

ANTONIO CANDIDO, INTELECTUAL DE PERIFERIA: POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO.

Avance de investigación em curso
GT 17- Pensamiento latinoamericano y teoría social
Ana Carolina Vila Ramos dos Santos
Doutoranda em Sociologia, IFCH- UNICAMP, São Paulo-SP, Brasil
Pesquisa financiada pela FAPESP
carol_vrs@yahoo.com.br

RESUMO

Esta comunicação tem como objeto de estudo “Os Parceiros do Rio Bonito” (1954), do importante intelectual brasileiro, Antonio Candido. Toma-se como objetivo traçar um diálogo entre esta obra e os “estudos pós-coloniais”. Tomamos as teorias pós-coloniais como uma posição teórica alternativa, de raízes e origens múltiplas que ao falar do “local” ampliam o olhar de temas clássicos da teoria social a partir de um ponto de vista distante do núcleo da modernidade

Antonio Candido produz uma reflexão crítica da modernidade a partir de um ponto de vista distinto daquele formulado, em meados do século XX, no mundo europeu e norte-americano mas que pode ser ampliada aos dilemas contemporâneos: trata-se do ponto de vista da periferia que toma a modernidade brasileira como a combinação *sui generis* entre tradicional e moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Antonio Candido; pensamento social; modernidade

Introdução

O crítico literário brasileiro Antonio Candido dedicou boa parte de seus anos de formação à sociologia e, neste campo de estudos, produziu importantes trabalhos. Esta comunicação tem como objeto de estudo a tese de doutoramento do autor em sociologia, “Os Parceiros do Rio Bonito” (1954). Como objetivo geral, intenta-se traçar um diálogo entre esta importante obra e os chamados “estudos pós-coloniais”.

Nesta obra, Antonio Candido produz uma reflexão crítica da modernidade a partir de um ponto de vista muito peculiar que pode ser ampliada aos dilemas contemporâneos: trata-se do ponto de vista da periferia que toma a modernidade brasileira como a combinação *sui generis* entre tradicional e moderno tal como retratado nos chamados “estudos pós-coloniais”.

Embora não seja possível classificar as leituras de Antonio Candido como pós-coloniais, tomamos tais propostas como posições teóricas alternativas, de raízes e origens múltiplas, que ao se referirem ao “local” ampliam o olhar de temas clássicos da teoria social a partir de um ponto de vista original e distinto da “episteme da modernidade”¹; a aproximação entre propostas teóricas tão distantes no tempo pode demonstrar tanto a riqueza teórica do pensamento de Antonio Candido quanto a fertilidade dos possíveis diálogos entre pensamento social e teoria sociológica contemporânea.

O artigo está dividido em três partes: na primeira, oferecemos uma breve leitura sobre a obra que é objeto de estudo deste artigo; na segunda parte, apresentamos uma revisão sobre a literatura

¹ Tavolaro (2005) nos traz de forma clara o que chamamos de *episteme* da modernidade sintetizado em quatro elementos: a *diferenciação ou complexificação social* das esferas sociais de modo que cada uma delas assume uma lógica própria; a *secularização ou des-tradicionalização* das esferas sociais ou “desencantamento do mundo” numa acepção

chamada de "estudos pós-coloniais" e, na terceira parte, finalmente, apresentamos o diálogo proposto entre as reflexões de Antonio Candido e os estudos pós-coloniais.

1- Antonio Candido e “Os Parceiros do Rio Bonito”

Fruto de um longo trabalho de campo (1948-54) realizado em pequenas comunidades rurais localizadas no município de Bofete (município do interior do estado de São Paulo, Brasil), Antonio Candido em “Os Parceiros do Rio Bonito” toma como objetivo conhecer os “meios de vida” do caipira. Para tanto, a relação que esse estabelece com a natureza tem centralidade na reflexão. Como esclarece o autor, “as sociedades se caracterizam, antes de mais nada, pela natureza das necessidades de seus grupos, e os recursos de que dispõem para satisfazê-las” (CANDIDO, A., 2001: p. 29).

Assim, um equilíbrio, mesmo que relativo ou precário, entre as soluções concebidas para satisfação das necessidades do grupo e os recursos da natureza é suposto da existência de todo grupo social. É a partir de uma “sociologia dos meios de subsistência” que Antonio Candido olha para o caipira; são as relações que os caipiras estabelecem entre si e com a natureza com o objetivo de satisfazer uma necessidade física – a alimentação – o foco da análise do autor. Para tornar claro esse balanço precário entre natureza e sociedade, Antonio Candido nos apresenta os conceitos de “mínimos vitais” e “mínimos sociais”.

Antonio Candido toma como suposto de sua análise a ideia de que para cada sociedade, num determinado momento, há um balanço imprescindível entre as necessidades dos grupos que a compõem e os recursos disponíveis para satisfazê-las: um ajuste entre organização social e meio. Esses ajustes manifestam soluções de equilíbrio do grupo: abaixo certos “mínimos vitais” de alimentação e abrigo, aos quais estão conjugados certos mínimos sociais de organização para obtê-los, não se tem uma situação de equilíbrio, mas sim fome e anomia (CANDIDO, A., 2001: p.32-35).

