

NAÇÃO E (CONTRA)MISCIGENAÇÃO: A ANTROPOLOGIA COMO PROVOCAÇÃO À CRÍTICA LITERÁRIA

*Nation and (Counter)Miscegenation:
Anthropology as a Provocation to
Literary Criticism*

TIAGO HERMANO BREUNIG 

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

E-mail: tiago.breunig@ufpe.br

RESUMO

A antropologia do século XIX descobriu “culturas diferentes para subordiná-las ao fio de prumo comum da escala evolucionista”, disciplinando a diversidade pelo “louvor do mesmo”, como nota Luiz Costa Lima a respeito da crítica literária brasileira, fundada com bases naquela antropologia. Este trabalho procura especular a contribuição da antropologia contemporânea para a crítica literária brasileira ao oferecer uma perspectiva alternativa ao modelo dominante, em que predomina “o descobridor, o colonizador, o implantador da nova ordem de coisas”, como supunha Sílvio Romero, visando acentuar outras formas de conceber os encontros e as interações entre os povos e as culturas que participam dos processos reduzidos, pela teoria da miscigenação elaborada no século XIX, a assimilação e integração. Para tanto, este trabalho privilegia perspectivas visibilizadas pela antropologia contemporânea que se caracterizam por “não pressupor a homogeneização como horizonte da interação entre as diferenças”, como sugere Marcio Goldman, tomadas como possibilidade de (re)leitura da crítica literária e da literatura brasileiras.

PALAVRAS-CHAVE: crítica literária; antropologia; miscigenação

ABSTRACT

The 19th century anthropology discovered “different cultures to subordinate them to the common plumb line of the evolutionary scale”, disciplining diversity through “the praise of the same”, as Luiz Costa Lima notes regarding Brazilian literary criticism, which was founded based on that anthropology. This work seeks to speculate the contribution of contemporary anthropology to Brazilian literary criticism by offering an alternative perspective to the dominant model, in which “the discoverer, the colonizer, the implementer of the new order of things” predominates, as Sílvio Romero supposed. Thereby, it aims to accentuate other ways of conceiving the encounters and interactions between peoples and cultures than assimilation and integration, as it was comprehended by the theory of miscegenation elaborated in the 19th century. Therefore, this work privileges perspectives made visible by contemporary anthropology that are characterized by “not assuming homogenization as a horizon of interaction between differences”, as suggested by Marcio Goldman. Such perspectives are taken as a possibility of (re)reading Brazilian literary criticism and literature.

KEYWORDS: literary criticism; anthropology; miscegenation

EDITORA-CHEFE:

Cássia Maria Bezerra do
Nascimento

EDITORA EXECUTIVA:

Rachel Esteves Lima

EDITORES ASSOCIADOS:

Anderson Bastos Martins
Cássia Dolores Costa Lopes
Jorge Hernán Yerro

SUBMETIDO: 11.08.2024

ACEITO: 17.10.2024

COMO CITAR:

BREUNIG, Tiago
Hermano. Nação e (contra)
miscigenação: a antropologia
como provocação à crítica
literária. *Revista Brasileira
de Literatura Comparada*,
v. 26, e20241000,
2024. doi: [https://doi.
org/10.1590/2596-
304x202426e20241000](https://doi.org/10.1590/2596-304x202426e20241000)

Em “A crítica literária na cultura brasileira do século XIX”, Luiz Costa Lima aponta a curiosa relação que os brasileiros temos com o século XIX, constatando que “tamanho hiato se cavou que vislumbramos nosso passado próximo à semelhança de um campo arqueológico, a que só temos acesso ao cabo de penosos esforços, ou porque, demasiado colonizados, mal toleramos ter tido antepassados?” (Lima, 1981, p. 30). À pergunta, Costa Lima responde observando que a “mentalidade colonial” implica apagarmos o fato de “termos tido pais”: “Antes de sabermos o grau em que éramos colonizados, optamos pelo ‘esquecimento’ da proveniência, preferimo-nos órfãos” (Lima, 1981, p. 30). Assim, o “nosso embaraço ante nossa própria paternidade cultural” responde, portanto, a questão, em detrimento de uma suposta ruptura com o nosso século XIX (Lima, 1981, p. 31).

A resposta revela, sob o apagamento de nossa paternidade cultural, as premissas do racismo, do eurocentrismo ou do ocidentalismo que fundamenta a construção da cultura brasileira e, por conseguinte, da crítica literária brasileira. Afinal, desde o “primeiro sistematizador dos estudos literários brasileiros” (Lima, 1981, p. 31) a crítica literária do século XIX compreende a literatura brasileira a partir do problema da formação da nação e do povo brasileiro, e, por extensão, da formação de um Estado nacional, espelhado, no entanto, nas nações ocidentais. Para tanto, o conceito de miscigenação estrutura, em sua origem, a crítica literária brasileira enquanto discurso paralelo ao da afirmação nacional, que prega a diferenciação nacional enquanto particularidade de uma cultura geral, a ocidental. Assim, “a história do Brasil”

É antes a história da formação de um tipo novo pela ação de cinco fatores, formação sextiária em que predomina a mestiçagem. Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas ideias. Os operários deste fato inicial têm sido: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira. Tudo quanto há contribuído para a diferenciação nacional, deve ser estudado, e a medida do mérito dos escritores é este critério novo. (Romero, 1902, p. 4).

De acordo com o “trabalho *naturalista* sobre a história da literatura brasileira”, de Sílvio Romero (1902, p. 7, grifo do autor), interessado em “explicar o nosso caráter nacional” por meio do “critério popular e étnico” e do “critério positivo e evolucionista” do positivismo “quando tratar de notar as relações do Brasil com a humanidade em geral”, a literatura brasileira deve, desde logo, ser compreendida a partir da relação entre o particular e o universal, o nacional e o ocidental:

Todo e qualquer problema histórico e literário há de ter no Brasil duas faces principais: uma geral e outra particular, uma influenciada pelo momento europeu e outra pelo meio nacional, uma que deve atender ao que vai pelo grande mundo e outra que deve verificar o que pode ser aplicado ao nosso país. (Romero, 1902, p. 10).

Assumindo deliberadamente a aplicação de uma face “influenciada pelo momento europeu” que define dialeticamente o “meio nacional”, Romero (1902, p. 10) reconhece que “a literatura no Brasil, a literatura em toda a América, tem sido um processo de adaptação de ideias europeias às sociedades do continente” que, evoluindo a uma “seleção literária e científica”, permitiria concluir que “a darwinização da crítica é uma realidade tão grande quanto é a da biologia”: “A poderosa lei da concorrência vital por meio da seleção natural, a saber, da adaptação e da hereditariedade, é aplicável às literaturas, e à crítica incumbe comprová-la pela análise dos fatos”.

Oscilando entre os polos nacional e ocidental, um elemento da miscigenação que, para Romero (1902, p. 75), representa o “produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil” e a forma “de nossa diferenciação nacional”, claramente predomina. Afinal, trata-se de “ver como o descobridor, o colonizador, o implantador da nova ordem de coisas, o português em suma, foi-se transformando ao contato do índio, do negro, da natureza americana” (Romero, 1902, p. 6). Assim, na pena de Romero, a teoria da miscigenação, elaborada sob as supostas leis da adaptação e da hereditariedade, consiste em uma extensão da eugenia, pois, como observa Romero (1902, p. 54), a quantidade de mestiços das três raças tende a aumentar na mesma medida em que “os índios e negros puros tendem a diminuir. Desaparecerão num futuro talvez não muito remoto, consumidos na luta que lhes movem os outros ou desfigurados pelo cruzamento”. Não satisfeito em prever o desaparecimento de “índios e negros puros”, Romero (1902, p. 54) vislumbra que o “mestiço, que é a genuína formação histórica brasileira, ficará só diante do branco quase puro, com o qual se há de, mais cedo ou mais tarde, confundir” para, finalmente, concluir: “a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá” (Romero, 1902, p. 75).

