

A HYBRIS E O HÍBRIDO NA CRÍTICA CULTURAL BRASILEIRA

RAUL ANTELO

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Toda crítica, como interpretação de uma interpretação, exerce algum tipo de violência simbólica sobre outros discursos. Comete *hybris*. Para a tradição dialética, não há modernidade sem hegemonia, ideia sempre associada à noção de soberania. Para a tradição nietzscheana, contudo, a modernidade consiste num jogo hermenêutico que é autoconstitutivo do sujeito, o que enfatiza aspectos não só nominalistas mas, basicamente, produtores de verdade. Nesse debate, a crítica de Antonio Candido ocupa lugar intersticial extremamente específico.

Abstract

Any criticism, being an interpretation of an interpretation, exercises some type of symbolic violence over other discourses. It commits hybris. For the dialectical tradition, there is no modernity without hegemony, an idea which always appears associated to the notion of sovereignty. For the Nietzschean tradition, however, modernity consists of a hermeneutic game, that is self-constituting of the subject which accentuates the aspects that are not only nominalist, yet, above all, truth producing. In this debate, Antonio Candido's criticism occupies an extremely specific in-between place.

Palavras-chave

Crítica marxista;
Modernidade;
Hibridismo

Keywords

Marxist criticism;
Modernity;
Hybridism

I

Em “Elogio do incesto”, Sérgio Paulo Rouanet argumenta que o Brasil sofreu inúmeros avatares políticos e culturais. Passou da Monarquia para a República, desta para a ditadura do Estado Novo, dele para a democracia e para uma nova ditadura militar; redemocratizou-se; atravessou fases de trabalho servil e autônomo, economias fundamentalmente agrícolas e uma industrialização que não desdenhou armamentos ou alta tecnologia. “Só uma coisa não mudou: o nacionalismo cultural”. Esse nacionalismo inerente à história cultural brasileira é de exaltação romântica com os filólogos do início do século XIX, cientificista com Silvio Romero, evolucionista com Euclides da Cunha, primitivista ou regionalista com as vanguardas de 1920, autoritária com os teóricos do Estado nacional, desenvolvimentista com os intelectuais do ISEB, armamentista-tecnológico com os generais de 64. É nesse particular momento de sua evolução histórica que surge Roberto Schwarz e inverte o esquema canônico das ideias estrangeiras agindo no país. Até então o nacionalismo cultural, de esquerdas ou direitas, idealizava a “realidade brasileira” e desqualificava as ideias europeias. Schwarz argumenta que as ideias são boas só que o país não presta. Ou seja, continua o desajuste ainda que com sinais invertidos. O desjauste histórico provinha de relações sociais “atrasadas” e instituições “modernas”. Era no entanto uma contradição, um abuso, uma *hybris*, enfim, indispensável para a organização do Estado e para a autolegitimação das elites.

Mesmo que se admita a diagnose de Schwarz, não se pode negar, no entanto, que inexiste, na leitura de Roberto, qualquer mecanismo de mútua transformação, aquilo que chamaríamos *transculturação*, entre a ordem social e as ideias fora do lugar. Quer me parecer que essa posição de Schwarz reforça a noção unitária

de homogeneidade do nacionalismo cultural em detrimento de uma outra tradição, que a princípio ele diz retomar, e que poderíamos exemplificar com a obra de Antonio Candido. Mas para melhor ilustrar esse tópico de uma linhagem *híbrida*, i.e. não-homogênea, torna-se necessário esmiuçar o método crítico deste último autor.

II

Antonio Candido é consciente de que grande parte das mazelas da modernidade deriva do abuso ou “*hybris*” da metafísica, alimentada pelo feitiço idealista da totalidade. Tratando de encontrar um ponto de articulação entre os dois polos constitutivos da tarefa crítica, o objeto e o sujeito, Candido une ambos os extremos através de uma purificação catártica de seus respectivos discursos. Não busca uma verdade já pronta, a estrutura estruturada, porém, um processo, aquilo que ele chama de estrutura estruturante.

A peculiar formalidade do seu pensamento crítico, como abstração dos *a priori*, torna-se, como sabemos, universal e necessária, porém, tão somente como forma representativa, e não necessariamente como abstração ética, daí a necessidade de sempre reivindicar formas autênticas, ou não reificadas, que não instrumentalizem o sujeito que através delas se exprime. Toda intenção artística, ora latente ora presente, de ativar, no texto literário, as funções de comunicação ou propaganda, apresenta-se, assim, mais cedo ou mais tarde, como uma ameaça uniformizadora, retirando do texto artístico sua função expressiva, o que aliás constitui uma adulteração da própria experiência estética ou verdade artística.

Há, no fundo dessas prevenções teóricas, certos restos do trauma histórico do totalitarismo, vivido por sua geração, porém, é bom também observar que, nas análises de Antonio Candido, mesmo quando abonadas por uma tradição cultural hegeliano-marxista, a classe social nunca é um núcleo material da consciência, ainda que ela permaneça como um de seus componentes fundamentais. O crítico assim atua, decerto, por entender que, caso contrário, se concederia uma certa primazia de objeto sociológico à própria caracterização do evento. À revelia do materialismo metafísico, Candido tenta romper a superioridade de qualquer um dos dois pólos da consciência, o do psicologismo e o da totalidade idealista, visando, certamente, à permanência ativa de sua relação contraditória. Entendia, já num dos ensaios de crítica militante, que há, na ficção,

dois ângulos principais que regem a visão do escritor, condicionando a sua arte de escrever: ou investiga a realidade como algo subordinado à consciência, que envolve tudo e fica em primeiro plano, ou põe a consciência a serviço de uma realidade considerada algo existente fora dela. Um ângulo de subjetivismo, outro de objetividade, que se combinam segundo os mais vários matizes mas não passam essencialmente de dois. *Tertius in fictione non datur.*¹

¹ Candido, Antonio. “A compreensão da realidade”. *Suplemento Literário de O Estado de S. Paulo*, a. 2, nº 62, 28 dez. 1957, p. 4. Incluído em *O observador literário* (São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1959). Compare-se a dialética suspensa de Candido com a teoria da ficção contemporaneamente

Em suas mãos, conseqüentemente, a dialética, longe de ser dogmática, torna-se um dispositivo estético ou hermenêutico de intervenção social, em tudo alheio à conclusão científico-positiva, como, aliás, previra Adorno quando discrimina entre materialismo histórico e materialismo vulgarmente metafísico.