É a partir desse sutil e precário equilíbrio entre homens e destes com a natureza (entre os “mínimos vitais” e “mínimos sociais”) que Antonio Candido recupera a história do caipira paulista bem como percebe o sentido das mudanças econômicas e sociais que se avizinham com o avanço da agricultura comercial e a urbanização no século XX.

Antonio Candido olha para o caipira para pensar processos mais amplos e profundos que presidem a modernização do país: a reflexão sobre aqueles que se encontram nas franjas do processo de modernização leva o autor a construir uma leitura muito original sobre a modernidade brasileira. Para pensar o modo como os caipiras pensam e vivem o processo de modernização, o autor afasta uma suposta ruptura entre tradição e moderno (dicotomia chave da “episteme modernidade”) ao pensar na convivência de temporalidades, na persistência de visões de mundo, que mesmo fadadas ao desaparecimento pela migração do homem do campo para os grandes centros urbanos ou pelo avanço da agricultura comercial, dão forma à consciência de amplas parcelas da população brasileira nas décadas de 1950 e 1960.

A questão que se coloca para Antonio Candido é compreender o Brasil Moderno não como um desvio, uma versão imperfeita da modernidade ocidental mas “como uma diferença que não se esgota no atraso” (ORTIZ, RENATO, 1999: p.165). Isso implica reconhecer uma originalidade no processo de constituição da modernidade brasileira, isto é, admitir diferenciadas e originais realizações históricas a partir de uma “matriz cultural moderna”.

Se o pensamento social brasileiro construiu projetos a respeito da modernidade e da relação sociedade/natureza no Brasil tomando como gabarito o “discurso sociológico hegemônico da modernidade” e, portanto, patrocinou uma “sociologia da inautenticidade” como concebe Jessé de Souza (2000), a sociologia de Antonio Candido toma a modernidade brasileira de um ponto de vista diferente. Assim, a obra de Antonio Candido traz em si essa “novidade epistemológica” ao tomar a relação do caipira com a natureza como ponto de partida para pensar as possibilidades do Moderno no Brasil de meados do século XX que se aproxima muito dos “estudos pós-coloniais”.

2- Estudos pós-coloniais

Os estudos pós-coloniais reúnem uma riqueza grande de propostas teóricas e metodológicas o que nos coloca em uma situação delicada ao tratar tal riqueza por meio de um rótulo. Entretanto, é possível traçar princípios comuns a obras e autores tomados como pós-coloniais que nos permitem nos referir a um grupo distinto.

Como primeiro elemento de compreensão deste rico cipoal de obras e autores, podemos dizer que o termo “pós-colonial” passou a ser utilizado entre os teóricos anglo-saxões em meados dos anos 1980 (SAID, EDWARD, 1990; HALL, STUART, 1992 como destaques) e, ao logo das últimas três décadas, tem sido mobilizado por intelectuais que pensam o lugar das antigas colônias européias no processo de produção do pensamento sociológico. Como conceito, “pós-colonial” começa a tomar forma nas últimas décadas do século XX, entretanto, aceitamos a proposta de João Maia (2009) e partimos da hipótese de que as leituras teóricas produzidas em países “periféricos” ao mundo europeu e norte-americano nos anos 1950 e 1960 (leituras que se posicionavam criticamente com relação à teoria da modernização parsoniana) encaixam-se no tipo de crítica cultural e epistemológica que os estudos pós-coloniais da década de 1990 tão bem apresentam. Neste sentido, a sociologia crítica uspiana e a sociologia de Guerreiro Ramos, produzidas no Brasil dos anos de 1950 e 1960, e os escritos de libertação nacional do martinicano Franz Fanon, embora não carreguem o rótulo, podem ser tomados como os primeiros ensaios do pós-colonialismo (MAIA, 2009).

Um segundo elemento que os estudos pós-coloniais tem em comum é a percepção de que a posição periférica dos teóricos dos países não-centrais tem como resultado provável um ponto de vista crítico diante das categorias centrais do pensamento ocidental: trata-se de um questionamento dos fundamentos do pensamento ocidental bem como do lugar de onde o discurso ocidental é forjado, por isto referimo-nos a uma crítica epistemológica que aprofunda a crítica da homogeneidade cultural imposta pela modernidade ocidental.

Ao seguirmos a pista da crítica epistemológica, encontramos um tema que está presente, de forma geral, nos estudos tomados como pós-coloniais é a crítica ao eurocentrismo da teoria social (APPADURAI, 1996; BHAMBRA, 2007a,b; CHAKRABARTY, 2001; DUSSEL, E., 1993; GAONKAR, 2001; HALL, S., 1992; LANDER, E., 2000; MIGNOLO, W., 2003; QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I., 1992; SAID, E., 1990; SPIVAK, 1988); a crítica ao eurocentrismo vai muito mais além da constatação do poder homogeneizador do processo de modernização ocidental e da proposta da afirmação da diferença e da possibilidade de programas de modernidade alternativos ao ocidental: os estudos coloniais recriam os próprios parâmetros do discurso sociológico. Desse modo, a proposta desenhada por tais estudos não criticava apenas os modelos explicativos nacionais que reduziam práticas, experiências e modos de consciência dos grupos subalternos a esquemas teleológicos ou nacionalistas, mas a própria teorização a respeito desses produzida pelo pensamento moderno.

