Clínica & Cultura

Formação e deformação do Brasil

modelos da tradição crítica brasileira no século XX

Formation and deformation of Brazil
models of the brazilian critical tradition in the 20th century

Leomir Hilário[1]
UFS

Resumo: o objetivo deste artigo é fazer uma leitura histórico-conceitual daquilo que se pode denominar de tradição crítica brasileira a partir da noção de diferentes modelos de análise social utilizados por esta tradição. Seriam eles: o modelo da formação cujos expoentes são Caio Prado Jr. e Antonio Candido e o modelo da deformação cujos expoentes são Roberto Schwarz e Francisco de Oliveira. Através da exposição e discussão destes modelos pretendo, também, fazer uma breve história da tradição crítica brasileira no século XX como uma modalidade de teoria crítica periférica.
Palavras-chave: Teoria Crítica; Periferia; Tradição crítica brasileira.

Abstract: the objective of this article is to make a historical-conceptual reading of what can be called a brazilian critical tradition based on the notion of different social analysis models used by this tradition: the model of the formation whose exponents are Caio Prado Jr. and Antonio Candido and the model of the deformation whose exponents are Roberto Schwarz and Francisco de Oliveira. Through the exposition and discussion of these models, I also intend to make the history of the brazilian critical tradition in the twentieth century as a modality of peripheral critical theory.
Keywords: Critical Theory; Brazilian critical tradition; Periphery.

Submetido em: 06/06/2018
Aceito em: 06/07/2018

> *Em todas as épocas, devemos tentar arrebatar a tradição do respectivo conformismo que está prestes a subjugá-la.*
>
> *Walter Benjamin*

A palavra tradição significa o ato ou efeito de transmitir ou entregar, passar adiante. Denota, então, certa continuidade ou permanência de conceitos, preocupações, problemáticas, temas, costumes, memórias, crenças etc. Para o campo da crítica social, as tradições são o solo a partir do qual se torna possível tematizar algo num longo período histórico. A tradição crítica brasileira passa adiante a tarefa do exercício de análise radical

[1] Professor substituto no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com doutorado-sanduíche na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). E-mail: leomirhilario@yahoo.com.br

em relação ao processo de modernização capitalista na periferia do capitalismo. Nesse sentido, a questão que me orienta neste artigo é a de como se produziu uma tradição crítica periférica brasileira no século XX, apesar da atmosfera adversa do atraso e do subdesenvolvimento, quais são seus principais nomes, conceitos e contribuições. Para lidar com essa questão, proponho a noção de modelos de análise social que funciona aqui como chave de leitura histórico-conceitual disso que estou chamando de tradição crítica brasileira.

A agulha de costura que utilizo para ler esta tradição crítica brasileira se chama *modernização*, entendido como processo de implementação, consolidação e colapso da forma social capitalista. Em outras palavras, exponho um conjunto de autores cuja preocupação maior foi e é a de estabelecer uma crítica radical da modernidade a partir da periferia do capitalismo, em específico do Brasil, e lida na chave da imposição, concretização e esgotamento dos processos sociais capitalistas, enquanto sucessivos momentos históricos que ensejaram novos modelos de análise social. Assim, a tradição crítica brasileira é uma modalidade de teoria crítica periférica, isto é, um tipo específico de crítica da modernidade produzida fora do centro capitalista.

A tradição crítica brasileira efetua esta análise social radical da modernização em duas grandes dimensões: a objetiva, referente aos processos econômicos, históricos e sociais; e a subjetiva ou cultural, atinente às formas de subjetividade e às formações de massa. Por um lado, então, é possível ver um claro exercício entre estética e teoria social e, por outro, a construção de uma crítica da sociedade de inspiração marxiana com contornos mais históricos, econômicos e políticos.

Há traços distintivos entre a tradição crítica brasileira e a tradição crítica frankfurtiana, entre a teoria crítica exercida desde o centro e a exercida desde a periferia. Enquanto os membros da primeira sempre se colocaram a tarefa de encontrar saídas nacionais para impasses históricos globais a partir da crítica da economia política, os da segunda nunca estiveram interessados em encontrar saídas para a Alemanha enquanto nação quando diagnosticam as patologias sociais do capitalismo, pois a questões tinham sempre a ver com a modernidade europeia como algo mais amplo e não circunscrito nacionalmente – o problema da Alemanha, o nazismo, p. ex., era um problema concernente a toda humanidade[2].

[2] Exemplo desse movimento reflexivo da teoria crítica frankfurtiana pode ser constatado no prefácio à Dialética do Esclarecimento, onde se diz: "O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se

Há, portanto, uma inglória tarefa crítica imposta aos primeiros devido à sua condição fundamental colonial-periférica, a saber, tornar pensável processos globais a partir de sua efetivação *sui generis*, ou seja, analisar os desenlaces locais apreendidos enquanto resultados de transformações de um sistema mundial. Enquanto os frankfurtianos formaram, apesar da diversidade e pluralidade de ideias, uma "Escola"[3] de pensamento mais ou menos coesa e estável com o passar do tempo, sendo possível falar de gerações, de alguma maneira também rivalizando com outras perspectivas, a primeira (a tradição crítica brasileira) nunca sequer teve força histórica e relevância social para colocar-se enquanto Escola de Pensamento, ainda que talvez esta nunca tenha sido uma preocupação para seus membros. Pelo contrário, as tentativas de produção de pensamento na periferia do capitalismo sempre foram eclipsadas pela dinâmica de importação de ideias desde o exterior.

A tradição crítica brasileira corresponde, mudando-se o que se deve mudar, ao Iluminismo europeu, a uma modalidade de consciência crítica das formas tradicionais da sociedade traduzida em análises sociais e proposições de transformações históricas. Não por acaso, cabe mencionar, estes autores que a seguir nomearei tentaram pensar o que foi o processo das Luzes no Brasil, no duplo eixo da imposição de novas ideias e de novos modos de organização social. A sensibilidade em relação aos custos humanos da efetivação do capitalismo e uma visão crítica do processo de modernização são também outras condutas ético-analíticas que se avizinham ao Iluminismo europeu. Na medida em que há vários Iluminismos, como poderia justamente me corrigir o filósofo, deixo claro a vinculação da tradição crítica brasileira a uma espécie de Iluminismo radical, para tomar de empréstimo a expressão de Jonathan Israel (2009).

Forneço introdutoriamente o quadro histórico-conceitual da tradição crítica brasileira que discutirei neste artigo. Primeiro, num período histórico que segue de 1930

afundando em uma nova espécie de barbárie" (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 11). O que constitui o objeto de análise da teoria crítica desde o centro é a autodestruição do Esclarecimento, enquanto que, para a teoria crítica periférica, o que está em questão é a maneira pela qual a modernização na periferia do capitalismo se dá de maneira *sui generis*. É bem verdade que ambas estão unidas pelos efeitos de barbárie produzidos pela racionalidade instrumental, razão pela qual se constituem como duas tradições da teoria crítica.

[3] Concordo inteiramente com a posição de Jorge Coelho Soares (2007, p. 475) segundo a qual a ideia de uma teoria crítica é incompatível com a noção de escola e tudo que isso denota. Mais do que uma escola, a teoria crítica é uma perspectiva. Contudo, decerto ele não discorda de mim, o desenvolvimento histórico da teoria crítica levou a uma escolarização, como se pode ver, por exemplo, o antagonismo da interpretação dos membros da segunda geração (como Habermas) em relação aos da primeira geração (como Adorno e Horkheimer). A partir de então, começa a existir no interior da teoria crítica um conjunto de princípios básicos norteadores, como é o caso do programa de fundamentação normativa. Emerge a "Teoria Crítica Ortodoxa" (Freyenhagen, 2018) e a partir dela é possível falar de uma "Escola".

até 1964, entendo que a tarefa que se impôs para uma nação periférica como a brasileira era de se modernizar, o que por aqui significou tentativa de deixar a condição de um país subalterno cuja economia era majoritariamente agrária para um país industrial dotado de economia autônoma em relação ao mercado internacional. A tarefa histórica era levada a cabo pelo impulso nacional-desenvolvimentista, cujo núcleo ideológico central consistia em entender a modernização como uma "questão de defasagem a ser superada linearmente como quem vence etapas previamente traçadas pelo percurso das sociedades hoje plenamente modernas" (Arantes, 1992, p. 26). Proponho que, em correlato a esta conjuntura histórica, a primeira fase da tradição crítica brasileira seja definida pelo que se pode chamar de *modelo da formação*, isto é, as preocupações estavam voltadas para o que faz do Brasil uma nação particular e de que modo ela pode se desenvolver em direção ao progresso e à modernidade. Vou argumentar isso a partir de *A formação do Brasil Contemporâneo,* de Caio Prado Jr., do livro *Formação da Literatura Brasileira* e do ensaio *Dialética da Malandragem*, ambos de Antonio Candido.