Para Candido, portanto, como para Adorno, não existe outra forma de acesso crítico às categorias sociais do que decifrar o teor de verdade que as formas de conhecimento encerram *per se*. É difícil, em consequência, senão impossível, a seu ver, consolidar um dogma intelectual de caráter materialista. Para se manter a força liberadora da análise materialista, é preciso, ao contrário, reconhecer que, na própria expressão material do sujeito, se produz uma peculiar abertura estética. Por meio dela, o homem busca a possibilidade de se revoltar contra o determinismo da matéria, através da expressão artística. Assim, teoria e práxis cedem, mutuamente, em busca dos velhos ideais ilustrados da liberdade ou da utopia. Explica-se melhor, desse modo, o fato de que experiências subjetivas possam, frequentemente, exprimir a objetividade estética e social mesmo à margem de sua própria intenção e que escritores tais como Aluísio Azevedo ou Murilo Mendes representem, melhor do que os artistas “revolucionários”, a objetividade do sujeito, tornado assim suas obras autenticamente críticas.² Segue, nesse particular, mais uma vez, a Adorno quando estipula que;

*Las obras de arte representan contradicción en su totalidad, el antagonismo en su conjunto [...] quedan articulados por la técnica: en la composición inmanente de la obra, permeable a la interpretación respecto a las tensas relaciones externas. Estas tensiones no son el reflejo de la cosa, sino que la constituyen: en esto consiste únicamente el concepto de forma estética.*³

As análises de Candido, tais como as do mestre da *Teoria estética*, participam da negatividade, fragmentariedade e aporética que põem em destaque tanto a objetividade do sujeito quanto a subjetividade do objeto. Trata-se, como vemos, de um esforço dialético complexo, de resistência à dissolução sociologista e psicologista, do sujeito bem como de sua vivência, que configura uma metacrítica da própria razão prática. Na obra artística, Candido encontra, desse modo, um duplo valor: de um lado, uma tradução dos antagonismos sociais mas, de outro,

desenvolvida por Foucault. Em 1963, resenhando as propostas *telquelistas* nas páginas de *Critique*, Foucault admitia a herança surrealista do conceito de ficção, discriminado, porém, dos domínios do além ou do mistério cotidiano para defini-lo como “*ce trajet de fleche qui nous frappe aux yeux et nous offre tout ce qui apparait*”. Assim, entre os polos irredutíveis de ficção e linguagem havia, para Foucault, mútuo apoio mas também contestação recíproca, o que liberava uma distância que não pertencia, a rigor, nem ao objeto nem ao sujeito e transformava a ficção em “*la nervure verbale de ce qui n'existe pas, tel qu'il est*”. Cf. Michel Foucault. “Distance, aspect, origine”. In: Michel Foucault. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 280.

² Sobre Aluísio Azevedo, cf. Antonio Candido. “De cortiço a cortiço”. In: Antonio Candido. *O discurso e a cidade*. São Paulo, Duas Cidades, 1993, pp. 123-152; sobre Murilo Mendes, ver a análise “Pastor pianista/pianista pastor”. In: *Na sala de aula*. São Paulo, Ática, 1985. Cf. também “Poesia e ficção na autobiografia”. In: *A educação pela noite*. São Paulo, Ática, 1987.

³ Cf. Theodor W. Adorno. *Teoria Estética*. Editado por Gretel Adorno e Rolf Tiedemann. Tradução de Fernando Riazza. Revisão de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1971, pp. 417-419.

a impossibilidade de o indivíduo se subtrair à ideologia dominante que administra tais antagonismos. É em função dessa articulação ambivalente que a literatura, em particular, aspira a uma negatividade crítica. Sem ela, a arte estaria fora da história ainda que ocupasse, de fato, um lugar no sistema dominante, tarefa aliás precípua desde os tempos de *Formação da literatura brasileira*, e que resume dizendo, à maneira de Spitzer, que entre Arcadismo e Romantismo, por exemplo, “há uma ruptura estética evidente, mas há também continuidade histórica, pois ambos são momentos solidários na formação do sistema literário e no desejo de ver uma produção regular funcionando”.⁴

Despojada, então, de suas funções culturais, religiosas ou morais, nela tradicionais, a obra artística deveria, além do mais, libertar-se, através do contraponto estético da crítica, de outras funções ideológicas mais sutis, tais como o positivismo político e mercantil de sua mensagem ou o fetichismo maneirista que subjaz à totalidade idealista de seu discurso. Desse modo, o crítico abjura do formalismo para aspirar a uma busca, de resto, nada confortável, da alteridade comunicativa, através de uma pragmática que, sem garantia de sucesso, permanece ainda irresolvida.⁵ Duplo movimento, portanto, da intervenção crítica: a fruição conduz à estética, através da crítica, mas esta, em compensação, exige outro tanto das próprias obras analisadas. É então na transgressão praticada pela arte e por sua crítica, posterior e solidária, que se revela o conteúdo de verdade de toda obra já que a arte, em consequência, seria aquilo que ainda pode vir a ser. Não cabe à tarefa crítica, então, se satisfazer com a simples explicação das obras já existentes na medida em que obra alguma conseguiu dissolver por completo sua tensão interna e, além do mais, a própria história se opõe à ideia dessa dissolução. Nesse sentido, ao se voltar à verdade das obras, a crítica postulada por Candido busca incessantemente um para-além do objeto e de si própria como intervenção hermenêutica na vida social.

Boa parte desse esforço era por ele perseguido através de uma descida analítica profunda, tomada de certa tradição estilístico-filológica. Porém, mais atraído pelas correntes historicistas alemãs (o já citado Spitzer, Auerbach⁶) do que pelos catálogos enumerativos formais franceses (Bally), é em certa desestabilização do objeto, colhida em críticos como Starobinski, que Candido julga, enfim, encontrar a mediação entre a esfera expressiva e a pragmática social da obra. Para Candido, o cenário da reflexão está absolutamente restrito à experiência do objeto estético, porém, entende, com Adorno, que o objeto não pode ser conhecido de fora, cabendo à teoria a missão de descrevê-lo no nível de abstração em que se encontrasse no momento⁷.