Assim, as teorias pós-coloniais tomam como objetivo entender o poder e a dominação dos modos ocidentais de produção de saber. O trabalho de Edward Said “Orientalism”², publicado em 1978, toma o orientalismo como um discurso fabricado pelo Ocidente que produz o fundamento e a justificação para a dominação do Outro por meio do “colonialismo”. Os europeus, Said (1990) argumenta, fomentaram uma geografia imaginada do Oriente antes mesmo que a exploração das terras d’além mar tomasse a forma de exploração sistemática da terra e da gente. Esse imaginário europeu acerca do Oriente definiu imagens da natureza e dos nativos que, reforçadas pelo sistema de exploração colonial, se tornaram a “imagem oficial” do Oriente. Esta “imagem oficial” tem como elemento essencial um discurso dicotômico que divide “nós”, Ocidente, e “eles”, Oriente, fundamento não só das diferenças entre Ocidente e Oriente, mas parte essencial da auto-definição de Ocidente: os ocidentais

pensam a si mesmos por meio do embate com o Outro, o Oriente. Assim, se os ocidentais prezam pela modernidade e racionalidade, o Oriente é marcado, do ponto de vista do Outro ocidental, como o reino do atraso, do primitivo, império da irracionalidade. O eurocentrismo do discurso acerca do Orientalismo tem como um dos seus desenvolvimentos mais nefastos o silenciamento do Oriente como interlocutor: o Oriente é compreendido não em seus próprios termos, a partir de sua própria voz, mas sim por meio daquele imaginário secular forjado pelo Ocidente acerca do Oriente (SAID, 1990).

Essas proposições estão também presentes nos *Subaltern Studies* produzidos em meados da década de 1980, especialmente nos países do sul asiático com destaque para a produção indiana; a proposta central dos *Subaltern Studies*, era produzir uma intervenção no modo como a histografia acerca das sociedades do sul asiático eram produzidas: o objetivo era elaborar uma perspectiva histórica “do colonizado” e não do colonizador, isto é, elaborar um discurso próprio de uma sociedade (ou de parcelas da sociedade) historicamente relegada ao silêncio. Conforme explica Chakrabarty (2001), os pesquisadores do grupo rejeitavam a associação obrigatória entre modernidade e universalização do modo de produção capitalista e da modernidade nos moldes ocidentais.

Para melhor compreender de que forma a “perspectiva do colonizado” foi pensada nos *Subaltern Studies*, Chakrabarty, em obra de 2001, identifica alguns pressupostos que guiam a forma como a história, do Oriente e Ocidente, foi contada pelos olhos da teoria social; o principal deles, o historismo, parte do suposto de que para entender alguma ideia ou acontecimento esta ou este deve ser concebida(o) como uma unidade e deve estar inserida(o) no processo de desenvolvimento histórico. O processo de modernização, na leitura das teorias da modernização, está completamente amparado pelo historismo, argumenta Chakrabarty. O historismo toma o tempo histórico como métrica da distância cultural que, entendia-se (ou ainda entende-se) existir entre Ocidente e Oriente e, neste sentido, nos termos da autor, o historismo “came to non-european peoples in the nineteenth century as somebody’s way of saying “not yet” to somebody else” (CHAKRABARTY, 2001: p.08). Contraditoriamente, é por meio do apelo a uma concepção estática de história (“not yet”) que o pensamento político e social europeu deu espaço à possibilidade de luta e conquista de valores caros à modernidade política das classes subalternas, tais como os camponeses indianos estudados por Chakrabarty; neste sentido, não há uma relação direta, do ponto de vista da periferia da modernidade ocidental, entre pensamento e realidade, dito de outra forma, para aqueles que estão nas margens, a realidade impõe uma releitura do pensamento sociológico ocidental. É sob este ponto de vista que Chakrabarty (2001) utiliza o conceito de “tradução” e não “transição” para estudar o modo como os camponeses indianos se inserem na modernidade política indiana.

Pensadores latino-americanos também estão engajados nesse processo de tradução da experiência da modernidade no centro do mundo ocidental para o que sempre se viu como a “periferia do mundo moderno”. Há um número considerável de autores (CORONIL, FERNANDO, 1997, 2000; DUSSEL, ENRIQUE, 1993; LANDES, EDGARDO, 2000; MIGNOLO, WALTER, 2003; QUIJANO, ANÍBAL, 2000; QUIJANO, ANÍBAL; WALLERSTEIN, IMMANUEL, 1992) que pensam a experiência moderna da América Latina não como um desvio mas como parte do amplo movimento de espraiamento da modernidade pelos quatro cantos do mundo.