A teoria da miscigenação de Romero assume, evidentemente, “o colonizador europeu como o elemento principal de nossa formação” (Romero, 1902, p. 416). E, como observa Costa Lima (1981, p. 33), “através do elemento racial, portanto, se prometia fosse interpretado o caráter de nossa sociedade e, objeto precípua da obra, o caráter de nossa literatura e seus autores”. Diante, no entanto, das dificuldades de aplicação da adaptação e da hereditariedade, do darwinismo e do determinismo, no estudo da literatura em sua especificidade, Costa Lima (1981, p. 33) questiona: “Que conclusão portanto tirar senão que a crítica não poderia ser, conforme o autor pretendia, ‘científica’? Que a sociologia bem poderia explicar a formatividade da obra, mas não sua forma própria?” Costa Lima observa, ainda, o fato de o limite de sua teoria escapar aos outros críticos literários contemporâneos de Romero, José Veríssimo e Araripe Júnior, do que resulta, para Costa Lima, a “concordância implícita pelos ‘adversários’ de Sílvio de que o produto literário implicava um inefável, a individualidade”, que “escapa ao influxo da crítica” na medida em que não pode ser submetida ao exame da história.

A transplantação de Darwin, convertendo-se em metáfora biológica axial, compromete a interpretação sociológica dali derivada. Se, portanto, do duplo serviço que deveria prestar a trilogia determinista e, dentro desta, a raça, o primeiro serviço – o entendimento da obra literária – é previamente descartado e o segundo – o entendimento da sociedade – termina em uma interpretação racista, por que então não declarar que a tentativa de Sílvio redundou em completo fracasso? (Lima, 1981, p. 34).

Não seria, no entanto, a interpretação sociológica de orientação biológica adotada por Romero a ser apontada como falha, mas a “maneira como a lera”, constata Costa Lima (1981, p. 34). E a “maneira de errar” de Romero, observa, “é comum à intelectualidade da época” (Lima, 1981, p. 39). Costa Lima (1981, p. 41) atenta, por fim, para o “valor ideológico prestado por estes nacionalistas”, para quem a nacionalidade significa “*coesão social por cima das classes*” (Moriconi, 1980 *apud* Lima, 1981, p. 41, grifo do autor), e o nacionalismo, dirigido unicamente a elites efetivas ou potenciais, se reduz a uma “busca secreta de *identificação* entre o *nacional* e o *externo*” (Moriconi, 1980 *apud* Lima, 1981, p. 41, grifo do autor).

Superadas, ao menos em suas formas mais pronunciadas, as teorias raciais do século XIX, a crítica literária brasileira do século XX conservaria, no entanto, a preocupação com a “aclimatação”, que se resume no que, no quadro da “formação como nacional ocidentalização” (Melo, 2020a),

Alfredo Cesar Melo (2020b, p. 19) denomina “arco nacional-ocidental”. Neste, Melo (2020b, p. 17) identifica o “intelectual nacional-ocidental (o artífice da dialética entre o local e o universal), que sempre atesta uma filiação à tradição ocidental ao mesmo tempo que afirma um desejo por demarcação da singularidade nacional” concebida em termos de contribuição e participação em relação ao Ocidente. Nesse sentido, Melo (2020b, p. 26) nota que Antonio Candido atualiza a formulação de Romero da relação entre as faces geral e particular, europeia e nacional, ao ensaiar uma “possível ‘lei de evolução da nossa vida espiritual’”, regida pela dialética entre o local e o universal, isto é, a “tensão entre o dado local (substância da expressão) e os moldes herdados da tradição europeia (forma de expressão)”.

Candido desenvolve, com efeito, o “método crítico” que analisa em sua tese: “Devido à nossa participação na vida do Ocidente, do ‘mundo américo-europeu’ de que fala Sílvio, a imitação será para nós uma fatalidade, até o dia em que lançarmos no acervo da cultura a nossa contribuição própria”, o que, no entanto, e contraditoriamente, aconteceria “apenas quando estivesse completa a fusão dos elementos díspares e predominasse o branco fenotípico”. (Candido, 2006, p. 170). Mas Candido (2023a, p. 155) declina, evidentemente, o “racismo antropológico” de que acusa Romero. Contudo, a hierarquia racial que fundamenta o método crítico de Romero permanece, em alguma medida, na hierarquia entre literatura e folclore que Candido concebe contra a “ideia enganadora” de “nossa crítica naturalista”, “de que a literatura foi aqui produto do encontro de três tradições culturais: a do português, a do índio e a do africano. Ora, as influências dos dois últimos grupos só se exerceram (e aí intensamente) no plano folclórico”, argumenta Candido (2023c, p. 225). O que preside a hierarquia entre literatura e folclore são aqueles “padrões universais” que, anos antes, Candido (2023b, p. 20) analisava, ou seja, “a convenção greco-latina” que “era fator de universalidade”, um “idioma comum a toda a civilização do Ocidente”, que aparece como possibilidade exclusiva de expressão em um contexto “colonizador de dominação”, como insiste Candido (2023c, p. 242). Mas que, “em compensação, ao estabelecer contraste com o primitivismo reinante, permitiu aos intelectuais criar um mundo de liberdade e autonomia espiritual, que preservou a existência da literatura, neutralizando o perigo de absorção pelo universo do folclore”.

Assim, Melo (2020b, p. 20) conclui que o “intelectual nacional-ocidental” reproduz a colonialidade pela “hierarquização e subalternização de culturas não ocidentais” na medida em que concebe um *outro* para afirmar a hegemonia ocidental:

No caso brasileiro, os outros seriam: o negro, o índio, as formas de vida consideradas tradicionais e arcaicas dos caipiras, dos sertanejos, dos quilombolas, vistas como impróprias para os bons hábitos de trabalho, para a produtividade da economia, e para o exercício de uma cidadania plena. Um conjunto de obstáculos gerado pela presença não ocidental precisaria ser removido, suavizado, diluído ou domesticado para a nação se modernizar. (Melo, 2020b, p. 24).

Ao criticar a periodização de Antonio Candido para a formação da literatura brasileira, Afrânio Coutinho retoma o motivo da miscigenação, revelando sua preocupação com o “nacionalismo literário brasileiro” ou “a busca de uma definição do brasileiro e do caráter nacional” (Coutinho, 2014, p. 11). Coutinho, alinhando-se aos nacionalistas do século XIX, ao mesmo tempo que rejeita o critério “político” ou “histórico-sociológico” em nome do “estético”, concebe um “novo homem, americano,

brasileiro, gerado pelo vasto e profundo processo aqui desenvolvido de miscigenação e aculturação”: “Nasceu um homem novo, insista-se, deu-se isso desde o primeiro instante em que o europeu aqui pôs o pé” (Coutinho, 2014, p. 20).