⁴ Antonio Candido. *Iniciação à Literatura Brasileira*. São Paulo, Humanitas, 1997, p. 35.

⁵ Ver a esse respeito sua avaliação de Sérgio Milliet em “O ato crítico”. In: *A educação pela noite*, op. cit., pp. 122-137.

⁶ Ver, entre outros, “Realidade e realismo (via Marcel Proust)”. In: *Recortes*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993, pp. 123-129.

⁷ “El concepto de comprensión, diz Adorno, está filosóficamente comprometido desde la escuela de Dilthey y a partir de categorías como la de compenetración (Einfühlung). Estas ideas hay que dejarlas fuera de la acción y exigir una comprensión de las obras de arte que sea un conocimiento estrictamente determinado por la objetividad de las mismas” (Cf. Theodor W. Adorno *Teoría estética*, op. cit., p. 447).

Um bom exemplo disso pode ser a leitura que Starobinski nos propõe das *Cartas persas*. É conhecida a congenialidade várias vezes apontada entre a obra de Montesquieu e *Macunaíma* de Mário de Andrade. Embora Candido não tenha se debruçado sobre a rapsódia modernista, mérito monopolizado por sua mulher, Gilda de Mello e Souza, autora de *O tupi e o alaúde*, encontramos, no entanto, traços disseminados em sua crítica que revelam um parentesco raigal entre esse modelo de ficção e seu próprio método crítico. O maior deles, a meu ver, reside na *revolução sociológica* (Caillois) que consiste em fingir-se estrangeiro em relação à cultura que se descreve, isto é, omitir a singularidade para apenas reter a inscrição institucional dos indivíduos. É, por exemplo, o ponto de vista que adota em “Literatura e cultura de 1900 a 1945” de *Literatura e Sociedade*. Starobinski julga que, sob essa perspectiva, o leitor é arrastado a um jogo que o afasta de seu meio atual e o torna indiscretamente presente num espaço alheio ou distante. Uma tal distância se traduz ainda numa segunda separação, entre o âmbito da reflexão e o dos atos, tão grave para nós, acrescenta Starobinski, quanto para Montesquieu e seus contemporâneos.⁸ A observação aplica-se no caso de Andrade ou mesmo no de Candido, cuja ficção de geração poderia ser, justamente, a referida revolução sociológica. *Os parceiros do rio Bonito*, “Dialética da malandragem” e as “Quatro esperas” de *O discurso e a cidade* ilustram à perfeição sua peculiar revolução sociológica.

Em sua análise imanente, o foco prioritário não se limita nunca a descrever a interioridade técnica do texto, ainda que também o faça, mas busca, em compensação, dar conta de sua interioridade afetiva e, para tanto, examina o estado de violência social que, necessariamente, exprime a violência semântica dos elementos expressivos utilizados pelo artista.

Observe-se, porém, que a própria intervenção crítica não desdenha a violência que pressupõe extrapolar elementos formais constitutivos da obra em função de iluminar o movimento mais vasto da história simbólica. Essas violências críticas justificam-se, a seu ver, na medida em que a literatura adquire conteúdo de verdade tão somente quando se afasta da propaganda e recusa sua condição de produto, isto é, na medida em que inova e, ao mesmo tempo, violenta o sistema de sentidos herdados. Distanciado da estética idealista, um crítico como Candido não pretende, entretanto, afirmar a origem abstrata da arte (que o levaria a postular seu estatuto de mercadoria e, conseqüentemente, sua morte), contentando-se apenas com iluminar sua experiência. A prática crítica, em função desse seu contato íntimo com a análise imanente, ultrapassa assim os domínios desta, já que acrescenta aos conteúdos das obras, em que essas análises se detêm, uma outra reflexão, mais ambiciosa, que os leva para além de si próprios, revelando *en passant* o próprio domínio da verdade. Ou seja que, para Candido, as análises ima-

⁸ Cf. Jean Starobinski. “Exílio, sátira y tiranía: las Cartas persas”. In: *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del arte en la era de las luces*. Tradução de J.L. Arántegui. Madrid, La Blasa de la Medusa, 2000, pp. 107-138.

centes, mesmo necessárias, atingem apenas um aquém da arte que seu trabalho crítico busca transcender.⁹

Esta ideia confirma o forte vínculo entre ética e estética de suas análises. Elas, de fato, postulam a existência de uma obra literária que passaria assim a produzir uma série de efeitos até certo ponto pedagógicos e, certamente, reformadores do social: um efeito poético ou de recusa do mimetismo mecânico; um efeito de obscurecimento ou enigma, sem reconciliação das formas à positividade de um dogma; um efeito participativo, de aspiração utópica, mesmo que recusada na determinação expressiva imediata; um efeito anticatártico, contrário à expiação sublimadora e, finalmente, um efeito de distanciamento do estímulo imediato.¹⁰ Associando, portanto, ética e estética, a verdade do texto é, para Candido, a impossível reconciliação da experiência com o poder e, conseqüentemente, com a violência que sua própria perseguição desencadeia.¹¹

Essa maneira de compreender o texto literário nos fornece, em suma, uma fonte dialética de conhecimento que não apenas transmite e transforma a trama de relações sociais que o sustentam, mas também a perspectiva histórica e mesmo a capacidade expressiva do sujeito. A obra é assim, ambivalentemente, recusada em sua reificação mas potencializada em sua experiência. Uma visada crítica como essa aposta, em conseqüência, no infinitismo estético e filosófico, na medida em que entre ambos extremos é possível estabelecer uma relação, irresolvida pela ultrapassagem (*Aufhebung*) hegeliana, que deixa para trás toda forma de reconciliação, ainda que ensaiada, porém, pela abertura nietzscheana ao porvir, que não necessariamente reconcilia e que, portanto, carrega as contradições anteriores até o esgotamento.