O segundo momento seria mais ou menos entre 1964 e 1989, onde o que está em jogo é a investigação, não mais de uma formação nacional porvir, ou de atrasos momentâneos que obstaculizam a efetivação da soberania nacional, mas sim de uma espécie de *deformação constitutiva*. Em poucas palavras, o atraso na forma nacional periférica brasileira não é algo a ser deixado para trás, mas algo sempre presente a ser funcionalizado como elemento integrante da modernização brasileira. A formação truncada brasileira não significaria, portanto, uma tarefa por realizar como garantia de entrada tardia na modernidade, mas sua própria forma de inscrição, cuja característica central é a cristalização histórica de um amálgama entre arcaico e moderno. Procurarei sustentar isso a partir do crítico literário Roberto Schwarz – usando, em específico, seus ensaios reunidos em *Que horas são?* e *Sequências brasileiras*, além de sua obra maior sobre Machado de Assis – bem como do sociólogo Francisco de Oliveira – em especial suas reflexões em *Crítica da Razão Dualista e Ornitorrinco*. Este seria o *modelo da deformação constitutiva*.

Por uma questão de espaço, aprofundarei neste artigo somente esses dois primeiros modelos: o da *formação* e *deformação* do Brasil. No entanto, sinalizo para um terceiro modelo, historicamente situado mais ou menos entre 1989 e o tempo presente, para além do século XX portanto, no qual a questão deixa de ser a produção de nacionalidade característica do modelo da formação, também deixa de ser a da deformidade constitutiva que funcionaliza arcaico e moderno numa solução mais ou

menos estável e durável, mas se volta para o colapso da própria forma social capitalista, ou seja, o modo como o nacional se *desintegra*, em lugar de se formar ou deformar numa linha temporal de longa duração. Esta para mim é a questão fundamental do que chamo de *modelo do colapso da forma*, ou seja, que se refere ao estranho desenrolar de uma já interrompida formação social enquanto nova tendência que se impôs na passagem para o século XXI para a periferia capitalista brasileira. Os expoentes desse modelo seriam Paulo Arantes e Marildo Menegat, por meio das contribuições da *periferização do centro* e da *gestão da barbárie*.

1. O modelo da formação (1930-1964): Caio Prado Jr. e Antonio Candido

No final do século XIX, o modelo de pensamento crítico brasileiro girou em torno daquilo que se pode chamar de "ausência de formação", para utilizar uma expressão de Paulo Arantes (1992). As condições objetivas para a produção de uma tradição crítica vieram a se dar somente no século XX, quando o Brasil, de modo atrasado, procurava se emparelhar com o centro capitalista e tentava superar sua inserção mundial paralisada que consistia no fornecimento de bens específicos para o mercado mundial. Ou seja, somente quando o Brasil quis deixar para trás sua inscrição subalterna no mercado mundial por meio do fornecimento de matérias primas e constituir-se a si mesmo enquanto país industrializado autônomo é que a tarefa de pensar criticamente o que é e o que pode ser o Brasil se impõe para um conjunto de intelectuais, é neste momento em que se aprofunda o processo de "produção de nacionalidade"[4].

Desta maneira, os problemas colocados pelo nacional-desenvolvimentismo, a saber, a dependência brasileira em relação ao mercado exterior e a intenção de construir uma autonomia e identidade nacional, viriam a ser também os problemas da tradição crítica em seu estágio inicial, sua tarefa pode ser resumida na tarefa de superação cultura do subdesenvolvimento. Eu lembro aqui as palavras de Antonio Candido (1989, p. 153) como emblemáticas: "um estágio fundamental na superação da dependência é a

[4] Há, para dizer como Marcos Nobre (2012), um déficit causado pela continuada exclusão de quem legitimamente reivindicava cidadania plena: os negros após a abolição da escravatura, os que vieram após longas ondas imigratórias em massa (entre 1890 e 1930) e os povos indígenas, cuja constituição de 1934 lhe outorgou direitos pela primeira vez. A produção de nacionalidade somente veio a emergir mais de um século depois daquela independência formal. A partir de 1930, do início da chamada Era Vargas, portanto, firmou-se no Brasil aquilo que se chama comumente de "nacional-desenvolvimentismo", isto é, um modelo de produção de nacionalidade que também veio a ser um modelo de desenvolvimento do pensamento crítico na periferia brasileira, a que Marcos Nobre denominou de "modelo da formação".

capacidade de produzir obras de primeira ordem, influenciadas não por modelos estrangeiros, mas por exemplos nacionais anteriores".

O livro seminal e inaugural desta tradição crítica é *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr., lançado em 1942. Não pretendo aqui fazer uma explanação profunda de todo o livro, mas sim demonstrar como ele inaugura uma tradição crítica periférica brasileira e se inscreve no quadro do nacional-desenvolvimentismo[5]. O *modelo da formação*, derivado intelectual do problema histórico-social do nacional-desenvolvimentismo, está suposto no próprio título deste livro de Caio Prado Jr. Este modelo põe a questão de como o Brasil chegou a ser o que era no início do século XX e de que modo sua constituição específica se mantém enquanto obstáculo a ser superado para a produção de nacionalidade. Em resumo: o modelo crítico da formação pressupõe que há algo ainda não completo no curso da produção de nacionalidade.

Caio Prado Jr. realizou uma releitura de nossa formação a partir de um modelo teórico oriundo da crítica da economia política de Marx. Como em Marx, ele não encontrou na filosofia o saber que lhe possibilitava realizar esta tarefa crítica, tendo que produzir, ele mesmo, algum espaço ainda inédito no qual suas reflexões pudessem ganhar força explicativa. Ele se esforçou para nacionalizar a teoria de Marx através da tradução da abordagem marxista para as condições particulares da experiência histórico-social brasileira. Em relação à tradição crítica brasileira, o impacto foi tanto em relação ao marxismo em si enquanto método de leitura, como também em relação a um impulso originário de pensar o Brasil, sua formação, sua constituição, seus entraves e suas tarefas históricas (Ricupero, 2000). Portanto, "mesmo quando trata do passado, Caio Prado tem sempre em vista a investigação do *presente como história*, o que implica, para ele, enquanto marxista, uma análise da dialética da gênese e das perspectivas deste presente" (Coutinho, 2010, p. 176).

Dentre as teses expostas em *Formação do Brasil contemporâneo*, destaco duas: a de que o capitalismo brasileiro não existe de maneira isolada e de que o seu impulso originário é exógeno e não endógeno. Desde o início, portanto, o Brasil está enredado em um sistema internacional de produção e distribuição de mercadorias. As transformações ocorridas no Brasil terminaram por ter um "sentido", isto é, por constituir algo. Mas, então, qual é o sentido da colonização? Este é o título do primeiro capítulo do livro. Para reconstituir o conjunto da formação brasileira, Caio Prado Jr. (2011, p. 16) entende que é

[5] Para uma discussão mais ampla e panorâmica do estatuto do desenvolvimento/formação no interior da obra de Caio Prado Jr., conferir o texto de Francisco Luiz Corsi (2003).

necessário construir um amplo quadro que englobe "três séculos de atividade colonizadora que caracterizam a história dos países europeus a partir do século XV". A emergência do Brasil é parte de um processo global que integrou diversas partes do mundo em uma nova ordem.

Dizer que o impulso para a constituição do capitalismo no Brasil é exógeno e não endógeno significa, dentre outras coisas, afirmar que jamais houve uma revolução burguesa nos moldes clássicos no Brasil. Faltaria, portanto, uma ruptura que nos levasse adiante. Além disso, trata-se também do processo de formação de uma sociedade desconjuntada. Também significa que o processo de formação do Brasil é fruto de uma imposição externa da forma do capital, que busca organizar o espaço social brasileiro e adequá-lo a seus fins. Assim, o ponto de partida da formação do Brasil é uma estrutura imposta a partir de fora e que se realiza por meio da imposição de relações mercantis.

