultura colonialista europeia. Leia-se:

Creio que, no Brasil, com a “Antropofagia” de Oswald de Andrade nos anos 1920 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial, nos anos 1950, na tese *A crise da filosofia messiânica*) tivemos um sentido agudo de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal [...] Ela [a antropofagia] envolve não uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação: melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da História como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução.¹⁰⁶

Em síntese, com a finalidade de apresentar a antropofagia, é possível iniciar com esta noção geral acerca dela: trata-se de uma interpretação do processo de diferenciação das sociedades coloniais em relação à sociedade colonizadora.

Dito isso, frise-se, no entanto, o interesse específico desta dissertação: o contexto institucional universitário do final dos anos 1940 e início dos anos 1950, momento este da retomada da antropofagia por Oswald de Andrade, portanto o momento posterior à primeira hora modernista. Contudo, as propostas de Oswald de Andrade, em relação à antropofagia, não se separam do primeiro período modernista nos anos 1920, nem de um aprofundamento histórico mais vasto em relação ao próprio uso da metáfora antropofágica, seja na Europa ou em outros países da América Latina¹⁰⁷. Por outro lado, a razão deste capítulo é entender a constituição de uma notável oposição que passa a se repetir na história intelectual desde a segunda metade do século XX, no Brasil. Esta oposição relaciona o discurso da formação nacional e a antropofagia.

¹⁰⁵CANDIDO, Antonio. Regressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p.75

¹⁰⁶CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração. **Colóquio Letras**. n.º 62. Jul. 1981. p. 11-12.

¹⁰⁷A figura do canibal ou antropófago comparece no imaginário ocidental desde o início da modernidade (se considerarmos esse “início” tal como se convencionou delimitar, em torno do século XV). Carlos Jáuregui em seu livro *Canabalia*, avalia profundamente esse processo em que a figura do canibal e do antropófago é ressignificada no decorrer da história latino-americana desde a colonização. Cf. Jáuregui, Carlos A. **Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina**. 2ª ed. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2008.

Portanto, meu objeto é o contexto em que esta oposição pôde se tornar evidente. Posteriormente, avalio, no interior de textos filosóficos da antropofagia (principalmente *A crise da filosofia messiânica*, e detendo-me mais atentamente no ensaio *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial*¹⁰⁸), as razões discursivas que tornariam existentes as condições desta oposição intelectual. Dito isso, pretendo comparar e avaliar a relação entre o pensamento antropofágico e o pensamento da formação nacional de Antonio Candido, no contexto da consolidação institucional do ensino universitário em literatura e filosofia.

2.1. OSWALD DE ANDRADE E A UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Antonio Candido, em artigo publicado em 1970 sob título *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*, conta uma reveladora anedota a respeito da intenção de Oswald de Andrade em prestar concurso para tornar-se professor de filosofia na Universidade de São Paulo, no ano de 1950:

A propósito dos longos e complicados antecedentes deste concurso, aconteceu comigo um caso engraçadíssimo. Era pela altura de 1950 e eu insistia com Oswald para não concorrer [...] Ele protestava, dizendo que a universidade deveria se abrir, que era um direito dele, etc. “Mas você não tem cultura filosófica organizada”, dizia eu. “Imagine se na defesa da tese Fulano (um examinador potencial, famoso pela truculência) faz perguntas em terminologia que você não domina.” “Dê um exemplo”, retrucou ele. “Não sei”, disse eu, “não entendo disto; mas anda por aí um vocabulário tão arrevesado de “ser-no-outro”, “por si”, “orifício existencial” e não sei mais o quê.” “Mas dê um exemplo”, insistiu ele. “Bem, só para ilustrar, se ele pergunta pernosticamente: Diga-me V. S. qual é a impostação hodierna da problemática ontológica?” E Oswald, sem pestanejar: “Eu respondo: V. Excia. Está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal o problema não é ontológico, é odontológico.”¹⁰⁹

Este caso “engraçadíssimo”, como ressalta o autor do trecho, está relacionado à intenção de Oswald em aprofundar filosoficamente o conceito de antropofagia (no início dos anos 1950), conceito este lançado em princípio como manifesto no primeiro número da *Revista de antropofagia* em 1928. Posteriormente, com a tese *A Crise da filosofia messiânica* de 1950, Oswald elabora a fundamentação filosófica da antropofagia, na qual questiona o conjunto da história da filosofia ocidental. Ao defender a antropofagia como uma outra visão de mundo, Oswald intenta demonstrar que o problema hodierno não é

¹⁰⁸ Os ensaios filosóficos de Oswald de Andrade estão compilados e organizados no volume *A Utopia Antropofágica*. Cf. ANDRADE, Oswald. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990.

¹⁰⁹ CANDIDO, Antonio. *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*. In: **Vários escritos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p.72

mais ontológico, mas odontológico, isto é, o problema não é mais encontrar uma solução para a questão do ser, mas justamente escapar desta questão. Entretanto, a tese nunca foi defendida na universidade, pois a sua inscrição não foi homologada pelo Conselho Nacional de Educação, dado que o autor não possuía formalmente um curso superior em filosofia¹¹⁰.

A anedota de Antonio Candido é interessante pois de certo modo revela não apenas o “temperamento” de Oswald de Andrade, mas, sobretudo, o tom e o encaminhamento de seu pensamento, bem como indica uma diferença crucial de ponto de vista acerca do papel da universidade entre os dois autores envolvidos. Enquanto Oswald apresenta-se de maneira corajosa, impetuosa e desinibida – sem medo do vexame – Candido apresenta-se como cauteloso, tímido e sério. Para o último: “Oswald nos tratava bem e ao mesmo tempo fazia troça de nós, como era seu hábito, inventando diversas piadas e nos pondo apelido de “chato boys”, que pegou. “Chato-boys” porque, segundo ele, estudiosos, bem comportados, sérios antes do tempo.”¹¹¹

Este era o apelido dado por Oswald aos estudantes da USP à época, que se reuniram em torno da revista de crítica literária chamada *Clima*, nos anos 1940, da qual o próprio Candido fazia parte. Exponho essa “troça” cometida por Oswald porque, mais que brincadeira, penso que ela deve ser considerada como aspecto importante para um contraponto de valores e virtudes que foram privilegiados pela instituição universitária desde então em detrimento do pensamento antropofágico. Esta diferença de tom entre Candido e Oswald, que consiste na seriedade do primeiro e na irreverência do segundo, não é mero tema de piada. Entretanto, não estou aventando que seja necessário tornar sério o irreverente, pelo contrário, quero dizer que a irreverência de Oswald tem um valor

¹¹⁰ O contexto do concurso para se tornar professor de filosofia na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras (FFCL) no ano de 1950 foi particularmente conturbado. Concurso este em que Cruz Costa saiu vitorioso. Foi conturbado pois não apenas Oswald de Andrade interessou-se pela cadeira de filosofia, mas também muitos outros tidos como “filosofantes” (escritores e intelectuais que se interessavam por filosofia mas não tinham curso superior). De todo modo, todas as candidaturas dos ditos “filosofantes” não foram homologadas, sendo que apenas intelectuais com formação na área foram permitidos no concurso. Os nomes de escritores que figuraram no referido concurso foram o de Heraldo Barbuy, Luis Whashington Vita, Ferreira da Silva e Cirell Czerna – todos com candidatura impugnada por não possuírem formação na área. Cf. FERRER, Sidney Rodrigues. **Marginal e apátrida na filosofia brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). p. 37. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação do departamento de sociologia. São Paulo, 2012.

¹¹¹ CANDIDO, Antonio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: **Vários escritos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p. 64.

intelectual que vai além da anedota episódica e permeia sua obra, permitindo compreender sua relação com a universidade e a relação dos intelectuais no interior da USP com a obra de Oswald. Sobre este assunto destaco o seguinte parágrafo de Eduardo Sterzi:

Infrutífero procurar determinar, em Oswald de Andrade, *onde a linha entre o de sério e de ironia*: não apenas seus poemas, romances e peças teatrais, mas mesmo uma tese com que concorreu à cátedra de filosofia na Universidade de São Paulo pôde ser descrita por Giuseppe Ungaretti como “engraçadíssima”. Vazando em forma irônica matéria que, segundo o decoro, exigiria tratamento supostamente mais sério. Oswald dificultou e ainda dificulta bastante o trabalho dos críticos. Mas é justo essa dificuldade, nascida de sua permanente esquiva frente a qualquer posição estável e segura, que garante a persistência da força de interrogação de sua obra para além de seu momento de escrita.¹¹²

Na esteira de Sterzi, creio que o tom irônico, irreverente e desinibido do pensador da antropofagia é algo que, ao contrário de ser um empecilho ou um traço “temperamental” do autor, torna-se aquilo que é digno da mais atenta análise para compreender sua obra. Procuro, assim, demonstrar que o pensamento que Oswald de Andrade buscou formular filosoficamente ao final de sua vida aponta para uma incompatibilidade em relação à formação da intelectualidade universitária da capital paulista, cujos valores foram expostos no capítulo precedente. Quanto a isso, Evando Nascimento acresce:

Podemos assinalar, dentre outros, dois modelos de reflexão sobre literatura e nacionalidade ao longo do século XX: o da ideia de uma formação da literatura brasileira, proposta por Antonio Candido, e o da antropofagia de Oswald de Andrade. O de Candido está mais ligado à constituição de uma *tradição* [...] a partir do projeto romântico [...]

O segundo discurso fundador, em aparente contradição com o da formação (decididamente bem comportado, civilizatório e humanista) seria então o mito bárbaro e mau da Antropofagia [...] a questão antropofágica é paradigmática para que se pense como a problemática do texto é sempre institucional, em inúmeros sentidos [...] Porém, a meu ver, ela é também e principalmente universitária, acadêmica no sentido mais estrito. Não por acaso hoje proliferam teses sobre a Antropofagia [...] Porque as teses que Oswald escreverá utilizando a Antropofagia como instrumento operatório confirmam a necessidade de legitimação tanto do conceito antropofágico quanto de seu autor. Ambos carecem de uma legitimação no âmbito das humanidades, legitimação esta que a Universidade em primeira instância não lhes dará. Num primeiro momento, o autor e o texto antropofágico terão as portas vedadas na bem jovem instituição chamada USP. Serão preteridos por um outro conjunto de valores que fará escola.¹¹³

Minha intenção, portanto, nas próximas subseções deste capítulo é contrastar o conjunto de valores presentes no pensamento antropofágico de Oswald com o conjunto

¹¹² STERZI, Eduardo. Dialética da Devoração e Devoração da Dialética. In: **Antropofagia Hoje?**. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 438.

¹¹³ NASCIMENTO, Evando. A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?. In: SANTOS, Alcides Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SILVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Desconstrução e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006. p. 149 e 165.

de valores que fazem escola nos cursos de letras, filosofia e ciências humanas da USP, instituição onde o pensamento constituinte da *Formação da literatura brasileira* tem a preferência. No entanto, início com uma contextualização, do final dos anos 1940 e início dos anos 1950, que informa alguns índices importantes sobre a relação de Oswald com o meio universitário de então.

2.1.1. A RESERVA DE SERIEDADE EM TORNO DE OSWALD DE ANDRADE

Passo a destacar na sequência uma reserva de seriedade e alguma desconfiança em torno da personalidade de Oswald de Andrade e, por conseguinte, de sua obra, no interior de relações que permeavam o ambiente universitário paulista - este ainda nascente, no final do anos 1940. Cumpre dizer, preliminarmente, que a relação de Oswald com a Universidade de São Paulo começa neste mesmo período, em concurso prestado para tornar-se professor livre-docente em Literatura Brasileira, com uma tese anterior à tese *A crise da filosofia messiânica*, sendo que esta tese anterior foi intitulada *A arcádia e a inconfidência*.¹¹⁴ Com esta primeira tese Oswald conseguiu ingressar como professor no ano de 1945 – coincidentemente, junto com o próprio Antonio Candido. Contudo, ele nunca ministrou aulas ocupando a cadeira de Literatura Brasileira.¹¹⁵ Isto porque, segundo relato de Candido, após o ano de 1945, Oswald afasta-se da literatura para se dedicar à filosofia:

Penso que a virada foi o concurso que prestamos em 1945, com mais quatro concorrentes, para a cadeira de Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo [...] A partir de 1945 tornou-se cada vez mais estudioso, preparando-se para desenvolver o tema da crise da filosofia ligada ao patriarcalismo, que foi para ele a praga da história do Ocidente [...] Eu temia, erradamente, que os interesses novos representassem um certo abandono da literatura. Uma vez perguntei-lhe se não ia terminar *Marco Zero*, ele respondeu: “Não, agora só quero cuidar de filosofia, que é o mais importante. Romance qualquer um faz.”¹¹⁶

Oswald de Andrade de fato parecia encaminhar-se com convicção à atividade filosófica, e demonstrava desejo de integrar, com seu pensamento, a instituição universitária. É importante frisar que, nesse período, a relação de Oswald e Candido se estreitou. Este último passa a frequentar a casa do primeiro no ano de 1940, de modo que pôde

¹¹⁴ A tese está publicada, junto com outros textos teóricos do autor, incluindo a tese filosófica com a qual pretendeu tornar-se professor de filosofia na USP, intitulada *Crise da Filosofia Messiânica*, no livro *A utopia antropofágica*. op.cit.

¹¹⁵ Cf. FONSECA, Maria Augusta. O político e a utopia. In: **Oswald de Andrade Biografia**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Globo S.A., 2007. p. 294.

¹¹⁶ CANDIDO Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: **Vários escritos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p.71 – 73.

testemunhar alguns instantes da derradeira década de vida de Oswald. Em seguida, Candido informa ainda que naqueles anos em que Oswald procurou dar lastro filosófico ao pensamento antropofágico, alguns encontros ocorriam em sua residência, incluindo a presença de jovens estudantes de filosofia da USP, então amigos do filho de Oswald – Rudá de Andrade – os quais, segundo Candido, estavam “fascinados por Oswald”¹¹⁷:

A casa da rua Monsenhor Passalacqua era frequentada por um grupo de mocinhos inteligentes, colegas e amigos de Rudá, fascinados por Oswald: Norman Potter, José Artur Gianotti, Fausto Castilho. Os dois últimos já se encaminhavam para a filosofia e Fausto, sempre ardoroso, se opunha ao “sarampão” existencialista de Oswald, desenvolvendo, com meu apoio, corretivos de tipo racionalista.¹¹⁸

O que me interessa nesse relato é que no interior de uma cordialidade de encontros domésticos, a princípio, despretensiosos, deixa-se o rastro de um aparente antagonismo entre os “Chato boys” e Oswald. Note-se como há alguma ênfase nas correções racionalistas dos estudantes uspianos em relação às investidas filosóficas de Oswald. Para reforçar o entendimento desta resistência (mesclada com fascínio) em relação ao pensamento de Oswald, cito um outro trecho, em Candido, onde este tenta pôr as ideias do outro autor no lugar de um homem singular, às vezes ilhado em seu tempo:

Ele [Oswald] era tão complexo e contraditório, que a única maneira de traçar o seu contorno é tentar simplificações mais ou menos arbitrárias. Como explicar, de fato, a coexistência permanente, dentro dele, de um bom e um mau escritor? De um passadista e um anunciador do futuro? De um discernimento infalível e áreas da mais completa opacidade? Mas destes choques e outros muitos é que se formava o homem singular, às vezes quase ilhado em seu tempo.¹¹⁹

Observa-se, nos relatos de Candido, que a condescendência deste em relação a Oswald, vem, contudo, acompanhada de um contínuo descrédito em torno de seu pensamento – apesar do reconhecido papel do crítico no resgate e disseminação da obra de Oswald de Andrade. Verifica-se um misto de admiração e desconfiança em redor deste último autor, que é caracterizado como homem “lendário e anedótico”¹²⁰, que conservava em si mesmo contradições que lhe confundem a interpretação.

Em artigo de 1944 intitulado *Estouro e Libertação*, o jovem Candido já apresentava uma tentativa de interpretar o conjunto da obra de Oswald, demonstrando, sobretudo, inquietação em relação a este autor que considerava contraditório:

¹¹⁷ Ibid. p.73.

¹¹⁸ Ibid. p. 72 – 73.

¹¹⁹ Ibid. p. 75.

¹²⁰ Ibid. p. 74.

Oswald de Andrade é um problema literário. Imagino pelas que passa nos contemporâneos, as rasteiras que passará nos críticos do futuro. Confesso que, na literatura brasileira atual, poucas obras me terão preocupado tanto quanto a sua; e os resultados que cheguei estão longe de satisfazer-me.¹²¹

Interessante como Candido confessa sua preocupação com obra de Oswald de Andrade, esta que lhe intriga, dando-lhe “rasteiras”. É a partir desta preocupação que aquele autor arma seus instrumentos críticos, no intuito de satisfazer seu desejo de dar um parecer sobre os romances de Oswald:

Ora, é necessário rejeitar este esquema simplista e fazer um esforço sinceramente objetivo, livre do fermento combativo característico da sua personalidade. É o que pretende este ensaio.

Nele só abordarei o romancista, deixando de lado os outros aspectos de um autor que é também poeta, jornalista, dramaturgo. Quanto à sua pessoa e à sua atividade modernista; quanto ao homem da Antropofagia e o bicho papão do burguês aterrorizado, deixo-o para os biógrafos e possíveis autores de ABC.¹²²

O excerto apresenta a pretensão de retirar ao pensador da antropofagia seu “fermento combativo” para ficar apenas com os romances de Oswald de Andrade. Com este gesto arbitrário, o crítico acresce que: “a produção de Oswald de Andrade fica bem mais fácil de ser compreendida e interpretada.”¹²³ Entretanto, ainda que tenha excluído tudo o que dificulta sua interpretação pessoal de Oswald, Candido ainda fica insatisfeito. Após dividir os romances do antropófago em três fases (uma primeira fase “pré-crítica” dita católico-neoparnasiana; uma segunda fase que Candido intitula de “crítica negativa” e a terceira fase que ele chama de “romance social”), o crítico chega ao fim de sua análise sem que esteja satisfeito. Para ele, a última fase do romance oswaldiano demonstra “progresso”, mas ainda é insatisfatória. Leia-se: “Ora, harmonizar tendências contraditórias significa um progresso apreciável, embora a fraqueza deste romance [*Marco Zero*] de Oswald de Andrade talvez possa ser atribuída a corpos estranhos que ainda perturbam a síntese visada.”¹²⁴

Há algo inquietante nesta crítica de Candido aplicada à obra de Oswald de Andrade que visa a simplicidade da harmonização de contradições, como ideal do romance. Tendo isto em vista, pergunto: quem visa a síntese de tendências contraditórias no romance, Candido ou Oswald? A voz passiva no final do trecho citado anteriormente gera

¹²¹ CANDIDO, Antonio. Estouro e Libertação. In: **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p. 35.

¹²² Ibid., p. 36.

¹²³ Ibid., p. 37.

¹²⁴ Ibid., p. 50.

uma inquietante ambiguidade que disfarça o desejo do crítico em encontrar o que a obra oswaldiana não foi feita para fornecer, isto é, a harmonização de contradições. A intenção, portanto, anunciada por Candido aparentemente não se cumpre, pois o crítico continua sem compreender a obra oswaldiana; ademais, justifica a incompreensão no fato de que Oswald não se encaixa no seu modelo estético.

Assim, é possível dizer que Candido descredita a antropofagia oswaldiana e seu “pensamento combativo”, na tentativa de fazer prevalecer a “forma do romance”. Entretanto, infiro que a empreitada do crítico não logra, pois ao negligenciar a reflexão de Oswald em relação às escolhas formais de seus romances, a fala de Candido soa sozinha, enquanto última palavra crítica. Desse modo, fica evidente a incompreensão do crítico da “desarmonia” nos romances de Oswald, surgindo o julgamento de uma obra que seria ainda insuficiente, incompleta ou aquém da “altura” de um “escritor maior”. Fica patente como Candido já se utilizava dos romances de Oswald para ensaiar seu modelo de crítica a partir da busca por grandeza e maioridade, estas atribuídas à harmonização ideal de forma e substância.

Ora, não é sem motivo que Oswald de Andrade, em sua autobiografia intitulada *Um homem sem profissão* (que começou a ser escrita em 1952), faz com alguma ironia uma referência a Candido (este teria aconselhado o próprio Oswald a escrever suas memórias): “Antonio Candido diz que uma literatura só adquire maioridade com memórias, cartas e documentos pessoais e me fez jurar que tentarei escrever já este diário confessional.¹²⁵”

É interessante notar que, ironizando o conselho de Candido com o sagaz título *Um homem sem profissão*, Oswald subverte a temática da maioridade, que seria atingida por meio da formação literária. Pois, visto que sua autobiografia fala de um “homem sem profissão”, é permitido supor, então, que Oswald conta as memórias de alguém que jamais se formou pela literatura: escrever nunca chega a ser um ofício para o qual se prepara num processo formativo, a fim de posteriormente profissionalizar-se e, enfim, ter a literatura como seu meio de vida.