Um exemplo distinto é a superação da categoria de realidade. No início dos anos 40, Candido atribui à psicanálise e a Nietzsche o enriquecimento do mundo da ficção até uma dimensão quase infinita, através do conceito de super-realismo, “compreendendo por este termo, não só a variação francesa do surrealismo, como todos aqueles processos literários consistentes em violentar a contingência física e romper o nexó lógico”.¹² E esclarecia, na ocasião, que usava o termo super-realismo como gênero de interferências na representação de que o surrealismo seria apenas espécie.

Trinta anos mais tarde, conseqüente com aquela definição, proporia a noção de super-regionalismo para dar conta da ruptura narrativa de Guimarães Rosa, visto anteriormente pela crítica como trans-regionalista, mas ora resgatado por Candido em função de potencializar os recursos da ficção.¹³ A genealogia do

⁹ Cf. Theodor W. Adorno. *Teoria estética*, op. cit., p. 451.

¹⁰ Cf. Susan Buck Morss. *Origen de la dialéctica negativa*. México, Siglo XXI, 1981. Ricardo Forster. *W. Benjamin y Theodor Adorno: el ensayo como filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1991. Ramón Mandado Gutierrez. *Adorno*. Madrid, Ed. del Orto, 1994. Rodrigo Duarte. *Adornos*. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 1997.

¹¹ Veja-se sua análise de *Ricardo II* de Shakespeare no curso *Ética* (1986) para posterior confronto com as ponderações de Adorno sobre “Experimenta crucis” em sua *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 223.

¹² Antonio Candido. *Brigada ligeira*. São Paulo, Martins, 1945, p. 111

¹³ *Idem, ibidem*, “Literatura y subdesarrollo”. In: César Fernandez Moreno (ed.) *América Latina en su literatura*. México, Siglo XXI, 1972, p. 353.

conceito nos instala, assim, num ensaio de 1946 em que, pioneiramente, reivindicava a *cura sui* nietzscheana, “como propedêutica à superação das condições individuais”, o que equivalia a “ultrapassar incessantemente o ser de conjuntura, que somos num dado momento, a fim de buscar estados mais completos de humanização”.¹⁴ Apontava para tanto as tarefas que assim se delineavam no sentido de “uma expansão mais completa das energias de que somos portadores, e nesse sentido é elucidativa a preocupação da ascese, de exercício preparatório” que atravessa, é verdade, a obra de Nietzsche mas que, de resto, não custa associar a certas categorias desenvolvidas posteriormente pelo pensamento pós-estruturalista, notadamente, o francês.

Com efeito, o conceito de ascese nos remete diretamente à obra última de Foucault, assim como o de portador pode, sem violência, ser assimilado ao de *intercesseur* de Deleuze.¹⁵ Diz o próprio Candido: “na vida, só sentimos a realidade dos valores a que tendemos, ou que pressentimos, quando nos pomos em contato com certos intermediários, cuja função é encarná-los, como portadores que são”.¹⁶

É nesse sentido que caberia dizer que o modernista Antonio Candido nos permite, em última análise, desentranhar de seu método crítico virtualidades pós-modernas.¹⁷ Para tanto, porém, torna-se necessário analisar o percurso de

¹⁴ A propósito de “Literatura e subdesenvolvimento”, não custa lembrar que o modelo aí proposto baseia-se no fato de o Brasil relegar a consciência amena do atraso quando se esgota uma representação nacional específica, a de país novo. A esse respeito, um ensaio pioneiro de Fernand Braudel, publicado na revista do grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, afirmava, taxativamente, que, com a entrada na modernidade *inglesa*, o Brasil *tornou-se* um país-novo, à diferença da Argélia (com o qual não só se toca o problema do colonialismo mas também o de posições críticas do iluminismo, como a do argelino Derrida e o brasileiro Candido). Para Braudel, em suma, “produzir” e “repartir” eram as ações características dos países velhos ou novos.” Pode-se mesmo dizer—concluía—que, de um lado, se trata de conservar e, de outro, de criar.” Cf. “Conceito de país novo”, *Filosofia, Ciências e Letras*, a. 1, n. 2, São Paulo, ago. 1936, p. 10. A recomendação de *criar* é, em tudo, coincidente com a noção de despesa que, a partir de Nietzsche, a etnografia francesa estava a elaborar a meados dos anos 30.

¹⁵ Com Foucault, a cumplicidade passa não só pela ascese nietzscheana mas também pelo foco no século XIX como eixo dos dilemas da *Aufklärung*. Cf., por ex, o quarto capítulo de *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1975. Deleuze, por sua vez, definia os intercessores como a criação mesma: “*fictifs ou réels, animés ou inanimés, il faut fabriquer ses intercesseurs*”, portadores autofictivos da vida como criação (Cf. *Pourparlers 1972-1990*. Paris, Minuit, 1990, p. 171)

¹⁶ Antonio Candido. “O portador” in *Brigada ligeira e outros escritos*. São Paulo, Editora da Unesp, 1992, p. 205.

¹⁷ A esse respeito, Vattimo argumenta que se a modernidade pode ser definida como a época da superação ou ultrapassagem da novidade, tornada obsoleta e logo substituída por outra, ainda mais nova, num movimento incessante que, ora desalenta a criatividade, ora a exige e impõe como pré-requisito da época, se for assim, é impossível sair da modernidade pensando em uma sua ultrapassagem. Ao contrário, recorrer às forças eternizantes implica buscar um caminho diferente. De modo tal, argumenta, que a modernidade poderia ser concebida não apenas pela categoria de superação temporal, sucessiva e linear, mas também pela superação crítica. Nesse sentido, a segunda consideração inatural de Nietzsche, refere-se tanto ao relativismo historicista quanto à metafísica hegeliana da História, que concebe esta disciplina como um progressivo processo de *Aufklärung*. Eis, provavelmente, a razão pela qual Nietzsche recorre, ainda nessa segunda consideração inatural, à arte e ao mito como formas de ultrapassar a modernidade. Cf. Gianni Vattimo - *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Trad. Alberto Bixio. Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 146-147.

uma certa tradição nietzscheana que, precisamente, opera em nosso horizonte crítico contemporâneo.