O processo formador foi, então, subordinado ao processo colonizador, pois o Brasil foi produzido para compor a periferia do sistema mundial produtor de mercadorias. Esta é a sua função histórica e o lugar estrutural que ele ocupa no sistema capitalista, a saber, fornecer produtos que faltam ao mercado internacional: cana-de-açúcar, café, minérios etc. Nosso atraso está inscrito no nosso ponto de origem, mas não como algo definitivo. É alguma coisa contra a qual devemos nos voltar e superar, um estágio transitório em direção à modernidade capitalista acabada, como disse Carlos Nelson Coutinho (2010, p. 182) a respeito desta obra de Caio Prado Jr.: "o desenvolvimento brasileiro, sua passagem definitiva para a modernidade, estaria bloqueado pelo atraso, seja nas relações agrárias, seja no setor industrial, um atraso proveniente da limitação estrutural do mercado interno e da dependência ao imperialismo".

Destaco o modo pelo qual a noção de *totalidade concreta* se faz presente de maneira fundamental nesta obra de Caio Prado Jr., ao propor uma leitura onde existe a necessidade incontornável de compreender a inscrição da periferia no todo do sistema-mundial:

> O fundamento da obra está na inserção dessa totalidade num quadro geral, que é o capitalismo mundial. Esse é o ponto de partida (oculto) e o ponto de chegada, sendo a economia colonial um concreto empírico que perfaz a mediação entre o abstrato (capitalismo mundial destituído de concretude) e o concreto pensado (a economia mundial capitalista concreta no seu todo, incluindo a dinâmica europeia e seu "complemento" colonial). (Secco, 2008, p. 180).

Esta perspectiva de uma totalidade concreta enquanto sistema-mundial não por acaso lembra muito as análises do historiador Fernand Braudel, que foi retomada no

século XX por Immanuel Wallerstein (2004) na *análise do sistema-mundo*. Em 1948, Caio Prado Jr. assistiu as aulas de Braudel quando este veio ao Brasil. Mais de dez anos depois, ambos se reencontrariam, desta vez não mais como aluno e professor, mas como resenhista e autor. Braudel (1999) escreveu uma pequena resenha sobre *Formação do Brasil Contemporâneo*.

Nos países centrais, o capitalismo foi produto de uma longa evolução histórica, enquanto na periferia brasileira o processo foi abrupto e irregular. Se assim foi, ou seja, se o processo foi imposto desde fora, isso significou também que os laços sociais deveriam ser feitos por funções econômicas ali onde não havia economia propriamente dita. Este é um exemplo de como a barbárie é o resultado de uma forma civilizatória e não seu oposto ou externo. Esta situação de monetarização das relações sociais num espaço social desprovido de uma economia capitalista caracteriza o que se pode chamar, a partir de Caio Prado Jr., de *sociedade inorgânica* marcada, nos termos do autor, por uma "falta de nexo moral":

> Tomo aquela expressão "nexo moral" no seu sentido amplo de conjunto de forças de aglutinação, complexo de relações humanas que mantêm ligados e unidos os indivíduos de uma sociedade e os fundem num todo coeso e compacto. A sociedade colonial se definirá antes pela desagregação, pelas forças dispersivas; mas elas são em nosso caso as da inércia; e essa inércia, embora infecunda, explica suficientemente a relativa estabilidade da estrutura colonial. (Prado Jr., 2011, p. 366).

Neste meu esquema interpretativo, estes argumentos de Caio Prado Jr. são lidos como orientados para a análise da dimensão mais objetiva e econômica da imposição da modernização na periferia brasileira. Não é raro ler Caio Prado Jr. defendendo a necessidade de uma revolução brasileira que seja capaz de modernizar o país, isto é, um salto necessário para chegarmos a nos adequar com o centro. A revolução se coloca, então, como um modelo pelo qual podemos romper o passado através de um largo processo de mudanças estruturais que nos levariam enfim a completar nossa formação nacional.

Se esta obra de Caio Prado Jr. pode ser lida como uma tentativa de compreender a formação do Brasil contemporâneo a partir da expansão do sistema-mundo capitalista, a maior obra de Antonio Candido[6] – refiro-me à *Formação da Literatura Brasileira* – realiza gesto similar mas em outro âmbito, a saber, o da estética e da cultura, desvendando

[6] Para uma apresentação da vida e obra de Antonio Candido, conferir o livro de Flávio Aguiar (1999).

o movimento histórico de formação nacional brasileira a partir destes dois registros. Ou seja, literatura brasileira aparece, em sua leitura, como "síntese de tendências universalistas e particularistas", isto é, a forma literária é concebida como síntese profunda de determinados movimentos históricos. Não seria exagerado afirmar que esta fórmula também pode ser usada para ler o *Formação do Brasil contemporâneo,* afinal de contas, a constituição da nação periférica brasileira seria a confluência tanto das tendências universalistas expansivas do capitalismo quanto a invenção de formas particularistas de inscrição neste projeto que é imposto desde fora a partir de uma economia cuja qualidade seria a de fornecer produtos específicos, como o café num determinado momento.

Destaco, rapidamente, a reflexão de Antonio Candido a respeito do que foi o Esclarecimento numa nação periférica como a brasileira. Para ele, "ocorreu uma pequena Época das Luzes, que se encaminhou para a independência política e as teorias de emancipação intelectual, tema básico de nosso Romantismo após 1830" (CANDIDO, 2000, p. 88). Trata-se de um período onde houve um entrosamento entre vida intelectual e preocupações políticos sociais. A especificidade brasileira deste movimento seria a intenção de "criar uma expressão racional da natureza, generalizando nosso particular mediante disciplinas intelectuais aprendidas com a Europa".

Não deixa de ser curioso, iniciando aqui um certo tema caro a Roberto Schwarz, o de nossa comédia ideológica constitutiva, que a consciência nacional brasileira tenha se iniciado no contexto maior do que se chama de "fase joanina". Deixo claro: Dom João VI, então monarca de Portugal, foi forçado a abandonar a metrópole e seguir para o Brasil devido a ofensiva napoleônica, em 1808. Assim, não deixa de ser irônico que é um movimento de fuga que enseja as bases para o desenvolvimento de uma consciência nacional periférica que se pretende independente[7].

Em um dos capítulos de *Formação da Literatura Brasileira* chamado *A nossa Aufklärung,* Antonio Candido narra de maneira pormenorizada este processo histórico de produção de uma consciência nacional. Sublinha o fato de que é um momento também

[7] Não é demais recordar, sob pena de antecipar um pouco o próximo modelo da teoria crítica brasileira, uma célebre passagem de Francisco de Oliveira (2018, p. 32): "Desde logo, eis os elementos do truncamento brasileiro, mesmo que não se adotasse o ponto de vista de desenvolvimento histórico-linear. Truncamento que alimentou a autoironia dos brasileiros, cáusrica às vezes, mas baseada em fatos: uma independência urdida pelos liberais, que se fez mantendo a família real no poder e se transformou numa regressão quase tiranicida; um segundo imperador que passou à história coo sábio e não deixou uma palavra escrita, salvo cartas de amor um tanto pífias; uma abolição pacífica, que rói as entranhas da monarquia; uma república feita por militares conservadores, mais autocratas que o próprio imperador. Num registro não sarcástico: desenvolvimento conservador a partir de rupturas históricas libertadoras".

onde aumenta significativamente o número de brasileiros que vão estudar na Europa. Este elemento ficará incrustrado de maneira permanente em nossa cultura, a saber, o modo subordinado em relação ao centro como produzimos nossa consciência crítica. Nesse momento histórico, que se pode chamar de uma *forma social ausente de forma*, ou seja, no qual ainda estão se produzindo um conjunto de instituições sociais propriamente modernas, não há ainda a tarefa de produzir uma consciência crítica propositiva em relação às tarefas nacionais a serem realizadas para a constituição de uma nação soberana e independente. É este que vem a ser o problema da geração de Caio Prado Jr. e Antonio Candido.

A meu ver, o ensaio *Dialética da Malandragem* simboliza bem o modo como Antonio Candido se posiciona diante do processo de formação da sociedade brasileira, apostando na especificidade produzida por nós como algo positivo, i.e., como uma entrada singular e diferenciada na modernização capitalista. Para traçar um contraste, em Caio Prado Jr., a entrada na modernidade não é particular, porque ela faz parte da expansão do sistema capitalista em direção à sua periferia e não produzirá necessariamente nenhuma particularidade, porque nossa revolução a ser realizada é parte do todo.

Neste quesito, Antonio Candido parece estar mais próximo de Sérgio Buarque de Holanda, para quem a entrada brasileira na modernidade capitalista é bastante particular com a criação do "homem cordial", uma certa maneira de ser modernos ao nosso modo. Como Sérgio Buarque, trata-se, então, de explicar determinada dinâmica social particular brasileira e expor os elementos que nos permitiram ser modernos à nossa maneira: "a contribuição brasileira para a civilização será a de cordialidade – daremos ao mundo o homem cordial" (Holanda, 1995, p. 146). No caso de Antonio Candido, é uma determinada modalidade de relação entre a ordem e a desordem, cuja figura do malandro é sua materialização, que constitui nossa particularidade de entrada.