Oswald já aponta em sua autobiografia, por antecipação (ainda no início dos anos 1950), a subversão do projeto canônico, que viria anos depois dar o tom do ensino universitário. No entanto, é preciso considerar que anos mais tarde, em 1970, Candido irá

¹²⁵ ANDRADE, Oswald. **Um Homem Sem Profissão: Memórias e Confissões Sob as Ordens da Mãe**. São Paulo: Editora Globo, 2000. p. 36

rever a crítica feita a Oswald em um outro artigo intitulado *Regressão sentimental sobre Oswald de Andrade*. Neste artigo, já citado anteriormente, Candido rejeita a maior parte das conclusões a que chega no primeiro artigo. Em um tom de condescendência sentimental ao mesmo tempo equilibrada por uma intenção de fazer “justiça” à obra oswaldiana, Candido busca não rejeitar as contradições nos romances de Oswald, percebendo que é a partir desses “desequilíbrios” que ele deveria compreendê-los. É com este ponto de vista que o crítico retoma o romance *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade:

Mas *Serafim* opera uma “mistura muito excelente de chás”, como diria Manuel Bandeira, justapondo diversas soluções estilísticas, saltando de um tom para outro, cortando os fios e quebrando os rumos. É a devoração e a motilidade em grau máximo, comportando uma carga maior de sarcasmo e agressão, culminando na apoteose da liberdade absoluta.¹²⁶

Tendo feito esta consideração, Candido propõe, como conclusão, a seguinte fórmula que descreve a atividade expressiva de Oswald: *Máximo de descontinuidade + máximo de sarcasmo-poesia = máximo de expressividade*. Com esta fórmula Candido tenta captar o que seria o “melhor” em Oswald de Andrade. Isto é, dir-se-ia que o melhor em Oswald se encontra quando reúnem-se suas inovações quanto à forma literária e seu tom irônico, sarcástico ou erótico, o que o faria atingir seu “máximo de expressividade”. Com esta fórmula o crítico elege *Serafim Ponte Grande* como o melhor romance do autor.

Curiosamente, no entanto, ainda que Candido aparentemente tenha feito esta revisão de seus pontos de vista, algo de inquietante permanece em *Regressão sentimental sobre Oswald de Andrade*. Diferentemente do seu primeiro artigo, em que o crítico deixa de lado a antropofagia, neste último ele parece querer interpretá-la, mas antes de iniciar sua interpretação faz a seguinte afirmação:

É difícil dizer no que consiste exatamente a antropofagia, que Oswald nunca *formulou*, embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais, que a integram numa linha constante da literatura brasileira desde a Colônia: a descrição do choque de culturas, sistematizada pela primeira vez nos poemas de Basílio da Gama e Santa Rita Durão. O Modernismo deu seu cunho próprio a este tema, que de certo modo se bifurcou num galho ornamental, grandiloquente e patrioteiro com o Verde-amarelismo e todas as perversões nacionalistas decorrentes; e num galho crítico, sarcástico e irreverente, cuja expressão maior foi a antropofagia.¹²⁷

Ora, há dois elementos importantes nesse comentário de Candido. O primeiro é o reconhecimento da potencialidade crítica da antropofagia. O segundo é a afirmação de

¹²⁶ CANDIDO, Antonio. *Regressão Sentimental Sobre Oswald de Andrade*. In: **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p. 84.

¹²⁷ Ibid. p. 85 (grifo do autor)

que Oswald não a *formulou*. Instiga-me o fato de que Candido reconheça o potencial da antropofagia como elaboração crítica de pensamento, entretanto acrescenta que Oswald não a tenha formulado. Contudo, sabe-se que Oswald formulou, de fato, a antropofagia em sua tese *A Crise da Filosofia Messiânica*. Sendo assim, por que esta tese não foi considerada na *Regressão sentimental*?

Porém, minha questão não é desnudar uma exclusão premeditada da formulação da antropofagia, mas constatar, a partir desta exclusão, a dificuldade do pensamento de Candido em lidar com a formulação antropofágica e, como se verá, esta dificuldade não é apenas dele. Contudo, a exclusão, recusa ou elisão da antropofagia (num dado momento no interior da instituição universitária) se dá no âmbito da sua consideração enquanto pensamento válido. Ou seja, a antropofagia não sobrevive no interior do pensamento que permite o discurso da *Formação da literatura brasileira*, ainda que ela seja referida, citada e até interpretada.

A revisão que Candido faz da obra de Oswald apresentada como “regressão sentimental”, aparece apenas no ano de 1970, já duas décadas após a morte de Oswald. Até o ano de sua morte, isto é, em 1954, o pensador da antropofagia ainda queixava-se de uma resistência em relação à sua obra:

Criou-se então a fábula de que eu só fazia piada e irreverência, e uma cortina de silêncio tentou encobrir a ação pioneira que dera a Pau Brasil, donde, no depoimento atual de Vinicius de Moraes, saíram todos elementos da moderna poesia brasileira. Foi propositalmente esquecida a prosa renovada de 22, para a qual eu contribuí com a experiência das *Memórias Sentimentais de João Miramar*.¹²⁸

Vê-se que a incompreensão da irreverência de Oswald cria em torno dele a “fábula” de um escritor pouco sério, no sentido de que não estaria dizendo coisas importantes, e cujas intenções são dignas de desconfiança. A esse respeito, Rudá de Andrade, filho de Oswald, em carta a Antonio Candido, procura testemunhar como Oswald buscava maior reconhecimento de sua obra e sentia sua minimização:

Tenho a impressão de que frequentemente seu comportamento era movido por certa frustração, certa insatisfação e pela falta de estímulo. Isso teve influência relevante, principalmente nos anos 1940, e, quem sabe, até sua morte. A falta desse apoio enfraquecia-lhe a visão histórica de sua própria importância. Isto levava-o a abandonar os maiores objetivos intelectuais, para buscar a confirmação da importância de sua obra e sua vida (para

¹²⁸ CAMPOS, Haroldo de. Miramar Na Mira. In: ANDRADE, Oswald. **Memórias Sentimentais de João Miramar**. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 21.

ele e para os outros) [...] O distanciamento intelectual a que foi submetido pela incompreensão histórica do momento – reflexo do provincianismo de então – interferiu na sua obra e na sua vida.¹²⁹

Ora, o caso da sua tese, na qual apresenta a fundamentação teórica da antropofagia, parece-me ter recebido um tratamento “exemplar” nesse sentido no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, pelo fato de esta instituição não ter sabido acolher a possibilidade de uma leitura filosófica da antropofagia no nascente curso de filosofia. Sobre este fato, Giuseppe Ungaretti escreve:

[Oswald de Andrade] redigiu até mesmo uma tese engraçadíssima [...] que publicou para, com certo desânimo, lançar sua candidatura nada mais nada menos que à cadeira de filosofia da Universidade de São Paulo. É suficiente o título para adivinhar por que meandros adentrava-se o filósofo neófito: *A crise da filosofia messiânica*. Será suficiente uma olhada à bibliografia para perceber a extravagante erudição e, apesar de tudo, de quais fagulhas de genial excentricidade aquele caos podia vibrar.

Havia tido até mesmo a coragem de inventar uma escola para revolucionar o universo e a intitulara *Antropofagia*.¹³⁰

É interessante ver como reconhece-se a “genialidade” de Oswald, ao mesmo tempo que os comentadores e intérpretes que lhe são contemporâneos não escondem a reserva frente a um pensador e escritor que lhes parecia “extravagante”, “caótico”, “corajoso”, “irreverente”, “sarcástico”, “irônico”, etc. Sendo assim, retomando o problema final desta subseção, indago: o que esta reserva de seriedade em relação à recepção do pensamento mais profundo de Oswald teria a esclarecer a respeito de uma desvalorização – num dado momento da história da universidade no Brasil – da antropofagia enquanto formulação de pensamento? Pretendo responder a esta questão na próxima subseção.

2.1.2. QUEM TEM MEDO DE FILOSOFIA?

Retomo uma declaração de Paulo Arantes datada de 1994, a respeito da necessidade da exclusão da antropofagia no curso de filosofia que se ministrou no departamento uspiano, desde os anos de sua fundação na década de 1930 até, pelo menos, os anos 1960:

A ser assim, devia ficar mesmo incômodo manter o tabu acerca do assunto nacional. E quebrá-lo era correr o risco de más companhias. Desconcerto agravado pela minha antiga condição de profissional aplicado; tivesse estreado filosofando sobre Canudos ou a Antropofagia, a conversa seria outra e possivelmente não estaria aqui para contar a história

¹²⁹ ANDRADE, Rudá. Carta de Rudá de Andrade. In: CANDIDO, Antonio. **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p.90.

¹³⁰ UNGARETTI, Giuseppe. Oswald de Andrade. In: **Razões de Uma Poesia**. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 244

- no que fariam bem meus professores, como aliás deverá ficar claro na leitura do livro, sem prejuízo do desfecho ainda incerto.¹³¹

Neste trecho de entrevista, Arantes interpreta a dificuldade de criar uma tradição filosófica nacional original a partir do ensino formal de filosofia na universidade. Além disso, ele afirma a necessidade, inicialmente, da exclusão da antropofagia enquanto matéria de filosofia – exclusão esta que teria sido um acerto dos primeiros professores uspi-
anos. Sendo assim, seguindo a indicação do próprio autor, ao prestar a atenção em sua interpretação acerca da formação da “cultura filosófica uspiana”, é possível apresentar uma hipótese a respeito do porquê de a antropofagia ter aparecido como inconveniente à instituição naqueles anos de consolidação do ensino universitário em letras, ciências humanas e filosofia. Esta hipótese refere um método inibidor específico: a constituição de um programa pedagógico de ensino universitário baseado no que Arantes intitula ironicamente de “timidez metódica”, além da busca de afastar-se do que Candido chamou de “verbo literário”. Desenvolverei adiante um argumento acerca deste método inibidor e da necessidade de afastar-se do dito verbo literário.

2.1.2.1. “Timidez metódica” e “escola de inibições”

Para delinear o método institucional, Arantes (1994) revela as “virtudes intelectuais” decorrentes dos objetivos de formação de uma cultura filosófica nacional. Desse modo, tal qual expus no Capítulo 1, a vontade de adequação a um discurso filosófico transplantado da Europa pauta a formação do ensino filosófico na Universidade de São Paulo (USP) e a decorrente “timidez” dos estudantes. Leia-se em seguida:

Lembraria em primeiro lugar que a timidez que aprontava sinucas como essa era mesmo da Filosofia, muito menos uma questão de temperamento do que de *método*, quer dizer, estava entranhado no gênero recém-implantado pela missão francesa, forma híbrida – nem filosofia, nem história, mas um viés dissertativo que cimentava as duas com argamassa da *explication de texte* [...] Digamos, para começar, que uma alma naturalmente timorata afinasse com a via suspensiva recomendada pelo método “estrutural” em história da filosofia.¹³²

¹³¹ SILVA, Fernando Barros. FREIRE, Vinicius Torres. Uma História dos Paulistas no Seu Desejo de Ter Uma Filosofia. Duas Entrevistas com Paulo Arantes. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 6 fev. 1994.

¹³² ARANTES, Paulo. Timidez da filosofia. In: **Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência dos anos 60)**. São Paulo: Paz e Terra, 1994. p. 159. (grifos do autor)

Arantes diz, com ironia, que a timidez, menos que uma questão de temperamento, é uma questão de método. Trata-se, assim, do temperamento acanhado enquanto “virtude metódica” que, fazendo renunciar à verdadeira filosofia, atém-se ao estilo do comentário monográfico pautado na chamada *explication de texte*:

A timidez uspiana vinha a ser essa maleabilidade proteiforme, confundindo-se com o tircínio que consistia em saber apagar-se diante dos autores. Um acanhamento que em princípio não teria parte com a estreiteza de espírito, pelo contrário, interpretar um texto [...], adotando a cada passo um ponto de vista alheio, era dar prova de horizonte largo e aberto, como exigia, de resto, a inteligência nacional remodelada, de que éramos oficialmente descendentes. Neste sentido, a timidez de método casava bem com a *modéstia da consciência técnica* em que se comprazia a macia lentidão da Escola de São Paulo.¹³³

Ressalto no trecho a timidez e a modéstia enquanto “virtudes” de um grupo de professores e estudantes que, por um critério pedagógico, “apagavam-se diante dos autores”, com a finalidade de alcançar uma alta proficiência no domínio dos textos da tradição filosófica. Destaco ainda a expressão utilizada por Arantes quando este diz que a atitude tímida diante dos textos filosóficos era uma exigência coerente com a inteligência nacional remodelada, da qual os uspianos eram descendentes. Ora, diante desta assertiva eu me pergunto: que inteligência nacional remodelada é esta de quem são descendentes as primeiras gerações de estudantes da USP?

Arantes está se referindo ao fato de que a fundação da USP constituiu um projeto universitário que estava conectado a um ideal de modernização da sociedade brasileira. Modernização esta que visava a superação das antigas oligarquias coloniais vinculadas aos poderes dos proprietários rurais. Esta inteligência nacional reformada, de que fala Arantes, está relacionada a grupos políticos que, desde os anos 1920, conceberam a ideia de fundar uma universidade em São Paulo, com vistas a interferir nas decisões sobre os destinos nacionais, formando uma elite para cumprir funções de dirigir a nação, em contraposição às elites do início da República, estas últimas ligadas essencialmente ao exército e às oligarquias rurais.

Esse grupo político paulista que almejava dirigir os destinos do país foi conhecido como “comunhão paulista”, sendo estudada por Irene de Arruda Ribeiro Cardoso. Segundo a pesquisadora, daí teria nascido o projeto da Universidade de São Paulo¹³⁴. A dita

¹³³ Ibid. p. 160 (grifos do autor)

¹³⁴ Cf. CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. A crise da oligarquia, a comunhão paulista e o projeto da Universidade. In: **A Universidade da Comunhão Paulista (O Projeto da Criação da Universidade de São Paulo)**. São Paulo: Cortez Editora/ Editora autores associados, 1982.

“comunhão paulista” teve como porta voz o jornal *O Estado de São Paulo*. Júlio de Mesquita Filho, proprietário do jornal e figura importante no processo de fundação da USP, descrevia, em 1926, da seguinte maneira o papel dos paulistas no interior da política nacional:

Ou caminhamos, como até aqui vamos caminhando, para alargar cada vez mais o círculo da nossa ação [dos paulistas], arrastados pelo impulso inicial (a ação do bandeirante) ou paramos [...] Nesse imperialismo de que primeiro ousou falar Amadeu Amaral e que nos legaram nossos maiores, reside todo um ideal, que por muitas gerações ainda deverá ser o único a manter o estímulo de uma comunhão a cujo destino está entregue o destino do Brasil.¹³⁵

Esta “comunhão paulista”, para Irene Cardoso, teria gerado o projeto da Universidade de São Paulo que, segundo os interesses políticos de uma classe aspirante a dirigente do país, precisava formar uma elite orientadora das massas, no processo de modernização que se arrogava civilizador da sociedade brasileira. Assim, para demonstrar este projeto universitário, a autora evoca um documento publicado em 1926 no Jornal *O Estado de São Paulo* por Fernando de Azevedo (importante educador que articulou a defesa da criação da universidade pública em São Paulo), no qual preconiza a necessidade de uma universidade nos seguintes termos:

Ou nós educamos o povo para que dele surjam as elites ou formamos elites para compreenderem a necessidade de educar o povo [...] É preciso agitar o ambiente para que se desenvolvam, livres e vigorosos, em toda a claridade, os grandes ideais de cultura e educação, e para que se forme, prepostas à defesa desses ideais, uma colmeia ativa de educadores e homens públicos – de homens novos para tempos novos.¹³⁶

A Universidade de São Paulo foi planejada inicialmente com a missão de formar elites dirigentes, projeto este oriundo da chamada “comunhão paulista”. Quando Arantes, ao descrever a implantação do ensino de filosofia na USP, indica uma “inteligência nacional remodelada”, ele está se referindo a esta nova elite paulista que buscava superar o atraso da ausência de uma “cultura superior” que, segundo Júlio de Mesquita Filho, só poderia ser suprida com a universidade, a qual teria a missão de formar “homens verdadeiramente eminentes [...] nos diversos domínios do saber humano, para a coletividade em geral, para o país e a civilização.”¹³⁷ Desse modo, a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras (FFCL) teria um papel central com o qual deveria ocupar-se do “estudo desinteressado das questões que pairam nas altas esferas [...] questões e problemas esses que

¹³⁵ Ibid. p. 39.

¹³⁶ Ibid. p. 28.

¹³⁷ Ibid. p. 124.

entrosam diretamente com a orientação mental – e portanto político e econômica – que deve seguir o país.”¹³⁸

Para suprir, então, as novas necessidades de formação na nascente faculdade de filosofia da Universidade de São Paulo são contratados professores franceses no intuito de cumprirem o papel de “corretores intelectuais”¹³⁹ de uma elite nacional. Neste sentido, o relato de Claude Lévi-Strauss, um dos professores que aqui estiveram em missão no ano de 1935, é elucidativo:

Todos estavam minados por um espírito mundano e destruidor, em parte inspirado por uma tradição francesa obsoleta no estilo da “vida parisiense” do século passado [...] Nossos estudantes queriam saber tudo [...] Fartos de todos os festins intelectuais do passado, que aliás só conheciam por ouvir dizer, já que não liam as obras originais [...] No caso deles, conviria falar mais de moda que de gastronomia: ideias e doutrinas não ofereciam, em seu entender, um interesse intrínseco, consideravam-nas como instrumentos de prestígio [...] Partilhar uma teoria conhecida com outros equivalia a usar um vestido já visto; expunham-se a um vexame.¹⁴⁰

É assim que a elite “educada” a ser “formada” na Universidade de São Paulo aparece aos olhos de Claude Lévi-Strauss: uma elite afeita à cópia e ao consumo das modas intelectuais europeias como artigos de luxo para ostentar prestígio social e, assim, expostas ao vexame. Ora, para esta elite que almejava equiparar-se aos centros tidos como modernos e civilizados do ocidente, afeiçãoada a galicismos, a primeira correção a ser providenciada seria, então, livrar-se desse vexame das velhas elites ligadas essencialmente ao exército e às oligarquias rurais. Estas que, como consta no relato de Lévi-Strauss, aparentemente queriam apenas passar a imagem de “modernas” e “civilizadas” imitando modas intelectuais estrangeiras defasadas e fora de contexto apenas para confirmar status social.

Este hábito das elites, que Schwarz buscou problematizar no seu trabalho de décadas posteriores, já começava a se tornar evidente à dita “consciência crítica” uspiana dos anos 1940. E esta é a “inteligência reformada” de que falava Arantes, qual seja: aquela “elite intelectual” que começa a expressar “consciência” de seus vexames quando relacionada às “elites” internacionais. Constitui-se então um critério de prudência pedagógica, através de uma “timidez metódica”, como meio de superar os antigos hábitos nitidamente superficiais das elites intelectuais à época. A esse respeito, volto a citar Arantes para evidenciar este quadro de formação universitária:

¹³⁸ Ibid. p. 123.

¹³⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. São Paulo. In: **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 96.

¹⁴⁰ Ibid. p. 98 – 99.

Metódica e programática, a timidez de feitio uspiano era, portanto, ramificação de um nó objetivo. Convite à contenção permanente, atraía sobre si a pecha recorrente de contentar-se, até os confins da atrofia, com a mera exposição sedentária das doutrinas alheias [...] O demônio da timidez contava no entanto com os seus irredutíveis: é que uma inexplicável premonição de aprendiz cheio de dedos [...] nos fazia temer o pior, o passo em falso uma vez entregues a nós mesmos, isto é, a *fausse position* em que sempre vivêramos. O fato é que o hábito suspensivo de deixar falar o próprio texto, ressaltando-lhe a armação interna em detrimento do seu valor de verdade [...] era não só um convite à timidez metódica (prima pobre da dúvida cartesiana), mas uma verdadeira *escola de inibições*. A ascese em que redundava a interpretação [...] era por certo virtudes profiláticas porém dormitivas, a ponto de nos paralisar o espírito.¹⁴¹

Note-se que estas declarações de Arantes, ainda que críticas aos efeitos negativos da implantação do modelo de ensino de filosofia na USP, repetem o problema da *adequação* enquanto valor do pensamento crítico que permeia o desejo civilizatório dos projetos de modernização, a partir dos anos 1930, por via universitária na cidade de São Paulo. Consequentemente, tal valor crítico (a adequação) como critério da avaliação e criação de uma pedagogia ou método de ensino parece ter sido informado em um contexto institucional que dissemina as virtudes ascéticas da modéstia, pudor e timidez no âmbito de uma formação intelectual. Assim, a adequação enquanto valor ético-estético (ou de etiqueta intelectual) impregna o olhar dos primeiros estudantes da instituição universitária paulista, na medida em que não escondiam um ideal de modernidade que tinha como pressuposto o problema da importação de modos e formas europeias, na tentativa de, a partir desses modelos, criarem uma tradição que se queria autenticamente brasileira e ligada, sem vexame, à tradição ocidental. Este quadro pode ser ilustrado a partir do seguinte depoimento de Gilda de Mello e Souza a respeito do clima universitário nos anos 1940:

Em geral nos encontrávamos no fim da tarde nas aulas de Maugüé, que por essa altura eram ministrados no 3º andar do Instituto de Educação Caetano de Campos, onde funcionavam algumas secções da Faculdade. Era já noiteinha quando saíamos dos cursos para a réplica ligeiramente europeia da Praça da República de então. Os plátanos, a algazarra dos pardais, o vento frio, o eco francês da voz de Maugüé – que carregando meio curvado a sua inseparável *serviette*, ia à nossa frente, discutindo a aula com algum aluno – tudo isso nos envolvia numa doce miragem civilizada.¹⁴²

Eis novamente a miragem de uma imagem civilizada nos traços decaídos de uma réplica paulista de praça europeia, estimulando o sonho de civilização da jovem Gilda de

¹⁴¹ ARANTES, Paulo. Timidez da filosofia. In: **Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência dos anos 60)**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.p. 162. (grifo do autor)

¹⁴² Ibid. p.71

Mello e Souza – que não resiste à introdução de um vocábulo francês (dispensável) em sua fala. Neste ponto, interessa-me demarcar como um modernista como Oswald de Andrade contrastava, não só em pensamento como no próprio estilo, com este modo de interpretação crítica da formação da intelectualidade brasileira e de seu suposto papel em uma sociedade ocidental nos trópicos. Intelectualidade esta que, imbuída de superar o vexame da própria inadequação intelectual com vistas a constituir uma tradição nacional forte, parecia não se conformar de não ter nascido em Paris. Leia-se Oswald:

Como todo povo subdesenvolvido, temos a mania de ser requintados. Ninguém se conforma em não ter nascido em Paris. Provavelmente teremos também literatura requintada, mas estranha a nós, inexpressiva, fria, reacionária. [...] É muito mais cômodo romancear os complexos e fazer estilo. Isso dá prêmio, dá crítica e até emprego público.¹⁴³

Com esta provocativa afirmação de Oswald, é permitido levantar a seguinte questão: de que modo o pensamento extravagante e combativo de Oswald de Andrade teria lugar em uma instituição que produziu, naqueles anos iniciais, a timidez como regra metódica, tendo como finalidade pedagógica a justa adequação aos modelos tradicionais ocidentais, com vistas à superação do vexame das velhas elites brasileiras? Ainda neste sentido, Oswald alerta: “O escritor deve publicar logo que escreve. A timidez só atrapalha [...] Do ambiente de luta entre gerações decorrerão benefícios. Toda luta é fecunda, logo, deve-se incentivar a combatividade dos jovens.”¹⁴⁴

A constituição de uma timidez metódica que afasta o nascente curso de filosofia na Universidade de São Paulo do pensamento antropofágico está relacionada, ainda, a um outro problema: o da tentativa de afastar-se do chamado “verbo literário”. Este fato, creio, é especialmente notável no que diz respeito aos possíveis motivos da proscrição da antropofagia enquanto pensamento válido no interior da nascente USP.