Assim, Coutinho (2014, p. 21) postula a constituição de uma “civilização brasileira, diferente da portuguesa, em atitudes, motivos e interesses”, ignorando a continuação dos interesses de classe, simplesmente deslocados das classes dominantes portuguesas para as classes dominantes brasileiras, que conservam, ao seu modo, o colonialismo e a colonialidade. Para tanto, universaliza um suposto “homem brasileiro”, concebido sem classe, sem raça, sem gênero e sem história, ao modo dos participantes do “sistema intelectual brasileiro” descritos por Costa Lima (1981, p. 5) como dotados da “sensação, ingênua ou fraudulenta, conforme o caso”, “de não pertencerem a nenhum grupo social, de estarem como soltos no espaço dos interesses sociais”: “A literatura brasileira é brasileira porque exprime a experiência brasileira, porque testemunha o homem brasileiro de todos os tempos, homem que é o mesmo, falando da mesma forma e sentindo igualmente, tanto quando era colono como quando se tornou livre” (Coutinho, 2014, p. 22).

O nacionalismo “apenas a favor do Brasil” apregoado por Coutinho (2014, p. 43) encobre a ideologia da harmonia e da unidade nacional, escancarada na liberdade atrelada exclusivamente ao “colono” de um passado escravocrata. Ao mesmo tempo que reitera a “perfeita conciliação do ideal nacional com a universalidade”, ou simplesmente “entre o nacional e o universal”, preservando “a tradição ocidental” e “integrando-nos na comunidade universal” (Coutinho, 2014, p. 46-49). Embora insista na ideologia de uma “civilização mestiça” (Coutinho, 2014, p. 68), resultante da “adaptação às condições locais, peculiares e diferentes da europeia, início do sincretismo – religioso, cultural, étnico, social – que viria a ser, por isso mesmo, a característica mais marcante da civilização brasileira” (Coutinho, 2014, p. 70), Coutinho curiosamente reafirma uma ruptura com o nosso século XIX, confirmando o “nosso embaraço ante nossa própria paternidade cultural” de que trata Costa Lima: “No século XIX, por influência das ideias de Taine e do determinismo, acreditaram muitos críticos que a arte fosse um produto do meio e da raça, fatores decisivos e exclusivos de sua gênese. Há, porém, um abismo entre essa teoria e o verdadeiro conceito de nacionalismo literário” (Coutinho, 2014, p. 47).

E o faz contraditoriamente ao admitir uma linha de estudos batizada de “brasiliana”, que comporta “o mesmo pensamento brasileiro, nacional, que tão bem souberam definir e pesquisar um Sílvio Romero, um José Veríssimo, um Araripe Júnior”, culminando em que “a obra de Gilberto Freyre veio acabar em nós o constrangimento de sermos mestiços” (Coutinho, 2014, p. 41-42). Com isso, a conclusão de Costa Lima (1981, p. 48) não poderia ser diferente: “Tudo, portanto, indica que, malgrado nosso horror em reconhecermos nossa procedência, o fosso que nos separa do século XIX é mais produto da ignorância que um hiato efetivo”. Ao constatar, assim, continuações com o nosso século XIX, Costa Lima (1981, p. 31) pondera:

O círculo vicioso repete-se assim a cada geração que surge. Uma maneira possível de rompê-lo consiste, pois, em antes aprender a conhecer nossos antepassados, para só então nos habilitarmos a dizer o que deles em nós continua ou o que já se tornou diferença. A maneira de combater o continuísmo, de que o tradicionalismo é uma variante, não consiste em ignorar o passado, mas em sabê-lo.

Nesse sentido, apesar de sua adesão ao discurso da miscigenação e da plasticidade dos colonizadores portugueses,¹ o historiador Sérgio Buarque de Holanda constata, antecipadamente, a facilidade com que os intelectuais brasileiros “se alimentam, ao mesmo tempo, de doutrinas dos mais variados matizes e com que sustentam, simultaneamente, as convicções mais díspares” (Holanda, 1995, p. 155): “Um amor pronunciado pelas formas fixas e pelas leis genéricas, que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos, é dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro”, conclui Holanda (1995, p. 157-158). Mais do que a retoricidade e bacharelismo, aludidos pelo historiador, o que se depreende da passagem condiz com a circunscrição da realidade aos desejos dos intelectuais, que a capturam, para efeito de encantamento, em determinadas formas e leis. Em outras palavras, era a realidade que se adequava, segundo o desejo dos intelectuais, às “doutrinas dos mais variados matizes”, selecionadas e adequadas de acordo com os interesses dos grupos sociais representados pelos intelectuais. Assim, “é possível compreender o bom sucesso do positivismo entre nós”, conclui Holanda (1995, p. 158), observando: “O mobiliário científico e intelectual que o Mestre [Comte] legou à Humanidade bastaria para que se atendessem em todos os tempos e em todas as terras a semelhantes necessidades. E nossa história, nossa tradição eram recriadas de acordo com esses princípios inflexíveis”. Ao constatar que, “no Brasil, os positivistas foram sempre paradoxalmente negadores”, Holanda (1995, p. 159) questiona: “Não existiria, à base dessa confiança no poder milagroso das ideias, um secreto horror à nossa realidade?”

E, finalmente, ao recordar que “trouxemos de terras estranhas um sistema complexo e acabado de preceitos”, assimilados de acordo com os interesses dos grupos sociais dominantes, conclui:

A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos e privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido, no Velho Mundo, o alvo da luta da burguesia contra os aristocratas. [...] É curioso notar-se que os movimentos aparentemente reformadores, no Brasil, partiram quase sempre de cima para baixo. (Holanda, 1995, p. 160).

Assim, Holanda (1995, p. 163-164) descreve a “nossa intelectualidade” como “puros homens de palavras e livros”, a partir dos quais “tudo assim conspirava para a fabricação de uma realidade artificiosa e livresca, onde nossa vida verdadeira morria asfixiada”, conforme sua “missão nitidamente conservadora e senhorial”: “O móvel dos conhecimentos não é, no caso, tanto intelectual quanto social, e visa primeiramente ao enaltecimento e à dignificação daqueles que a cultivam. De onde, por vezes, certo tipo de erudição sobretudo formal e exterior”, destinada a “deslembrar o leitor” (Holanda, 1995, p. 164-5). Ora, considerando a acomodação, “de cima para baixo”, dos “direitos e privilégios” das classes dominantes na conformação da democracia no Brasil, a constatação de que “nossa vida verdadeira

1 Holanda (1995, p. 53) confere a “nossos colonizadores” uma faceta amplamente divulgada por Gilberto Freyre, a “plasticidade social: a ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça”, a qual, segundo Holanda, “explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em parte, e já ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços”. Holanda (1995, p. 66) conclui: “Em resultado de tudo isso, a mestiçagem que representou, certamente, notável elemento de fixação ao meio tropical não constituiu, na América portuguesa, fenômeno esporádico, mas, ao contrário, processo normal. Foi, em parte, graças a esse processo que eles puderam, sem esforço sobre-humano, construir uma pátria nova longe da sua”. Posteriormente, ao analisar o realismo dos portugueses em relação aos motivos edênicos presentes na colonização, observa: “Esse fato surpreende tanto mais quanto a mestiçagem e o assíduo contato dos portugueses com o gentio da costa, longe de amortecer, era de molde talvez a reanimar alguns dos motivos edênicos trazidos da Europa e que tanto vicejaram em outras partes do Novo Mundo” (Holanda, 1996, p. 35). Adiante, ao reiterar que “é principalmente o imediato, o cotidiano, que recebem todos os cuidados e atenções desses portugueses do Quinhentos”, de modo que “para eles até o incomum parece fazer-se prontamente familiar, e os monstros exóticos logo entram na rotina diária”, questiona-se, confirmando a “plasticidade” dos portugueses: “Não estaria aqui o segredo da facilidade extrema com que se adaptam a climas, países e raças diferentes?” (Holanda, 1996, p. 104).

morria asfixiada” pode ser lida de forma literal. Afinal, desde a reivindicação de autonomia em relação aos (des)mandos da Europa, como tantas vezes reiterado pelos historiadores, a concepção das novas nações fundadas na cidadania dos descendentes dos colonizadores europeus americanizados presumia a exclusão e exploração dos povos não europeus, discursivamente constitutivos daquelas nações.