Porém, há também pontos de convergências entre Antonio Candido e Caio Prado Jr., o principal deles, em minha opinião, é a visão segundo a qual a cultura europeia tem uma intencionalidade e funciona como enxerto fincado artificialmente na sociedade brasileira. De tal forma que se produz uma incomunicabilidade entre duas formas culturais: a sociabilidade precária e arcaica brasileira que precisa lidar com valores e normas produzidas no centro europeu. Tanto num quanto noutro é preciso realizar uma síntese para frente, superar esta dualidade em direção à modernidade.

Não seria exagero chamar a tarefa de Antonio Candido, neste tema da malandragem, como um episódio da história da subjetividade no Brasil. Porque não se trata somente da imposição de uma forma social e seus pressupostos econômicos, mas também da imposição de uma cultura externa, a saber, a europeia, que formam condutas específicas e modos de subjetivação. De certo modo, então, Candido não é somente um crítico literário, mas sobretudo um teórico crítico da cultura brasileira desta tradição crítica, um intelectual no sentido dado por Sartre (1994), isto é, aquele que, reconhecidamente especialista de determinada área, sai de seu domínio inicial para realizar uma crítica social mais ampla.

Publicado originalmente em 1970, o ensaio *Dialética da Malandragem* – o primeiro estudo literário propriamente dialético cuja qualidade e propriedade o Brasil não tinha visto antes salvo na obra de Caio Prado Jr., segundo Schwarz (1987) – tem como objetivo expor e fundamentar uma nova leitura do romance *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, de 1854. Analisando e criticando outras interpretações, Antonio Candido compreende o romance em questão como uma "formalização estética de um ritmo geral da sociedade brasileira da primeira metade do século XIX" (SCHWARZ, 1987, p. 132). Segundo as palavras do autor:

> Digamos então que Leonardo não é um pícaro, saído da tradição espanhola; mas o primeiro grande malandro que entra na novelística brasileira, vindo de uma tradição quase folclórica e correspondendo, mais do que se costuma dizer, a certa atmosfera cômica e popularesca de seu tempo, no Brasil. (CANDIDO, 2015, p. 22).

Por um lado, então, o romance de Manuel Antônio de Almeida não seria um romance documentário que refletiria a realidade de sua época. Ou seja, não estaríamos diante de um romance realista, uma vez que estão ausentes os negros e índios, além de ignorar também as camadas dirigentes brasileiras: em verdade seu romance faz um recorte bastante preciso da conjuntura social brasileira, foca nos "homens livres", os quais, não sendo escravos nem proprietários, não podiam prescindir da ordem e tampouco viver dentro dele, devendo encontrar formas situacionais e improvisadas de existirem. Em outras palavras, enquanto homens livres no interior de uma sociedade escravocrata, não tinham acesso a um mercado formal de trabalho assalariado e, assim, dependiam fundamentalmente da proteção e do favor de algum proprietário.

O romance de Manuel Antônio Machado também não é um romance picaresco, próprio da literatura espanhola, onde é representado um sujeito malandro que não tem

sentimentos, apenas reflexos de ataques e defesas, que trai os amigos, engana os patrões, não tem linha de conduta, não ama e, se vem a casar, é apenas por interesse. O maior exemplo desse tipo de romance é o Lazarillo de Tormes. Então, qual a especificidade desse romance?

Este romance seria *representativo*, segundo Antonio Candido, de uma dinâmica social brasileira que mantém uma relação específica, a saber, todo o romance poderia ser resumido no movimento pendular entre o hemisfério positivo da ordem e o hemisfério negativo da desordem. Assim:

> Vista deste ângulo, a história de Leonardo Filho é a velha história do herói que passa por diversos riscos até alcançar a felicidade, mas expressa segundo uma constelação social peculiar, que a transforma em história do rapaz que oscila entre a ordem estabelecida e as condutas transgressivas, para finalmente integrar-se na primeira, depois de provido da experiência de outras. (CANDIDO, 2015, p. 34).

Não quero adentrar no romance propriamente dito, apenas fiz estas observações no sentido de mostrar que esta proposta interpretativa inovadora de Antonio Candido o levou a uma avaliação bastante específica da malandragem brasileira. Segundo sua opinião, no Brasil ocorreu algo muito diferente do que aconteceu nos Estados Unidos, onde houve desde cedo uma presença da lei religiosa e civil, formando uma sociedade moral, provocando certo endurecimento do grupo e do indivíduo, conferindo "a ambos grande força de identidade e resistência, ao passo que desumaniza as relações com os outros, que não pertencem à mesma *lei* e, portanto, podem ser manipulados ao bel-prazer" (CANDIDO, 2015, p. 43). Neste quadro, *ordem* e *liberdade* pressupõem-se mutuamente. Por aqui, de maneira diferente:

> No Brasil nunca os grupos ou os indivíduos encontraram efetivamente tais formas: nunca tiveram a obsessão da ordem senão como princípio abstrato, nem da liberdade senão como capricho. As formas espontâneas da sociabilidade atuaram com maior desafogo e por isso abrandaram os choques entre a norma e a conduta, tornando menos dramáticos os conflitos de consciência. (CANDIDO, 2015, p. 44).

Antonio Candido expõe o que chama de "anatomia espectral" da sociedade brasileira, marcada, como se viu, por uma relação específica entre ordem e desordem, a qual, por sua vez, contribuiria para uma sociabilidade mais folgada onde as normas não seriam tão rígidas e impessoais. Tratar-se-ia, então, de uma *dialética positiva da*

malandragem que assinalaria nosso modo de entrada cultural na modernidade capitalista caracterizado por um afrouxamento da normatividade capitalista[8].

Ao situar a malandragem dos personagens deste romance de Manuel Antônio de Almeida como comportamento regido pela dialética entre ordem e desordem e pô-la enquanto seu princípio formal, Antonio Candido revelou uma "camada de significação até então oculta, demonstrando que a lógica da organização narrativa apreende um dinamismo histórico-social próprio ao Brasil da primeira metade do século XIX". (OTSUKA, 2007, p. 107).

Embora focalizando somente um setor bastante específico do Brasil de então, os "homens livres", pode-se dizer que é justificado o otimismo de Antonio Candido em relação à malandragem. Porque uma vez que o processo de modernização deixaria para trás tanto os escravos quanto os proprietários, restariam somente, como tendência futura a ser consolidada, os comportamentos de tais homens livres. Assim, a malandragem teria tudo para se consolidar enquanto traço cultural do brasileiro em geral. Dentro da visada da *formação*, Antonio Candido destacou uma das tendências da sociedade brasileira em sua transição para a modernidade e apostou nela enquanto modalidade específica da nação brasileira.

Um balanço deste modelo da formação é, de um lado, na sua dimensão mais objetiva, a formação nacional brasileira é uma tarefa ainda por executar na direção da constituição histórica de uma nação autônoma, industrial e urbana; por outro lado, em sua dimensão mais subjetiva/cultural, a dialética da malandragem seria o nosso contributo na relação mais frouxa entre ordem e desordem, comportamentos e regras, de tal maneira que humanizaríamos de alguma forma a rígida norma do capitalismo. Em ambas as dimensões, a modernização capitalista aparecia no futuro como algo promissor cuja efetivação nos garantiria não só uma especificidade em relação aos outros países, mas também uma realidade essencialmente positiva e emancipatória, ainda que no interior do capitalismo.

[8] A propósito, levando em consideração que este meu artigo se inscreve no interior do dossiê chamado "Teoria Crítica, psicanálise e América Latina", lembro que Antonio Candido (2015, p. 44) considerou a possibilidade histórica de um superego menos severo devido à frouxidão das normas sociais na sociedade brasileira. Embora Candido diga isso de passagem e apesar da divergência, fica para nós, interessados em fazer teoria crítica, a tarefa ainda não realizada de pensar as formas psíquicas (tais quais supereu e eu, p. ex.) numa chave histórica e periférica. Herbert Marcuse fez isso desde o centro e talvez fazer isso desde a periferia seja uma tarefa pendente.