2.1.2.2. *Contra o “verbo literário”*

A timidez metódica evidenciada acima como um dos rastros que levam à pretensa incompatibilidade da atitude intelectual oswaldiana e do que se procurou estabelecer

¹⁴³ ANDRADE, Oswald. **A Última Entrevista de Oswald de Andrade**. Revista Bula. São Paulo, 1954. Disponível em: <http://www.revistabula.com/960-ultima-entrevista-oswald-andrade/> Acesso em: 21/01/2017.

¹⁴⁴ ANDRADE, Oswald. Falam os Escritores (1950). In: **Os Dentes do Dragão Entrevistas**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 174

como modelo de ensino universitário, está relacionada principalmente à avaliação da predominância da literatura no Brasil, até o início do século XX, como campo privilegiado da expressão da cultura. De modo que as ciências e a filosofia seriam pouquíssimo praticadas até a consolidação das formações universitárias especializadas a partir dos anos 1930.

Quando a Universidade de São Paulo nasce com o intuito de garantir a formação e especialização moderna de profissionais, os cursos de ciências humanas e filosofia buscam afastar-se do que Candido chamou de “verbo literário”. Isto porque, segundo o autor, até o final do século XIX era possível verificar até mesmo em monografias de pesquisas médicas uma linguagem e uma retórica literárias, fato que já não seria mais admissível em meados do século XX:

Para dar um único exemplo: hoje não compreenderíamos mais fenômenos como a escola baiana de medicina, ou o prolongamento que lhe deram, na Faculdade do Rio, Francisco de Castro e os seus discípulos. Não se poderia admitir, de um lado, a ciência médica expressa em retórica literária; de outro, a literatura considerada como requisito de preeminência científica e social.¹⁴⁵

Com efeito, o chamado “verbo literário”, predominante na expressão cultural brasileira desde o século XIX, expressaria tanto aquilo que havia de mais original e notável na produção do pensamento nacional, como também, no decorrer da contemporaneidade, teria se mostrado como um indício do dito atraso, pois o fato de as ciências e a filosofia aparecerem enquanto matérias diluídas no interior de invenções literárias, sem rigor de pesquisa e formação, revelaria o pouco desenvolvimento especializado do trabalho intelectual. Quanto a isso, acrescenta ainda Candido:

A longa soberania da literatura tem, no Brasil, duas ordens de fatores. Uns, derivados da nossa civilização europeia e dos nossos contatos permanentes com a Europa, quais sejam o prestígio das humanidades clássicas e a demorada irradiação do espírito científico. Outros, propriamente locais, que prolongaram indefinidamente aquele prestígio e obstaram esta irradiação. Assinalemos, entre os fatores locais (que nos interessam mais de perto), a ausência de iniciativa política implicada no estatuto colonial, o atraso ainda hoje tão sensível da instrução, a fraca divisão do trabalho intelectual.¹⁴⁶

A partir da interpretação da vida intelectual brasileira propiciada por Candido, quando o ensino universitário começa a surgir no Brasil, este passa a estar mais vinculado

¹⁴⁵ CANDIDO, Antonio. Literatura e Cultura de 1900 a 1945. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p.137

¹⁴⁶ Ibid. p. 137.

a um esforço de construção da especialização, com vistas à superação de uma vida intelectual tida como improvisada, pouco rigorosa, sincrética e até mesmo ostentada como demonstração de status social. Na esteira deste argumento de Candido, Arantes acrescenta:

Por seu turno, estancado o veio social dos anos 30 [1930], a literatura se depurava (como observa Antonio Candido), convertendo-se num setor cultural em pé de igualdade com os outros demais, em vez do antigo ponto arquimediano, uma especialidade como outra qualquer. Não obstante a transformação, nossos maiores continuavam batendo na tecla da compartimentação necessária [compartimentação das especialidades de saber].¹⁴⁷

Note-se que, desde os primeiros anos de fundação, o ensino universitário uspiano deseja um viés de modernização que busca a superação de atrasos. Ou seja, visa-se a especialização científica, técnica e artística. Portanto, essas exigências de formação vão constituindo as escolhas pedagógicas e políticas desta instituição universitária. Ainda com Arantes:

Compreende-se nestas circunstâncias que uma das primeiras providências tomadas pelos Pais Fundadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo tenha sido o expurgo meticuloso de todo resíduo do finado imperialismo literário. Em princípio pelo menos, estava proscrita toda complacência discursivo-literária [...] Em suma, alinhavamos no campo bem demarcado das especialidades contemporâneas.¹⁴⁸

Vê-se que pretendia-se, para o ensino universitário o estabelecimento de critérios com o intuito de formar, no caso da filosofia, um campo especializado afastado do que Arantes chama de “imperialismo literário”. É possível, desse modo, que a antropofagia, importante vanguarda durante os anos 1920, tenha ficado submetida a uma leitura circunscrita à especialidade das letras, sem que o pensamento filosófico de Oswald tivesse tido condições de diferenciar-se do seu papel no interior de um movimento principalmente literário. Além disso, a opção de formação universitária em filosofia proposta pela Universidade de São Paulo (no período aqui estudado), em decorrência dessas interpretações críticas na origem do departamento, tenha criado, também, as condições da proscrição da antropofagia como formulação filosófica válida, dado que Oswald, para aqueles intelectuais, entre os anos 1940 e 1950, poderia parecer que guardasse consigo atributos por demais “descontrutivos”, no sentido de que demolia velhos hábitos intelectuais mas

¹⁴⁷ ARANTES, Paulo. A Musa do Departamento: Bento Prado jr. E a filosofia uspiana da literatura nos anos 60. In: **Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência dos anos 60)**. São Paulo: Paz e Terra, 1994. p. 175.

¹⁴⁸ Ibid. p. 174.

nada propunha de construtivo, sendo desse modo pouco crítico em relação ao atraso nacional. Dito isto, o projeto de modernização universitária se ligava a uma geração dos anos 1930, dando preferência às obras de ensaio sociológico, histórico e econômico de formação nacional, como as obras de Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr., que Arantes chama de “vertente ilustrada e construtiva do modernismo”.¹⁴⁹

Desse modo, a Universidade de São Paulo opta, no início de suas atividades – pelo menos entre os anos 1930 e 1960 (levando-se em consideração os marcos históricos que o próprio Arantes propõe) – pela timidez e modéstia, com vistas a uma dita “profilaxia” contra tudo aquilo que pudesse fazer retroceder a formação especializada em cada campo “compartimentado” de saber, no intuito de eliminar os elementos que pareciam denotar atraso cultural e amadorismo. Assim, esperava-se superar a figuração advinda do “verbo literário”, que apenas elaborava “a imagem que melhor nos revelasse (ou dissimulasse) e fixasse nosso ponto no concerto das nações civilizadas”¹⁵⁰. Cultiva-se, então, um ponto de vista que deseja superar a figuração literária para, enfim, levar o país, efetivamente, à modernidade civilizada e cosmopolita.

Contudo, seria o pensamento oswaldiano incompatível com o desejo de rigor técnico universitário? A antropofagia, nesse sentido, seria apenas figuração de uma autoimagem nacional? Em outras palavras, o que haveria, de fato, no interior do discurso antropofágico de inviável à instituição? Com esta pergunta, pretendo, posteriormente, reportar-me ao interior dos textos de Oswald de Andrade, comparando-o com o que já se analisou do discurso de formação nacional, a partir do exemplo de Candido e Schwarz no capítulo 1.

2.2. ANTROPOFAGIA E FORMAÇÃO NACIONAL: PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE OS DOIS DISCURSOS

A seguir, antes de entrar nas questões e na análise mais aprofundada dos textos de Oswald de Andrade sobre a antropofagia, balizarei os parâmetros cronológico da discussão central a esta dissertação até aqui. Para tanto, reporto-me às décadas que precederam

¹⁴⁹ “Igualmente na vertente da esteira ilustrada e construtiva do modernismo, não nos considerávamos filósofos com doutrina própria, mas também simples técnicos da inteligência, o que já era pedir muito.” Ibid. p.175.

¹⁵⁰ Ibid. p. 173.

o contexto dos anos 1950, quando Oswald de Andrade tentou se tornar professor de filosofia na USP. Retrocedo ao movimento modernista no Brasil e ao marco da Semana de Arte Moderna de 1922. Por meio deste ponto de referência, o argumento a ser desdobrado na sequência se apoia em três cortes temporais que envolvem particularmente: 1) o discurso antropofágico de Oswald de Andrade; 2) o discurso de Candido, enquanto discurso de formação nacional e 3) a extensão temporal da genealogia do discurso de formação nacional como busca da consolidação da independência cultural brasileira, que precede o discurso de Candido e do próprio Oswald de Andrade.

1) é preciso considerar que o discurso antropofágico de Oswald de Andrade surge no período final dos anos 1920 (1928, especificamente) quando da fundação da *Revista de Antropofagia*, inaugurada com o *Manifesto Antropófago*. A primeira versão da revista durou de maio de 1928 a fevereiro de 1929 (a chamada “primeira dentição”). Posteriormente, passou a ser editada como suplemento literário do *Diário de São Paulo*, durando até agosto de 1929. Esse momento ainda é entendido dentro dos acontecimentos que se seguiram à Semana de Arte Moderna, ocorrida em fevereiro de 1922.

Passada a fase da vanguarda antropofágica, Oswald de Andrade, nos anos 1930, repensa algumas de suas posições anteriores. No prefácio de *Serafim Ponte Grande* ele declarou seu afastamento da antropofagia em decorrência da adesão ao marxismo, que o fizera reavaliar a questão social brasileira e a própria vanguarda. O autor declara do seguinte modo suas novas posições:

Dois palhaços da burguesia, um paranaense, outro internacional “le pirate du lac Lemman” me fizeram perder tempo: Emílio de Menezes e Blaise Cendrars. Fui com eles um palhaço de classe. Acoroçado por expectativas, aplausos e quimeras capitalistas, o meu ser literário atolou diversas vezes na trincheira social reacionária. Logicamente tinha que ficar católico. A graça ilumina sempre os espólios fartos [...]

Do meu fundamental anarquismo jorrava sempre uma fonte sadia, o sarcasmo. Servi à burguesia sem nela crer. Como o cortesão explorado cortava as roupas ridículas do Rege. O movimento modernista, culminado no sarampão antropofágico, parecia indicar um fenômeno avançado.

São Paulo possuía um poderoso parque industrial. Quem sabe se a alta do café não ia colocar a literatura nova-rica da semicolônia ao lado dos custosos surrealismos imperialistas?¹⁵¹

¹⁵¹ ANDRADE, Oswald de. **Serafim Ponte Grande**. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. p.119

Diante desse afastamento, motivado pela adesão ao marxismo e pelo início de sua militância no PCB (Partido Comunista Brasileiro), será apenas na segunda metade dos anos 1940 que Oswald de Andrade retoma a questão antropofágica e em 1950 publica sua já citada tese *A crise da filosofia messiânica* – que será discutida adiante.

2) quanto à *Formação da literatura brasileira*, obra seminal de Antonio Candido, esta foi publicada em 1959, tendo começado a ser escrita na segunda metade dos anos 1940. A obra de Candido coincide, também, com o momento de arrefecimento do modernismo (cuja periodização costuma ser delimitada entre 1922 e 1945, por este mesmo autor). Além disso, é importante destacar que sua atividade de crítico literário (principalmente da literatura nacional), está entre aquelas que levam adiante uma vertente específica do modernismo – bem distinta da antropofágica –, cuja referência pode ser situada nos anos 1930 e 1940, com obras de ensaio sociológico e histórico que procuravam um sentido para o estado moderno brasileiro.¹⁵²

3) Sobre o último corte temporal, refiro-me à possível extensão genealógica do discurso específico de formação nacional – ou do discurso baseado no problema, que aparece após a independência política do país no século XIX, de completar a formação do estado e da nacionalidade –. Como já enunciado no capítulo 1, Antonio Candido, ao pôr-se a questão da “formação de nacionalidade”, repete o seguinte problema: constituir uma tradição nacional da literatura vinculada, sem defasagens, a uma pretensa língua “universal”, tida como civilizada. Esse problema atualiza um tipo de perspectiva crítica cujas premissas já apareciam em José de Alencar, por exemplo, no século XIX. O que

¹⁵² O relato de Antonio Candido, como prefácio da 26ª edição de *Raízes do Brasil* – prefácio este escrito originalmente em 1967 – é particularmente importante para entender a filiação de Candido em relação a um conjunto de textos que procuravam uma interpretação de síntese da formação da sociedade brasileira, dentre as quais se destacam as obras de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. Nesse sentido, afirma Candido: “Os homens que estão hoje um pouco para cá ou um pouco para lá dos cinquenta anos aprenderam a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado e em função de três livros: *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre, publicado quando estávamos no ginásio; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado quando estávamos no curso complementar; *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, publicado quando estávamos na escola superior. São estes os livros que podemos considerar chaves, os que parecem exprimir a mentalidade ligada ao sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930 e não foi, apesar de tudo, abafado pelo Estado Novo.” p.30. A esse respeito, acrescenta também Manuel da Costa Pinto, a propósito da morte de Candido: “Não é exagero algum dizer que ‘Formação...’ encerra o ciclo de grandes ensaios de interpretação do Brasil empreendido por Gilberto Freyre (*‘Casa Grande & Senzala’*, 1933), Sérgio Buarque de Holanda (*‘Raízes do Brasil’*, 1936), Caio Prado Jr. (*‘Formação do Brasil Contemporâneo’*, 1942) e Celso Furtado (*‘Formação Econômica do Brasil’*, 1959). A simples inclusão de Antonio Candido nesse rol de pensadores indica sua importância – com a recorrência do conceito de ‘formação’, nos títulos de duas dessas obras, sublinhando a mesma preocupação teórica.” PINTO, Manuel da Costa. **Antonio Candido foi o último dos grandes intérpretes do Brasil**. Folha de São Paulo, São Paulo, 12 mai. 2017.

permite estender até aquela data pretérita a genealogia de um discurso que pode ser descrito como discurso de formação nacional.¹⁵³

Em função do discurso de formação nacional, a série histórica de enunciados cujo objetivo expresso era fazer o valor da civilização prevalecer no interior da constituição da nação (dando sentido e necessidade ao próprio Estado, a despeito de possíveis diferenças ideológicas), conceituei, para fins descritivos de delimitação, o *testamento da crítica brasileira*.¹⁵⁴ Portanto, como procurei demonstrar no capítulo 1, a *Formação da literatura brasileira* é particularmente interessante dentro desta série histórica de enunciados que buscava especificar, conferir autenticidade, identidade, qualidade e sentido a uma tradição circunscrita ao marco político do estado-nacional brasileiro.

Friso com essa demarcação cronológica a possibilidade de considerar que os fundamentos do discurso de formação nacional remetem à crítica romântica do final do século XIX. Segue-se que, posteriormente, tais fundamentos são atualizados e transformados por meio de uma vertente específica do modernismo no século XX, tendo em Antonio Candido uma das vozes mais proeminentes.

Dito isso, é possível enunciar a hipótese acerca da relação entre o discurso da antropofagia e o discurso de formação nacional. Proponho que o primeiro discurso (entendido pelos textos dos anos 1920 e, mais tarde, dos anos 1950) permite o questionamento das principais premissas românticas que fundamentam o discurso de formação nacional, que prossegue seu curso paralelamente durante o século XX. Contudo, o problema identificado e que motiva esta dissertação é o seguinte: o discurso institucionalizado na

¹⁵³ Este assunto é elaborado por Silviano Santiago no decorrer de sua obra extensa enquanto crítico literário. No entanto, em um artigo de 2014 intitulado *A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo*, Silviano esclarece essa questão. Em um ensaio em tom de depoimento sobre a influência da *Formação da literatura brasileira* na sua própria formação no campo da literatura (com a licença da redundância), Silviano Santiago analisa a genealogia do discurso de *formação* existente desde o século XIX. O Autor passa por Joaquim Nabuco (*Minha Formação*) e chega a Caio Prado jr., Celso Furtado, Paulo Arantes e Antonio Candido (entre outros). Nesse sentido, o autor ressalta: “Não é fácil represar neste curto depoimento a abrangência semântica de *formação* no nosso século 20. Mas caso se recorra ao conceito de “episteme” como definido na história das ideias por Michel Foucault, pode-se considerá-lo único e elástico na sua rentabilidade discursiva. E intenso na multiplicidade de visões históricas e de versões identitárias do brasileiro e da nação brasileira, a que ele deu curso. Ao se elevar à condição de paradigma, *formação* funda e estrutura, no século 20 brasileiro, repita-se, os múltiplos saberes confessionais, artísticos e científicos que compartilham – a despeito de suas especificidades de gênero [genre] e ideológicas e apesar de versar sobre objetos diferenciados – determinadas características gerais ou formas do nosso ser e estar em processo de desenvolvimento.” Cf. SANTIAGO, Silvino. *A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo*. In: **Folha de São Paulo. Ilustríssima**. 7/09/2014.

¹⁵⁴ Mantive o termo genérico “brasileira”, pois não se trata de alguém sozinho que o estabeleça, mas constitui uma série de textos, pelo menos desde o romantismo, com a qual aqueles que se encarregam do desejo civilizatório como realização da nacionalidade, vão atualizando e repassando, tal qual a metáfora da tocha passada de um outro, usada pelo próprio Candido para descrever a formação do “sistema literário”.

Universidade de São Paulo a partir da perspectiva de formação nacional, após a “primeira hora” modernista, nos anos 1920, ao atualizar certos valores românticos (ainda que criticamente), os faz prevalecer numa interpretação geral da história do modernismo. Consequentemente, a antropofagia, dentro dos seus próprios princípios e pressupostos, passa a ser pouco considerada como formulação intelectual válida, dentro da referida tradição universitária – em que pese as próprias contradições de posição do próprio autor da antropofagia.

Caso a hipótese aqui apresentada tenha força, é possível considerar que, de forma premeditada ou não, é imperativo ao discurso de formação nacional uspiano (até pelo menos os anos 1970, e com permanências até datas recentes) crer que, de fato, Oswald nunca tenha *formulado* a antropofagia – considerando-se, assim, apenas os aforismos contidos no *Manifesto Antropófago* de 1928. Tal qual na citação de Antonio Candido já feita anteriormente: “É difícil dizer no que consiste exatamente a antropofagia, que Oswald nunca *formulou*, embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais”¹⁵⁵. É por esta razão que parece evidente existirem motivações de *princípio* na incompatibilidade entre o discurso da crítica de extração uspiana e o discurso antropofágico – e esta incompatibilidade motiva o silêncio de décadas a respeito do valor filosófico da antropofagia dentro da referida tradição. As justificativas de “método” apresentadas pela interpretação de Paulo Arantes do contexto de consolidação do ensino universitário paulista ficam, portanto, insuficientes – ou soam ironicamente eufemísticas –, ao discutir as opções político-epistemológicas adotadas pelo departamento de filosofia, letras e ciências humanas da instituição.

Por fim, no intuito de argumentar a respeito da hipótese anterior, passarei a desdobrar um problema a respeito da interpretação da antropofagia feita por críticos identificados com o discurso de formação nacional e que indica a diferença fundamental entre eles.