Edgardo Landes (2000) argumenta que, em todo o mundo colonial, as Ciências Sociais tem servido mais para o estabelecimento de contrastes com a experiência histórica cultural da Europa (tomada como a norma, como argumentava Said (1990) em seu estudo clássico) e tentativas de quantificação do atraso da periferia com relação ao centro do que propriamente como forma de conhecimento das especificidades da experiência cultural do mundo colonial (p.25).

A leitura proposta por Landes (2000), assim como por todos os trabalhos alinhados à proposta pós-colonial, não é homogeneizar ou catalogar as múltiplas formas de modernidades de modo a elevar a periferia à categoria de moderno pelo reconhecimento do valor da diferença em um mundo global. O objetivo das leituras pós-coloniais é desvelar as “taxonomias imperiais” (LANDES, E., 2000: p. 36) que tomam a Europa como o gabarito da modernidade e, desse modo, desvelar a constituição histórica

de um campo de reprodução da desigualdade social e econômica - não da diferença; o colonialismo, sob esta perspectiva, é tomado como um instrumento efetivo de domínio não só econômico, social (patentes no período de exploração da América Latina pelos centros metropolitanos) mas cultural e, sobretudo, epistemológico.

Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992) apresentam a novidade teórica dos estudos pós-coloniais ao esboçar as condições a partir das quais a “colonialidade do poder” (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992) proveu um lugar dúbio da colônia na modernidade: as relações assimétricas de poder e a participação ativa da colônia no processo de expansão e consolidação da modernidade (a condição de “estar fora e dentro” da modernidade) coloca a experiência colonial da modernidade em uma espécie de limbo. O intelectual americano William E. B. Dubois (1961), ao refletir acerca do lugar do negro na sociedade norte-americana, oferece um conceito interessante para pensar essa “dubiedade”: a “dupla consciência” de quem não tem uma verdadeira autoconsciência mas uma consciência que se forma sempre com relação ao outro.

Landes (2000) aponta o conceito de “dupla consciência” como a característica marcante do imaginário do moderno-colonial construído do ponto de vista das margens, da periferia da experiência colonial. Como sintetiza argutamente:

“La idea de “hemisferio occidental” (que sólo aparece mencionada como tal en la cartografía a partir de finales del siglo XVIII), establece ya una posición ambigua. America es la diferencia, pero al mismo tiempo la mismidad. Es otro hemisferio, pero es occidental” (LANDES, EDGARDO, 2000: p. 65).

Essa “dupla consciência” é amplamente explorada por Gilroy (1993). Na belíssima obra, “The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness” (1993), Gilroy toma o trabalho de alguns pensadores negros (Du Bois é um desses intelectuais analisados por Gilroy nesta obra) como pontos de vistas alternativos àqueles imanentes às teorias sociais eurocêntricas. A “dupla consciência” pode ser entendida como a localização instável do intelectual negro que está ao mesmo tempo fora e dentro das convenções e regras estéticas que distinguem a modernidade como um período *sui generis* da história ocidental. O caráter único da experiência histórica das populações negras submetidas à diáspora do tráfico e escravidão criou um corpo único de experiências e reflexões que sugerem um sentido renovado à experiência moderna; tais reflexões conformam-se em uma “tradição”³ que foi historicamente eclipsada pela predominância daquela episteme da modernidade a qual nos referimos no início deste trabalho.

Essa “dupla consciência” também está no horizonte das análises de Antonio Candido; um dos temas centrais do pensamento do autor é o que ele chama de “dialética do localismo e cosmopolitismo” presente no processo de formação da literatura brasileira; como apresentado na importante obra “Formação da Literatura Brasileira” (produzida no mesmo período de “Os Parceiros do Rio Bonito”), o autor toma como característica essencial do longo processo de formação da literatura brasileira uma tensão entre o dado local (que se apresenta como substância da expressão) e os moldes herdados da tradição européia (que se apresentam como forma da expressão). A literatura brasileira, argumenta Antonio Candido, tem consistido numa oscilação constante entre a afirmação do nacionalismo literário e o declarado conformismo e imitação consciente dos padrões europeus: a obra, neste sentido, resulta em um compromisso entre a expressão local e a forma universal. Na mesma trilha traçada por Chakrabarty (2001), o pensamento europeu é, para Antonio Candido, indispensável e inadequado ao entendimento do processo político e histórico de formação da modernidade na periferia. A tarefa do intelectual, nas franjas do mundo ocidental, é justamente combinar essa indispensabilidade e inadequação do pensamento europeu no entendimento da realidade de países considerados periféricos.

³ Interessante a peculiaridade com que Gilroy (1993) define tradição: “If it can be called tradition at all, it is a tradition in ceaseless motion- a changing same that craves continually towards a state of self-realisation that continually retreats beyond its grasp” (p.122).