III

Como sabemos, o conceito de *Übermensch*, os trans-homens de Nietzsche, surge moldado já não a uma simples superação dialética mas ao exercício cabal de uma vontade de chance, que não exclui, antes pelo contrário inclui, a experiência hermenêutica. Nesse sentido, toda interpretação, sendo, portanto, interpretação de uma interpretação, exerce algum tipo de violência simbólica sobre outros enunciados prévios. Reorganiza, compacta, suprime, oblitera, preenche, falsifica, enfim, imagina ficções. Ou, em poucas palavras, comete *hybris*.

É essa uma definição de modernidade muito precisa e claramente diferencial em relação à modernidade da tradição dialética. Para Marx, com efeito, não há modernidade sem hegemonia, ideia que, aliás, em correspondência profunda, diríamos quase metafórica, aparece sempre associada ou reconciliada com a noção de soberania. Para Nietzsche, entretanto, a modernidade consiste num jogo hermenêutico, autoconstitutivo do sujeito, que assim acentua os aspectos não só nominalistas porém, acima de tudo, diferenciais da articulação da verdade. Não há, nessa perspectiva, força sobre força, dominantes sobre dominados, mas uma experiência despojada e entendida como abismalização da própria força, exaustão de um saber conduzido a uma área de perigo e que a si próprio se vê prestes a perecer.

Nessa linha de análise, caberia mesmo perguntar-se se a *hybris* do *Übermensch* não seria, de fato, a pura explosão de uma produtividade imaginária que derramaria sobre todas as coisas uma infinita criatividade de enigmas, vindo a se configurar como a recuperação de uma humanidade autêntica e livre, finalmente, das limitações da metafísica e da moral.¹⁸

Nessa linha de raciocínio, Jacques Derrida encontrou, em Mallarmé, o ponto a partir do qual problematizar materialidade, temporalidade e espacialidade da interpretação. Em “*Le double séance*”, por exemplo, nos diz que a questão da verdade, no caso de Mallarmé, se confunde com a de uma escritura

*qui ne renvoie qu'à elle-même nous reporte à la fois, indéfiniment et systématiquement, à une autre écriture. A la fois: c'est ce dont il faut rendre compte. Une écriture qui ne renvoie qu'à elle-même et une écriture qui renvoie indéfiniment à une autre écriture, cela peut paraître non-contradictoire(...) Certes. Mais la difficulté tient au rapport entre le médium de l'écriture et la détermination de chaque unité textuelle. Il faut que chaque fois renvoyant à un autre texte, à un autre système déterminé, chaque organisme ne renvoie qu'à lui-même comme structure déterminée: à la fois ouverte et fermée.*¹⁹

Mais adiante, marcando sua diferença com relação à leitura do *pli* mallarmaico, tal como proposta por Jean-Pierre Richard, Derrida destaca que, mesmo

¹⁸ Gianni Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. J.C. Gentile Vitale. Barcelona, Paidós, 1989, p. 38.

¹⁹ Jacques Derrida. *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972, pp. 229-230.

quando aceitássemos que o eu se reúne com sua imagem no espelho, tema aliás recorrente em Mallarmé, como atesta o famoso soneto em *ptyx*, é impossível não reparar que essa operação interpretativa obtura o signo em sua coincidência consigo, toma a abertura como precondição da adequação a si e reduz tudo quanto, na dobra, aponta para a deiscência, disseminação e deslocamento, a um sentido inequívoco, confirmando desta sorte a leitura clássica de Mallarmé que confina e sequestra seu texto numa atmosfera intimista, simbolista e neo-hegeliana.²⁰ Para Derrida, entretanto, o *pli* mallarmaico é um *himen*, um tecido de traços que mascara outro texto mas que, ao mesmo tempo, deixa esse texto, a princípio oculto, emergir quando a dobra justamente se desfaz e desoculta seu próprio caráter suplementar, o de uma ausência sempre presente.

A partir dessa teoria do texto poético, normalmente taxada de apolítica, passamos a ter, mais recentemente, novas metáforas interpretativas da condição menor que optam, por exemplo, em Silviano Santiago, pela noção de *entre-lugar* e, em Homi Bhabha, pela de *hibridismo*. Tanto a versão pós-estrutural quanto a pós-colonial não escondem sua mútua procedência gramatológica, sendo que, além do mais, em nenhum dos dois casos se poderia falar, a rigor, de falta de orientação nas análises culturais ou ausência de efeitos políticos nas interpretações.²¹

Nas análises de Bhabha, mas também nas de Silviano (a título de exemplo, suas críticas, como veremos mais adiante, à noção de formação, seja nos romances que aparentemente respeitam a *Bildung* tradicional quanto nas interpretações de uma identidade brasileira captada em seus momentos formativos e seu processo evolutivo), o caráter híbrido designa sempre uma liminaridade simbólica. Afirma dualidade de perspectiva e representação, significando, simultaneamente, materialidade discursiva e vazio da linguagem.

O híbrido, nesses casos, é sinônimo de matéria sem identidade e pulsão acéfala. Não se confunde, a rigor, com o heterogêneo.²² A heterogeneidade cultural é premissa transculturadora que opera com a noção de diversidade entre culturas, diversidade essa controlada por limites disciplinares ainda inequívocos.²³ O hi-

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 303.

²¹ Walter Mignolo sugere associar o conceito de pós-modernidade à prática desconstrutiva, reservando ambição descolonizadora à teoria pós-colonial. Cf. *The darker side of Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor, Michigan University Press, 1995.

²² Essa posição, diríamos, a deliberadamente assumida por Candido, é retomada por Beatriz Sarlo e Carlos Altamirano em *Literatura/Sociedad*. Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 105.

²³ Entendendo a heterogeneidade cultural como subproduto de diversas modernizações operando na ou sobre a América Latina, o sociólogo chileno José Joaquín Brunner pondera que “heterogeneidad cultural significa, en fin, algo bien distinto que culturas diversas (subculturas) de etnias, clases, grupos o regiones, o que mera superposición de culturas, hayan éstas o no encontrado una forma de sintetizarse. Significa, directamente, participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que “penetra” por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de los sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, confusión de horizontes temporales, parálisis de la imaginación creadora, pérdida de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencia de tradiciones”. Cf. José Joaquín Brunner. *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*. Santiago de Chile, Flasco, 1986, pp. 39-40.

bridismo cultural, entretanto, trabalha na esteira da noção de diferença. A heterogeneidade é tributária do universalismo comparatista; o hibridismo, no entanto, do culturalismo globalizado.