Parece se encontrar ali a matriz das conclusões de Costa Lima ao analisar o sistema intelectual brasileiro, como transparece a imagem do “mobiliário” ou do “móvel” mental, importado, em geral, da Europa: “o que decisivamente importa não é o arranjo interno, a combinação exaustiva das peças do mobiliário mental, a fecundação do capital simbólico, mas a apresentação externa, as insígnias e os brasões da cultura”, afirma Costa Lima (1981, p. 22). A respeito do sistema intelectual brasileiro, destaca suas “práticas antidemonstrativas, i.e., autoritárias”, exemplificadas por Gilberto Freyre, que cumprem a “‘missão nitidamente conservadora e senhorial’ de nossa intelectualidade”, conclui Costa Lima (1981, p. 18), citando justamente Sérgio Buarque de Holanda. Proveniente de “nossa formação senhorial”, como constata Costa Lima (1981, p. 22), “o nosso legado cultural”

consiste de uma cultura fundamentalmente *literária*, pois outra forma de expressão não podia vingar, onde a *criticidade* é determinada e, ao mesmo tempo, amainada pelo *desenraizamento* – a sensação de estar no lugar errado – e pelo *moralismo*, que leva o autor a uma posição de classe e, simultaneamente, o desprezo por tais categorias “sociológicas” e não “estéticas”. (Lima, 1981, p. 5).

Confirmando a hierarquia social e racial, bem como a sugestão acima de que a frase de Holanda, segundo a qual “nossa vida verdadeira morria asfixiada”, possa ser lida de forma literal, Costa Lima reitera a dominação do elemento branco, conforme a teoria da miscigenação de Romero e cia., que assumem, como vimos, “o colonizador europeu como o elemento principal de nossa formação”: “entre nós a cultura se impôs de cima, como parte de uma política de terra arrasada. A cultura se fez privilégio do branco, que só se interessava pelas formas indígenas como maneira de melhor aculturar, i. e., de destruir o seu possuidor” (Lima, 1981, p. 4).

Com efeito, como observa Marcio Goldman (2017, p. 13), “as teorias da mestiçagem têm inicialmente uma base racista, segundo a qual cada raça, enquanto subdivisão da espécie humana, possuiria particularidades morfológicas e características morais, psicológicas e intelectuais específicas”, o que justifica os diferentes tratamentos dados a cada grupo no processo de constituição nacional. O racismo decorrente dessa percepção assume, como nota Goldman, as mais variadas formas. Quanto ao conceito, conforme explica José Antonio Kelly Luciani (2016, p. 25), a miscigenação, “não importa quão vagamente definida ou presumida, é uma teoria tanto da mistura biológica quanto da sociocultural, e constitui uma ideologia-chave na construção da nação na América Latina”, em que “a mestiçagem figura como a consumpção de diferentes entidades por meio de sua fusão, e como produção de um novo tipo de pessoa, povo, classe ou nação com qualidades físicas, sociais, morais ou espirituais distintas, a depender da ênfase”. Contudo, como esclarece Luciani (2016, p. 27), “a fusão indica uma valorização desigual das culturas ou raças branca, negra ou indígena”.

No Brasil do século XIX, segundo Goldman (2017, p. 13), a compreensão da miscigenação sofre transformações “com a ideia de que a construção da nação não poderia ser alicerçada na mestiçagem, já que a miscigenação em si teria efeitos deletérios”. Assim, “ideologias nacionalistas pregando que uma mesma nação deveria ter uma única língua, falada por um único povo, pertencente a uma única raça, estimularam outra aceção valorativa para a mestiçagem, ainda que mantendo sua base racista” (Goldman, 2017,

p. 13). Foi justamente nesse contexto, caracterizado pelo “cientificismo” racista importado da Europa e adaptado aqui conforme os interesses das classes dominantes, que eclode a crítica literária brasileira, para a qual, assim como para as nascentes ciências sociais, a nação se identifica com o povo, e “o povo a fundar a nação seria justamente aquele resultante da miscigenação” (Goldman, 2017, p. 14).

A formação do povo e, por conseguinte, da nação, ofereceria, por fim, um fundamento, um sentido, para o Estado-nação: “Entre nós o que há de organizado é o Estado, não é a nação [...] não é o povo, o qual permanece *amorfo* e dissolvido, sem outro liame entre si, a não ser a comunhão da língua, dos maus costumes e do servilismo”, reclamava Tobias Barreto, secundado por Sílvio Romero (1977, p. 268), ao criticar a “falta de coesão nacional, que é um fato étnico, físico, antropológico, traduz-se e revela-se na esfera mental. É por isso que não temos, nunca tivemos, uma *opinião pública* esclarecida em política, nem uma intuição literária própria” (Romero, 1977, p. 267, grifo do autor).

Em comum entre os intelectuais que compõem tal contexto se destaca a compreensão de que a integração depende da “harmonia entre as diversas partes que constituem o conjunto”, como constata Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978 *apud* Goldman, 2017, p. 15), reiterando que, para alguns, a harmonia resulta da “semelhança indiscutível entre estas partes”, e para outros da “dominação de uma raça superior sobre as raças inferiores”. Em resumo e em geral, a concepção de diversidade supõe, para tais intelectuais, a homogeneidade como resultado de qualquer agenciamento entre as referidas partes, como o antecipa a tese do branqueamento no século XIX: “O país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante uma seleção natural (ou quiçá milagrosa), levariam a supor que o Brasil seria, algum dia, branco” (Schwarcz, 1993, p. 12).

Diante de tal quadro, Goldman sublinha a realidade das interações entre as populações que participaram dos processos abordados por essas teorias, de uma maneira que não as reduza ao problema da constituição do Brasil como Estado-nação: “Como retomar em bases não apenas sociológicas ou sociopolíticas, mas propriamente antropológicas – ou seja, etnográficas, comparativas e generalizantes – os temas intelectuais e sociais que acompanham essas interações” (Goldman, 2017, p. 16)?

CONTRAMESTIÇAGEM

Para responder a tal questão, Goldman (2017, p. 16; 2021, p. 10) recorre a perspectivas tomadas como contradiscursos sobre a mestiçagem e o sincretismo que se caracterizam por “não pressupor a *homogeneização* como horizonte da interação entre as diferenças”. Goldman (2021, p. 10-11) associa a “ideia de relação afroindígena”, a partir da qual elabora o conceito de contramestiçagem, a “um *procedimento* político-epistemológico”, a um “ponto de vista” em que a recusa da mistura não implica a proposição de uma suposta pureza, mas, sim, do “elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta”:

Creio que esse *procedimento* é o caminho para enfrentar, e quem sabe evitar, a estatização e o branqueamento que ameaçam praticamente todas as teorias mais comuns sobre o contato e a mistura que, quase invariavelmente, supõem ou acabam por concluir que a única forma legítima de identidade é a nacional. (Goldman, 2021, p. 11).