2.2.1. A QUESTÃO DA INDEPENDÊNCIA CULTURAL E A SEMANA DE ARTE MODERNA DE 1922: CONDIÇÕES PARA UMA CAPTURA DA INTERPRETAÇÃO DA ANTROPOFAGIA

¹⁵⁵ CANDIDO, Antonio. Regressão Sentimental Sobre Oswald de Andrade. In: **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p. 85 (grifo do autor).

Para melhor expor a proposta, volto a enunciar trecho já citado de José de Alencar, mas que importa repetir para debater, tendo em vista uma outra perspectiva da questão da independência cultural brasileira:

Sobretudo entendam os críticos a missão dos poetas, escritores e artistas, nesse período especial e ambíguo da formação de uma nacionalidade. São estes os operários incumbidos de polir o talhe e as feições da individualidade que se vai esboçando no viver do povo [...] Ele prepara a matéria, bronze ou mármore, para os grandes escultores da palavra que erigem os monumentos literários da pátria.

Nas literaturas mães, Homero foi precedido pelos rapsodes, Ossian pelos bardos, Dante pelos trovadores.

Nas literaturas derivadas, de segunda formação, Virgílio e Horácio tiveram por precursores Ênio e Lucrécio; Shakespeare e Milton vieram depois de Surrey e Thomas Moore; Corneille, Racine e Molière depois de Malherbe e Ronsard; Cervantes, Ercilla e Lope de Vega depois de Gonzales Berceo, Inigo Mendoza e outros.

Assim foi por toda parte, assim há de ser no Brasil [...] Tempo virá em que surjam os grandes escritores para imprimir em nossa poesia o cunho do gênio brasileiro.¹⁵⁶

O trecho anterior é importante referência sobre como, de uma certa maneira, o problema da independência cultural brasileira (ou da literatura especificamente), pode converter-se, desde um precedente como esse de José de Alencar, datado do final do século XIX, em um problema de formação nacional. Note-se como a argumentação da necessidade de uma acumulação histórica se articula para explicar o material para ser enriquecido e vir a gerar os “monumentos literários” da pátria. A criação artística fica ligada a um problema (enquanto promessa) de formação nacional, relacionada ao passado da “civilização” (o ocidente de origem grega).

Como se viu no capítulo 1, embora crítico ao romantismo, o discurso contemporâneo contido na *Formação da literatura brasileira* vincula-se a ele a partir deste critério de valor, presente já em José de Alencar, em que a nação brasileira integrar-se-ia (ou buscaria integrar-se) ao passado mais geral da “civilização ocidental”, para garantir a realização original da sua universalidade num futuro projetado. Além disso, o livro de Candido, aqui referido, tem o objetivo de, justamente, atestar a realização daquela tarefa – a de “perfazer de todo” aquela “outra independência” que não teria 7 de setembro, como dizia Machado de Assis.

¹⁵⁶ ALENCAR, José de. **Sonhos d'Ouro**. Rio de Janeiro: Domínio Público Ebooks, 1872. p. 24 – 25.

Visto o que se disse anteriormente, pergunto: é possível avaliar a antropofagia oswaldiana dentro daquelas premissas românticas que fornecem as condições de um pensamento posterior de formação nacional? Se sim, por outro lado, o que ocorre com a relação entre estes discurso se pudermos demonstrar que as premissas de Oswald sejam outras – ou pelo menos modificam as premissas de formação nacional?

Com relação à primeira questão a resposta pode ser: sim, pode-se ler a antropofagia perseguindo nela a resolução para a questão de formar o estado moderno no Brasil. A antropofagia seria, então, mais uma solução entre outras para realizar esta meta. Esta resposta afirmativa se justifica pois o contexto intelectual dos anos 1920, no qual a antropofagia surgiu, como proposta de vanguarda modernista, continha a expressão dos desejos de consolidar a independência cultural brasileira. Naqueles anos voltavam a aparecer com grande recorrência os embates intelectuais que pendiam entre o nacionalismo patriótico e a integração do país à “civilização moderna”, constituindo a pluralidade dos movimentos vanguardistas do período, e do qual a antropofagia fazia parte. Desse modo, é possível interpretar a antropofagia, enquanto vertente do modernismo, por meio de formulações análogas às presentes nas posteriores afirmações de Candido (refiro-me novamente à busca por independência cultural e formação da nação sob uma identidade). Sobre esta questão, um artigo de Oswald de Andrade no *Correio Paulistano* em janeiro de 1921, é importante referência:

Colocando o problema da reforma estética entre nós, pouco se salva do passado. Tudo, quase, vai raso. A liquidação literária no Brasil assume proporções de queima.

Raramente tivemos personalidade. Euclides, Machado, dois ou três cumes de cordilheira de picos escassos, salvam-se nesse amontoado incolor de “pastiches” eceanos, camilianos, franceses, sobretudo franceses.

A nossa independência política não nos alforriou numa independência mental.¹⁵⁷

Note-se como este discurso, tem o sentido de, a um só tempo, produzir ou inventar a força de uma tradição nacional marcada pela dominação cultural, além de contestar a tradição das antigas elites oligárquicas do Brasil. Quanto a esse enunciado de Oswald, pode-se afirmar que ele apresenta uma posição, nesse período, que se assemelha àquele conjunto de textos que professam o Brasil “formado”, “grande”, “moderno” e integrado à civilização (o *testamento da crítica brasileira*).

¹⁵⁷ BRITO, Mário da Silva. O Manifesto do Trianon. In: **História do Modernismo Brasileiro: Antecedentes da Semana de Arte Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p.185.

Estas opiniões de Oswald de Andrade, no calor da efervescência modernista pode ter garantido a possibilidade da captura da interpretação da antropofagia pelos princípios de formação nacional, enquadrando-a dentro de um sentido histórico generalizado ao período. Além disso, há mais um outro fato inescapável à antropofagia que contribuí para a captura de sua interpretação: refiro-me à “dívida” evidente com relação às vanguardas europeias que lhes eram contemporâneas. De modo que, para um discurso crítico a antropofagia (constituído posteriormente), seria necessário suspeitar da sua real contribuição para uma efetiva independência cultural do país, visto que Oswald não deixou de se inspirar em movimentos culturais europeus. Como exemplo, cito mais uma declaração feita pelo próprio Oswald de Andrade, na qual fica evidente que a antropofagia não pode ser pensada fora da sua relação com os movimentos correlatos europeus do começo do século XX. De fato, esse pressuposto básico é verdadeiro:

Embora intimamente ligados ao pensamento francês dominante, instalamos aqui uma revolução estética que se pode chamar de colateral ao pensamento francês dominante, porque teve seus rumos originais. Quando cheguei da Europa, me perguntavam se eu seria futurista, surrealista, dadaísta ou que outra denominação me calhasse aos anseios renovadores. Não fui nada disso, procurei uma geografia para os meus rumos estéticos, que foi precisamente o primitivismo. Veio daí o movimento Pau-Brasil [...] A Antropofagia veio depois.¹⁵⁸

Isto posto, uma das formas recorrentes por meio da qual se passou a fazer a crítica da vanguarda antropofágica por autores identificados com a tradição de formação nacional é, imediatamente, colocar sob suspeita sua pretensa “novidade”; de modo que a interpretação da antropofagia fica circunscrita a um capítulo do modernismo brasileiro e este, por sua vez, considerado como momento singular na história mais geral da dependência cultural do país. Pode-se dizer que essa visão crítica se consolida principalmente no momento posterior ao esgotamento da “efervescência de vanguarda” (entre os anos 1930 e final dos anos 1940)¹⁵⁹, quando já apareciam as críticas desses movimentos – e o próprio Antonio Candido é figura proeminente desse momento de arrefecimento das vanguardas e estabelecimento de pontos de vista críticos. Releia-se, em seguida, o modo de avaliar o

¹⁵⁸ ANDRADE, Oswald. A Última Entrevista (1954). In: **Os Dentes do Dragão Entrevistas**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 250.

¹⁵⁹ Ver a periodização de Candido. O Ensaio de Candido XXX, publicado em Literatura e sociedade é, pode-se dizer, determinante na periodização do modernismo, assim como de uma sugestão interpretativa – a da dialética do cosmopolitismo e localismo, tal como discutido no capítulo 1. CANDIDO, Antonio. Literatura e cultura de 1900 a 1945. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 118.

lugar do modernismo brasileiro proposto por Candido, por meio da sua já citada “dialética do cosmopolita e do local”:

Na literatura brasileira há dois momentos decisivos que mudam os rumos e vitalizam toda a inteligência: o Romantismo, no século XIX (1836-1870), e o ainda chamado Modernismo, no presente século (1922-1945). Ambos representam fases culminantes de particularismo literário na dialética do local e do cosmopolita.¹⁶⁰

Tendo em vista o estabelecido por Candido, João Luís Laffetá, um de seus alunos e crítico da antropofagia, bem como do modernismo brasileiro em geral, ao analisar os pressupostos deste movimento fez a seguinte ponderação: “Entretanto, consideremos o poder que tem uma ideologia de se disfarçar em formas múltiplas de linguagem; revestindo-se de meios expressivos diversos dos anteriores, pode passar por novo e crítico o que permanece velho e apenas diferente.”¹⁶¹ Note-se o estabelecimento de uma atitude de suspeita previamente exigida a qualquer análise crítica feita ao modernismo, a saber: a suspeita da autenticidade das inovações modernistas. Questiona-se *se* o discurso de inovação realiza-se, de fato, como inovação ou é apenas o “velho” com algumas diferenças ornamentais.

Enfatizo que esta atitude de suspeita do modernismo, para existir enquanto tal, deve tomar como pressuposto a exigência de originalidade e propriedade – autêntica – a ser atestada pela análise do crítico. Tomando essa premissa crítica por base, acrescentaram-se e acumularam-se os estudos formais, ou histórico-comparativos, que aproximavam as “formas de expressão” utilizadas durante o modernismo no Brasil¹⁶² e a sua relação com aquelas utilizadas pelas vanguardas europeias do começo do século XX, dentre as quais figuravam, principalmente, a vanguarda surrealista, futurista, dadaísta, cubista etc. Tais estudos tinham a prudência consequente de avaliar o grau de “novidade” e “originalidade” das vanguardas brasileiras, em meio às quais a antropofagia se destaca. Uma das associações possíveis e mais recorrentes entre as vanguardas brasileiras e europeias é

¹⁶⁰ . CANDIDO, Antonio. Literatura e cultura de 1900 a 1945. In: Literatura e Sociedade. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 118.

¹⁶¹ LAFETÁ, João Luiz. Os pressupostos básicos. In: **1930: a crítica e o modernismo**. São Paulo: Duas Cidades, 2000. p. 20.

¹⁶² Como referência recente do encaminhamento de estudos de literatura comparada e análise detalhada das fontes utilizadas por Oswald de Andrade, cito aqui a tese de Ana Beatriz Sampaio Soares de Azevedo, defendida em 2012, *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. Tese na qual a autora se atém ao manifesto antropófago, analisando detalhadamente as fontes textuais do autor, que são principalmente europeias. Cf. AZEVEDO, Ana Beatriz Sampaio Soares. **Antropofagia: palimpsesto selvagem**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). Dissertação de mestrado. Departamento de pós-graduação em teoria literária e literatura comparad. São Paulo, 2012.

a prática de apresentar as tendências estéticas de ruptura com a tradição por meio de manifestos.

Sobre a antropofagia em particular, a relação de linguagem e a referência direta, por exemplo, do *Manifesto Canibal Dada* (1920) no *Manifesto Antropófago* (1928), são evidentes.¹⁶³ A respeito deste assunto, os estudos em literatura comparada na dissertação de Maria Eugenia Boaventura, editada em livro em 1985, continua sendo importante referência¹⁶⁴.

Esta avaliação, que busca assegurar o grau de novidade da produção artística brasileira modernista, tem vontade de saber se, de fato, aqueles movimentos cumpriram o que prometeram, pois constituía uma questão para seus principais porta vozes superar a relação de dependência das tradições europeias consideradas modelo. Além disso, a proximidade com o centenário da independência política do Brasil aguçava a imaginação daqueles artistas que iriam fazer a Semana de Arte Moderna, ocorrida entre 13 e 18 de fevereiro de 1922. Mario da Silva Brito, na sua *História do Modernismo Brasileiro* narra: “Oswald de Andrade anunciava, para 1922, ação dos novos que fizesse valer nosso centenário.”¹⁶⁵ Acrescente-se, ainda, a narrativa de Evando Nascimento:

Segundo Mario de Andrade, a ideia da Semana de Arte Moderna pertence a Di Cavalcanti, o qual, chegando do Rio em outubro de 1921, comunicou-a aos companheiros. Em suas memórias, Di confirma esse fato. A proposta era unir aos festejos do Centenário da Independência em 1922, o marco de uma *outra independência*, a da cultura brasileira.¹⁶⁶

Considerando-se a maneira como a Semana de Arte Moderna foi idealizada, encontramos a seguinte oposição, que por convenção dá sentido ao modo como aqueles artífices do movimento pensavam a história do Brasil: *período colonial VS período independente (nacional)*. Por conseguinte, permite-se deduzir que só por meio do segundo termo, e de sua efetiva realização em todos os âmbitos, seria possível resolver os problemas da persistência das mazelas coloniais. Destaque-se o seguinte: este parece ser exatamente o problema de acordo com o discurso de formação nacional. Por outro lado, seria este o ponto de vista predominante no discurso mais geral de Oswald de Andrade (o qual

¹⁶³ Cf. TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas**. Petrópolis: Vozes, 1983

¹⁶⁴ Cf. BOAVENTURA, Maria Eugenia. **A Vanguarda Antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985.

¹⁶⁵ BRITO, Mário da Silva.. Os dragões do centenário. In: **História do Modernismo Brasileiro: Antecedentes da Semana de Arte Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p.318.

¹⁶⁶ NASCIMENTO, Evando. A Semana de Arte Moderna no Brasil (1922) Construção de Uma Ruptura. In: **Ângulos: Literatura e outras artes**. Juiz de Fora: Ed. Uffj, 2002. p. 43

se buscará analisar mais adiante)? Em outras palavras: o pensamento de Oswald cabe nessa ordem do discurso de formação nacional? – ainda que este tenha sido, inicialmente, um dos porta-vozes da *Semana* e do modernismo dentro daquelas premissas e buscas de sentido histórico. (deixo, por enquanto, em suspenso esta questão.)

Verifica-se, porém, que é com estes pesos e medidas que uma certa crítica buscará avaliar a relevância de um autor como Oswald de Andrade – circunscrevendo-o, sobretudo, à fase inicial do modernismo entre os anos 1920 e 1930. Por fim, é a esta projeção de valores, que tem por base a suspeita da autêntica originalidade das artes brasileiras frente a outras nações tidas como “mais avançadas”, adotando-se como signo o marco do movimento modernista, que conceitua a captura da antropofagia pelo problema de formação nacional. Em seguida, discuto mais um aspecto sobre os critérios de avaliação que persistem na leitura da antropofagia.

2.2.1.1. Exemplo da persistência da interpretação da antropofagia capturada

Esse tipo de captura, que certamente se justifica pelo contexto de efervescência modernista nos anos 1920, é plenamente identificável em teses de publicação recente. Nesse caso, a argumentação de Bruna Della Torre de Carvalho Lima em sua dissertação de 2012, chamada *Vanguarda do atraso ou atraso da vanguarda?*¹⁶⁷, é exemplar para prosseguir com a questão. Na conclusão de sua dissertação, Lima constrói uma argumentação crítica à herança da antropofagia oswaldiana, a partir da seguinte perspectiva:

A descontinuidade entre a antropofagia, tal como foi formulada em 1928, com a versão que surgiu em 1950 é irrecusável. No intervalo entre o otimismo da primeira hora modernista e o pessimismo utópico da metade do século XX, algo se passara. O chamado romance social dos anos 1930 havia sido o primeiro alarme para a seguinte conclusão que iria amargar grande parte dos modernistas: o Brasil não existe.¹⁶⁸

É importante frisar na afirmação de Lima a conclusão a que ela chega de que o romance social findara por descobrir, em 1930, que o Brasil não existe, em contraposição ao otimismo da primeira hora modernista dos anos 1920. No entanto, é preciso suspeitar do que lhe é irrecusável. Lima interpreta a antropofagia como uma das formas de buscar

¹⁶⁷ LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho. **Vanguarda do Atraso ou Atraso da Vanguarda? Oswald de Andrade e os Teimosos Destinos do Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). Dissertação de mestrado. Departamento de pós-graduação em antropologia social. São Paulo, 2012.

¹⁶⁸ Ibid. p. 170.

“a formação e emancipação nacional”¹⁶⁹. A partir dessa interpretação, que entende a antropofagia como metáfora da identidade nacional, a autora vislumbra um pessimismo da geração modernista após uma primeira fase otimista nos anos 1920 (na qual Oswald está incluído), na medida em que aponta a descoberta de que o país não está formado (não existe) – e dessa constatação emergiria o esforço formativo posterior que também é presente nos projetos pedagógicos da universidade fundada em 1930 (a USP).

Para confirmar seu argumento, Lima sugere a consulta a uma entrevista que Oswald deu a Edgard Cavalheiro em 1944 (que a autora não cita textualmente), citando também Mario de Andrade, num trecho deste último autor, que reproduzo: “nesta barafunda, que é o Brasil, nossos críticos são impelidos a ajuntar as personalidades e as obras pela precisão ilusória de enxergar o que não existe ainda, a nação.”¹⁷⁰

De fato, em Mario de Andrade aparece a constatação de que havia um esforço de encontrar o espírito da nação onde ele não existia ainda – esforço esse que será o de trabalhos como a *Formação da literatura brasileira*, na universidade, décadas mais tarde. Entretanto, no texto de Lima, elide-se a fala de Oswald, que é por ela colocado na mesma posição de Mario de Andrade. Por isso, reporte-me ao texto de Oswald que Lima sugere consultar. A afirmação de Oswald que cabe ao contexto citado é a seguinte:

Estamos num verdadeiro limiar da História. Quero dizer com isto que a era da máquina tecnizou o homem em toda a terra que ele pode alcançar, enfim, uma unificação de destino e igualar-se num padrão geral de vida civilizada. Agora, por exemplo, não prevalecem mais de modo decisivo, as diferenças que privilegiam a faixa eleita [o hemisfério norte do globo terrestre, onde estão os países ditos desenvolvidos], como referi no início dessa suma. A eletricidade, o petróleo, a onipresença trazida pela comunicação, compensam pouco a pouco as deficiências da faixa equatorial e da faixa antártica [...] Quando se afirmou há cem anos que bastava de explicar o mundo, pois o necessário era transformá-lo, é porque o hálito das massas industrializadas falava. Uma mitologia brotada das forças do mundo explorado e conhecido. Note que as massas sempre tenderam ao mitológico no seu desenvolvimento espiritual. Talvez hoje seja uma porta mística a que se encara para elas, na História, mas na direção inflexível das realizações terrenas. Desta terra, nesta terra, para esta terra. E já é tempo.¹⁷¹

Das afirmações de Oswald depreendem-se algumas inferências interessantes, que permitem entender que o autor fala (ou crê estar) numa época de processo de homogeneização da técnica, impondo formas uniformes ao globo terrestre quase que por completo,

¹⁶⁹ Ibid. p. 171.

¹⁷⁰ Apud [Ver nota 584. Ibid. p. 170].

¹⁷¹ ANDRADE, Oswald. Meu Testamento. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 58.

gerando um limiar histórico em que identidades nacionais, ou locais, se dissolvem. Contudo, o trecho de nenhum modo é pessimista quanto à desagregação das identidades nacionais, tampouco parece que Oswald buscava constituir ou formar a identidade brasileira – a nação. Pela afirmação de Oswald, não é possível dizer que o autor simplesmente se dá conta que, após uma busca de identidade, o Brasil não existe. Pelo que consta no trecho, o autor aponta para um limiar histórico em que a busca de constituição de identidade nacional está defasada *a priori*.

Em contrapartida, o esforço universitário posterior aos anos de movimento modernista, foi aquele que verificando a fraqueza de uma tradição histórica brasileira buscou constituí-la e, enfim, completar a formação nacional por uma via crítica materialista, que se queria científica e, de certa forma, continuaria levando adiante aquele espírito do modernismo desejoso de constituir a independência cultural. Mas, como também vimos, a interpretação formativa, pelos idos dos anos 1990 já se comprazia novamente num pessimismo (em função mesmo do que se identificou pelo conceito de globalização), parecendo repetir a fala de Mario de Andrade por volta dos anos 1930. Como na frase já citada de Roberto Schwarz:

Durante muito tempo tendemos a ver a inorganicidade, e a hipótese de sua superação, como um destino particular do Brasil. Agora ela e o naufrágio da hipótese superadora aparecem como o destino da maior parte da humanidade contemporânea, não sendo, nesse sentido, uma experiência secundária.¹⁷²

Dessa afirmação de Schwarz, em consonância com a de Lima, é possível dizer que a interpretação desta última a respeito da antropofagia a coloca no interior da continuidade de um pensamento que buscava a solução para a formação civilizatória da nação. Ora, neste ponto volto definitivamente à questão que havia deixado em suspensão na subseção anterior: seria possível continuar julgando o pensamento mais geral de Oswald por essas premissas constituintes do pensamento de formação nacional? Até onde uma crítica dentro destas bases pode ir? Faço esta pergunta pois há algo de desconcertante em certas afirmações fundamentais de Oswald de Andrade, que afastam-se de valores de “origem”, “originalidade”, “propriedade” etc., tais como: “O fato do grilo histórico afirma como pedra do direito antropofágico o seguinte: posse contra a propriedade.”¹⁷³ Ou a célebre

¹⁷² SCHWARZ, Roberto. Os sete fôlegos de um livro. In: **Sequências Brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.58

¹⁷³ Trecho de Oswald de Andrade citado por Boaventura em artigo intitulado *Esquema ao Tristão de Athayde* na Revista de Antropofagia. 1ª fase, n. 5, setembro de 1928. Cf. BOAVENTURA, Maria Eugênia. Considerações Finais. In: **A Vanguarda Antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985. p.134.

frase do *Manifesto Antropófago*: “só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”.¹⁷⁴

Assim sendo, pergunto: não é possível levantar a hipótese de que desde o *Manifesto Antropófago*, Oswald aponta para a *impertinência do problema* da originalidade, do ganho de propriedade ou de “origem” da cultura brasileira visando a realização de sua formação final civilizada, em vez de ter reivindicado a melhor *solução* para aquela questão? Não haveria um problema de fundamento em ler a antropofagia por meio da captura de seus textos a partir de questões que o próprio Oswald esforçou-se, posteriormente ao *Manifesto Antropófago*, em demonstrar a impertinência?