2. O modelo da deformação constitutiva (1964-1989): R. Schwarz e F. de Oliveira

A trajetória intelectual de Roberto Schwarz está muito vinculada com a teoria crítica. Jorge de Almeida (2007) conta que, na década de 1960, Adorno teria aceitado Schwarz como orientando, depois de ler seu projeto de pesquisa, enviado por carta, sobre temas da crítica literária materialista. Em resposta a essa carta, Adorno teria também convidado Schwarz para seu curso sobre estética, ministrado entre 1961 e 1962. Devido a questões burocráticas, Schwarz teria, então, resolvido aceitar outra bolsa na Universidade de Yale. O resultado dessa escolha foram os estudos que compõem o livro *A sereia e o desconfiado*, de 1965. Outro exemplo dessa vinculação é o prefácio da edição americana do livro *Prismas*, de Adorno, onde Roberto Schwarz, ao lado de Gretel (esposa de Adorno) e Herbert Marcuse, é nominalmente citado na forma de agradecimento.

A vinculação de Caio Prado Jr. e de Antonio Candido com a teoria crítica se dá por meio de um pressuposto, a saber, da releitura da teoria de Marx no contexto histórico e social diferenciado mantendo seu horizonte utópico, assim como fizeram nomes como Theodor Adorno e Max Horkheimer, num processo de atualização da crítica da economia política. De maneira diferente no que se refere à exposição dessa vinculação, nomes como Roberto Schwarz e Francisco de Oliveira, que se mobilizam por aquilo que proponho chamar de *modelo da deformação constitutiva*[9], prestam tributos manifestos à teoria crítica frankfurtiana. Em sua maior obra, *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, Schwarz (1997, p. 13) diz: "meu trabalho seria impensável igualmente sem a tradição – contraditória – formada por Lukács, Benjamin, Brecht e Adorno, e sem a inspiração de Marx".

[9] Vale a pena citar, ainda que numa nota de rodapé, a experiência do chamado "Seminário Marx" que juntou nomes como José Arthur Giannotti, Ruth Cardoso, Fernando Henrique Cardoso, Fernando Novais, Octavio Ianni, Roberto Schwarz, Michael Löwy, Bento Prado Júnior, dentre outros. Para Schwarz (2017), houve a descoberta de um caminho inovador que consistia em tomar as relações sociais brasileiras típicas e articulá-las com o capitalismo contemporâneo. Porque as relações arcaicas ou de origem colonial eram normalmente tomadas na discussão sociológica como algo separado da discussão acerca das sociedades modernas. O ponto de partida foi a ideia de que as relações arcaicas da sociedade brasileira são a correia de transmissão através da qual se reproduz a sociedade moderna no Brasil, o que significa dizer que o antigo não estava separado do moderno, mas que ele é essencial para a reprodução do moderno. Assim, o moderno repunha o antigo, de modo que a modernização no Brasil não suprimia o arcaísmo, mas o reproduzia. A lição fundamental do Seminário vê naquilo que parece nos separar do mundo moderno (a saber, o nosso atraso persistente) aparece como sendo o ponto essencial de nossa ligação com o mundo moderno. Essa funcionalidade do atraso para a reprodução do moderno me parece ser a chave de leitura fundamental do modelo da deformação constitutiva.

No que se refere às contribuições mais específicas de Roberto Schwarz, menciono sua leitura da obra de Machado de Assis, sobejamente influenciada pelo pressuposto metodológico caro a Georg Lukács, Theodor Adorno e Antonio Candido segundo o qual o social está na própria forma literária, não sendo, portanto, algo que vem desde fora ou algo que se verifica somente a partir de relações externas ao texto[10]. Em sua obra magna, Schwarz demonstra a existência de um princípio formal da narrativa do escritor brasileiro Machado de Assis a que ele denomina de "volubilidade". Este princípio, verificável no comportamento volúvel do narrador – as ironias machadianas, presentes tanto em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* quanto em *Dom Casmurro*, que colocam o narrador numa posição de gesticulador que constantemente muda de posição e foco –, seria algo como a marca do social no interior da forma narrativa literária como manifestação de uma desfaçatez de classe sintomática da formação social brasileira.

Neste sentido, a narrativa machadiana não trata do "homem em geral", mas sim das elites brasileiras, as quais, tais como Bentinho, procuram esconder sua parcialidade na análise social e proposição de transformações – no caso do narrador mesquinho, de elite e ciumento, que diz tudo, até elucubrações poéticas sobre o olhar de soslaio de sua esposa, menos isso, ou seja, que é de elite, rico, machista etc. Dessa maneira, a maestria de Machado de Assis consistiria, em resumo, no ato de apropriar-se do ponto de vista destas classes abastadas brasileiras e mostrar sua arbitrariedade por meio de condutas narrativas específicas. No fundo, a narrativa machadiana é a exposição da entrada singular periférica brasileira na modernidade capitalista e sua dinâmica onde o passado não é algo que permanece imutável lá atrás, mas sim constitui ativamente o presente, num enlace simbiótico constitutivo.

O narrador caprichoso, pretensamente culto e prolixo, cuja ironia histórica reside em defender o liberalismo ao mesmo tempo em que mantém escravos servindo-lhe o jantar, ou se demonstra publicamente cavalheiro quando, em seu íntimo, julga a beleza de uma mulher por uma suposta deficiência, é a inscrição social de uma forma literária cuja emergência se deu num período histórico de transição truncada brasileira do modo de produção escravista para a modernidade capitalista.

[10] Trata-se de sublinhar a maneira pela qual a literatura tem uma capacidade de captar e fixar a forma específica da passagem para a modernidade efetuada por uma sociedade colonial, escravista e patriarcal como a brasileira. Para aprofundamento do debate, ver a tese de Roncari (2003) que consiste em afirmar a oscilação da literatura brasileira entre participar da construção da identidade nacional e apreciar em profundidade o sentido e os efeitos da modernização na periferia do capitalismo.

Esta leitura que Roberto Schwarz faz de Machado de Assis evidencia, a meu juízo, o modo como ele deixou de pensar o Brasil na chave da formação e passou a pensá-lo na chave da *deformação constitutiva*. Comentando o livro de Antonio Candido sobre a formação da literatura brasileira, Schwarz (1999) salienta como nos grandes nomes do pensamento social brasileiro a questão da formação é central: em Gilberto Freyre, o movimento diante do passo inevitável para a modernização é de saudosismo, isto é, há uma perda do valor positivo em nosso passado colonial, de tal modo que "o curso da história significa o desaparecimento gradual de uma forma de sociedade admirável"; em Sérgio Buarque, há também raízes portuguesas, as quais, com sorte, deixaremos para trás na transição necessária para uma sociedade mais democrática; em Caio Prado Jr, por sua vez, a matriz colonial precisa ser superada. Escravidão, monocultura etc., traços constitutivos de uma sociedade em estágio anterior à modernidade, devem ser superados, num processo genuíno de formação nacional moderna, por meio da passagem da Colônia à Metrópole:

> No caso de Caio Prado Jr., que é progressista (...) o passado aparece com algo a ser superado. Em Machado [de Assis] não. A constelação da herança colonial e racionalidade burguesa está estabilizada enquanto presente problemático, um universo a ser explorado em si mesmo, com os dois polos postos em questão, o que é mais real, de certo modo, que o progressismo ou o saudosismo dos dois grandes historiadores [Gilberto Freyre e Caio Prado Jr]. No Brasil, o sociólogo com este ponto de vista facultado pela obra machadiana ainda não existiu (SCHWARZ, 1999b, p. 233).

De modo diferente de Antonio Candido, Schwarz analisa já uma literatura formada por meio de Machado de Assis. No entanto, essa literatura é essencialmente *deformada*: não é fruto de uma experiência moderna acabada, de vanguardas, mas sim o ponto de chegada bastante estranho. Parafraseando Antonio Candido, Schwarz não analisa a "história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura", mas o modo como a forma literária brasileira é contaminada por dentro pelos desejos nacionais das elites brasileiras, expressando, talvez, os desejos mais íntimos e destrutivos em relação aos subalternos. Machado de Assis é, então, "dono de uma prosa que desdobra de maneira incrivelmente inventiva e penetrante, embora oblíqua, uma problemática social ligada ao sistema específico das diferenças sociais brasileiras" (SCHWARZ, 1999b, p. 229).

A narrativa machadiana demonstra muito bem a inadequação das vanguardas europeias no contexto de imposição do valor em seu contexto periférico. No entanto, em vez de impossibilitar, esta inadequação constitui uma forma bastante específica, estranha,

sui generis. É o que estou proponho chamar de *deformação*, ou seja, é por meio do desfazimento de uma forma literária, do realismo, por exemplo, que Machado de Assis pôde criar uma narrativa propriamente brasileira.