Assim, a contramestiçagem, como explica Goldman (2021, p. 11), “pode conter a mestiçagem sem por isso deixar de ser diferente dela”:

por contramestiçagem e contrassincretismo pode-se compreender tanto as práticas e as teorias etnográficas que se opõem à mestiçagem e/ou ao sincretismo de forma radical quanto aquelas que tomaram posse dessas noções, incluindo-as em um modo de pensar e fazer no qual os conceitos passam a ser forças em movimento e a operar de modo acima de tudo tático e estratégico.

O processo que Goldman denomina “contramestiçagem” deve ser compreendido, portanto, não como recusa da mistura em nome de uma suposta pureza, como esclarece, mas como abertura para o elemento de indeterminação. A ideia de relação afroindígena, que fundamenta o conceito de contramestiçagem, designa os agenciamentos entre afrodescendentes e ameríndios (Goldman, 2015, p. 642) e deve ser compreendida “decididamente como uma *relação*”, insiste Goldman (2017, p. 11, grifo do autor), ou seja, “como um modo particular de articular diferenças”, de modo, como esclarece posteriormente, a libertar “a noção de qualquer substancialismo” (Goldman, 2021, p. 2). A relação afroindígena constitui, ainda, um “modo de articulação que permanece reprimido na maior parte das descrições existentes sobre encontros e contatos” (Goldman, 2021, p. 2), na medida em que se privilegia a fusão e a integração em detrimento da diferenciação.

Evidentemente, a relação afroindígena nomeia um dos resultados daquilo que originou o “mundo chamado de moderno: a desterritorialização forçada dos povos africanos e a destruição dos territórios dos povos ameríndios, com os consequentes agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas nas Américas” (Goldman, 2021, p. 3). Assim, “a relação afroindígena não deixou de ser o modo pelo qual resistiram aos brancos” (Goldman, 2021, p. 4), ou a uma relação em que o diferente ou mesmo a relação desaparece em função da mistura, ao passo que a relação afroindígena ou a contramestiçagem reitera a singularidade de cada elemento, bem como o poder de adaptação e combinação.

Goldman assume como objetivo o princípio de irredução de Bruno Latour, ou seja, não reduzir a relação afroindígena “de antemão a uma pura questão identitária; e, ao mesmo tempo, não negar *a priori* que a identidade possa ser uma dimensão do fenômeno” (Goldman, 2015, p. 642). “Trata-se, basicamente”, explica Goldman (2015, p. 642), “de pensar a relação afroindígena de um modo que não a reduza a simples reação à dominação branca, nem à mera oposição entre duas identidades”.² Assim, Goldman sugere compreender a relação afroindígena a partir das alteridades imanentes de cada coletivo, relacionadas com as alteridades imanentes de outros coletivos, de modo que a interseção não se reduza a uma fusão homogeneizadora. Trata-se, portanto, de um

criativo processo de reterritorialização que se seguiu à brutal desterritorialização de milhões de pessoas no movimento de origem do capitalismo com a exploração das Américas pela utilização do trabalho escravo. Em face dessa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com aspectos dos imaginários religiosos cristãos e do pensamento ameríndio e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que puderam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar sua eliminação e/ou captura. (Goldman, 2015, p. 643-644).

2 Goldman (2017, p. 12), retomando essa passagem, complementa: “não importando se estas são tidas como ‘primordiais’ ou como constituídas por ‘contraste’”.

Ao assinalar a heterogeneidade constitutiva do sistema, Goldman (2015, p. 645) observa que, na constituição do chamado mundo moderno, “coexistem os poderes mortais da aniquilação e as potências vitais da criatividade”. E, considerando que o encontro entre afros e indígenas nas Américas constitui o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade, Goldman constata que o referido encontro recebeu relativamente pouca atenção. Ou o recebeu de forma a subjugar a relação afroindígena a um elemento dominante, o branco europeu, segundo uma lógica homogeneizadora que redonda numa identidade nacional, determinada, evidentemente, pelos interesses do elemento dominante:

aquilo que foi escrito, em geral, o foi a partir de um ponto de vista que subordinava a *relação afroindígena* a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação na mesma medida em que dominava o campo sociopolítico: o “branco europeu”. Na própria obra de Bastide, a questão central talvez seja justamente a da famosa “integração do negro na sociedade de classes”. Tudo se passa então, como acontece frequentemente demais na antropologia, como se o ponto de vista do Estado, com seus problemas de *nation building*, levasse a melhor, impondo essa espécie de certeza, que parece durar até hoje, de que a única identidade legítima é a identidade nacional. (Goldman, 2015, p. 645).

Assim, a estatização ou branqueamento da relação afroindígena presente na ideologia da miscigenação decorre de sua subordinação ao problema da construção da nação. Pois, como nota Goldman (2017, p. 13), “a constituição das ciências sociais no Brasil, e da antropologia brasileira em particular, passou justamente pela questão das relações entre os diferentes ‘grupos’ que teriam constituído, ou deveriam constituir, a chamada ‘nação brasileira’”, a qual foi articulada a partir do conceito de miscigenação. No Brasil, a relação afroindígena foi filtrada, portanto, segundo o “mito das três raças”, que, como recorda Goldman, elabora a “contribuição” de cada uma das raças para a constituição da nação brasileira, de maneira que a dominação seja branca (Goldman, 2015, p. 646). Afinal, e esta obviedade justifica, para Goldman, que a relação afroindígena seja considerada uma perspectiva,

as relações entre as “três raças” do famigerado triângulo brasileiro não podem ser as mesmas quando encaradas do ponto de vista dos dominantes ou dos dominados. Um encontro não pode ser a mesma coisa quando um dos participantes imagina não apenas representar o universal como ter o direito e mesmo o dever de impor esse universal aos demais. (Goldman, 2021, p. 16).³

Diante disso, Goldman apresenta o que a antropologia, especialmente a brasileira, pode fazer em contraposição ao reducionismo a que a relação afroindígena foi submetida: “O primeiro passo, sem dúvida, consistiria em um movimento para libertar a relação afroindígena da dominação e do ofuscamento teórico-ideológicos produzidos pela presença dessa variável ‘maior’, os ‘brancos’” (Goldman, 2015, p. 646), o que Goldman associa com a operação de minoração abordada por Gilles Deleuze. A operação de minoração, como explica Goldman (2017, 2021), procede sempre pela subtração da

3 Ao reiterar o problema “do nosso famigerado triângulo” e explicar o conceito de “contramestiçagem ou contrassincretismo”, Goldman (2017, p. 25) acrescenta aludindo ao antropólogo Pierre Clastres: “*Contra*, aqui, deve certamente ser compreendido no sentido clastriano de uma recusa ativa do Um e de uma afirmação das multiplicidades”. Luciani (2016), ao propor, por sua vez, o conceito de “antimestiçagem”, que exploraremos adiante, explica: “Nos conceitos políticos de Clastres – ‘sociedades contra o Estado’ e ‘sociedades primitivas’ – ‘o Estado’ se refere primariamente ao poder estar separado da sociedade, o poder exercido de forma coercitiva, especificamente, à relação de comando-obediência, ao Um totalizador implicado na representação política; ou seja, refere-se às condições conceituais para o desenvolvimento de sociedades estatais plenas” (Luciani, 2016, p. 94). Em oposição a uma tal unidade totalizadora, Luciani (2016, p. 99, grifo do autor) vislumbra “uma abertura positiva para alternativas que podem surgir das atitudes contra hierarquias estabelecidas e contra o desacoplamento de poder em relação ao *socius*, desde que seja entendida como tal”.

variável dominante, de modo que a trama possa ser reescrita por meio da atualização de virtualidades bloqueadas e possibilidades reprimidas pela variável dominante.