Ora, como se apresenta a questão do hibridismo no campo dos estudos latino-americanos? Nestor García Canclini vem tentando resolver a questão da decisão e da indecibilidade do cultural sob uma perspectiva relativamente pragmática que, diante da heterogeneidade multitemporal da nação, não hesita em redefini-la, de maneira aliás bastante próxima ao neoliberalismo, como uma comunidade interpretativa de consumidores.²⁴ Ernesto Laclau, por sua vez, tem interpretado esse caráter dúplice da representação como o redesenho de um campo de lutas hegemônicas em torno à multiplicidade de decisões que, aos olhos de certos analistas, oscilam tão somente entre o ironismo particular e o liberalismo público. Sob uma perspectiva socialista reconfigurada, Laclau considera que

*La condición de una buena representación es, aparentemente, que el representante transmita de forma perfecta o transparente la voluntad de aquellos a quienes representa. Una buena representación sería aquella en la cual la voluntad se moviera en una sola dirección. Esto presupone, por supuesto, que en el punto en que comienza la relación de representación hay una identificación completa del representado con su voluntad. La transparencia de la relación de representación estaría amenazada si la voluntad del representante afectara las voluntades de aquellos a quienes se supone debe representar. De todas maneras, lo que este acercamiento al problema deja de lado es la razón por la cual la relación de representación necesita ser establecida en primer lugar. La respuesta es, obviamente, porque los representados están ausentes del sitio en que la representación tiene lugar, y porque las decisiones que los afectan deben ser tomadas allí. Y estas decisiones -como toda decisión- involucran negociaciones cuyos resultados son indeterminados. Pero esto equivale a decir que, si los representados necesitan la representación, es porque sus identidades están incompletas y deben ser suplementadas por el representante. Esto significa que el rol del representante no puede ser neutral, y que él contribuirá en algo a las identidades de aquellos a quienes representa. Ergo, la relación de representación será, por razones lógicas esenciales, constitutivamente impura: el movimiento de representado a representante tendrá necesariamente que ser suplementado por un movimiento en la dirección contraria. Lo que hace posible una buena representación es lo que la hace, al mismo tiempo y por las mismas razones, imposible. El carácter impuro o híbrido de la relación de representación es constitutivo.*²⁵

Assim sendo, o hibridismo remete-nos, diretamente, à problemática da decisão. Desconstruir uma estrutura equivale então a mostrar sua indecibilidade, a distância entre a pluralidade de articulações possíveis a partir dela mesma e as articulações que, finalmente, de fato, prevalecem. Diríamos, então, acompanhando o raciocínio, que uma ação qualquer pode ser tomada como decisão cabal na medida em que não esteja pré-determinada por leis estruturais, originais ou naturais, mas, exija, ao mesmo tempo, o desafio de uma experiência de indecibilidade. Seu próprio caráter estriado e híbrido torna a decisão um momento de peculiar loucura: ela é, afinal de contas, o momento de passagem do acéfalo ao racional, do humano

²⁴ Nestor García Canclini. *Culturas híbridas*. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, Grijalbo, 1990.

²⁵ Ernesto Laclau. "Desconstrucción, pragmatismo, hegemonia". In: Chantal Mouffe (ed.). *Desconstrucción y pragmatismo*. Trad. M. Mayer. Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 101-102.

ao divino, com a ressalva de que essa decisão opera sempre conforme a lógica simulacral do *como se*, pressupondo sempre um deslocamento.²⁶

Laclau apoia-se, para essa leitura, na *Ética* de Spinoza, notadamente na noção de Deus (momento da decisão), quando um ser absolutamente infinito ou uma substância que consta de infinitos atributos manifesta sua essência eterna e infinita. Ora, é a partir dessa interpretação da cultura que se armou o dispositivo mais consistente no sentido de ultrapassar a transculturação modernizadora na América Latina e seu lastro de referencialidade e normatividade. Refiro-me, é óbvio, à ficção de Borges, em especial à sua refutação do tempo em nome da eternidade. Mas poderia igualmente me referir a outros esforços de eternização: Drummond, Guimarães Rosa, Clarice Lispector, autores muito próximos à sensibilidade de Candido. Detenhamo-nos em Borges, dentre os latino-americanos, “o primeiro caso de incontestável influência original”²⁷ sobre a cultura internacional.

É clara já, a estas alturas, a marca de Spinoza em certas ficções borgeanas. Em *Tlön*, por exemplo, seus habitantes sabem que o espaço não tem existência real: ele simplesmente perdura no tempo, tal como o rouxinol de Keats ou o tigre de Blake. Não raro Borges associa atributos da divindade spinozista a escritores específicos. A título de exemplo, lembremos de H.G. Wells que, à imagem da divindade, não ama ninguém mas também não aborrece ninguém; ou de Coleridge, o primeiro a esboçar uma *naderia de la personalidad*²⁸ que se tornaria matéria recorrente em várias de suas ficções (“Pierre Menard, autor do Quixote”, “O Aleph”, “O relatório de Brodie”, “A memória de Shakespeare”, etc.). A despeito deste escritor, verdadeiro cânone dos cânones, Borges observa que:

*La persona Shakespeare fue una natura naturata, un efecto, pero lo universal, que está potencialmente en lo particular, le fue revelado, no como abstraído de la observación de una pluralidad de casos sino como la sustancia capaz de infinitas modificaciones de las que su existencia personal era sólo una.*²⁹

²⁶ “All decision is internally split: as required by a dislocated situation, it is a decision; but it is also this decision, the particular ontic content. This is the distinction between ordering and order, between changing and change, between the ontological and the ontic oppositions which are only contingently articulated through the investment of the first of the terms into the second. This investment is the cornerstone of the operation called hegemony, which has within it, as we have seen, an ethical component. The description of the facts of social life and the normative orders on which those facts are based, which is compatible with a hegemonic approach, is different from those approaches which start by identifying the ethical with a hard normative core, and with those which postulate total decisionism. So, the question: ‘If the decision is contingent, what are the grounds for choosing this option rather than the different one?’ is not relevant. If decisions are contingent displacements within contextual communitarian orders, they can show their verisimilitude to people living inside those orders, but not to somebody conceived as a pure mind outside any order. This radical contextualization of the normative/descriptive order has, however, been possible only because of the radical decontextualization introduced by the ethical moment” Cf. Ernesto Laclau. “Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logic”. In: Judith Butler, et al. *Contingency, Hegemony, Universality*. Contemporary Dialogues on the Left. London, Verso, 2000, p. 85.