Ocorre aqui, novamente, a eleição da dualidade enquanto princípio formal, como ocorreu na leitura de Antonio Candido na questão da malandragem. Contudo, se em Antonio Candido a literatura faz parte do movimento maior de formação nacional, em Schwarz, numa outra chave, a narrativa machadiana expressa elementos constitutivos da nacionalidade brasileira que teimam em persistir apesar dos processos históricos de transformação social, como, p. ex., o processo de abolição da escravatura. Isto é, a formação não é um processo no qual o passado é deixado para trás na inauguração de uma nova era histórica, mas sim um amálgama deformado no qual o passado se atualiza no presente. Comentando um poema de Oswald de Andrade, Schwarz diz:

> Portanto, a modernidade no caso não consiste em romper com o passado ou dissolvê-lo, mas em depurar os seus elementos e arranjá-los dentro de uma visão atualizada e, naturalmente, inventiva, como que dizendo, do alto de onde se encontra: tudo isso é meu país (SCHWARZ, 1987, p. 22).

Há um clássico estudo de Schwarz (2000) sobre o Esclarecimento no Brasil chamado "As ideias fora do lugar", onde me parece que esta dinâmica de perpetuação do atraso fica ainda mais evidenciada. Embora, *a prima facie*, o título do ensaio leve o leitor a considerar que o argumento de Schwarz termina na convicção de que as ideias avançadas da Europa estivessem fora de lugar na atrasada sociedade brasileira, o seu argumento vai muito mais além disso. Na verdade, a questão de base é quais foram as razões históricas pelas quais as ideias iluministas, essenciais ao movimento de modernização do país, eram-nos estranhas e artificiais?

O que está em jogo, então, é a compreensão desta "constelação prática *sui generis*" que constitui um solo bastante diferenciado daquele a partir do qual as ideias liberais foram gestadas. Não se poderia compreender as ex-colônias como nações iguais a outras capazes de se equipararem ao centro. Nossa diferença "não era um vestígio do passado em vias de desaparecer, nem um acidente, mas um traço substantivo da atualidade periférica, com muito futuro pela frente" (SCHWARZ, 2012, p. 169). Há, então, uma comédia ideológica original e particular nossa, que faz com que aclimatemos ideias liberais de um modo bastante peculiar, combinando o progresso com o passado.

A originalidade de nossa comédia ideológica pode ser explicada no fato de que, com efeito, a liberdade do trabalho e a igualdade diante da lei eram ideológicos na Europa,

porém lá correspondiam às aparências que tratavam de encobrir o problema da exploração do trabalho. Aqui na periferia, no entanto, tais ideias continuem sendo falsas, mas num sentido bastante próprio. Ainda que tenhamos feito a Independência em nome de ideias iluministas francesas, alemãs e americanas, num processo em direção à formação de identidade nacional, por outro lado ainda teríamos de conviver com a escravidão e seus defensores. Vale lembrar que o famigerado "Grito do Ipiranga", emblema maior de nossa Independência, foi proferido por Dom Pedro, o filho mais velho de Dom João, então monarca de Portugal, quem colonizou o Brasil até então.

Schwarz lembra de exemplos institucionais, como a nossa Constituição Brasileira de 1824, que conseguiu, ao mesmo tempo, transcrever parcialmente a Declaração dos Direitos do Homem e manter o instituto da escravidão. Schwarz também analisa o modo como emerge numa sociedade como esta uma mediação universal em cuja base está o *favor*. Numa sociedade em que existem latifundiários, escravos e "homens livres" – e não proletários e burgueses, portanto – a ascensão social depende de práticas de favor. Profissões liberais como medicina e direito terminam por não se constituírem enquanto práticas desvinculadas de um poder maior, mas sim como exercícios que dependiam do *favor*.

A conclusão de Schwarz (2000, p. 26) é a de que "as ideias liberais não se podiam praticar, sendo ao mesmo tempo indescartáveis". Construímos a nossa própria via de acesso à modernização capitalista, de modo truncado e estranho, porém mais ou menos estável, historicamente falando. Uma via de acesso cuja pavimentação não se dá deixando o passado para trás e construindo um futuro sobre novas bases, mas sim por meio de uma assimilação do arcaico através do moderno, a aceitação das ideias iluministas liberais ao mesmo tempo da não-recusa da escravidão.

Numa conferência de 1994, Robert Schwarz falou sobre o "Fim de século" no Brasil. Seu argumento principal é o da "desintegração do projeto desenvolvimentista", a chegada, portanto, no fim de linha do projeto de formação nacional. É o momento que marca seu encontro com o pensamento de Robert Kurz (1993), pois, ao que parece ele encontrou, enfim, uma teoria social que sustenta num plano de análise mais macro as suas reflexões literárias. A "dessolidarização social" presente no período de superação histórica negativa da industrialização nacional pressupõe, como base suplementar periférica, aquela falta de trato das elites com os pobres característica dos romances da primeira fase de Machado de Assis. Segundo Schwarz (1999, p. 223), "o que esses livros estão dizendo é que se a gente de posse tratasse os pobres de modo menos bárbaro seria

melhor para todo mundo, inclusive para os ricos, já que teríamos uma sociedade mais civilizada".

A dessolidarização social oriunda do esgotamento do projeto de formação nacional tem, portanto, além do conteúdo de barbárie próprio da inscrição social subalterna de uma economia gigantesca como o Brasil num quadro onde não há mais espaço para ela, o conteúdo mais fundamental de uma cultura autoritária que sempre apartou os pobres dos seus mecanismos políticos e sociais. Há, então, uma dupla determinação da exclusão social: aquela oriunda da própria forma social capitalista e aquela outra que constitui a nossa gênese enquanto periferia do capitalismo. Pensando esta para além da formação, Schwarz diz o seguinte:

> Nos anos 80, ficava claro que o nacionalismo desenvolvimentista se havia tornado uma ideia vazia, ou melhor, uma ideia para a qual não havia dinheiro. Nas novas condições de tecnologia, as inversões necessárias para completar a industrialização e a integração social do país se haviam tornado tão astronômicas quanto inalcançáveis. O nacional-desenvolvimentismo entrava em desagregação – e começava o período contemporâneo que poderíamos chamar de "nosso fim de século" (SCHWARZ, 1999b, p. 158).

De algum modo, o inacabamento de nosso projeto de formação nacional paradoxalmente se completou, na medida em que as possibilidades de criar emprego e cidadania para todos já não existem mais:

> Chegando aos dias de hoje, parece razoável dizer que o projeto de completar a sociedade brasileira não se extinguiu, mas ficou suspenso num clima de impotência, ditado pelos constrangimentos da mundialização. [...] A nação não vai se formar, as suas partes vão se desligar uma das outras, o setor "avançado" da sociedade brasileira já se integrou à dinâmica mais moderna da ordem internacional e deixará cair o resto. Enfim, à vista da nação que não vai se integrar, o próprio processo formativo terá sido uma miragem que a bem do realismo é melhor abandonar. (SCHWARZ, 1999a, p. 93).

A desintegração nacional não é uma questão nacional, mas sim um aspecto da inviabilização global das industrializações retardatárias, ou seja, da impossibilidade crescente, para os países atrasados como o Brasil, de se incorporarem enquanto nações e de modo socialmente coeso ao progresso do capitalismo. É por isso que ele afirma a necessidade de uma "crítica especificada", isto é, que acompanhe a desintegração das ilusões nacionais de formação, desintegração esta entendida "como um dos conteúdos reais e momentosos de nosso tempo".

O passado, então, não fica para trás, ele se atualiza como sintoma inapagável que denuncia o inacabamento de nosso velho, inviável e putrefato projeto de formação. De

modo estranho, é como se essa *deformação*, essa forma inacabada sem possibilidades de se completar, passasse a ser então *constitutiva*, isto é, o nosso processo de formação nacional é isso mesmo que estamos vivenciando. Assim como a passagem para a modernidade não deixou para trás o passado escravista, como assinala a narrativa machadiana pela lente de Roberto Schwarz, a nossa entrada na globalização se deu de maneira truncada, onde o atraso se tornou a nossa força motriz[11].

Em seus livros *Crítica à razão dualista*, de 1973, e *O Ornitorrinco*, de 2003 – há um volume que junta as duas obras pela editora Boitempo, prefaciado por Roberto Schwarz – Chico de Oliveira[12] propõe que se entenda o subdesenvolvimento brasileiro não como uma etapa de desenvolvimento que seria enfim superada, mas como uma forma social própria: "O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma da exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia" (OLIVEIRA, 2003, p. 131). Não mais uma etapa histórica a ser superada, mas uma formação capitalista situada na periferia.