Deleuze elabora a operação de minoração a partir do teatro de Carmelo Bene, que, segundo Deleuze, procede por subtração, de um personagem do texto original, por exemplo, do que decorre, conseqüentemente, a constituição de outra personagem, que consta, originariamente, apenas como virtualidade. Em geral, o procedimento de subtração envolve “elementos de Poder, os elementos que fazem ou representam um sistema do Poder”, que implica, ao mesmo tempo, o poder do teatro ou, mais precisamente, a antiga cumplicidade do teatro com o poder, associada a uma “representação do poder no teatro” (Deleuze, 2010, p. 21). Assim, “recoberto por outro movimento, que faz nascer e proliferar algo de inesperado” (Deleuze, 2010, p. 19), o movimento de subtração, ao neutralizar uma personagem dominante, promove a autonomia de outra personagem, a sua constituição, que, no entanto, não implica a afirmação de um “eu” ou de uma unidade, uma vez que compreende metamorfoses e variações.

Deleuze (2010, p. 23) aproxima a operação de minoração do teatro de Carmelo Bene ao conceito de literatura menor na medida em que constata que, interessado pelas noções de Maior e Menor, Carmelo Bene opera de maneira a “impor um tratamento menor ou de minoração, para liberar devires”. A partir da literatura de Franz Kafka, Deleuze e Guattari (2017, p. 34-35) concebem uma literatura menor como “a que uma minoria faz em uma língua maior”, afetada, assim, “de um forte coeficiente de desterritorialização”, bem como daquela “impossibilidade de não escrever, porque a consciência nacional, incerta ou oprimida, passa necessariamente pela literatura”, que a caracteriza, tanto quanto o fato de que “tudo nelas é político” e de que “tudo toma um valor coletivo”:

porque a consciência coletiva ou nacional é “frequentemente inativa na vida exterior e sempre em vias de desagregação”, é a literatura que se encontra encarregada positivamente deste papel e desta função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, malgrado o ceticismo; e se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. (Deleuze; Guattari, 2017, p. 36).

Uma literatura menor, como resumem Deleuze e Guattari (2017, p. 37), caracteriza-se pela “desterritorialização da língua”, pela “ligação do individual no imediato-político” e pelo “agenciamento coletivo de enunciação”. Assim, conforme explicam, “‘menor’ não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida)”.

Para Goldman (2017, p. 19), no entanto, “o problema é como libertar o que em geral se chama de sincretismo e mestiçagem da dominação e do ofuscamento teórico-ideológicos produzido pela presença da variável maior ‘brancos’”, representando o elemento europeu e ocidental: “Em poucas palavras e grosso modo: como ficaria o mito das três raças se dele suprimíssemos não o fato histórico, político e intelectual do encontro, mas o vértice ‘maior’ do triângulo, os ‘brancos’? Como apareceriam afros e indígenas sem este elemento sobrecodificador?” (Goldman, 2015, p. 646).

Para tanto, não se trata, como explica Goldman posteriormente, de suprimir “o fato histórico, político e intelectual dos encontros, uma vez que os brancos fazem parte – e como! – dessa história. O problema é fazê-los fazer parte dela de outra maneira e em outro lugar” (Goldman, 2021, p. 2).

Ao retomar a ideologia que enfatizou o “encontro das ‘três raças’ que teriam harmoniosamente constituído a nação”, Goldman (2015, p. 647) insiste na diferença, embora evidente nunca suficientemente

ênfatisada, da natureza das relações “caso se considerem as relações entre dominantes e dominados ou apenas aquelas entre os segundos”. Nesse sentido, afirma a multidimensionalidade de tais relações e a necessidade de evitar a “mera determinação de variedades culturais e universais humanas”:

o ponto é a delimitação e o contraste de princípios cosmológicos de matriz ameríndia ou africana, sem perder de vista nem sua especificidade, nem as condições históricas de seu encontro. Ou, em outros termos, trata-se de tentar colocar em diálogo produções etnográficas e reflexões teóricas oriundas de dois domínios tradicionalmente separados da antropologia, na esperança de que, por meio desse diálogo, seja possível trazer à luz novas conexões – e novas distinções – entre eles. (Goldman, 2015, p. 648).

Para Goldman, trata-se, portanto, de evitar supor algum tipo de unidade ou identidade que oblitere as distinções a fim de compreender os “agenciamentos efetivos que produzem as misturas concretas” (Goldman, 2015, p. 650). E de conceber, enfim, “agenciamento de diferenças enquanto diferenças, sem a necessidade de pressupor nenhum tipo de síntese ou fusão” (Goldman, 2015, p. 653), abandonando, portanto, os pre(con)ceitos da miscigenação, que fundamentam a construção da identidade nacional, tanto quanto a historiografia tradicional e a crítica literária brasileiras.

Assim como o perspectivismo compreende que natureza e cultura funcionam como pontos de vista em detrimento de categorias substanciais, a contramestiçagem consiste, portanto, em uma perspectiva estabelecida a partir da diferenciação entre os elementos constitutivos da relação, uma abertura para o elemento de indeterminação em qualquer mistura, bem como para as virtualidades dos encontros, ou seja, “o que eles poderiam ter produzido e que, por isso, ainda pode ser produzido” (Goldman, 2021, p. 3). Como esclarece Goldman (2017, p. 23), contramestiçagem e contrassincretismo são como “dispositivos óticos de foco dinâmico que alternam ininterruptamente entre perspectivas de conjunto (onde diferenças podem ser eclipsadas) e de detalhe (onde são postas em relevo)”. Finalmente, emerge da proposta de Goldman (2017), como vimos, um modelo comparativo caracterizado como um procedimento de minoração por extração do elemento dominante, bem como pela transversalidade e pela heterogeneidade. Os desdobramentos do conceito de contramestiçagem apontam, assim, segundo Goldman (2021, p. 1-2), para “uma crítica radical das leituras dominantes dos processos de encontro ou contato” que fundamentam “as interpretações da chamada construção da nação brasileira”.⁴