Porém, de que grau seria a impertinência da questão da origem, originalidade e propriedade nacionais? Oswald estaria simplesmente negligenciando os problemas decorrentes da exploração colonial ou ele não enxergava estes problemas tal como aqueles identificados com o discurso, repetidamente retomado, de formação nacional?

Sendo assim, buscarei ler o *Manifesto Antropófago* modificando, enfim, a pergunta que inicia esta subseção. A que se segue será outra, qual seja: de que modo Oswald, por meio de suas propostas intelectuais, avaliava a questão colonial (por conseguinte da dependência)?

2.2.2. UMA MUDANÇA DE PERSPECTIVA CONTIDA NO *MANIFESTO ANTROPÓFAGO*

O seguinte trecho permite iniciar a elaboração da questão: “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.”¹⁷⁵

Neste trecho, Oswald inverte a perspectiva do marco tido como fundador da história contemporânea. Lê-se que ao dizer “sem nós a Europa não teria sequer sua pobre declaração dos direitos do homem”, produz-se o significado de que sem o encontro com os “nativos” americanos; sem o processo de expansão marítima – que na medida que fazia a Europa expandir seu domínio também a tornava menos segura de si mesma – não se produziriam, no chamado Velho Mundo, as transformações culturais que teriam levado

¹⁷⁴ ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropófago*. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 47.

¹⁷⁵ ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropófago*. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 48

ao iluminismo, à revolução francesa, à declaração dos direitos do homem e à modernidade (como teriam aparecido Montaigne, Rousseau, etc.¹⁷⁶). Parece-me que este seja o ponto principal e pleno de consequências numa leitura das proposições antropofágicas de Oswald de Andrade.

Ora, e não seria esta, também, a clássica tese de Paul Hazard (1878 -1944) a respeito da “crise de consciência europeia” entre a época clássica e o iluminismo (1680-1715)? Nessa tese, este autor já demonstrava como uma mudança de perspectiva na tradição europeia (a partir da expansão marítima no século XVI), que leva às ideias modernas da revolução francesa, foi-se produzindo quando da chegada das informações das viagens e, portanto, das “experiências” dos conquistadores. De modo que o contato com o império chinês; com os ditos “selvagens” da América; com os reinos africanos, etc., passava a produzir uma mudança na “consciência europeia”, colocando em questão a universalidade da tradição que os europeus até então conheciam – gerando assim o que o autor chamou de “crise de consciência” (de algum modo, a Europa não estava mais em si mesma). Assim, para Hazard:

É seguro dizer que todas as ideias vitais, de propriedade, de liberdade, de justiça, eram postas em debate pelo exemplo do distante. Primeiro, porque em lugar de reduzir espontaneamente as diferenças a um arquétipo universal, constata-se a existência do particular, do irredutível, do individual. Em seguida, porque às opiniões conhecidas, poder-se-ia opor os fatos da experiência, evidenciados para o uso dos pensadores [...]

De todas as lições dadas pelo espaço, a mais nova foi a da relatividade. A perspectiva transformada. Os conceitos que pareciam transcendentais não figuravam mais que dependentes da diversidade dos lugares.¹⁷⁷

Na esteira da aproximação que proponho entre a clássica tese de história das ideias de Hazard e Oswald, é permitido afirmar que este último autor – mais do que perceber que a colonização não apenas produz o domínio europeu mas, também, registra e inscreve a alteração do próprio dominador – expõe a própria dívida da cultura moderna para com os povos conquistados. Uma dívida não apenas social, econômica, mas conceitual. Isto é, com este raciocínio pode-se perguntar, a partir de Oswald: o que o pensamento e arte

¹⁷⁶ “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Ou *Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, a Revolução Bolchevista, a Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.” Cf. Ibid. p.48.

¹⁷⁷ HAZARD, Paul. De la stabilité au mouvement. In: **La crise de la conscience européenne – 1680 -1715**. Paris: Fayard, 2013. p. 21 e 22. [Tradução minha]

moderna europeia devem, na sua própria formulação e nos seus próprios códigos (ou seja, conceitualmente), aos povos que colonizou¹⁷⁸?

Nesta perspectiva, subverte-se a relação, ou seja, não se trata de entender como determinadas “formas”, ideias, ou uma certa linguagem, primordialmente europeia, universalizou-se produzindo variantes nacionais ocidentais e com características locais singulares (porém integradas ao universal[izado] código ocidental). Mas sim, e por outro lado, com Oswald, cumpriria perguntar: o que há no código ocidental (que teria se universalizado por meio da colonização) de pressupostos dos povos conquistados? O que, afinal de contas, sempre esteve “fora” do ocidente? Portanto, fora da história universalizada que divide o mundo em estados-nacionais (uns mais ou menos artificiais que outros). Vê-se que a proposta antropofágica, em seu cerne, revela mais do que uma “solução” para o problema da “independência cultural”, nos termos de uma formação dentro do estado moderno. Mas contém a possibilidade de questionar o próprio sentido do estado-nacional dentro do processo geral de colonização e o custo de sua formação. Um exemplo para isso é a seguinte metáfora contida no mesmo *Manifesto* sob os nomes de Napoleão e César: “Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem Cesar.”¹⁷⁹ Ora, a que Oswald se refere, senão ao mundo imaginado como oposto ao da “história universal”, esta confundida com a história dos impérios e do estado-moderno, cujo vir a ser passa retrospectivamente por César e Napoleão?

Por fim, é neste ponto, em que aparece a questão do Estado, que posiciono a distinção epistemológica (e, portanto, política) fundamental entre o discurso de formação nacional (ligado à crítica romântica) e o discurso antropofágico. Desta maneira, avento que os problemas de Oswald de Andrade levam para outros lugares, distintos daqueles que culminaram, na instituição universitária paulista, na crítica de falsas representações e na problematização da aparente inadequação das instituições e ideias no Brasil em vistas da problemática formativa.

¹⁷⁸ Eduardo Viveiros de Castro formula este problema em relação à sua disciplina de profissão, perguntando-se: “o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?”. Mas creio, este seja um problema que implica a própria história colonial, no sentido de que as condições para uma antropologia são encontradas quando da crítica ao etnocentrismo. Tal problema, sendo o problema antropológico por excelência (e ainda contemporâneo), é também um problema histórico. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros. O Anti-narciso. Uma reviravolta. In: **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 20.

¹⁷⁹ ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 50

Dito isso, na sequência, avanço nos textos sobre a antropofagia e busco avaliar nos ensaios oswaldianos mais tardios (dos anos 1950) a possibilidade de, cada vez mais, deslocar o seu pensamento do problema moderno (ou modernista) que consolida a solução intelectual encontrada pela via da “formação nacional”, que procura resolver os problemas decorrentes da colonização com a projeção de uma realização final do estado-nação integrado ao que se considerava a “civilização universal”.

2.3. CONSTRUINDO O PROBLEMA DA DIFERENÇA

Se partirmos das primeiras afirmações da tese de Oswald de Andrade, *A crise da filosofia messiânica* (1950) – que não tem a questão nacional como problema, mas o vir-a-ser do pensamento ocidental em geral – é possível começar a demonstrar que não basta tomar as reflexões do autor sobre a sociedade brasileira a partir do problema de chegar ao (ou partir do) marco fundador de uma identidade nacional. Tampouco é possível dizer que Oswald se dirija à missão de conciliar toda a diversidade presente em território nacional no interior de uma unidade orgânica superadora das contradições coloniais – ou ainda, admitia sem constituir problema as contradições presentes no Brasil.¹⁸⁰

Antes, a atenção que Oswald dá à diversidade no Brasil leva-o a uma outra perspectiva da interpretação da história e, portanto, da colonização europeia. A abordagem oswaldiana se encaminha mais profundamente, nos anos 1950, para outro problema, afastando-se mais do contexto geral que explica as motivações modernistas da antropofagia, em meio a busca por consolidar a independência cultural da nação. Sendo assim, vejamos como Oswald inicia a problematização de sua tese ao introduzir uma explicação a respeito da antropofagia:

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o

¹⁸⁰ No seu livro *Que horas são?*, no ensaio *O poeta e a carroça*, Roberto Schwarz denuncia a possível alienação ainda presente na poética oswaldiana quando do seu livro *Poesia Pau-Brasil*. O crítico afirma que a composição dos poemas, em especial *pobre alimária*, ao justapor imagens contraditórias sem, no entanto, evidenciar a contradição e o sentido da ordem social, acabava por reforçar uma visão nacionalista, ufanista, portanto, não elaborava o problema das contradições presentes nas imagens, antes apenas as “acha”, nas palavras do crítico: “o expurgo do acessório, significado pela ausência de adjetivos e tecido de ligação, destinava-se a livrar a nova poesia [...] do detalhe pessoal inútil. Ocorre que a tônica substantiva da dicção vem associada, no caso, a um verdadeiro auge destas mesmas alienações. A tensão, muito notória, antes que um problema é uma achado.” Cf. SCHWARZ, Roberto. *O poeta e a carroça*. In: **Que Horas São?** São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.18

tabu senão o intocável, o limite? Enquanto na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta.

E tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica.¹⁸¹

Oswald inicia sua tese propondo uma oposição entre o mundo civilizado e o mundo primitivo. Esta oposição, segundo o autor, distingue metafísicas irreconciliáveis, ou seja, cosmologias, mundos etc., opostos quando relacionados. No entanto, é preciso considerar que o discurso de Oswald não tem necessariamente algo a dizer sobre as populações indígenas, tampouco é possível dizer que ele parte do pensamento de alguma sociedade indígena, dado que em sua tese ele não articula nenhum documento etnográfico¹⁸². Contudo, o recurso a uma imagem do “primitivo”, como imagem oposta à imagem do “civilizado” ocidental, lhe permite um distanciamento da metafísica que pretende criticar (a metafísica messiânica, civilizada), que reconhece como sendo a metafísica de que parte. Ou seja, quando Oswald diz em uma de suas entrevistas: “A nossa mentalidade branca esteve até bem pouco tempo tão imbuída de preconceitos antiprimitivistas...”¹⁸³, ele articula um discurso que ao mesmo tempo que reconhece – confessa – a pertença à “mentalidade branca”, passa a suspeitar dela, dada a evidência de tudo aquilo que essa mentalidade suprimiu para impor-se pela colonização. Mas há uma operação contraditória no interior do pensamento oswaldiano para demonstrar a antropofagia como crítica válida à filosofia ocidental. Este aspecto foi pontualmente interpretado por Evando Nascimento no seguinte trecho que passo a citar:

O discurso antropofágico [...] fundado por Oswald traz uma contradição de base [...] Ao reivindicar uma posição estratégica do agenciador de desrecalque da cultura brasileira em relação as formas clássicas da exploração colonial e da dependência cultural, Oswald o faz inteiramente a partir dessa mesma tradição que ele critica e/ou quer devorar. O “an-

¹⁸¹ ANDRADE, Oswald. A crise da filosofia messiânica. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 306.

¹⁸² Segundo Benedito Nunes o conhecimento oswaldiano dos povos ditos “primitivos” remonta a Montaigne: “Oswald de Andrade tirou do capítulo XXXI dos *Essais* de Montaigne a própria ideia da vida primitiva. Costumes são quanto a liberdade matrimonial e a propriedade comum da terra, O gosto do ócio e o prazer da dança, virtudes naturais que a “ingenuidade originária” inspirava, instituições sóbrias e sábias que a Platão fariam inveja, formam o retrato que o humanista traçou da sociedade selvagem, equilibrada e feliz, incomparavelmente superior à dos civilizados.” Cf. NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990, p. 19.

¹⁸³ ANDRADE, Oswald. Ainda o matriarcado. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 306.

tropófago” de Oswald é inteiramente “civilizado” [...] Ignoro qualquer conhecimento direto que acaso Oswald tenha tido de uma das múltiplas culturas “indígenas” que povoaram ou povoam o *território brasileiro* (ele mesmo uma invenção europeia).¹⁸⁴

A aporia destacada por Nascimento, frise-se, não visa invalidar o pensamento oswaldiano, pelo contrário, ela demonstra o seu problema fundamental, bem como suas idiossincrasias. Revela-se, antes, o desejo de pensar para além da determinação da colonização europeia. Não obstante, o problema que a “descolonização” suscita, no interior do discurso antropofágico, não parece ser aquele que impõe a necessidade imperativa de formação de nacionalidade. Isso porque, se assumirmos que o próprio estado-nacional brasileiro, demarcado num dado território, é uma invenção europeia, é seguro dizer que o desejo de pensar de modo “descolonizado” deve apresentar a necessidade de pensar para além do próprio estado-nação e de sua identidade – à diferença do pensamento formativo, que aposta na superação do problema colonial pela via dos valores da própria civilização colonizadora, interiorizada e redimida no Estado formado.

É preciso destacar que o desejo no pensamento oswaldiano, ao suspeitar da sua própria determinação e identidade “branca”, “europeia”, não aponta apenas para a intenção de devoração do que vem da Europa no intuito de encontrar uma língua própria, nacional e original – além de reconhecida no concerto das nações civilizadas. Deslocando-se do que havia se constituído a partir de uma interpretação possível do *Manifesto Antropófago* à luz do modernismo, o encaminhamento de seu pensamento (nos anos 1950) aponta para a insuficiência da meta do estado-nacional formado e do marco do estado-nacional independente como instâncias fundamentais para a crítica da colonização. Desta maneira, a fórmula “comer o que vem do exterior para tornar brasileiro”¹⁸⁵ não funciona dentro da coerência discursiva de Oswald de Andrade no contexto mais tardio de seu pensamento, nos anos 1950.

Desse modo, a operação “descolonizante” (antropofágica) parece aprofundar o que já se via, de forma ainda ambígua, no *Manifesto Antropófago* (1928). Mas a partir dos seus ensaios filosóficos posteriores, é permitido sustentar mais claramente que o con-

¹⁸⁴ NASCIMENTO, Evando. A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?. In: SANTOS, Alcides Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SILVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Desconstrução e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006. p. 149 e 165.

¹⁸⁵ “Devoração é não apenas um pressuposto simbólico da Antropofagia, mas seu modo pessoal de ser [de Oswald de Andrade], sua capacidade surpreendente de absorver o mundo, triturá-lo para recompô-lo”. Cf. CANDIDO, Antonio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p.75.

junto das suas oposição se esclarecem melhor não pela contraposição “Nação independente /nação colonizada” (oposição esta fundamental ao discurso da *Formação*), mas sim “populações originárias/povos colonizadores”; “homem natural/ homem civilizado”; ou “Cultura antropofágica / Cultura messiânica”, ou, ainda, “matriarcado / patriarcado”.¹⁸⁶ A “síntese” histórica pende para outro movimento que não seja o de *suprassumir*¹⁸⁷ a universalidade ocidental através da nação. O que Oswald faz é demonstrar que o próprio *conceito* de história é alterado pela valorização das visões de mundo “primitivas”, produzindo um efeito de *desencarregamento* do problema da formação nacional como resposta ao problema da colonização e a integração à modernidade global. A dialética oswaldiana devora a própria dialética formativa.¹⁸⁸

A partir dos apontamentos anteriores, a imagem da oposição entre o civilizado e não-civilizado coloca em questão o próprio estado-nação brasileiro, ou as narrativas que o justificam. Isto é, o que se opõe à colonização (ou viabiliza sua crítica), no problema depreendido do pensamento oswaldiano, aparentemente não é a nação (invenção europeia) que chega à independência no século XIX, mas sim esse outro mundo, dito “primitivo”, cuja imagem persiste no território inventado pela demarcação dos europeus, mas que sempre interferiu e alterou aquilo que foi imposição colonial. Leia-se em Oswald de Andrade:

Há uma cronologia das ideias que se sobrepõe à cronologia das datas. O decálogo daria Kant, Maquiavel, Loiola e Lenin.

Essa linhagem e, na filosofia dos cimos, a linhagem que afirma que os fins justificam os meios, a que exige de seus adeptos, forçados ou não, a obediência inerte, a que, na existência dialética do espírito, estagna no segundo termo, a que constitui a negação do próprio ser humano. Porque, enfim, e a seguinte a formulação essencial do homem como problema e como realidade:

1º termo: tese - o homem natural

2º termo: antítese - o homem civilizado

3º termo: síntese - o homem natural tecnizado

¹⁸⁶ Cf. ANDRADE, Oswald. A crise da filosofia messiânica. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. 101 – 147.

¹⁸⁷ “Neologismo que serve como tradução do alemão *aufheben*, presente na filosofia de Hegel, que define um processo em que um elemento supera um atributo essencial de sua formação, mas ainda mantém algo da essência originária. Não se tratando apenas de *abolir*, mas de *suprimir e conservar* ao mesmo tempo. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Nota do Tradutor”. In: **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p.7.

¹⁸⁸ Cf. STERZI, Eduardo. Dialética da Devoração e Devoração da Dialética. In: **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações, 2011. p. 437 - 453.

Vivemos em estado de negatividade, eis o real. Vivemos no segundo termo dialético da nossa equação fundamental.¹⁸⁹

Oswald propunha uma síntese entre o que conceituou por “homem natural” e “homem civilizado”. Levando-se em consideração que a história da civilização, em Oswald, representa o “estado de negatividade”, é possível afirmar que no interior das suas reflexões mais profundas, a existência de um estado-nação chamado Brasil (que buscaria, após o reconhecimento de sua independência política, encontrar seu direito de ser no mundo civilizado), integra apenas mais um capítulo da história da “cultura messiânica”. Enquanto que o “futuro” apareceria na visão de mundo “primitiva” conciliada com a universalização da técnica, esta última como “resultado” da história da civilização e, por conseguinte, da colonização. Nesse sentido, ainda caberia perguntar: que tipo de problema o Brasil suscita para Oswald de Andrade? Isto é, na síntese dialética que Oswald propõe, qual o lugar do estado-nação? Seria permitido supor que, para Oswald, o Brasil seria a utopia desta síntese entre “homem natural” e “homem civilizado”?

Para construir a questão, em Oswald, importa frisar, novamente, o aspecto contraditório do seu pensamento, pois ele pretenderia “desrecalcar” a visão de mundo dita “primitiva” (matriarcal) no interior da língua e da tradição ocidental (colonizadora). Porém, apesar de o autor partir de língua “inteiramente civilizada” e de não partir de um discurso bem documentado sobre o “primitivo” (que aliás, só pode aparecer como “primitivo” por causa da pertença de Oswald à língua colonizadora), ele engendra o espaço em que o outro do colonizador é indicado. Em outras palavras, o texto oswaldiano, de seu ponto de vista branco e ocidental, em lugar colonizado, engendra neste mesmo discurso ocidental a possibilidade da diferença ser enunciada e existir enquanto tal, fora de um desejo estritamente dominador.

Desse modo, com a ressalva de que Oswald não tenha em sua obra articulado profundamente os dados da diversidade étnica brasileira, ele estava sensível a ela e a intuíla. Nesta esteira, pode-se ler:

Centenas de autores colecionam fatos e documentos da história do homem como de sua pré-história sem visar a nenhum rumo, sem nada concluir ou estabelecer e criticar [...] É preciso compreender a documentação proba e decifrá-la. Os homens que neste século penetraram a idade da pedra no Brasil nada viram do que interessava ver. É verdade que tentam salvar o índio das razias brancas, mas a sua cultura era precária e incerta para poder apanhar ao vivo o material que se abria miraculoso aos seus olhos [...]

¹⁸⁹ ANDRADE, Oswald. A crise da filosofia messiânica. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 103.

Nem exogamia nem o parentesco nem o totemismo foram abordados pelos homens privilegiados que palmilharam a nossa terra índia, ainda virgem nessa hora. Só depois da criação das universidades é que se começa a compreender aqui quanto haveria de útil e precioso nesse primeiro contato com o primitivo.¹⁹⁰

Percebe-se que a valorização do dito “primitivo”, em Oswald, distingue-se do indianismo romântico do século XIX, este que tentava encontrar no “índio” a figura de origem nacional, ou seja, a figura idealizada que determinaria a identidade nacional. Para Oswald, de modo distinto, a imagem do “primitivo” emerge como a de um mundo que a colonização impede de aparecer como tal, e que os “homens privilegiados” (colonizadores) não souberam se conectar e compreender. Assim, o “primitivo” surge a Oswald de Andrade como diversidade – não como origem, nem como princípio de identidade nacional.¹⁹¹ No entanto, é preciso dizer também que Oswald não pretendia que o dito “primitivo” tenha ficado estático, tal como teria sido “desde sempre”, através dos séculos de colonização. De acordo com Luiz Costa Lima: “Oswald enfatiza uma força primitiva de resistência à doutrinação promovida pelo colonizador.”¹⁹²

Por conseguinte, a oposição construída por Oswald, que aqui exponho, entre mundo antropofágico e mundo messiânico cria um conflito em seu texto de modo que o outro passa a ser indicado nas suas forças de alteração, persistência e resistência face à colonização. O “primitivo” não se descreve pelo viés negativo da assimilação, conciliação, miscigenação forçada, etc., mas enquanto diverso e distinto; como força que altera e

¹⁹⁰ ANDRADE, Oswald. Ainda o Matriarcado. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p.216.