²⁷ Antonio Candido. “Literatura e subdesenvolvimento”. In: *A educação pela noite*. São Paulo, Ática, 1987, p. 153.

²⁸ Jorge Luis Borges. *Inquisiciones*. Buenos Aires, Proa, 1925.

²⁹ Jorge Luis Borges. “De alguien a nadie”. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 738.

Não se trata, como se vê, de uma simples reflexão sobre a fama ou o talento individual mas de uma teoria da modernidade periférica. Mas até que ponto é mesmo legítimo usar essa categoria, *periférica*, que pressupõe sem peias a de hegemonia? Ela, de fato, sai, irreversivelmente, abalada de uma reflexão como a de Borges, tão marcada pela questão da sobredeterminação. Talvez fosse o caso de afirmar que o *ur-objeto* de Tlôn se inscreve numa sorte de terceiro espaço, o da decisão A partir dele, como lemos em “*Avatares de la tortuga*”:

*Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente y firme en el tiempo, pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso.*³⁰

O *ur-objeto*, marcando sempre o vazio do agora, situa-se *no meio do caminho*.³¹ Obstrui o fluxo do sentido como uma *máquina do mundo* e aventa, em última análise, um para-além da evidência na *terceira margem* da via.³² Porém essa recorrência do terceiro espaço não estaria completa se não lembrássemos também, a esse respeito, que, através de René Daumal, leitor de Borges e um dos primeiros a imitar seus simulacros,³³ os mesmos atributos da divindade de Spinoza perpassam a tese lacaniana sobre a paranoia bem como as posteriores teorias francesas a respeito da exaustão de experiência,³⁴ o que descarta todo debate centrado na tensão centro/periferia. Creio que dessa tradição, tão consolidada em alguns centros latino-americanos logo no início dos anos 70, retira precisamente Laclau os elementos para uma teoria híbrida da decisão. Argumenta, com efeito,

La condición para la emergencia del sujeto – la decisión – es que aquel no puede ser subsumido bajo ningún determinismo estructural, no porque sea una sustancia en sí mismo, sino porque la determinación estructural – que es el único ser que el así llamado sujeto podría tener – no ha logrado ser su propio fundamento, y debe ser suplementada por intervenciones contingentes. De este modo, entra en acción una lógica de la suplementariedad que requiere de algo diferente la determinación estructural para constituirse.

³⁰ Alberto Moreiras. *Tercer espacio: Literatura y duelo en América Latina*. Santiago do Chile, LOM Ediciones/Universidad Arcis, 1999.

³¹ Carlos Drummond de Andrade. “No meio do caminho” (de *Alguma poesia*, 1930). In: *Reunião*. 19 livros de poesia. 2a. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1985, vol. I, p. 15. Os conceitos de tradição literária de Drummond estão fortemente vinculados aos paradoxos de Chuang-Tzu, lidos nos anos 20 a partir da obra de Oscar Wilde. A respeito dos avatares da tartaruga e sua conexão com as aporias drummondianas, remeto a meu texto, “El veneno de la serpiente”. *Radar libros*. Página 12, Buenos Aires, 25 abr. 1999. pp. 6-7.

³² *Idem, ibidem*. “A máquina do mundo” (de *Claro enigma*, 1951). *Ibidem*, p. 300 e Rosa João Guimarães. “A terceira margem do rio”. In: *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

³³ Raul Antelo. “La zoología imaginaria como deslectura de las radiografías y retratos de la nación en crisis”. In: William Rowe, *et al. Jorge Luis Borges*. Intervenciones sobre pensamiento y literatura. Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 113-8.

³⁴ A título de lembrete esquemático, *L'expérience intérieure* de Bataille, *Le pas au-delà* de Blanchot, *La pensée du dehors* ou *Les mots et les choses* de Foucault, o ensaio sobre *Kafka* ou aqueles outros reunidos em *Critique et clinique* de Deleuze.

Este suplemento, que es la decisión sensu strictu, tiene un status ontológico peculiar: no puede ser de por sí una sustancia (por ejemplo, una conciencia autocentrada) y, no obstante, tiene que ser en algún sentido autodeterminado, porque no puede apelar como fundamento a nada diferente de su propia singularidad. Yo diría que tenemos aquí algo de la naturaleza de una simulación. Tomar una decisión es como personificar a Dios. Es como declarar que uno no tiene los medios para ser Dios, y que uno tiene, sin embargo, que proceder como si fuera Él. La locura de la decisión es este punto ciego en la estructura, en el cual algo totalmente heterogéneo en relación con ella – y, en consecuencia, totalmente inadecuado – tiene, no obstante, que suplementarla.³⁵

Seria necessário, entretanto, observar que essa decisão, de que vem se falando, nada tem de racional ou objetiva; que o sujeito não pré-existe à decisão e que, da mesma forma, também não existe um objeto *a priori* a ser decidido. Aceitar essas premissas seria apostar ainda na identificação quando, a rigor, do que se trata, na perspectiva desconstrutiva, é acatar o caráter indispensável da identificação (da decisão) sem desmerecer, por outro lado, o processo de desidentificação, através do qual a própria decisão se destrói a si própria.³⁶

A recusa de toda forma de dualismo e de toda mediação não só não retira como até enfatiza a alternativa ética, deslocando-a e resituando-a no limite extremo do sujeito, como a sublinhar sua dramaticidade e intensidade. É nesse sentido que a ética torna-se política, como imaginação de um mundo que se opõe à morte.³⁷ Esse caminho hiperpoliticizante da desconstrução – o de uma política da *hybris* – é a maneira mais criativa para dissociar política de democracia, isto é, para pensar a política para além, e não a partir, de uma identificação com a *Realpolitik*.³⁸ Nesse sentido, cabe papel de peculiar destaque à literatura. Rebatendo o argumento de que sua *hybris* se limitasse, de maneira cordata, ao ceticismo de um ironista privado, Derrida separa, por completo, a literatura da vida privada.