Uma “dupla fidelidade” (ARANTES, 1992) parece ser a peculiaridade do pensar nas margens do mundo ocidental: ao intelectual brasileiro cabe atualizar-se diante do amplo movimento cosmopolita mas também conformar-se à posição periférica do país. Essa posição privilegiada do intelectual da periferia não se resume à tentativa de equiparação com o gabarito cosmopolita, mas oferece um ponto de vista privilegiado acerca da modernidade.

Em “Os Parceiros do Rio Bonito”, Antonio Candido toma o ponto de vista das “margens”, o caipira, para olhar para movimentos mais amplos de mudança social; este posicionamento é construído por meio da crítica às teorias de modernização em voga naquele período e a construção de um ponto de vista da “periferia” a respeito do processo de modernização.

O ponto de vista da periferia é uma característica que percorre não só “Os Parceiros do Rio Bonito” mas também a crítica literária de Candido que vem sendo produzida desde o “Método Crítico de Silvio Romero” e o traço que percorre a experiência intelectual de Antonio Candido, tanto na crítica literária quanto em sua produção sociológica, é seu ponto de vista dialético, o que chamarei no próximo tópico de “movimento dialético”, tomado como a adequação possível do pensamento à realidade “partida” que a periferia simboliza.

Paul Gilroy (1993) utiliza uma metáfora muito produtiva para pensar os processos de formação da modernidade a partir da experiência da diáspora da escravidão negra: os navios eram os conectores das diversas experiências e culturas que o Atlântico testemunhou nos séculos da diáspora negra; longe de serem elementos estáticos, os navios, tomados como “shifting spaces” (GILROY, P., 1993: p.16), nos contam da possibilidade da tradução entre diferenças que África, Europa e América simbolizam e da produção de arranjos culturais renovados e inesperados. Antonio Candido, ao tomar um ponto de vista dialético como traço essencial de seu pensamento, imprime esse movimento, esse descentramento ao conceito de modernidade e assim promove uma forma original de pensar as formas de ser moderno.

3- Modernidade de um ponto de vista dialético: a contribuição de Antonio Candido.

Podemos dizer que há pontos de encontros entre os estudos pós-coloniais e as de Antonio Candido quando este pensa a modernidade brasileira. Antonio Candido produz uma reflexão crítica da modernidade a partir de um ponto de vista distinto daquele formulado, em meados do século XX, no mundo europeu e norte-americano mas que, sem sombra de dúvida, pode ser ampliada aos dilemas contemporâneos de caráter global. Não é possível e também seria anacrônico tentar encaixar Antonio Candido nessas propostas teóricas, mas acho que é possível perceber um diálogo por meio de aproximações ou afinidades entre tais propostas.

A percepção da possibilidade de “um outro moderno” é possível para Antonio Candido porque ele olha para o processo de modernização a partir das “margens” (é o ponto de vista do caipira que alinhava o ecletismo teórico do autor bem como seu posicionamento político diante do processo de modernização do Brasil), propositura muito próxima da literatura sobre pós-colonialismo. É o Outro do Ocidente que permite perceber outras formas de ser moderno para além das ocidentais.

Ao olhar para o modo como os caipiras reagiram às mudanças sociais e econômicas que o processo de urbanização provocou, o autor mostra de que modo entende a modernidade brasileira. Para tanto, Antonio Candido toma como objeto de estudo os meios de vida: Quais são? Como se obtêm? De que maneira se ligam à vida social? Como refletem as formas de organização e as de ajuste ao meio? E, finalmente, de que forma respondem aos amplos processos de mudanças sociais?

Como recurso metodológico, Antonio Candido concebe, então, os conceitos de “mínimo social” e “mínimo vital”, referências básicas a partir das quais é possível determinar o grau de ajustamento do grupo de caipiras às condições de vida mutantes. Os mínimos sociais e vitais, como indicadores do ajustamento do caipira às condições de vida, constituem-se como índices de adaptação à mudança.

A análise do processo de ajustamento e adaptação do caipira às mudanças avizinhas com o

processo de urbanização paulista em meados do século XX dá-se quase inteiramente na terceira parte da obra em que são expostos os fatores de transformação e os fatores de permanência que caracterizaram o processo de modernização do ponto de vista do caipira. Na análise desse processo, o modo como a relação entre caipira e natureza se dá “antes” e “depois” do processo de mudança social de meados do século XX recebe grande destaque.

No “tempo dos antigos”, havia-se estabelecido entre o caipira e o meio um equilíbrio fundado na totalidade homem-natureza: amplas extensões de terra virgem, abundância de caça, pesca e coleta de alimentos, a fraca densidade demográfica e aquela tendência para o movimento eram as estratégias de sobrevivência do homem pobre do campo no interior paulista; diante da fome, de conflitos e da pobreza da terra, os caipiras moviam-se: juntavam o pouco que tinham, coisas e pessoas, e lançavam-se ao sertão. Se esse estratagema teve como resultado positivo a ocupação de amplos territórios e a garantia de um equilíbrio social e ecológico ainda que mínimo, há limites para que tais estratégias permaneçam operativas- a urbanização do Estado de São Paulo em meados do século XX coloca em xeque a operacionalidade destas estratégias.