¹⁹¹ É importante frisar que nestes ensaios do final da vida de Oswald, posteriores à ruptura com o partido comunista e coincidindo com a retomada filosófica da antropofagia, no início dos anos 1950, a questão do olhar para o “primitivo” ganha outra dimensão comparada com as intenções de renovação estética que marcaram os anos 1920 e o modernismo brasileiro. Isto é, pode-se ler em Lafetá, por exemplo, ao expor os pressupostos ideológicos da semana de arte moderna de 1922, o vínculo de Oswald com os movimentos modernistas europeus, suspeitando assim da novidade autêntica do movimento. Isto porque o próprio “primitivismo” era um dado dentro das vanguardas cubistas e dadaístas na Europa, por exemplo, e apareceria em Oswald como dado ideológico informador do movimento modernista mais pelo contato com as vanguardas europeias do que por um real interesse pelas sociedades “originárias”. Contudo, é possível notar que no pensamento mais tardio de Oswald a questão do primitivo passa a ganhar outro aprofundamento, de tal modo que não se tratava somente de renovação estética ou simplesmente de busca por “ruptura”, mas de possibilidade de uma crítica radical da colonização, elemento este, no entanto, já presente nos anos 1920, como no *Manifesto Antropófago*, mas que nos anos 1950 se aprofundam ganhando outra dimensão, isto é, uma dimensão *problemática* que ultrapassa o *projeto estético* e o *projeto ideológico*. Dimensão esta que se está privilegiando nesta dissertação. Cf. LAFETÁ, João Luiz. Os pressupostos básicos. In: **1930: a crítica e o modernismo**. São Paulo: Duas Cidades, 2000. p. 19-36. Cf. NASCIMENTO, Evando. A Semana de Arte Moderna de 1922 e o Modernismo Brasileiro: atualização cultural e “primitivismo” artístico. **Gragoatá**, Niterói, n. 39, p. 376-391, 2. sem. 2015

¹⁹² LIMA, Luiz Costa. Antropofagia e controle do imaginário. In: **Pensando nos Trópicos**. Rio de Janeiro, Rocco, 1991, p. 21.

não se reduz ao que se pretende universal (pela colonização). Oswald cria um espaço textual para aquilo que o ocidental não poderia produzir, ver etc., sem uma certa presença deste outro (sob o nome genérico, e que não deixa de ser etnocêntrico, de “primitivo”). Demonstra isso Evando Nascimento:

O exemplo excepcional de Oswald de Andrade sugere, muito provavelmente, o caminho para reavaliar as relações culturais entre Brasil e Europa. Muito além da influência passiva, sem alterações, desfere-se o golpe da ruminação antropófaga, glutona, digerindo e repetindo o elemento estrangeiro, porém inscrevendo-lhe o *traço da diferença*. Nisso, é toda uma determinação entre dominador e dominado que se vê abalada como um todo, quando o “selvagem” faz o “civilizado” escrever, levando-o a ver o que ele não poderia ter visto e consequentemente dito, por motivos de etnocentrismo.¹⁹³

Não se trata de dizer que Oswald deseja simplesmente produzir uma ruptura/esquecimento/apagamento com o/do Ocidente. De modo distinto, o texto oswaldiano, no interior de uma língua ocidental e repetindo esta tradição (na medida em que fala não apenas através da língua portuguesa, mas através de uma certa tradição filosófica europeia, bem como das propostas estéticas modernas europeias), inscreve, segundo Nascimento, o *traço da diferença*, permitindo a construção de uma outra leitura da história. E de que modo podemos encontrar em Oswald a inscrição do traço da diferença? Na sequência é o que se buscará avaliar.

2.3.1. OUTRA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Para demonstrar melhor a questão enunciada anteriormente seleciono um texto de Oswald de Andrade intitulado *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial*¹⁹⁴. Este texto é particularmente relevante a esta pesquisa pois, nele, encontra-se, de forma sintetizada, a repetição da sua tese contida n’*A crise da filosofia messiânica*. Portanto, o texto é estrategicamente importante para demonstrar o pensamento de Oswald de Andrade posterior aos anos 1940. Além disso, o texto aqui selecionado consiste numa interpretação interessante do conceito de *homem cordial*, presente no livro *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda (1902 – 1982). A interpretação interessa, pois Oswald dá um tratamento completamente distinto ao conceito apresentado

¹⁹³ NASCIMENTO, Evando. *A Semana de Arte Moderna de 1922 e o Modernismo Brasileiro: atualização cultural e “primitivismo” artístico*. Gragoatá, Niterói, n. 39, p. 376-391, 2. sem. 2015

¹⁹⁴ ANDRADE, Oswald. *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial*. In: *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 157 – 159.

por Holanda, posto que o autor fomentador da antropofagia não parece encaminhar o significado do conceito de *homem cordial* para definir um atributo das origens da vida ordinária do “brasileiro”, ou para caracterizar algo como a aquisição de uma “essência” nacional. De modo notável, a figura genérica do “brasileiro” ausenta-se no discurso oswaldiano. Pretendo demonstrar como a referida ausência fica circunscrita ao texto de Oswald.

Em Oswald de Andrade, o conceito de *homem cordial* é interpretado para subsidiar seu conceito de antropofagia. Mas tanto o conceito de *homem cordial* quanto o de antropofagia aparecem relacionados por meio da definição que Oswald dá ao conceito de *alteridade*. Sendo assim, o autor apresenta o conceito de *homem cordial* na seguinte sequência: 1) define alteridade; 2) propõe a alteridade como reminiscência histórica da cultura “matriarcal” (antropofágica, portanto) 3) demonstra essa reminiscência a partir de uma citação do cronista colonial Fernão Cardim (1549 – 1625) e 4) expõe o conceito de *homem cordial* presente em Sergio Buarque de Holanda, aproximando-o do sentido da sua definição de alteridade e da citação de Cardim. Portanto, pode-se ler em Oswald:

[1] Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro [...]

[2] A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal. [...]

[3] Entre outros cronistas do passado, Fernão Cardim constata esse sentimento mais do que de solidariedade, de identificação, no fato de o recém-chegado a qualquer taba indígena ser recebido com lágrimas e lástimas. Eis o trecho dos *Tratados da terra e gentes do Brasil* onde isso se refere:

“Entrando-lhe algum hóspede pela casa, a honra e agasalho que lhe fazem e chorarem-no: entrando pois logo o hóspede na casa o assentão na rede, e depois de assentado, sem lhe falarem, a mulher e filhas e mais amigas se assentão ao redor, com os cabelos baixos, tocando com a mão na mesma pessoa, e começam a chorar todas em altas vozes, com grande abundância de lágrimas, e ali contam em prosas trovadas quantas coisas tem acontecido desde que se não viram até aquela bora e outras muitas que imaginão, e trabalhos que o hóspede padeceu pelo caminho, e tudo o mais que pode provocar a lástima e choro”. Pag. 150. Serie V *Brasiliiana*. Vol. 168.

[4] O texto clássico ilustra bem o que Sergio Buarque de Hollanda estuda no cap. V das *Raízes do Brasil*, sob o título “O Homem Cordial”. Diz o mestre sociólogo: “Seria engano supor que essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. [...] “Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. Ela é, antes, *um viver nos outros*.” Pags. 213-216- 2ª edição.¹⁹⁵[sic]

¹⁹⁵ Ibid. p. 157.

Oswald começa afirmando que a *alteridade* é uma reminiscência da cultura matriarcal *no* Brasil. Desta afirmação destaco um detalhe da construção sintática do texto oswaldiano que não parece ser casual. O detalhe diz respeito ao fato de que a alteridade como reminiscência do matriarcado nunca se apresenta como atributo ou predicado de “brasileiro”, diferente do que se lê no texto de Sérgio Buarque de Holanda¹⁹⁶. Em Oswald, o “sentimento do outro” ou de “ver-se o outro em si” (a *alteridade*, para o autor) aparece como característica de uma realidade social que *persiste* em território brasileiro e *distingue-se* dos hábitos sociais engendrados pela elite colonial europeia. Na perspectiva do texto lido, a ausência do termo genérico “o brasileiro”, induz uma interpretação que não essencializa uma figura “final” (ou acabada) representativa da nacionalidade (ou da origem da nacionalidade), mas afirma a *persistência* de um modo de ser, entre outros (*o homem cordial*), *no* que se passou a chamar de Brasil, após o processo de colonização.

Enfatizo, enfim, que a *alteridade* (atributo do *homem cordial*), como reminiscência do matriarcado, em Oswald, não serve, até aqui, para definir “o Brasil”, mas indica o “rastro”, a “pista”, etc., de uma determinada presença que deve ser afirmada *no* Brasil, para além dos atributos oriundos da tradição europeia (tradição que carrega a cultura messiânica, segundo o autor). Pois note-se que Oswald tem o cuidado sintático para que o nome “Brasil” permaneça sempre em seu texto (com exceção do título) numa posição em que ele seja designado como lugar. Oswald sempre escreve de modo que apareça a construção “no Brasil”, tais como nas frases: “reminiscência do matriarcado no Brasil”, “variações no Brasil” etc. Deste modo, o país é representado como “lugar” onde existe algo contido; onde se vive de determinado modo; onde *há* algo, em vez de *ser* essencialmente. Contudo, com a observação, não estou provando nada de antemão, pretendo apenas orientar a atenção em relação ao texto.

Nesta perspectiva, o Brasil, dentro da arquitetura discursiva de Oswald de Andrade – discurso este que se estrutura pela oposição entre “cultura messiânica e cultura antropofágica” –, não parece estar nem ao lado da antropofagia nem ao lado do messianismo. Antes, o nome “Brasil”, parece ser intuído dos limites territoriais (estatais) em que os dois polos da oposição estão presentes e próximos; sem que se diga algo a respeito do que surge da presença e coexistência desses dois polos e sem que, de antemão, se possa

¹⁹⁶ “Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro”. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O Homem Cordial*. In: **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 146.

dizer que o Brasil é a síntese entre esses dois polos. Dito isto, acrescento a pergunta: haveria, ao fim do discurso de Oswald, uma resposta a respeito do que sucede dessa oposição? Será possível dizer que a síntese dessa oposição resultaria na nação? Enfim, é para este sentido que o texto oswaldiano caminha? Continuemos dentro de seu texto para verificar o que pode emergir do jogo dessas oposições.

Em sequência, portanto, após apresentar o conceito de *homem cordial*, Oswald retoma o conceito de antropofagia dizendo o que se segue:

O “Homem cordial” tem no entanto dentro de si a sua própria oposição. “Ele sabe ser cordial como sabe ser feroz.” Brinton, citado por Briffault, afirma:

“Na cultura primitiva é duplo o sistema de moral. Existe boa vontade, amor, auxílio, mas tudo aplicável aos membros do próprio clã, da tribo ou da comunidade; mas, de outro lado, há aversão, inimizade, roubo e assassinio a se aplicar contra o resto do mundo”.

No contraponto agressividade-cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto.

Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico que é comunhão.

De outro lado a devoração traz em si a iminência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade.¹⁹⁷

Ao retomar a antropofagia, associando-a ao conceito de *homem cordial*, Oswald, então, expõe um valor que busca desrecalcar a partir da imagem do “primitivo”. Valor este que se constitui como ética que retém, a um só tempo, a agressividade e a cordialidade. Como se leu acima: “No contraponto agressividade-cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung*.” Assim, tal valor, resultaria numa ética (ou modo de se posicionar diante da vida) que não busca esconjurar o perigo, mas o detém e o admite, produzindo uma noção de “solidariedade imanente”, no sentido de que esta solidariedade estaria em função do próprio risco de vida e não de uma salvação transcendental, por isso não exclui a agressividade. O *homem cordial*, portanto, para Oswald de Andrade, tem o valor de indicar a persistência da *Weltanschauung* “primitiva”, esta que seria antropofágica, por fim, em oposição à cultura messiânica colonizadora. Do mesmo modo se pode ler em seguida:

¹⁹⁷ ANDRADE, Oswald. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 159.

Ao contrário, as civilizações que admitem uma concepção messiânica da vida, fazendo o indivíduo objeto de graça, de eleição, de imortalidade e de sobrevivência se dessolidarizam, produzindo o egotismo do mundo contemporâneo. Para elas, há a transcendência do perigo e a sua possível dirimição em Deus.

A periculosidade do mundo, a convicção da ausência de qualquer socorro supraterrâneo, produz o “Homem Cordial”, que é o primitivo, bem como as suas derivações no Brasil.¹⁹⁸

Sublinho, novamente, o jogo repetido da oposição cultura messiânica/ cultura antropofágica. Nesse caso, o *homem cordial* figuraria como a persistência, no Brasil, do valor do “primitivo” e sua visão de mundo antropofágica que, ao assumir a “devoração” como o “risco de vida” na periculosidade do mundo (sem socorro), cria a imagem de uma outra sociedade que é ao mesmo tempo agressiva e solidária. Esta seria, portanto, oposta à sociedade egoísta, oriunda de uma busca por remissão em Deus¹⁹⁹.

Por fim, como conclusão de seu texto (em parágrafo exatamente subsequente ao anterior aqui citado), Oswald finaliza o jogo de suas oposições afirmando o que se segue:

Hoje, pela ondulação geral do pensamento humano, assiste-se a uma volta às concepções do matriarcado. A angústia de Kierkegaard, o “cuidado” de Heidegger, o sentimento de “naufrágio”, em Mallarmé como em Karl Jaspers, o *Nada* de Sartre não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração. Trata-se de uma concepção matriarcal do mundo sem Deus.²⁰⁰

É preciso frisar que, antes da conclusão de seu texto, Oswald não enuncia exemplos da filosofia. Entretanto, após o desenvolvimento de sua argumentação, em que articula a imagem da cultura messiânica (hegemônica-civilizada) e da cultura antropofágica (reminiscente-primitiva), o autor desloca o jogo das suas oposições numa interessante

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ É importante frisar a aproximação de Oswald de Andrade à visão trágica da vida, contida em Nietzsche – filósofo influente nas concepções de Oswald de Andrade. O artigo *A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica* de Ivan Maia de Mello, traz interessante reflexão sobre esta característica do pensamento oswaldiano. A imagem de uma ética dita “primitiva” comporia, em Oswald de Andrade, uma visão de mundo trágica, tal como defendido por Nietzsche. Nesse sentido, o autor disserta:

“Para dar conta desse propósito de explicar a antropofagia como filosofia trágica, será apresentada antes a compreensão nietzschiana do trágico que se desenvolve a partir de sua concepção do dionisíaco.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche havia falado da sabedoria dionisíaca enquanto uma “concepção incomparavelmente mais profunda e mais séria dos problemas éticos e estéticos”, que se definiria a partir do “instinto dionisíaco, com sua alegria primordial até mesmo perante a dor” [...]

Oswald de Andrade, por sua vez, nos textos em que elabora sua concepção de antropofagia, apresenta uma visão de mundo que foi considerada trágica [...] pela exaltação oswaldiana de uma forma de sentimento trágico-dionisíaco presente em culturas consideradas primitivas.” Cf. MELLO, Ivan Maia de. *A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica. Cadernos Nietzsche*. São Paulo n.23. p. 59 – 74. 2007.

²⁰⁰ ANDRADE, Oswald. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 159.

ilação. Ao citar alguns filósofos europeus, consta o argumento de que a própria filosofia messiânica, no desenrolar de sua história (e a partir dos exemplos de Sartre, Heidegger, Kierkegaard etc.), chega a um limite em que redescobre a necessidade dos valores “ancestrais”. Tudo se passa como se no próprio processo histórico do pensamento que busca a Deus (filosofia messiânica, ocidental, civilizada), no interior dessa busca, reencontrasse o “mundo sem deus”, permitindo as condições de uma recolocação em jogo dos valores “matriarcais”.

O que chama a atenção na conclusão de *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial* é justamente sua direção. Isto é, Oswald não mira uma questão propriamente nacional, como pode sugerir seu título, mas sim conclui a respeito da própria história do pensamento ocidental em geral. Pensamento este que, na sua própria busca messiânica, segundo Oswald, passaria a perceber a necessidade dos valores “primitivos”, na medida da “crise” do próprio messianismo.

Outro aspecto notável do texto aqui discutido é que, afora o título, o Brasil fica ausente como questão no corpo do texto oswaldiano. O nome da nação é enunciado sob a forma implícita do lugar de onde Oswald de Andrade escreve e sob a forma explícita do lugar em que coexistem cultura antropofágica e cultura messiânica (jamais sem conflito)²⁰¹. Portanto, enquanto lugar de onde Oswald enuncia, o Brasil fornece as condições de uma proximidade entre os valores ditos remanescentes do matriarcado e os valores contidos na história da cultura europeia colonizadora, que aparece em decadência, ou em “crise”.

Ora, é possível dizer que, quando Oswald escreve seu ensaio filosófico aqui citado (em 1950, mesmo ano de escrita de sua tese), o problema da “decadência” da cultura ocidental já era recorrente. Não à toa o escritor francês Maurice Blanchot, contemporaneamente a Oswald²⁰², argumentava que tudo se passou, na história da cultura europeia, como se esta tivesse encontrado o seu “fim”, seu limite trágico, pois nada encontrou na sua busca messiânica. Porém, dessa tragédia não se seguiria sua “destruição”, mas a emergência da necessidade de pôr-se outros problemas que não o da busca histórica do Ser, de Deus, do Sujeito, da Obra (poderíamos intuir do próprio Estado também) etc. Deduz-se

²⁰¹ “A negação do inimigo, sua condenação ao esquecimento representa o avesso do que postula o *Manifesto*. [...] convém destacar que a antropofagia, tanto no sentido literal como no metafórico, *não recusa a existência do conflito*, senão que implica a *necessidade da luta*.” Cf. LIMA, Luiz Costa. Antropofagia e controle do imaginário. In: Pensando nos trópicos. Rio de Janeiro, Rocco, 1991, p.26 – 27. Apud. VILAR, Bluma Waddington. Ulisses Antropófago. In: **Antropofagia Hoje?** São Paulo: É Realizações, 2011. p. 152.

²⁰² Blanchot começa a escrever os ensaios que compõem o livro em 1953.

então o problema do outro da busca messiânica, num mundo sem socorro, sem remissão, etc. Nesse sentido prefaciava Blanchot:

Escrever, a exigência de escrever: não mais a escrita que sempre se pôs a serviço da palavra ou do pensamento dito idealista, ou seja, moralizante [...] mas a escrita que [...], pouco a pouco, libera possibilidades totalmente diferentes [...] um jeito pelo qual tudo é questionado e, para começar, a ideia de Deus, do Eu, do Sujeito depois da Verdade e do Uno, depois da ideia do Livro e da Obra, de maneira que essa escrita, longe de ter por meta o Livro, assinalaria, antes, seu fim: escrita que se poderia dizer fora do discurso, fora da linguagem.²⁰³

A interpretação a respeito da história da filosofia ocidental, em Oswald, evidentemente, não era uma exclusividade dele, naquele momento histórico, nem tampouco de Blanchot – embora nem um e nem outro sejam meros “exemplos” casuais de um movimento geral de ideias. Contudo, no final da primeira metade do século XX teria se constituído uma certa generalização de argumentos que afirmavam a “decadência” cultural na Europa. E isso não sem consistência em relação aos fatos e eventos da época, que presumem centralmente as guerras mundiais, o holocausto, a descolonização e guerras de independência dos países do continente africano, o aparecimento dos Estados Unidos como potência mundial, a experiência comunista na URSS, etc. Fortalecia-se um ponto de vista de que a Europa perdia seu lugar de “modelo” para o mundo, no pós-guerra, constituindo a imagem de uma “decadência cultural”. A respeito deste contexto histórico, François Dosse escreveu:

Uma nova relação com a temporalidade instituiu-se de forma imperceptível no transcorrer do século 20 no Ocidente. A Europa perdeu ao mesmo tempo a sua posição dominante e seu papel de modelo para o resto da humanidade [...]

A fratura da Primeira Guerra Mundial foi decisiva no plano da redistribuição das cartas econômicas a favor de potências extraeuropéias quanto no plano da crise de consciência de uma Europa que teve de passar a tocha da modernidade para as mãos da jovem potência norte-americana e interrogar-se sobre essa fratura que veio quebrar o evolucionismo linear de sua própria historicidade [...]

[As] certezas de construir na perspectiva do progresso vão chocar-se contra o real trágico de um século XX que não deixou [...] de reservar surpresas ao eurocentrismo.