Assim, o prefixo *sub* não significa um atraso pura e simplesmente, mas sim que o nosso modo possível de ser nação enquanto periferia do capitalismo se faz por meio de uma forma social inacabada, inadequada, *sui generis*. Por isso que a forma acabada de nossa sociedade não se assemelha aqueles anos dourados do capitalismo europeu e americano. Chico de Oliveira usa a imagem do Ornitorrinco para descrever este acabamento mal-acabado da sociedade brasileira, a sua deformação constitutiva, portanto. Isto porque o Ornitorrinco é um animal estranho, como o Brasil, e está para a natureza assim como estamos nós para a história.

O Ornitorrinco tem rabo de réptil, mamas sem peito, esporão venenoso, bico de pato e, para finalizar, põe ovos. É a contestação da evolução darwiniana, porque o arcaico é funcionalizado no presente. Meio réptil, meio ave, meio mamífero, um pouco peixe, um quê de anfíbio. Há vários indícios da evolução em seu corpo e o próprio fato de sua sobrevivência no reino animal atesta isso. Assim também é o Brasil: enquanto nação *deformada*, possui num mesmo campo social várias idades da evolução. As massas que

[11] Não terá sido por outro motivo que o sociólogo Francisco de Oliveira (2007) tenha dito que o texto "Fim de Século" é o programa de pesquisa do Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania (CENEDIC), que é um centro interdepartamental de Pesquisa ligado a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, fundado em 1995 por um grupo de professores, dentre eles, o próprio Francisco de Oliveira. Para ele, o *Ornitorrinco* já estava pressuposto neste ensaio de Schwarz: "o animal está lá". Ele também tenta compreender esta curiosa dialética negativa da resolução da globalização na periferia do capitalismo: "Tratava-se de uma espécie de dialética negativa: os problemas não eram superados dando lugar a uma nova e superior contradição; os problemas eram rebaixados, utilizando-se formas precárias, arcaicas, regressivas" (OLIVEIRA, 2018, p. 77).

[12] Para uma apresentação do percurso biográfico e intelectual de Francisco de Oliveira, ver o ensaio introdutório de Fábio Mascaro e Ruy Braga (2018) ao mais recente livro do sociólogo pernambucano.

sempre sobraram, apartadas do aparato político, herança da Colônia; cidades urbanizadas tais quais as metrópoles modernas, herança da modernização; desigualdade social profunda que forma praticamente um apartheid social, herança do capitalismo em decomposição. Enfim, ricos e miseráveis, lado a lado, sem perspectiva de deixarem de ser o que são: "o ornitorrinco capitalista é uma acumulação truncada e uma sociedade desigualitária sem remissão" (OLIVEIRA, 2003, p. 150).

Um exemplo de como o Brasil, assim como o Ornitorrinco, funcionaliza o atraso são as favelas. Outrora pensadas como moradias periféricas nas margens da cidade passaram a serem funcionais na medida em que se localizaram, devido ao crescimento não-planejado capitalista das cidades, nos centros urbanos como locais de moradia de pessoas que prestam serviços como as empregadas domésticas. Ou seja, o que antes apareceria como falha da modernização, pois deixava de fora braços humanos no período de ascensão do capitalismo, emerge, depois, como um atraso que funciona dentro de novos marcos. As favelas não se transformaram em residências dignas, por outro lado, na impossibilidade disso, transformaram-se em redutos de moradia de sujeitos monetários sem dinheiro cuja possibilidade de realizar mediações sociais se dá pela aceitação de trabalhos tidos como mais baixos e sujos.

Há uma tese de Francisco de Oliveira (1998, p. 206) que consiste em dizer que "a América Latina, pois, e especialmente o Brasil, combinou, desde sempre, uma posição de vanguarda do atraso e atraso da vanguarda". Apesar da nebulosidade quase hegeliana do trocadilho, parece-me que ele dá a sua própria volta no parafuso em relação à geração anterior. O atraso da vanguarda ocorre quando, por exemplo, o neoliberalismo se concretiza no Brasil como um "caldeamento de arraigadas sociabilidades autoritárias" característicos de nossa (de)formação social. Ou seja, trata-se de um certo modo de repor a barbárie capitalista de uma maneira sempre rebaixada do ponto de vista civilizatório; e, por outro lado, a vanguarda do atraso significa, por exemplo, chegar aos mesmos limites superiores do capitalismo desenvolvido, sem, no entanto, ter atingido seus patamares mínimos:

> A vanguarda do atraso, assim, mal ultrapassadas as fronteiras da segunda revolução industrial, logo se viu às voltas com a perda da capacidade regulatória do Estado, que vai desde a incapacidade para regular o sistema econômico em suas áreas político-territoriais, até apresentar a fratura exposta da violência privada e dos grupos, gangues, redes de narcotráficos, que formam letra morta o monopólio legal da violência (OLIVEIRA, 1998, p. 208).

No momento histórico em que Chico de Oliveira escrevia estas palavras, o fenômeno dos "inempregáveis" aparecia como dado evidente, depois que o então presidente Fernando Henrique Cardoso, num discurso em 1997, afirmou que não se poderia agir como avestruz e que a globalização cria, sim, trabalhadores que foram engolidos pelo desenvolvimento tecnológico e não tem mais lugar na economia. Eram cerca de 40 milhões de brasileiros que não tinham vez no sistema produtivo, àquela altura mais ou menos 27% da população. Há, então, um resto inassimilável constitutivo da sociedade brasileira sem perspectiva de ser absorvido numa forma civilizatória superior.

Nos termos de Chico de Oliveira (1998, p. 208), tudo se passa como uma crise da modernidade que "volta a tangenciar os limites do totalitarismo, numa espécie de Auschwitz sem chaminés de crematórios". Ele postula a instauração de um *apartheid* específico que consiste na criação de um campo semântico em que os direitos e conquistas civilizatórias, efetuados através de direitos sociais, trabalhistas, civis e políticos são transformados em obstáculos ao desenvolvimento econômico, e mais, são transformados em fatores causais da miséria, pobreza, exclusão e ausência de cidadania. Por isso:

> A sombria desconfiança da teoria crítica de que o nazismo foi uma perversão gestada no espectro de virtualidades do liberalismo aparece, no Brasil e na América Latina, cinquenta anos depois da derrota do totalitarismo, como uma aterradora plausibilidade da hipótese. (OLIVEIRA, 1998, p. 221).

Neste momento, Chico de Oliveira (2007, p. 30) parece estar interessado no que ele chamou, posteriormente e a partir de Roberto Schwarz, de "trabalho de desmanche". Ele o interpreta à luz da desregulamentação do mercado, abertura indiscriminada às importações, perda do controle cambial, financeirização total da dívida interna e da dívida externa etc., mirando o período do governo de Fernando Henrique Cardoso onde foi aprofundado este trabalho de desmanche por meio da privatização das empresas estatais.

Em outro momento, Francisco de Oliveira, problematizando o horizonte aberto por esta mudança de registro em direção ao desmanche, fala numa transição do Iluminismo para a Reação ou Conservadorismo. Segundo ele:

> [...] a sociedade [brasileira] caminhou até o princípio da década de 90 sob o princípio do Iluminismo, da Ilustração do Esclarecimento, no duplo sentido dialético da interpretação frankfurtiana, isto é, no sentido da instauração do princípio da individuação e seus limites liberais: os dois longos períodos ditatoriais, de 30/45 e 64/84, ilustram esses limites, a dificuldade da hegemonia burguesa, sua quase incompatibilidade com a democracia [...]. A partir da década de 90, a sociedade brasileira passa a ser presidida pelo signo da Reação, do Conservadorismo, em sentido sociológico e político fortes (OLIVEIRA, 1997, p. 225).

Quais são estes sentidos fortes? O primeiro é a substituição do "princípio da esperança" pelo "princípio da realidade", diz o sociólogo. Enquanto o primeiro princípio queria demarcar que todos os problemas eram históricos e podiam ser resolvidos, exigindo desafios e não constrangimentos, o segundo, ao contrário, diz que há limites, como os 40 milhões de inempregáveis e supérfluos para quem já não há mais lugar social. Este segundo princípio é "imediatista, congela o futuro e o antecipa numa presentificação. Não há, portanto, mais futuro: há somente um presente, que se não for aproveitado agora, perdeu-se" (OLIVEIRA, 1997, p. 227). Há, aqui, uma clara tentativa de sustentar uma análise de uma sociedade que se encontra num estágio de regressão social. Na melhor tradição daquela tradição crítica apresentada no primeiro capítulo, em nomes como Walter Benjamin e Herbert Marcuse, sem esquecer da clara menção à Ernst Bloch, Francisco de Oliveira denuncia o modo pelo qual o suposto realismo da intransponibilidade da situação social é, em verdade, um perigoso sintoma do conformismo característico de uma sociedade periférica que abandonou as realizações civilizatórias do Iluminismo.