A mobilidade do caipira é limitada pelo sistema de propriedade que se solidifica e pela densidade demográfica que se amplia em meados do século XX no estado de São Paulo; além disso, a dependência crescente em relação ao mercado diante da impossibilidade de reprodução quase integral dos meios de vida no interior do sítio e o surgimento de novas necessidades empurra o caipira para fora do sítio e o coloca na confluência de outras esferas de ação para além do grupo vicinal; o tempo do caipira agora se arrasta por longas horas de trabalho na terra: a interpenetração lazer, magia, trabalho, caça, pesca e coleta e conhecimento agrícola peculiar ao modo caipira de vida desfaz-se aos poucos em prol da vida erigida em torno das rotinas de trabalho.

Do ponto de vista do ajustamento ecológico, o caipira desprende-se do meio e a integração, que outrora era total aos elementos naturais, é desfeita; a teoria sociológica clássica estabelece um corte fundamental entre pre-modernidade e modernidade no que toca a relação sociedade e natureza: em sociedades pre-modernas, sociedade e natureza guardam uma intimidade tão grande que se tornam indistinguíveis, ao passo que sociedades modernas tem como característica essencial a autonomia da sociedade frente à natureza; pode-se mesmo afirmar que, em sociedades modernas, natureza e sociedade constituem esferas completamente autônomas e até mesmo conflitantes.

Voltemos para o contraste entre o “tempo dos antigos” e o tempo presente, o tempo da mudança.

No “tempo dos antigos”, os caipiras iam à vila para comprar o que não conseguiam produzir em seus sítios, compras que se reduziam a alguns poucos elementos: Antonio Candido nos diz que, naquele tempo, os caipiras iam à vila para ter “fé, lei e sal”, tamanho era o grau de autonomia dos grupos caipiras com relação a esferas mais amplas de contato e intercâmbio social. Aos poucos, a relação com a vila se amplia e se solidifica: entre *recuos e avanços*, a vila passa a ter um lugar cada vez maior nas relações do caipira que passa a ir visitá-la com maior regularidade para compra de produtos variados e para vivenciar outras relações que sobrepujam as relações de vizinhança e parentesco (lembremo-nos que com o processo de mudança no tempo empregado nas rotinas do trabalho, o caipira não consegue mais produzir tudo o que consome e para suprir suas necessidades básicas e as novas necessidades gestadas pela mudança social, como argumentamos acima, o caipira passa a ter uma relação de dependência com relação à vila e ao armazém).

Também no plano das representações mentais e das técnicas sociais, o caipira, analisa Antonio Candido no capítulo 14 da obra, começa a dar vazão à mudança; com a maior dependência do caipira com relação às esferas mais amplas de comércio e relações sociais, o modo antigo de cultivar a terra (a economia de subsistência) não satisfaz mais aqueles mínimos vitais a que nos referimos no início deste artigo. Podemos dizer que com o processo de modernização, a relação entre “mínimos vitais” e os “mínimos sociais” foi sensivelmente alterada pelos processos de mudanças sociais em curso: ao adotar novos hábitos, representações e desejos que se conectam à cultura urbana, novas necessidades antes

estranhas à cultura caipira começam a tomar forma e convivem com os hábitos antigos.

O processo de modernização brasileiro, contudo, apresenta dois lados distintos, do ponto de vista do caipira. Às técnicas e conhecimentos tradicionais, o caipira soma um acervo renovado de técnicas, conhecimentos e representações que o introduzem em um universo diferente - a cidade - que o retira da sua tradicional condição anômica, aquele equilíbrio mínimo entre necessidades sociais e físicas. Neste sentido, o processo de mudança social pode representar um sopro de dignidade para aqueles que se constituíram historicamente como elementos marginais à ampla sociedade.

No entanto, como o autor analisa argutamente, a dignidade se desfaz no horizonte do caipira quando este se depara com a distância entre possibilidades e a realidade do mundo da cidade- nesse ponto da análise do autor, fica claro de que modo aquele movimento dialético tão peculiar ao pensamento de Antonio Candido percebe a convivência entre tradição e modernidade.

É na análise dos traços de permanência que um “senso de contrastes” começa a tomar uma forma clara. Como esclarece o autor nos primeiros parágrafos do capítulo 17, o processo de mudança social não deve ser tomado (sob pena de comprometimento da análise sociológica e do “senso de problemas”) como uma linha evolutiva unívoca rumo à modernidade; o processo de transformação social que o caipira vivenciava em meados do século XX era resultante da combinação de “fatores de persistência” e de “fatores de transformação”: é esse movimento entre persistência e transformação o que caracteriza os avanços e recuos, ou melhor, a persistência de traços tradicionais de cultura convivendo e combinando-se com traços da vida moderna e urbana a característica essencial do processo de modernização em curso no Brasil de meados do século XX.