²⁰³ BLANCHOT, Maurice. Nota. In: **A Conversa Infinita**. Vol. 1. São Paulo: Editora Escuta, 2010. p.8

A Segunda Guerra Mundial e a descoberta do Holocausto vão provocar um novo traumatismo no ocidente que, mal feito de suas chagas, vê contestada sua situação de dominação no mundo por continentes inteiros que sacode o jugo colonial.²⁰⁴

Por outro lado, delimitando um pouco mais o problema desse contexto intelectual amplo, com esta generalização de uma certa cultura europeia decadente, após a segunda guerra mundial (levando o próprio Dosse a referir uma “nova crise de consciência europeia”), é interessante relacionar o pensamento de Oswald, em seu contexto “local”, no Brasil – ex-colônia portuguesa –, contemporaneamente a esse contexto geral em que se via a “decadência” da civilização. Isto porque, como vimos, nos anos 1950, no Brasil, quando ainda nos anos inaugurais dos cursos universitários em filosofia, uma certa elite intelectual “renovada” cultivava a ideia de que no Brasil não existiam filósofos, e era necessário começar do “zero” para poder chegar a pensar em produzir uma “grande filosofia”, tal qual os grandes do ocidente – e para isso, seria necessário interiorizar a tradição filosófica ocidental (que se confundiria com a tradição filosófica em si).

Entretanto, no mesmo período em que uma certa intelectualidade brasileira se pensava “atrasada” e buscou “avançar” rumo à integração civilizada, a própria cultura europeia descobre o limite do seu “progresso” – ao passo que Oswald estava atento a esta questão, que parece ter passado sem reflexão mais profunda entre aqueles que desejavam *formar* a nação, naqueles anos inaugurais da universidade. Assim, é possível perguntar: por que, talvez, seria mais surpreendente Oswald de Andrade problematizar a crise do pensamento ocidental, do que um escritor francês como Blanchot²⁰⁵, por exemplo? É este argumento, portanto, que buscarei desdobrar em seguida.

2.3.1.1. “A crise da civilização messiânica” no Brasil: O atraso do discurso do atraso

A resposta para a pergunta feita acima está no fato de que Oswald percebe o problema da “crise da filosofia messiânica” em país de passado colonial, no mesmo momento em que se fortalecia, localmente, um discurso crítico que, após a fase dita “heroica”²⁰⁶ do

²⁰⁴ DOSSE, François. A hora da pós-modernidade. In: **História do estruturalismo**. O campo do signo. v.1. Tradução: Álvaro Cabral. Bauru. Edusc, 2007. p. 447 – 448.

²⁰⁵ A citação de Blanchot aqui não é meramente episódica, apesar de, muito provavelmente, um autor jamais ter lido o outro. Contudo, eles se relacionam paralelamente, face ao problema da filosofia que ambos se colocam e face ao contexto histórico que articulavam, na medida em que eram contemporâneos, além de ambos os escritores terem como questão as vanguardas artísticas modernas.

²⁰⁶ Período de 1922 a 1930.

modernismo, passa a avaliar a real independência (política, econômica, cultural etc.) da sociedade brasileira.

Por outro lado, Oswald de Andrade parece caminhar na contramão dessas reflexões, levando adiante a questão da decadência da civilização e os efeitos sentidos no Brasil após a Segunda Guerra Mundial – por conseguinte, a consolidação da derrota dos fascismos e a divisão da geopolítica mundial em dois blocos de influência: a URSS comunista e os EUA capitalista.

Este momento coincide e se relaciona com o final da ditadura de Getúlio Vargas (o Estado Novo de 1937 a 1945). Oswald, durante os anos 1940, opunha-se ao autoritarismo daquele governo, intensificando seu descontentamento com o nacionalismo – principalmente em relação ao Integralismo (corrente política de inspiração fascista e nacionalista), liderado por Plínio Salgado, que inclusive participara dos eventos modernistas da Semana de 1922.

Além disso, Oswald integrou o PCB (Partido Comunista Brasileiro) desde os anos 1930 (opondo-se a Vargas). Porém, em 1947 Oswald de Andrade abandona o partido motivado por questões pessoais, mas também por críticas ao autoritarismo dos dirigentes comunistas e do que condenava como oportunismo político (em decorrência dos estratégicos apoios de Luís Carlos Prestes, secretário-geral do PCB, a Getúlio Vargas, em troca de ganhos políticos locais)²⁰⁷. Sobre o assunto, é interessante citar o esclarecimento de Vera Maria Chalmers:

Da utopia do pós-guerra de um mundo libertado das ideologias à política de liquidação dos partidos comunistas mundiais preconizada por Browder, ao interpretar como fato a retórica da dissolução da III internacional, por Stalin, em 1943, o pensamento de Oswald de Andrade passa a crítica das “salvações messiânicas”.²⁰⁸

Esse contexto compõe o quadro em que o “anti-messianismo” do autor aqui em questão se torna mais evidente. Aos comunistas brasileiros de sua época, Oswald de Andrade, após deixar o PCB, ironiza chamando-os de “jesuítas vermelhos”.²⁰⁹ Porquanto, o autor passa a pensar os problemas de um país como o Brasil a partir do *leitmotiv* da

²⁰⁷ Ver os “telefonemas” de Oswald de Andrade que eram publicados como artigo no jornal carioca *Correio Da Manhã* durante a segunda metade da década de 1940: *Por que deixei o partido comunista?*; *Por uma recuperação nacional*, *Civilização* entre outros. In: ANDRADE, Oswald de. **Telefonema**. São Paulo: Editora Globo, 2000.

²⁰⁸ CHALMERS, Vera Maria. **Panorama de Telefonema**. In: ANDRADE, Oswald de. *Telefonema*. São Paulo: Editora Globo, 2000. p. 49.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 315.

“crise da civilização messiânica”. A partir daí o autor expõe, por antecipação, os limites das metas e finalidades do que viria a se estabelecer através do discurso uspiano de formação nacional, este como herdeiro crítico dos valores civilizatórios e humanistas.

Oswald, então, retoma a valorização do Brasil como o lugar de presença e persistência desses outros valores não messiânicos, e lhe permite uma resposta possível para o próprio problema da “crise da civilização”. E esta lhe apareceria a partir da necessidade de se tornar capaz de pôr-se a questão do outro (dos valores “ancestrais”, consoante as conclusões de Oswald apresentadas acima).

A pergunta que pode ser deduzida do pensamento oswaldiano, contextualizado no final dos anos 1940 e início dos 50, no Brasil, é a seguinte: por que apostar no valor da tradicional civilização se não valeria mais a pena pagar o preço deste mesmo valor – dado ter chegado a um limiar histórico? Este pensamento mais tardio do autor reafirma o que ele já dizia anteriormente, nos anos 1920: “Todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser feitas dentro do bonde da civilização importada. Precisamos saltar do bonde, precisamos queimar o bonde.”²¹⁰

Ora, ao concluir a “crise da filosofia messiânica”, nos anos 1950, Oswald, então, aposta nos valores que passa a chamar de matriarcais, mas não como simples retorno ao passado, e sim como sua concepção de “futuro”, por meio da avaliação do próprio presente da cultura ocidental (messiânica). Leia-se na conclusão da sua *Crise da filosofia messiânica*:

A nossa tese afirma:

- 1) Que o mundo se divide na sua longa História em: Matriarcado e Patriarcado.
 - 2) Que correspondendo a esses hemisférios antagônicos existem: uma cultura antropofágica e uma cultura messiânica.
 - 3) Que esta, dialeticamente, está sendo substituída pela primeira, como síntese ou 3º termo, acrescentada das conquistas técnicas.
 - 4) Que um novo Matriarcado se anuncia com suas formas de expressão e realidade social, que são: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência de Estado.
- [...]

²¹⁰ ANDRADE, Oswald. De Antropofagia. **Revista de Antropofagia (órgão do Clube da Antropofagia). n. 4, 2ª denticção, 7 de abril de 1929.** Op. cit. por BOAVENTURA, Maria Eugenia. Considerações Finais. In: **A Vanguarda Antropofágica.** São Paulo: Editora Ática, 1985. p.54.

11) Que só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da Filosofia.²¹¹

Em Oswald de Andrade, portanto, avaliam-se estes valores que a “cultura messiânica” teria reprimido – ou vivido como drama no decorrer da história do chamado “patriarcado”. Ainda em Oswald:

[...] sob o aspecto dissimulado ou não da secularidade, a filosofia comprometida com Deus nunca deixou de ser messiânica. [...]

Que, face à concepção histórico-coletivista de Marx, o Existencialismo exprime um momento alto da Subjetividade, aquele em que o indivíduo se historializa como consciência e como drama. No Patriarcado.²¹²

Tendo em vista as afirmações de Oswald, nota-se que o autor acreditava que, no próprio desenrolar da história do ocidente, aparece a necessidade de pôr-se o problema dos valores dos povos aos quais esta mesma história se impôs. É nesta medida que concluo o seguinte: para que o problema oswaldiano (antropofágico) surgisse, foi necessário que o problema da *formação* do Brasil – oriundo da crítica romântica como questão da origem e essência do “brasileiro” – fosse substituído, dado que a meta de formação nacional seria uma aposta no próprio sentido messiânico da civilização.

O valor positivo, em Oswald, volta a ser o “primitivo”. Mas como se produziria essa valorização, sem que isso se confundisse com a fase romântica em que se buscava uma figura nacional idealizada, para afirmar a nação em oposição à Europa? Admitindo-se que Oswald não busca diferir-se da Europa pela formação nacional, mas antes opondo mundo “civilizado” e mundo “primitivo” (ou seja, o “primitivo” não é atributo idealizado do caráter nacional), ele – em vez de pretender constituir a “interiorização” de um passado comum à nação na formação de um “sistema de tradição orgânico” – propõe uma “errática” como “ciência do vestígio” (inspirada por Johann Jakob Bachofen [1815 – 1887]):

Devem-se a Bachofen, vulgarizado por Nietzsche, as primeiras pesquisas sobre o Matriarcado. Como já afirmamos, a cultura humana se dividiria em dois hemisférios - Matriarcado e Patriarcado.

Deriva o filho de Direito Materno do fato de que o primitivo não ligava o amor ao ato da geração. O amor e por excelência o ato individual, e seu fruto pertence à tribo.

²¹¹ ANDRADE, Oswald. **A crise da filosofia messiânica**. In: A Utopia Antropofágica. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 146.

²¹² Idem.

Será preciso criar uma Errática, uma ciência do vestígio errático, para se reconstituir essa vaga idade de Ouro, onde fulge o tema central do Matriarcado.²¹³

Para Oswald a “errática” seria uma “ciência do vestígio”, em que a questão não seria mais a aquisição de uma essência, interioridade, identidade ou “senso comum” (enquanto condição de formação histórica nacional de tradição), visando a busca de uma meta ou um fim tido como superior. Em vez disso, cumpriria investigar aquilo que teria sido preterido no desenrolar da história ocidental, na medida em que não se via mais “futuro” naquilo que havia sido consolidado na imagem desta história; e na medida em que a própria busca de essência e identidade nacional, visando a meta de alcançar um fim superior, apareceria como um código, ou um modo de organizar a narrativa histórica, restrito à particularidade da cultura ocidental.

Consequentemente, o Brasil, como lugar de persistência de multiplicidades de visões de mundo, bem como lugar colonizado pela visão de mundo europeia, teria condições de viabilizar o deslocamento das próprias metas civilizacionais impostas pela colonização. Eis o problema que é posto nas reflexões oswaldianas.

A questão seria, portanto, investigar as “visões de mundo” não redutíveis à visão ocidental; a questão se torna a alteração da própria língua do colonizador por meio da qual se teria aprendido (ou não se teria ainda aprendido suficientemente) a falar, a pensar e a narrar a história. Deste modo, Oswald anuncia a “errática” como modo positivo de levar adiante o problema de um território que pressupõe a presença de valores distintos dos valores universalizados por força da dominação colonial. Assim, pretender-se-ia a (re)colocação dos valores que teriam sido, por sua vez, reprimidos, elididos, marginalizados etc., no interior do curso da cultura ocidental (patriarcal).

Concluindo, dentro desta última proposição, em que Oswald anuncia uma “errática” como forma de efetivar a valorização de valores que não sejam os já estabelecidos pela “história do patriarcado”, pergunta-se ainda: qual seria, então, o ponto fundamental que distingue o pensamento antropofágico e o pensamento que permite o discurso da *Formação da literatura brasileira* (figurando o que conceituei como *testamento da crítica brasileira*, repetido pela crítica de matriz uspiana)? É com esta última questão que passo à próxima subseção.

²¹³ Ibid. p.111.

2.3.2 INCOMPATIBILIDADE ENTRE O DISCURSO DA FORMAÇÃO NACIONAL E O DISCURSO ANTROPOFÁGICO

O problema formativo romântico não caberia no pensamento mais profundo de Oswald de Andrade no início dos anos 1950. Ele não parece estar dentro de uma compatibilidade de valores, em relação à *Formação da literatura brasileira*. Sendo assim, o pensamento antropofágico difere dos objetivos e problemas postos pelo discurso de formação nacional, não se adequando à historicidade linear proposta por este discurso, que busca sua linha de continuidade a partir dos problemas da crítica romântica brasileira.

Entretanto, a partir da argumentação oswaldiana, é possível dizer que o Brasil é intuído como o lugar da reminiscência da “cultura matriarcal” e de estabelecimento, pela colonização, dos valores e metas messiânicos (patriarcais, dentro dos termos de Oswald de Andrade). Desse modo, pode-se dizer, sim, que o Brasil é um *problema* nas premissas de Oswald, mas o problema não está dado de antemão e dele não se pode deduzir, simplesmente, a solução da formação nacional como resposta anticolonialista – pois nada garante que o estado independente não permaneça encarregado da cultura messiânica, ainda que com uma justa adequação das instituições e representações à realidade local (o que nada mais seria que o sucesso da hipótese civilizatória, que não deixa de ser colonizadora).

Por conseguinte, a valorização dos valores “primitivos” não aparece como o desejo de Oswald de encontrar a autenticidade da identidade brasileira. A valorização do dito “primitivo” é justificada, no discurso oswaldiano, quando a própria cultura messiânica, colonizadora e ocidental (civilizada), aparece como tendo chegado a um ponto de sua história em que redescobre a necessidade dos valores matriarcais e quando reflete os problemas decorrentes da dominação colonial – tal como vimos anteriormente.

Em outras palavras, Oswald de Andrade infere que no desenrolar da história da própria civilização encontra-se a necessidade de uma “volta” à antropofagia (ao “primitivo”). Consequentemente, não se trataria de dizer que a proximidade com o dito “primitivo” apresentaria “exotismo local” para agradar o gosto estrangeiro. Os valores “primitivos” seriam o próprio “futuro” da civilização, na medida em que a própria civilização não teria mais “futuro” – de acordo com o que também se viu na subseção anterior. Nessa medida, seriam os próprios códigos e “visão de mundo” que sairiam do território das “reminiscências” para alterar o que se pretendia universal.

O problema do Brasil, em Oswald, revela-se pela ausência do Brasil como conceito, identidade e “Ser”, pois a nação não seria a meta necessária para que se alcançasse, então, a finalidade ulterior de figurar, sem atraso, no mundo cosmopolita civilizado e universalizado.

Além do que já foi dito, o Brasil também não seria deduzido da síntese entre os polos de oposição oswaldianos “primitivo/civilizado”. Portanto, o que teria se passado é que a cultura messiânica (colonizadora) teria inventado as fronteiras do território chamado “brasileiro”; em seguida imposto uma língua e deixado uma certa tradição a partir das instituições coloniais (e depois nacionais). Enquanto isso, e ao mesmo tempo, a cultura antropofágica anterior e remanescente, *persistiria* com seus valores distintos “nas suas derivações no Brasil.” Tais valores, por sua vez, teriam a potencialidade de alterar radicalmente as finalidades e os valores tidos como universais, impostos pela sociedade colonizadora (e sua meta messiânica) – e isso não apenas como desejo mas, de forma coerente com o que se viu na tese de Hazard e no *Manifesto Antropófago*, esses efeitos de alteração já se faziam sentir na construção da própria modernidade europeia.

Por fim, não se deduz o problema da história do Brasil, em Oswald, da meta de sua constituição essencial, mas daquilo que a demarcação do território nacional *possui*, guarda em si ou *contém*, enquanto resistência, persistência ou reminiscência em relação às instituições estatais que ligariam, ou pretenderiam integrar, o país à universalidade civilizatória. Não se pensa *o* Brasil, sua finalidade, sua meta. Mas pensa-se *no* Brasil com aquilo que se possui e se tem. Já anunciava Oswald em seu *Manifesto Antropófago*:

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.

Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju.

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.²¹⁴

Note-se, novamente, nesta citação, que Oswald, enquanto alguém ligado às correntes modernistas europeias, não pretendia a simples assimilação e imitação destas van-

²¹⁴ ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropófago**. In: A Utopia Antropofágica. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 49.

guardas, ou integrar-se ao que se via como “moderno” e mais “avançado” naquele momento histórico. Na verdade, ele *percebe que, na própria Europa, a partir de alguns movimentos de vanguarda que tinham como pressuposto o dito “primitivismo”, havia uma certa percepção de que o “futuro” seria o “índio”, o futuro não seria a Europa mesma e seus valores colonizadores – e isto se via, principalmente, no dadaísmo e no cubismo. O próprio Antonio Candido intuiu esta relação, dizendo o que segue:*

Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida quotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles.²¹⁵

Dentro da perspectiva apresentada em Oswald de Andrade e reforçada pela interpretação intuitiva de Candido, subvertendo o próprio sentido geral de sua obra, quem faz arte no Brasil não precisaria, portanto, imitar o “surrealista”. Antes, no Brasil, já “tínhamos a língua surrealista” – e, em seguida, Oswald cita um poema tupi presente em *O Selvagem* de Couto Magalhães, citado acima.

Desde logo, o problema oswaldiano é o seguinte: o que pode alguém que deseja fazer, produzir ou inventar algo no Brasil, à revelia da busca do bom estado e da instituição adequada à civilização? (Note-se que busca-se inventar *no* Brasil e não inventar *o* Brasil.). Sendo assim, a “démarche” possível do pensamento oswaldiano pode ser sintetizada, para efeito de melhor organização da exposição, da seguinte maneira:

1) problematiza-se a herança da tradição deixada pela cultura ocidental colonizadora, que seria a imagem da “civilização”. Pelo fato mesmo de Oswald partir da “língua inteiramente civilizada e branca”.

2) Oswald, conclui, a partir de fontes europeias, que a cultura civilizada está em crise. E esta crise civilizacional estaria justamente no fato central de que a sua meta maior – a busca messiânica do Ser, de Deus, da Obra, do Estado etc. – se desvaloriza, ou perde sentido face aos acontecimentos do próprio século XX.

3) Desta conclusão, aparece a necessidade de avaliar outros valores que não fossem aqueles que assentaram a noção de uma cultura “messiânica”.

²¹⁵ Cf. CANDIDO, Antonio. Literatura e cultura de 1900 a 1945. In: **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006. p. 127.

4) O Brasil, então, se apresenta como território em que persistem fortemente os valores opostos aos da civilização messiânica, de sorte que cumpriria avaliar positivamente os valores distintos dos da civilização colonizadora.

5) O problema do Brasil, portanto, não é o da busca de integração no concerto das nações civilizadas, mas o de lugar que, por sua composição social, possui a potencialidade de pôr outros valores que não os valores “messiânicos”. Assim, o problema não é o do desajustamento dos códigos, representações e ideias tidas como universais a uma realidade “hostil”. Mas a questão seria analisar que o que aparece, aos olhos colonizantes, como “hostil”, tem a sua própria universalidade ou universaliza-se. Nesse sentido, o que define o “local” não é o fornecimento de “traço exótico” (a “cor local”) a um universal unívoco e colonizante. Seria o próprio código, forma, conceito ou ideia (visão de mundo) que torna-se outra, distinta da colonizante e univocamente universalizante.

6) A necessidade de avaliar e valorizar as “visões de mundo” que teriam sido excluídas, marginalizadas e recalcadas pelo ocidente estaria fundada tanto na história da própria civilização (que chegaria ao limite de sua busca messiânica), quanto na persistência desses valores no presente dos modos de vida das populações colonizadas – no caso as populações no Brasil.

7) Oswald propõe, então, a errática como ciência do vestígio, enquanto modo positivo de investigar e avaliar os valores que foram elididos no curso da história ocidental e colonial (messiânica, portanto).

Com esta enumeração, por fim, concluo sobre o modo como Oswald faz o “local” figurar enquanto *alteração e produção do universal* em vez de pretender *integrar o lugar* numa língua universal (ou que se universalizou por força da conquista territorial).

2.3.3. A QUESTÃO ANTROPOFÁGICA: ANTROPOFAGIA E NÃO ONTOLOGIA

É possível dizer que há no pensamento de Oswald um movimento que coloca em questão a integralidade do valor da civilização e com ele o próprio valor da nação. Nesta medida, na perspectiva antropofágica, o problema romântico, repetido até a contemporaneidade, de adequar ou pôr as ideias no lugar e bem ajustar a formação coletiva pela boa consciência nacional, fica deslocado. Conclui-se que, diferente do discurso de Candido – que dirige a origem do seu próprio discurso crítico ao discurso crítico romântico, bus-

cando integrar o sistema da transmissão da herança da literatura, enquanto literatura nacional -, Oswald Andrade coloca-se outras finalidades e outros problemas, que não o do sistema integrado da literatura em uma identidade homogênea (ou da identidade da “cultura”, entendida dentro de um determinado sentido).