Para fazer um balanço deste modelo da *deformação constitutiva*: por um lado, temos uma experiência subjetiva onde o arcaico precisa ser funcionalizado como passo para o futuro. Dessa maneira, ordem e desordem não seriam elementos contrários, mas pressupostos um do outro. Para tomar como exemplo, lembro a discussão de Schwarz (1987) sobre a Dialética da Malandragem, a qual não expus neste artigo por conta do espaço, na qual fica claro como, durante a Ditadura Militar, a quebra da ordem serviu para a instauração da ordem (algo como uma malandragem às avessas ou uma dialética negativa da malandragem). Por outro lado, o Brasil se formou de maneira deformada transformando seu atraso em sua maior vantagem, propiciando o desenvolvimento urbano-industrial de uma maneira muito particular. Tanto Roberto Schwarz quanto Francisco de Oliveira estiveram às voltas com essa deformação constitutiva da formação do Brasil, produzindo o que se pode denominar de diagnóstico de um impasse histórico.

3. Para além da formação e da deformação: o colapso da forma

A obrigação de pensar o presente, o Brasil e o mundo no século XXI, é a tarefa persistente dessa tradição crítica brasileira forjada no século XX. Os modelos da formação e deformação constituem potências analíticas radicais em relação à maneira pela qual nos

tornamos o que somos. Entendo que tanto em Roberto Schwarz quanto em Francisco de Oliveira, ao menos nestes pontos que procurei destacar, existe certa pressuposição de que a forma social brasileira, embora deformada, é relativamente estável, constituindo, assim, uma *forma deformada* com características próprias, embora estranhas.

A intuição comum aos representantes contemporâneos dessa tradição, como Paulo Arantes e Marildo Menegat, é a de que esta *forma deformada* entrou num estágio histórico na qual ela perece com o tempo, de tal modo que ela se desfaz no atual estágio de declínio da forma social capitalista. Ao que parece, então, a tradição crítica brasileira passou do modelo da *deformação constitutiva* para o modelo do *colapso da forma*. Há um processo cumulativo no debate sobre a modernização periférica brasileira: tanto Paulo Arantes quanto Marildo Menegat compreendem que, de fato, houve um desenvolvimento inacabado de formação nacional (como Antonio Candido e Caio Prado Jr.), e também que esse inacabamento assumiu uma forma histórica estranha e deformada (como defenderam Roberto Schwarz e Francisco de Oliveira). No entanto, vislumbram uma situação na qual essa própria forma deformada encontra-se em estágio de desfazimento. Trata-se, para eles, de realizar uma teoria crítica empenhada em compreender "a ruína desta forma social desde a periferia" (MENEGAT, 2012, p. 225) que tem por objeto de análise uma "sociedade que se reproduz segundo a lógica da desintegração" (ARANTES, 2014, p. 336).

É como se tivéssemos emparelhados os ponteiros de nossos relógios periféricos à hora da crise mundial sistêmica do capitalismo. Isso implica não somente um esgotamento dos projetos de formação nacional como também um colapso do *arranjo desconjuntado* que nos permitiu ainda ficar de pé durante algum tempo, com avanços tímidos em meio à regressão geral. Para dizer outra maneira: se esta forma deformada é o nosso ponto de chegada, o que acontece quando ele não implica certa estabilidade, mas sim crise/desintegração? Ou seja, o problema não é tanto como o arcaico poderá vir a ser moderno, se por rupturas delimitadas ou continuidades paradoxais, mas como, na atualidade, o moderno colapsa, não havendo mais possibilidade qualquer nem de desenvolvimento futuro nem de estabilidade subdesenvolvimentista. Este modelo estaria para além da formação e deformação constitutiva do Brasil. Ele comprova a continuidade e vitalidade dos efeitos de análise social dessa tradição crítica periférica brasileira. Uma tradição que ainda não disse sua última palavra.

Bibliografia

Adorno, T.; Horkheimer, M. (1985). Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Aguiar, Flávio. (1999). Antonio Candido: Pensamento e militância. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Humanitas/FFLCH/USP.

Almeida, J. (2007). Pressupostos, salvo engano, dos pressupostos, salvo engano. In Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz. São Paulo: Cia das Letras.

Arantes, P. (2014). O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo.

Arantes, P. (1992). O sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e Dualidade em Antonio Candido e Roberto Schwarz. São Paulo: Paz e Terra.

Braudel, F. (1999). No Brasil: dois livros de Caio Prado Jr. in Revista Praga: Estudos marxistas, nº 8. São Paulo: Hucitec, pp. 133-137.

Candido, A. (2000). Literatura e Sociedade. São Paulo: Publifolha.

Candido, A. (1989). Literatura e Subdesenvolvimento. In: A Educação pela Noite e Outros Ensaios. São Paulo: Ática.

Candido, A. (2014). Formação da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

Candido, A. (2015). O Discurso e a Cidade. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

Corsi, F. (2003). Caio Prado Júnior e a questão do desenvolvimento. In Mazzeo, A. C.; Lagoa, M. I. (Orgs.). *Corações Vermelhos: Os comunistas brasileiros no século XX*. São Paulo: Cortez, 2003.

Coutinho, C. N. (2010). A imagem do Brasil na obra de Caio Prado Júnior. In Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas. Belo Horizonte: Oficina de Livros.

Freyenhagen, F. (2018). O que é teoria crítica ortodoxa? *In Dissonância: Revista de Teoria Crítica*. No prelo.

Holanda, S. B. (1995). Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: Cia das Letras.

Israel, J. (2009) Iluminismo Radical: A filosofia e a Constituição da Modernidade – 1650-1750. São Paulo: Madras.

Kurz, R (1993). O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Mascaro, F.; Braga, R. (2012). Apresentação: Chico de Oliveira e as reviravoltas da crítica. In OLIVEIRA, C. Brasil: uma biografia não autorizada. São Paulo: Boitempo, 2018.

Menegat, M. (2012). Estudos sobre Ruínas. Rio de Janeiro: Revan.

Nobre, M. (2012). Depois da "Formação": cultura e política da nova modernização. In Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, XIX, Jan.-jun., pp. 13-37.

Oliveira, F. (2018). Brasil: uma biografia não autorizada. São Paulo: Boitempo.

Oliveira, F. (2003). Crítica à razão dualista / O Ornitorrinco. São Paulo: Boitempo.

Oliveira, F. (1998). Direitos do Antivalor: a economia política da hegemonia imperfeita. Petrópolis: Vozes.

Oliveira, F. (2007). Política numa era de indeterminação: opacidade e reencantamento. In OLIVEIRA, F.; RIZEK, C. (Orgs.). A era da indeterminação. São Paulo: Boitempo.

Otsuka, E. T. (2007). Espírito rixoso: para uma reinterpretação das Memórias de um sargento de milícias. In Revista do Ieb, nº 44, pp. 105-124.

Prado Jr., C. (2011). Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Cia das Letras.

Ricupero, B. (2000). Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo. São Paulo: Ed. 24.

Roncari, L. (2003) Esboço para o estudo do ponto de vista da mercadoria na literatura brasileira. In *Crítica Marxista*, nº 17: Editora Revan.

Sartre, J.-P. (1994). Em defesa dos intelectuais. São Paulo: Editora Ática.

Schwarz, R. (2000). As ideias fora do lugar. In Ao vencedor as batatas. São Paulo, Ed. 34.

Schwarz, R. (2005). Cultura e Política. São Paulo: Paz e Terra.

Schwarz, R. (2012). Martinha versus Lucrécia: ensaios e entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, R. (1999a). Os sete fôlegos de um livro. In AGUIAR, F. (Org.) Antonio Candido: pensamento e militância. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

Schwarz, R. (1999b). Sequências brasileiras. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, R. (1987). Que horas são?: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, R. (1997). Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis. São Paulo: Ed. 34.

Schwarz, R. (2017). Nós que amávamos tanto O Capital: leituras de Marx no Brasil. São Paulo: Boitempo.

Soares, J. C. (2008). Escola de Frankfurt: unindo materialismo e psicanálise na construção de uma psicologia social marginal. In: Jaco-Vilela, A.; Ferreira, A; Portugal, F. (Orgs.). História da psicologia: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Editora.

Secco, L. (2008). Caio Prado Júnior: o sentido da revolução. São Paulo: Boitempo.

Wallerstein, I. (2004). World-system analysis: an introduction. Durham and London: Duke University Press.