4 Similarmente ao conceito de contramestiçagem, Luciani (2016) elabora a noção de “antimestiçagem”, a partir dos Yanomami do Alto Orinoco, Venezuela, como um processo que desafia “as narrativas convencionais da construção da nação venezuelana enquanto um processo de mestiçagem” (Luciani, 2016, p. 7). Ao analisar as implicações políticas da antimestiçagem, em oposição ao “pensamento das elites socialmente brancas ou mais brancas [...] que historicamente têm monopolizado a produção de narrativas de construção da nação” (Luciani, 2016, p. 15), o antropólogo observa que a uniformização dos componentes da nação cumpre uma função integradora, em oposição a indígenas e africanos, conforme premissas e valores considerados europeus (dominantes), para os quais o branqueamento por meio da mestiçagem emerge como “a única chance de alcançar a estabilidade política e o progresso, e de salvar a nação de si mesma” (Luciani, 2016, p. 20). Assim, Luciani (2016, p. 25) conclui que a mestiçagem se trata de uma “ideologia que vai de mãos dadas com o projeto de expansão da cultura *criolla* em direção à cultura nacional”. Ao constatar que a cultura *criolla* é a cultura da elite política, Luciani (2016, p. 30) esclarece: “Meu argumento é que o papel dominante e integrador da cultura *criolla* é completamente congruente com a teoria da mestiçagem. Postulando a construção das nações por meio do funcionamento de uma máquina de fusão, a mestiçagem não é nada menos do que a teoria da história a serviço do projeto *criollo* de transformar a sua cultura em cultura nacional”. Enquanto a cultura *criolla* ou a mestiçagem “sempre foi um modo de embranquecer ou do ocidentalizar [...] na expectativa de transformar o Outro em um eu”, “a relação yanomami com a cultura *criolla* envolve uma incorporação da diferença que busca transformar o eu em Outro. Sobre estas bases, podemos, então, chamar apropriadamente essa hibridação de “antimestiçagem”, conclui Luciani (2016, p. 52). Por fim, ao recordar que o caráter “anti” se relaciona “aos tantos modos em que [a antimestiçagem] inverte as premissas da mestiçagem e os aspectos mais gerais da relação da cultura *criolla* com seus outros relevantes (culturas euro-americanas e indígenas)”, Luciani (2016, p. 79) complementa: “esse ‘anti-’ deve ser lido também como um ‘contra’: essas teorias ameríndias de mistura são ‘contra a fusão’ e congruentes com a filosofia política que Clastres celeberramente atribuiu a elas”.

CONCLUSÃO

Se, assim como nota Luiz Costa Lima (1981, p. 52), a antropologia do século XIX descobriu “culturas diferentes para subordiná-las ao fio de prumo comum da escala evolucionista”, da mesma maneira que, para o individualismo e o impressionismo da crítica literária brasileira, “o elogio do indivíduo admite em princípio a diversidade para, a seguir, discipliná-la pelo louvor do mesmo”, a antropologia pode, agora, contribuir para a crítica literária, oferecendo uma perspectiva alternativa ao modelo dominante em que predomina, desde sua origem, “o descobridor, o colonizador, o implantador da nova ordem de coisas” (Romero, 1902, p. 6), e para o qual “a cultura do povo a ser ‘modernizado’ precisa ser descartada para algum tipo de projeto nacional-ocidental se viabilizar” (Melo, 2020b, p. 36).⁵ Afinal, como nota Carlos Guilherme Mota (2014, p. 89), “foi em nome dos ‘interesses nacionais’, da ‘cultura brasileira’, da ‘cultura nacional’” que se cortaram as linhas da esfera de produção cultural dos segmentos populares mobilizados criticamente, de modo que a ideologia da cultura brasileira corresponde ao apagamento da “ideia de organização social baseada na divisão de classes”, sob a noção de cultura brasileira propalada pelas obras de interpretação do Brasil.⁶ O que ocorre, eventualmente, como observa Melo, inclusive em obras progressistas de interpretação nacional, em que o problema da divisão de classes, mencionada por Mota, culmina, como solução, na integração, de modo que reproduzem hierarquias provenientes da ideia de modernidade legada pela colonialidade.

5 Em contraposição ao processo de “uniformização das diferentes civilizações” ou “ocidentalização” pela assimilação e hierarquização de valores, Silviano Santiago (1982, p. 17) constata: “Relevante papel, dentro desse contexto, passou a ter a Antropologia, ciência criada pela consciência ferida europeia. Dentro da cultura dos conquistadores, criou-se um lugar especial e sacrossanto de onde se pode avaliar a violência cometida por ocasião da colonização, lugar onde se tenta preservar – sob a forma de discurso científico, não tenhamos ilusões – o que ainda é possível de ser preservado. Esta adição às disciplinas propriamente europeias não é tão sem importância como parecia dizer o diminuto lugar inicialmente reservado à Antropologia. Acaba ela por operar um ‘descentramento’ importante no pensamento ocidental, pois deixa a cultura europeia de ser a detentora da verdade, de manter-se como a cultura de referência, estabelecida por excelência das hierarquias”. Santiago (1982, p. 24) conclui que, com a ajuda da Antropologia, a verdade é relativizada ou perspectivada pelo deslocamento do etnocentrismo, de modo que a universalidade, refratada entre a “verdade da universalidade colonizadora” e a “verdade da universalidade diferencial”, permanece como resultado da relação entre metrópole e periferia, sem, no entanto, que o embate entre verdades resulte em síntese integradora.

6 Para Mota (2014, p. 98, grifo do autor), certas obras de interpretação do Brasil encobrem, sob formulações “regionalistas” ou “universalistas”, o “problema real”, a saber, “o das relações de dominação no Brasil”, “em que mitos como o da democracia racial e do luso-tropicalismo servem ao fortalecimento de um *sistema ideológico* no qual se perpetua a noção de *cultura brasileira*”. Quanto ao controle da produção cultural dos segmentos populares que mobilizaram seu “potencial crítico”, abordado por Mota (2014, p. 89), Costa Lima oferece uma perspectiva interessante quanto à história de nosso sistema intelectual, que contribui para compreender os seus embaraços atuais. Ao questionar a relação entre o sistema intelectual e a economia e a ordem social, como sugere Roberto Schwarz, Costa Lima (1981, p. 11), requerendo a “observação das mediações necessárias entre a intocabilidade econômica e o sistema intelectual”, afirma: “as características de nosso sistema intelectual não me parecem explicáveis simplesmente pelo tipo de relações econômicas que nos caracterizaram. Talvez uma melhor hipótese, capaz de desvelar as instâncias mediadoras, se encontre na ausência de meios, por parte das classes oprimidas e dos segmentos sociais desprivilegiados, de promoverem suas aspirações, de formularem sua oposição à cultura oficializada” (Lima, 1981, p. 12). Trata-se, reitera Costa Lima (1981, p. 12), da “desnecessidade, por parte dos grupos sociais em condições de se expressar, de forjarem linhas ideológicas contrárias à *cordialidade* oficializada”. Como se tratava dos interesses de setores de uma burguesia igualmente extrativista e dependente do mercado externo, “a instância política brasileira não tinha necessidade e, daí, interesse, em modificar o panorama de nosso sistema intelectual”. Costa Lima (1981, p. 14) conclui que “ao contrário do que supõem muitos historiadores da cultura, não há coincidência, sequer aproximativa entre certa matriz de pensamento e certa corrente ideológica”, pois “a velha matriz se realimenta e passa a viver mesmo entre aqueles que ideologicamente se opõem às formas econômicas e políticas que lhe corresponderam”.

Melo (2020b, p. 36) sugere, em contraposição, uma revisão da ideia da formação presente na tradição do pensamento brasileiro, pois “tão importante quanto apreender qual o país a elite intelectual gostaria de construir, é examinar que outras possibilidades (outros devires) de Brasil tal elite nega, desqualifica, despreza”:

Explicitar os mecanismos de colonialidade (hierarquização e subalternização de culturas e modos de vida) nessas grandes obras é fundamental para desnaturalizar os seus pressupostos, questionar os “vínculos placentários” entre o Brasil e o Ocidente, e descortinar outros horizontes possíveis – além das possibilidades apresentadas pelo sistema – para ser, estar no mundo e conceber a vida. (Melo, 2020b, p. 38).