Aquelas dicotomias tão presentes nas narrativas da modernidade (natureza/cultura; tradição/modernidade; privado/público; secular/religioso) são dissolvidas pela confrontação com a realidade da vida do homem pobre do campo: é o “pathos pelo concreto” a via que leva Antonio Candido a perceber que, na vida cotidiana do caipira, tradição e modernidade caminham juntas e não se constituem como pares dicotômicos irreconciliáveis. No plano da realidade, do viver cotidiano, há uma miríade de possíveis combinações entre tradição e modernidade que dão vazão e forma ao incessante movimento de estiolamento, fomento e concretização de necessidades e desejos humanos sempre renovados.

Como argumenta Antonio Candido (2001), os fatores tradicionais tem uma ação reguladora ou de ajustamento dos velhos padrões a toda novidade trazida pela cidade. A mudança, portanto, é contrabalançada pelos chamados “fatores de permanência” que dão caráter único ao processo de mudança social vivenciado pelo caipira. Quais seriam esses “fatores de permanência”?

O primeiro deles: a organização espacial segundo bairros. Os bairros caipiras, lembremo-nos, são unidades relativamente autônomas das vilas: seja pela distância, pelas condições do relevo, vias de comunicação e meios de transporte; seja pelo caráter tradicionalmente anômico dos grupos caipiras, os bairros (que reúnem as pequenas propriedades, os sítios) guardam uma certa independência econômica e social da esfera de influência da vila e da cidade. Embora esta independência tenha sido prejudicada pelas mudanças econômicas (a maior dependência com relação a cidade para venda de produtos agrícolas e compra de gêneros para consumo do grupo de parentesco) sociais e culturais (a formação paulatina de novas necessidades físicas e sociais), os bairros permanecem como refúgio da tradição caipira porque constituem-se como formas de garantia da integração grupal.

Um outro fator de persistência que ganha destaque na obra é o apego do caipira à parceria como forma de relação de trabalho. A parceria constitui-se na modalidade de relação de trabalho mais comum entre os caipiras estudados pelo autor; a parceria desenvolveu-se como uma forma de reação diante da decadência econômica iniciada com a crise na produção de larga escala de café nas primeiras décadas do século XX. Como explica Antonio Candido, na impossibilidade de realizar a exploração da terra por conta própria, o médio e o grande proprietário delegam o cuidado da terra e a produção de gêneros agrícolas a trabalhadores que assumem como contrapartida do empréstimo da terra o pagamento em espécie. A parceria constitui-se, portanto, em uma sociedade por meio da qual os “lucros” da produção

são divididos entre aquele que fornece a terra e aquele que “afora”, que trabalha na mesma.

A parceria surge como solução de compromisso diante de crises econômicas entre o grande e o médio proprietário que não tem recursos para explorar a terra por conta própria e o trabalhador rural, o “aforante”, que não deseja tornar-se assalariado. A parceria, portanto, toma destaque como modalidade de relação de trabalho em momentos de “recuo” do processo de modernização. Como argutamente expressa o autor na obra, a parceria é a “associação, sobre um solo pobre, do trabalho lento e do capital tímido” (CANDIDO, ANTONIO, 2001: p.236).

Esse “recuo”, embora guarde um sentido negativo relativo especialmente à decadência econômica da região estudada pelo autor, mostra-se como possibilidade de persistência de práticas e representações tradicionais.

O sistema de parceria nos remete àquele velho ritmo da vida caipira que é amplamente determinado pela produção do excedente de produção. A parceria permite a combinação de produção de gêneros agrícolas para consumo próprio e venda do excedente no mercado e, assim, assinala uma possibilidade de persistência de hábitos, representações e práticas tradicionais do caipira.

Sob o sistema de parceria, o ritmo de trabalho, embora tenha se intensificado, é ainda amplamente pensado e colocado em prática pelo trabalhador. Por outro lado, o caipira não vive na condição de isolamento e anomia social que qualificava o “tempo dos antigos” e, portanto, as condições de trabalho assim como o destino da produção sofreram modificações com o processo de urbanização em curso em meados do século XX.

A parceria aponta o comprometimento do latifúndio como modo privilegiado de cultivo da terra e a possibilidade de reflorescimento de formas de organização do trabalho muito parecidas com aquelas tradicionais dos trabalhadores. Neste sentido, ao caipira a possibilidade da manutenção das crenças, práticas e representações é uma realidade no tempo presente. A tradição, desse modo, é aplicada como uma espécie de filtro, uma “moldura” que enquadra as transformações vindouras. Não há, portanto, a substituição pura e única de valores tradicionais pelos modernos- há sim uma espécie de combinação, uma dialética sem síntese em que tradição e moderno dão forma a um sentido peculiar de modernidade expressa no viver cotidiano do caipira e no modo como o Brasil conforma-se em uma sociedade moderna. Moderno e tradição conformam-se como elementos de uma relação dialética em que o movimento entre os pólos dá o caráter peculiar da modernidade brasileira.