De modo distinto do problema deixado pela herança contida no *testamento da crítica brasileira* – que pode ser entendido como o conjunto de textos que atestam a existência e anunciam o apogeu da tradição nacional no fim de um processo histórico - o problema oswaldiano é um desvio da busca dialética de chegar ao sentido universal da civilização na formação nacional. Quer dizer, no plano existencial, um “abandono do ser”²¹⁶. A visão oswaldiana, nesse sentido, aproxima-se, novamente, do que Maurice Blanchot propõe na sua *Conversa Infinita*:

Quer dizer que, pelo homem, quer dizer não por ele, mas pelo saber que ele carrega e, antes, pela exigência da palavra sempre já previamente escrita, seria possível que se anunciasse uma relação completamente diferente que contestasse o ser como continuidade, unidade ou reunião do ser, ou seja, uma relação fora da problemática do ser e que colocaria uma questão que não fosse a questão do ser. Assim, interrogamo-nos a propósito da dialética, mas também da ontologia.²¹⁷

Em Blanchot, que escreve após Oswald de Andrade, o problema não era mais ontológico. Nesse sentido, releia-se o *Manifesto Pau-Brasil* de Oswald:

O contrapeso da originalidade nativa para inutilizar a adesão acadêmica.

A reação contra todas as indigestões de sabedoria. O melhor de nossa tradição lírica. O melhor de nossa demonstração moderna. [...]

Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia.²¹⁸

Nesta medida, é preciso avaliar também, que o deslocamento oswaldiano é tanto mais importante quando a questão da formação nacional não é, também, uma mera ilusão, ou ideologia. Não se trata aqui de defender que Oswald esteja certo e Candido errado, ou de reduzir o pensamento de formação nacional à ideologia. Não é este o objetivo. A concepção formativa de nacionalidade é a elaboração conceitual duradoura de uma metafísica

²¹⁶ “É o vínculo de que nasce o ‘sentimento órfico’, ressaltado pelo poeta nas suas Memórias, e que talvez nele jorrasse da mesma fonte que alimentava o seu ‘fundamental anarquismo’. Convertido depois, em *A crise da filosofia messiânica*, no sentimento existencial de abandono do ser no mundo”. Cf. NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 22.

²¹⁷ BLANCHOT, Maurice. O pensamento e a exigência de descontinuidade. In: **A Conversa Infinita**. São Paulo: Editora Escuta, 2010. p.39.

²¹⁸ ANDRADE, Oswald. Manifesto Pau-Brasil. In: **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 25.

interiorizada pelo herdeiro do colonizado(r), no seu esforço de redimir-se da própria colonização. Este pensamento corresponde à fundamentação ontológica de um povo que não “é” no seu lugar próprio, não possui o seu verbo constituinte – ou não está plenamente integrado à história ocidental que se quer universal – história da qual o crítico se vê encarregado, mas implicado em defasagem, buscando, com isso, redimir-se.

Consequentemente, a ideia de uma nação com instituições, formas e monumentos defasados é a repetição da ideia de uma nação cujo verbo não tem relação com sua origem – ou com o que seria seu pressuposto substancial, para falar na linguagem de Candido e Schwarz. Fala-se, antes, de um *logos* que está sempre alhures, um *logos* como promessa de presença a si. O brasileiro, segundo os herdeiros do seu destino testamentado, é o povo que se constitui ainda sem verbo essencial, sem palavra, sem ser. O Brasil *é*, mas sempre *fora* do Brasil – fazendo permanecer a pergunta total e totalizante que sempre pode ser repetida: “como fazer o Brasil existir?” (dado que ainda não existiria *propriamente*). É nesse sentido que o texto oswaldiano que propõe a antropofagia, mesmo que elaborando uma perspectiva que permite a crítica do discurso da *formação*, não reduz este último discurso à ilusão ou à alienação, o que seria um contrassenso.

Sendo assim, é seguro dizer que o encaminhamento teórico da interpretação da herança colonial pelo discurso da formação nacional sempre pode ser retomado enquanto houver o desejo de cumprir sua promessa e enquanto existir condições de *crer* nesta promessa. Entretanto, o que a perspectiva antropofágica faz é viabilizar a crítica do discurso formativo permitindo vê-lo como uma particularidade que não deixa de ser colonizante em sua meta final. De sorte que a antropofagia expõe o *problema ético-político* em apostar na busca por uma formação nacional acabada, legitimada por sua ligação com o que seria uma “metafísica messiânica” (dentro do vocabulário oswaldiano).

Portanto, o que enfatizo na distinção entre o discurso antropofágico e o discurso da formação nacional é que a separação entre os dois está no “fundamento” e não no nível das soluções a um problema unívoco – o da meta de formação do estado-nacional. Assim, a relação entre os dois não é de simples escolha arbitrária entre um e outro, tampouco de aprofundamento de um mesmo sentido, para o qual Oswald e Candido seriam respostas diferentes. Relacioná-los impõe a contraposição de perspectivas e valores sobre a modernidade e a cultura no Brasil que não se conciliam no nível do mesmo objetivo buscado, tampouco se separam apenas no nível dos possíveis “erros e acertos”.

Continua ainda a ser possível se perguntar (sem que se possa decidir rejeitar de antemão um pensamento pelo outro – e sem que se possa conciliá-los): “como completar a formação do estado nacional?”, ou “em que ‘estágio’ da formação estamos?”; e ainda “o estado nacional está, de fato, formado?”. Enquanto que, por outro lado, é igualmente possível formular: “estado-nacional para que?”, “para que fim?”; “O estado-nacional é mesmo necessário?”

CONCLUSÃO

Neste capítulo busquei contrastar a formulação do pensamento antropofágico, em Oswald de Andrade, e o pensamento que organiza o discurso de formação nacional presente na instituição universitária, principalmente na Universidade de São Paulo (USP), no contexto dos anos em que Oswald de Andrade apresenta sua tese de filosofia *A crise da filosofia messiânica*, em 1950. Demonstrei algumas hipóteses sobre a exclusão universitária imediata do pensamento antropofágico, aventando a questão da institucionalização do ensino de filosofia a partir de bases metodológicas que geraram a timidez, a contenção e a inibição como modo de operar sistematicamente com a tradição filosófica e visar a superação do que se pensava ser o “atraso” brasileiro nesse âmbito. De modo que a antropofagia fica deixada de lado nesse contexto institucional.

Contudo, tendo contrastado os valores contidos no discurso de formação nacional e no discurso antropofágico, demonstrei que ambas as formas são um modo de pôr toda a questão da nacionalidade. Por um lado, os pensamentos de formação nacional – cuja consistência histórica aparece no século XIX e no romantismo ganha sua versão crítica (fundamentação do que conceituei como *testamento da crítica brasileira*) – apostam na integração histórica do Brasil na história mais geral do Ocidente, com a intenção de fazer o país figurar entre as nações mundiais através de monumentos culturais dignos de uma posição não vexatória segundo os valores civilizacionais. Por outro lado, a antropofagia, ao perceber os limites históricos dessa busca civilizatória, altera a posição da civilização no conjunto de valores por meio dos quais interpreta a história.

Assim, o que se destaca centralmente nessa análise é que a antropofagia difere do pensamento formativo no próprio fundamento. Ou seja, não basta considerar os dois pensamentos por meio de uma busca “complementar”, tampouco impor às visões relacionadas os pressupostos dos quais buscavam se afastar. Desse modo, a perspectiva formativa avalia a cultura brasileira, essencialmente, a partir do sentido que o estado e a identidade nacional lhes daria. Enquanto que, para a antropofagia, é este sentido que deve ser posto em dúvida, enquanto fundamentos organizadores de uma narrativa da história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O peso da tradição do ensaísmo de identidade nacional é muito grande; é uma tradição que conseguiu elaborar uma língua muito abarcadora. Ela é uma língua sem um exterior; uma espécie de hegelianismo dos trópicos.

*Idelber Avelar, entrevista concedida em 03/06/2016*²¹⁹

Essa maneira mecânica que existe as vezes, principalmente na nossa crítica, de dizer: “fulano pegou esses conceitos desse autor estrangeiro” e logo conclui que ele copiou... Copiou coisa nenhuma! Claro, existe muita cópia de fora, não se pode dizer que não tenha... Mas será que não copiaram o Oswald de Andrade, quem garante?

*Jacob Guinsburg, entrevista concedida em 1/02/2017.*²²⁰

A avaliação feita do discurso da formação nacional, exemplificado principalmente na obra de Antonio Candido, e o da antropofagia, segundo a proposta de Oswald de Andrade, enfatizou o contraste entre os dois discursos, escandindo tanto quanto possível os textos discutidos. Persegui a distância entre eles; aquilo que não os conciliam e, no entanto, os relacionam. O destaque dado para as diferenças entre eles tem uma razão de ser: busquei notar 1) se, de fato, os textos permitiam este distanciamento e, o identificando, expô-lo. Assim, acentuaram-se as “extremidades” desses discursos e, também, sublinhou-se o que os diferencia de forma fundamental. 2) procurei verificar como a diferença entre eles ajuda a explicar a relação, inclusive institucional acadêmica, que houve entre antropofagia e formação nacional principalmente no contexto dos anos 1950 quando da publicação da tese de Oswald de Andrade *A crise da filosofia messiânica*. 3) delimitar de que maneira a consolidação institucional do discurso de formação nacional possibilitou a captura da interpretação da antropofagia, circunscrevendo-a principalmente no contexto dos anos 1920 e elidindo o valor que ela possui de crítica aos próprios pressupostos do discurso de *formação*.

²¹⁹ AVELAR, Idelber. Entrevista concedida ao autor via vídeo-conferência, 03 jun. 2016.

²²⁰ GUINSBURG, Jacob. Entrevista concedida ao autor. São Paulo, 01 fev. 2017

Quanto ao ponto fundamental que separa os dois discursos, pode-se demarcá-lo a respeito da posição do discurso antropofágico e o de formação nacional em relação ao significado do estado e da identidade nacional na configuração da história do Brasil – esta que não existiria sem o processo expansionista europeu de colonização (a partir do século XV). Assim, enquanto o pensamento ligado a Candido propõe uma versão civilizatória e humanista, a proposta oswaldiana, pode-se dizer, é “anti-civilizatória”. Parafraseando o próprio Oswald de Andrade, seria necessário queimar e saltar do bonde da “Civilização”²²¹.

A partir desta distinção fundamental entre os dois discursos, é possível afirmá-la como um dos fatores que levam os professores de filosofia da Universidade de São Paulo, durante os anos 1950 (e talvez até hoje, no caso particular da referida universidade), a não considerar o pensamento antropofágico como passível de uma leitura filosófica válida, para além do fato de que Oswald de Andrade não possuía curso formal na área. Nesse sentido, a opção pela versão “ilustrada e humanista” do modernismo, tal como dito por Paulo Arantes, pauta a institucionalização do ensino em filosofia, letras e ciências humanas na USP – em detrimento do que, à época, poderia representar a antropofagia; tida como extravagante, paródica, irônica, etc.

Por fim, a institucionalização do discurso de formação nacional, por volta do final dos anos 1950, pauta um ponto de vista recorrente e que perdura até data recente acerca da história do Brasil e, por conseguinte, da própria antropofagia. Este fato possibilitará o que denominei de captura da antropofagia pelo discurso de formação nacional, este que a faz figurar como uma versão, entre outras, sobre a cultura brasileira, que teria buscado encontrar a melhor solução para a “emancipação nacional”. No entanto, o discurso oswaldiano não se adequa a esta finalidade pressuposta pelo discurso de formação nacional, porque Oswald de Andrade parte, justamente, da evidência das múltiplas distinções e diferenças que existem em território nacional, em vez de buscar a possibilidade de um apaziguamento homogêneo destas diferenças no interior de uma nação formada – a nação acabada é o problema do qual a antropofagia pretende fugir.

Dito isso, é preciso destacar, também, que a consolidação institucional do discurso de formação nacional e a elisão da antropofagia como filosofia válida dentro de uma tradição universitária específica, é um processo que ocorre entre o modernismo e os

²²¹ ANDRADE, Oswald. De Antropofagia. **Revista de Antropofagia (órgão do Clube da Antropofagia)**. n. 4, 2ª denteição, 7 de abril de 1929. Op. cit. por BOAVENTURA, Maria Eugenia. Considerações Finais. In: **A Vanguarda Antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985. p.54.

anos 1970, não sem efeitos ulteriores. Porém, a partir de então outras considerações da antropofagia aparecem, inserindo-a no debate acadêmico – a fala de Augusto de Campos à edição fac-similar da *Revisa de Antropofagia*, publicada em 1976, em que dizia que a antropofagia era a única filosofia brasileira universal, estimando o valor filosófico de Oswald de Andrade, pode ser considerada um dos marcos dessa retomada. Soma-se a isso o fato da expansão universitária e, conseqüentemente, dos cursos de letras, filosofia e ciências humanas, que gradativamente passou a ocorrer no país após a fundação da USP e da UFRJ nos anos 1930²²². Nesta esteira, conjuntamente com as releituras da antropofagia, acoplaram-se críticas ao discurso de formação nacional, especificamente a *Formação da literatura brasileira* de Candido.

Quanto a esse momento posterior aos anos 1970 de retomada da antropofagia e crítica da *Formação da literatura brasileira*, destacam-se, como marcos, alguns textos de Silviano Santiago e de Haroldo de Campos. Cito aqui o artigo de Haroldo de Campos *Da Razão Antropofágica: a Europa sob o signo da devoração*²²³, publicado em 1981 e o ensaio de Silviano Santiago intitulado *Apesar de dependente universal*, publicado no livro *Vale quanto pesa* em 1980²²⁴.

Finalizo, com a ênfase no fato de que após os anos 1970, as propostas da antropofagia servirão a um movimento de renovação do pensamento crítico brasileiro. Deixando claro, então, que a sua elisão, tal como preconizada nesta dissertação, possui uma história específica e já se transformou.

²²² A UFRJ foi funda *in nomine* em 1920, mas é apenas em 1937, em pleno Estado Novo de Vargas, que a instituição se consolida pela junção de um conjunto de faculdades.

²²³ CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração. **Colóquio Letras**. n.º 62. Jul. 1981.

²²⁴ SANTIAGO, Silviano. Apesar de dependente, universal. In: **Vale quanto pesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990.

_____. **Memórias Sentimentais de João Miramar**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

_____. **Os Dentes do Dragão Entrevistas**. São Paulo: Editora Globo, 1990

_____. **Um Homem Sem Profissão: Memórias e Confissões Sob as Ordens da Mamãe**. São Paulo: Editora Globo, 2000

_____. **Pau-Brasil**. São Paulo: Editora Globo, 2003.

_____. **Serafim Ponte Grande**. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

_____. **Telefonema**. São Paulo: Editora Globo, 2000.

_____. A Última Entrevista de Oswald de Andrade. **Revista Bula**. São Paulo, 1954. Disponível em: <http://www.revistabula.com/960-ultima-entrevista-oswald-andrade/> Acesso em: 21/01/2017.

ALENCAR, José de. **Como e Porquê Sou Romancista**. Rio de Janeiro: Domínio Público ebooks, 1893.

_____. **Sonhos d'Ouro**. Rio de Janeiro: Domínio Público Ebooks, 1872.

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência dos anos 60)**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

AZEVEDO, Ana Beatriz Sampaio Soares. **Antropofagia: palimpsesto selvagem**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). Dissertação de mestrado. Departamento de pós-graduação em teoria literária e literatura comparad. São Paulo, 2012.

BLANCHOT, Maurice. **A Conversa Infinita**. Vol. 1. São Paulo: Editora Escuta, 2010.

_____. **A Conversa Infinita**. Vol. 2. São Paulo: Editora Escuta, 2010.

_____. **A Conversa Infinita**. Vol. 3. São Paulo: Editora Escuta, 2010.

BOAVENTURA, Maria Eugenia. **A Vanguarda Antropofágica**. São Paulo: Editora Ática, 1985.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

BRITO, Mário da Silva. **História do Modernismo Brasileiro: Antecedentes da Semana de Arte Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração. **Colóquio Letras**. n.º 62. Jul. 1981.

CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**. 15ª edição. São Paulo: Ouro sobre azul, 2014.

_____. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989.

_____. **Literatura e Sociedade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

_____. **Iniciação à Literatura Brasileira**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010. p. 68.

_____. **Vários Escritos**. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

CARDOSO, Fernando Henrique. FALLETO, Enzo. **Ensaio de Interpretação Sociológica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. **A Universidade da Comunhão Paulista (O Projeto da Criação da Universidade de São Paulo)**. São Paulo: Cortez Editora/ Editora autores associados, 1982

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015

DOSSE, François: **História do estruturalismo**. O campo do signo. v.1. Tradução: Álvaro Cabral. Bauru. Edusc, 2007.

_____. **História do estruturalismo**. O canto do cisne. v.2. Tradução: Álvaro Cabral. Bauru. Edusc, 2007.

CHIAPPINI, Ligia. Formação da Literatura Brasileira ou História de Um Desejo. **Linha D'água**. São Paulo, n.7, p. 21, 1990.

FERRER, Sidney Rodrigues. **Marginal e apátrida na filosofia brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). Dis-

sertação de mestrado. Programa de pós-graduação do departamento de sociologia. São Paulo, 2012.

FONSECA, Maria Augusta. **Oswald de Andrade Biografia**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Globo S.A., 2007.

HAMILTON, Russel G. A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial. In: **via atlântica**. n. 3 dez. 1999.

HAZARD, Paul. **La crise de la conscience européenne – 1680 -1715**. Paris: Fayard, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IRWIN, Robert McKee; SZURMUK, Mónica (org.). **Dictionary of Latin American Cultural Studies**. Gainesville: University Press of Florida, 2012.

JÁUREGUI, Carlos. **Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina**. 2ª ed. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2008.

LAFETÁ, João Luiz. **1930: a crítica e o modernismo**. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho. **Vanguarda do Atraso ou Atraso da Vanguarda? Oswald de Andrade e os Teimosos Destinos do Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP). Dissertação de mestrado. Departamento de pós-graduação em antropologia social. São Paulo, 2012.

LIMA, Luiz Costa. **Pensando nos Trópicos**. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.

MATOS, Marcos de Almeida. Antropofagia: “a única filosofia original brasileira”? **Crítica Cultural – Critic**, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 53-69, jan./jun. 2017.

MELO, Alfredo Cesar Barbosa de. Pressupostos, salvo engano, de uma divergência silenciosa: Antonio Candido, Roberto Schwarz. **ALEA**. Rio de Janeiro, jul-dez 2014. vol. 16/2. p. 403-420.

MELLO, Ivan Maia de. A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo n.23. p. 59 – 74. 2007

NASCIMENTO, Evando: **Ângulos: Literatura e outras artes**. Juiz de Fora: Ed. UFJF; Chapecó: Argos, 2002.

_____. A desconstrução “no Brasil”: uma questão antropofágica?. In: SANTOS, Alcides Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SLVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Desconstrução e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006.

_____. A Semana de Arte Moderna de 1922 e o Modernismo Brasileiro: atualização cultural e “primitivismo” artístico. **Gragoatá**, Niterói, n. 39, p. 376-391, 2. sem. 2015

_____. Prefácio. In: PEETERS, Benoît. **Derrida: biografia**. Tradução André Telles, revisão técnica Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p.14.

_____. **Derrida e a literatura: notas de literatura e filosofia**. São Paulo: É Realizações Editora, 2015

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. **Curso de retórica. Cadernos de tradução**. n. 4, São Paulo: Edusp, 1999.

_____. **Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

PINTO, Manuel da Costa. **Antonio Candido foi o último dos grandes intérpretes do Brasil**. Folha de São Paulo, São Paulo, 12 mai. 2017.

PRADO JÚNIOR, Bento. **Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise**. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RUFFINELLI, Jorge. ROCHA, João Cezar de Castro (org). **Antropofagia Hoje?**. São Paulo: É Realizações, 2011.

SANTOS, Alcides Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SLVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Desconstrução e contextos nacionais**. Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006.

SAVAZONI, Rodrigo, COHN, Sergio (org). **Cultura Digital.br**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

SCHWARZ, Roberto. **Ao Vencedor as Batatas**. 5ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008.

- _____. **Que Horas São?** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. **Sequências Brasileiras.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Um Mestre na Periferia do Capitalismo.** 4ª edição. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2008.
- _____. **Martinha versus Lucrecia: ensaios e entre-vistas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SANTIAGO, Silvino. A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo. In: **Folha de São Paulo. Ilustríssima**, 7 set. 2014.
- SANTIAGO, Silviano (org). **Glossário de Derrida.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora Ltda, 1976.
- _____. **Vale quanto pesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- SILVA, Fernando Barros. FREIRE, Vinicius Torres. Uma História dos Paulistas no Seu Desejo de Ter Uma Filosofia. Duas Entrevistas com Paulo Arantes. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 6 fev. 1994.
- SISCAR, Marcos. O discurso da história na teoria literária brasileira. In: SANTOS, Alci-des Cardoso. DURÃO, Fabio Akcelrud. SILVA, Maria das Graças G. Villa da. (org). **Des-construção e contextos nacionais.** Rio de Janeiro: sete-letras editora. 2006. p. 109 – 110.
- SOUZA, Eneida Maria de. A recepção de Jacques Derrida no Brasil. In: **Ipotesi.** Juiz de Fora, v. 9, n. 1, n. 2. 18, jan/jun, jul/dez 2005. p.11.
- TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios.** Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas.** Petrópolis: Vozes, 1983.
- UNGARETTI, Giuseppe. **Razões de Uma Poesia.** São Paulo: EDUSP, 1994
- .