Nesse sentido, tendo em vista a articulação entre modernidade e colonialismo, racismo e capitalismo, cabe problematizar a identificação da cultura “nacional” com os paradigmas euro-americanos como um fetiche pela modernidade, contrapondo o eurocentrismo implicado na ideia de um Estado moderno e suas relações com o mercado, desde que, como constata Aníbal Quijano (2005, p. 119), com a expansão mundial da dominação colonial europeia, a “distribuição racista das novas identidades sociais” se combina “com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial”. Pois “a construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços”, conclui Quijano (2005, p. 135), complementando que a colonialidade do poder atua, ainda, “contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno”, inclusive. Afinal, a colonialidade do poder baseada na racialização como instrumento de dominação limita a construção do Estado-nação, de modo que deve ser considerada na questão nacional, cujo problema consiste, não no Estado, como apenas um oportunista neoliberal poderia sugerir, mas na adoção pelos grupos dominantes do “modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais” (Quijano, 2005, p. 136).⁷

Para tanto, a antropologia oferece uma perspectiva relacional que, em vez de pressupor a homogeneização como horizonte das relações que fundam a identidade nacional, para a qual se confere legitimidade em detrimento de outras formas de identificação, reafirma a heterogeneidade como horizonte de tais relações, compreendidas em sua indeterminação e multidimensionalidade e, como explica Goldman (2017), como modos particulares de articular diferenças, recusando qualquer substancialismo. Ao apontar, assim, para o devir, tal perspectiva privilegia a diferenciação em detrimento da integração, permitindo conceber a cultura não como resultado de uma fusão, que significa, no fundo, um modo de subjugação, mas a partir de posições relacionais. Afinal, tudo indica, como sugere Goldman (2015), que, da perspectiva do outro do elemento dominante, branco e ocidental, hegemonicamente coincidente com a cultura nacional, nunca se deixou de diferenciar o cruzamento, a parcialidade, a

⁷ Some-se, a esse respeito, a compreensão de Santiago Castro-Gómez da “expulsão do Estado” por meio da qual a colonialidade se organiza nas colônias espanholas na medida em que a lei se converte, de forma organizada e sistemática, em um meio para a obtenção de benefícios particulares, que, após a independência, se projeta no modo como os sujeitos se relacionam com o “público”. Cf. Castro-Gómez, Santiago. Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, n.12, p. 31-45, 2010, p. 34-35; e Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas*: notas para un republicanismo transmoderno. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, p. 59-61. Pode-se conjecturar uma relação com a “cordialidade” analisada por Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 145-146), para quem a persistente ordem colonial e patriarcal dificulta “a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático”, de modo que os domínios do privado se impõem sobre os do público.

heterogeneidade, a variação etc., da fusão, da totalidade, da unidade, da assimilação, da miscigenação etc., que compõem as narrativas de construção da nação.

A partir da referida perspectiva oferecida pela antropologia, se pode conceber, portanto, uma crítica da crítica literária brasileira que, operando por meio de procedimentos como a minoração, permitiria reescrever tanto a trama da crítica literária brasileira quanto a trama da literatura brasileira, atualizando virtualidades impedidas pelo ofuscamento produzido pela dominação do elemento ocidental. Uma pergunta, parafraseando Goldman (2015), seria, por exemplo, como, na crítica literária brasileira e na literatura brasileira, apareceriam afros e indígenas sem este elemento sobrecodificador? As respostas, potencialmente, concorreriam para a invenção (Wagner, 2020) de uma nação que, em detrimento da integração homogeneizante em uma unidade nacional caracterizada pelo eurocentrismo, compreendesse, em seu seio, sociedades outras, e as compreendesse como “formas alternativas de criatividade e possibilidades”, uma “nação plurisocietal”, enfim, como sugere Luciani (2016, p. 102), para quem o plurisocietalismo significa mais do que “muitas sociedades numa nação mas, de modo mais profundo, diversas concepções de organização social” (Luciani, 2016, p. 93).

Uma condição para tanto seria resolver a relação que temos com o século XIX, descrita por Luiz Costa Lima (1981), para quem, apesar dos pequenos passos, o abismo que nos separa e une ao século XIX ainda precisa ser transposto. Assim, ao menos, transparece ao observar, em publicação recente, que a formação social brasileira se caracteriza pela “estabilidade de sua estruturação”, que assenta na “louvada confraternização entre desiguais” (Lima, 2023, p. 215-216), diante da “gritante desigualdade que continua a nos definir” (Lima, 2023, p. 231).⁸ Seria, portanto, reconhecer, de uma vez por todas, a nossa paternidade cultural, o que requer reconhecer os legados do colonialismo, o racismo, o eurocentrismo e o ocidentalismo que nos fundam e fundamentam a cultura brasileira, mas que, como nota Luciani (2016, p. 100), percebemos “apenas convenientemente nos outros: americanos, europeus”. Paradoxalmente, e não por acaso, justamente os outros com cujos paradigmas se identifica uma determinada cultura “nacional”.

⁸ Em relação ao “fim do século XIX”, Costa Lima (2023, p. 46) verifica, ainda, a “mínima diferença para os dias que correm”, o que confirma, como observa, que “nosso sistema intelectual é extremamente refratário a quaisquer mudanças” (Lima, 2023, p. 24). De resto, na linha desta conclusão, ao retomar os pressupostos nacionalistas e historicistas da crítica literária brasileira, Costa Lima (2022, p. 39-40) arremata: “há de se dizer que o próprio estudo da ficção literária precisa ser reformulado e que sua drástica separação de áreas próximas, como a filosofia e a antropologia, lhe é catastrófica”.

REFERÊNCIAS

- CANDIDO, Antonio. Fora do texto, dentro da vida. In: CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite*. São Paulo: Todavia, 2023a. p. 137-165.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750-1880)*. São Paulo: Todavia, 2023b.
- CANDIDO, Antonio. Literatura de dois gumes. In: CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite*. São Paulo: Todavia, 2023c. p. 223-246.
- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Sérgio Romero*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, n.12, p. 31-45, 2010.
- COUTINHO, Afrânio. *Conceito de literatura brasileira*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro*. Um manifesto de menos. O esgotado. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015.
- GOLDMAN, Marcio. “Nada é igual”. Variações sobre a relação afro-indígena. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 27, n. 2, p. 1-39, jul. 2021.
- GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. *Estudos etnográficos. Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 11-28, jul./dez. 2017.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- LIMA, Luiz Costa. *A ousadia do poema: ensaios sobre a poesia moderna e contemporânea brasileira*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- LIMA, Luiz Costa. *Dispersa demanda: ensaios sobre literatura e teoria*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.
- LIMA, Luiz Costa. *O Brasil então e agora*. São Paulo: Editora Unesp, 2023.
- LUCIANI, José A Kelly. *Sobre a antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.
- MELO, Alfredo César. A formação como nacional-ocidentalização. *Criação & Crítica*, n. 26, p. 136-148, jun. 2020a.
- MELO, A. C. Crítica da razão nacional-ocidentalista: por uma nova abordagem pós-colonial nos estudos brasileiros. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 22, n. 2, p. 17-40, mai-ago. 2020b.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974): pontos de partida para uma revisão histórica*. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

ROMERO, Silvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1902.

SANTIAGO, Silviano. Apesar de dependente, universal. In: SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 13-24.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2020.