Para além de caracterizar a modernidade brasileira em sua originalidade, o movimento dialético, como argumentamos acima, também é tração essencial do pensamento do autor que olha para aquela realidade. Assim, não se trata apenas de uma realidade que questiona a *episteme* da modernidade, mas de um ponto de vista específico de análise do real que tem na periferia do mundo ocidental seu *loci* privilegiado. Antonio Candido, sugerimos, ao tomar o caipira como foco narrativo da modernidade brasileira, assume o ponto de vista da periferia.

Ao perceber como o homem pobre do campo lida com processos intensos de mudança social (a combinação dialética entre modernidade e tradição), Antonio Candido traz à lume a posição marginal a partir do qual a modernidade é recebida, pensada e colocada em prática por esses homens. A narrativa da modernidade, que sempre teve como sujeito privilegiado aqueles que estavam no centro de produções de conhecimento, é descentrada pelo ponto de vista do caipira de Antonio Candido.

Referências Bibliográficas

- APPADURAI, A (1996). *Modernity at large.: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARANTES, PAULO EDUARDO (1992). *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. São Paulo: Paz e Terra.
- BHAMBRA, Gurinder K (2007a). "Sociology and Postcolonialism: Another 'Missing' Revolution?". In: *Sociology*, vol. 41, n.5, pp. 871-884.
- _____ (2007b). *Rethinking Modernity: post colonialism and the sociological imagination*. New York, Palgrave MacMillan.
- CANDIDO, ANTONIO (2001). *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 9ª edição. São Paulo: Ed. Duas Cidades; Editora 34.
- _____ (1988). *O Método Crítico de Silvio Romero*. São Paulo: EDUSP.
- _____ (1975). *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 5ª edição. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, EDUSP.
- CASANOVA, JOSÉ (2011). "Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities". In: *Current Sociology*, vol. 59, n. 2, pp.252-267.
- CHAKRABARTY, D. (2001). *Provincializing Europe: post colonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHAMBERS, Ian CURTI, Lidia (1996). *The Post Colonial Question: common skies, divides horizons*. London; New York: Routledge.
- CORONIL, FERNANDO (2000). "Naturaleza del postcolonialismo: del euro centrismo al globo centrismo". In: LANDER, EDGARDO (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina; CLACSO.
- _____ (1997). *The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COSTA, Sérgio (2006). "Desprovincializando a sociologia. A contribuição pós-colonial". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 21, n. 60.
- _____ (2004). "Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva". In: *Tempo Social*, Revista de sociologia da USP, v. 16, n. 2.
- DOMINGUES, José Maurício (2002). "Modernity, Complexity and Mixed Articulation". In: *Social Science Information*, vol. 41, n.3, pp. 385-406.
- DU BOIS, William (1961). *The souls of Black folk*. Greenwich, Conn: Fawcett.
- DUSSEL, Enrique (1993). "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". In: *Boundary 2*, vol. 20, No. 3, The Postmodernism Debate in Latin America , Autumn, pp. 65-76.
- EAGLETON, T.; JAMESON, F.; SAID, E (2001). *Nationalism, colonialism and literature*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- ESCOBAR, Arturo (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ? Globalización o posdesarrollo?". In: LANDER, EDGARDO (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina; CLACSO.
- GAONKAR, Dilip P (2001). *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London, New York: Verso.
- GOLE, Nilufer (2002). "Snapshots of Islamic Modernities". In: EISENSTADT, SHAMUEL. *Multiple Modernities*. New Brunswick, USA; London, UK.
- HALL, STUART; GIEBEN, BRAM (org) (1992). *Formations of Modernity*. Cambridge: The Open University.

- IANNI, OTÁVIO (1989). *Sociologia da Sociologia*. São Paulo: Editora Ática.
- LANDER, EDGARDO (2000). “Ciencias Sociales: saberes coloniales e eurocêntricos“. In: LANDER, EDGARDO (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina; CLACSO.
- MAIA, João Marcelo (2009). “Pensamento brasileiro e teoria social. Notas para uma agenda de pesquisa”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.24, n.71.
- MIGNOLO, WALTER D (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, AKAL.
- ORTIZ, RENATO (1999). “Da modernidade incompleta à modernidade-mundo”. In: *Idéias*, ano 5, n.2.
- QUIJANO, ANÍBAL (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina“. In: LANDER, EDGARDO (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina; CLACSO.
- QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel (1992). "Americanity as a concept or the Americas in the modern world-system", In: *International Social Science Journal*, no. 134, UNESCO, Paris.
- SAID, Edward (1990). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras.
- SPIVAK, Gayatri C (1988). “Can the Subaltern speak?”. In: NELSON, C.;GROSSBERG, L. (eds.). *Marxism and the interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education.
- TAVOLARO, Sergio B. F (2009). “Para além de uma “cidadania à brasileira”: uma consideração crítica da produção sociológica nacional. In: *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 17, n. 32, p. 95-120.
- _____(2005). Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, n. 59.
- TAVOLARO, Sergio B. F; TAVOLARO, Lilia G. M (2010). “ A cidadania sob o signo do desvio: Para uma crítica da “tese de excepcionalidade brasileira””. In: *Revista Sociedade e Estado*, vol. 25, n.2.