La literatura es una institución pública de reciente invención, con una historia breve, comparativamente, gobernada por todo tipo de convenciones vinculadas a la evolución de la ley, lo que permite, en principio, tener algo para decir. Por lo tanto, lo que define a la literatura como tal, dentro de una cierta historia europea, está profundamente conectado con una revolución en la ley y la política: la autorización por principio de que algo puede decirse públicamente. En otras palabras, no soy capaz de separar la invención de la literatura, la historia de la literatura, de la historia de la democracia. Con el pretexto de la ficción, la literatura debe ser capaz de decir algo; en otras palabras, es inseparable de los derechos humanos, de la libertad de expresión. [...] Es una gran suerte que está atada a la aventura histórica de la democracia, claramente europea, y a la cual la reflexión política y filosófica no puede dejar de prestar atención y no debe confinar a la literatura al reino de lo doméstico o de lo privado.³⁹

³⁵ Ernesto Laclau. “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonia”, *op. cit.*, p. 113-114. Lacan e Derrida são, para Laclau, os dois momentos privilegiados de expansão das quase-infraestruturas, absolutamente ideicíveis. Cf. “Identity and Hegemony...”, *op. cit.*, p. 74.

³⁶ Jacques Derrida. “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”. In: Chantal Mouffe (Ed.), *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁷ Cf. Antonio Negri. *Spinoza subversivo*. Variaciones (in)actuales. Trad. Raul S. Cedillo. Madrid, Akal, 2000, p. 33.

³⁸ Ver, ainda, Peter Sloterdijk. *Eurotaoismus*. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; 1989, e *En el mismo barco*. Ensayo sobre la hiperpolítica. Trad. Manuel Fontán del Junco, Madrid, Siruela, 1994.

³⁹ *Idem, ibidem*, pp. 156-157

Examinada a questão do hibridismo de uma leitura desconstrutiva como decisão hiperpolítica de neutralizar instituições, retirando-as de um funcionalismo cego, bem como de um fundamentalismo meramente referencial, caberia agora traçar, ainda que de modo esquemático, a trajetória desse debate na crítica cultural brasileira.

IV

“O sistema literário nacional parece um repositório de forças em desagregação”. Eis o diagnóstico lapidar com que Roberto Schwarz avalia, em seu último livro, o estado atual da contribuição decisiva de Antonio Candido aos estudos sobre literatura e cultura no Brasil, ao menos, tal como essa contribuição pode ser observada no presente. Descrevendo a situação de país periférico em irrestrita mundialização, Schwarz entende que o sistema, desenhado por Candido como efeito de uma peculiar formação histórico-cultural, passa a funcionar agora ou pode vir a funcionar em breve como o real, na medida em que esse é um dos espaços onde se torna possível sentir o que está em vias de decomposição. A sucinta descrição guarda algo de *unheimlich* na sua referência à transformação desagregadora e abjeta do sistema (uma organização mas também uma hierarquia). Em poucas palavras, o crítico nos diz que a nação (esse Brasil que a geração anterior contemplou sob o prisma da formação e hoje se insinua na contundência da abjeção) a nação, em suma, não passa de ser o Real, aquilo que não pode ser simbolizado, o avesso do desejo ou, em palavras de Lacan, “*ce qui ne cesse pas de ne pas s’écrire*”.⁴⁰

Longe, portanto, de continuar fiando a presença em si do observador literário,⁴¹ o real da situação presente (a impossibilidade desse mesmo presente, sua insuportável presença mas também sua censurável apresentação) introduz uma deformação inequívoca e uma distância irreduzível em relação à própria imagem. É um ponto em que a moldura do presente se inscreve, em superposição de filigrana, no interior do próprio conteúdo material da representação, redundando assim numa dissimetria radical entre o olhar e a visão, aquela que torna toda comunicação tão somente um equívoco bem-sucedido.⁴² É limitado, em consequência, o argumento de Haroldo de Campos que censura o débito de Candido às funções linguísticas jakobsonianas (mais fidedigno, talvez, seria evocar a triangulação comunicativa de Bühler) porque, para além da marca funcionalista inequívocamente presente no modelo da formação, ressalta a própria ideia da comunicação, da existência de uma comunidade, como algo que, para se implantar,

⁴⁰ Jacques Lacan. *Séminaire 20* (Paris, Seuil, 1975) e *Scilicet 5* (Paris, Seuil, p. 17)

⁴¹ A condição de *observador* remete diretamente à compensação diante da castração. “Se não pudermos ser criadores, diz Antonio Candido no prefácio a seu livro de ensaios de 1959, sejamos ao menos observadores literários”.

⁴² É o que se pressupõe nas páginas iniciais da *Formação da literatura brasileira* de Antonio Candido: “Suponhamos que, para se configurar plenamente como sistema articulado, ela dependa da existência do triângulo ‘autor-obra-público’”. Cf. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo, Martins, 1964, p.16.

requer de algo de “real”. Em outras palavras, para que essa comunidade advenha e a comunicação intersubjetiva funcione, finalmente, a contento, uma resposta do real torna-se imperiosa; porém, não desconhecemos, é claro, que inexistente comunicação simbólica, i.e. não há comunidade em formação, sem uma correlativa dimensão *Unheimliche* da própria experiência. É isso, em última instância, que define o real. Não é então o observador (a potência de ver) que contempla a nação mas é ela, a Coisa (a impotência de ser), a que nos vê, como aliás a própria literatura brasileira, em seus pontos altos de modernidade, soube deixar claro.⁴³ Esta concepção do real pode, aliás, introduzir elementos que dinamizem o debate, por sinal, bastante estereotipado, em relação à ideia de formação e seu rendimento na tradição crítica que remonta a Antonio Candido.

Deveríamos então relembrar que existem, ao menos para Freud, dois modos de recusa do real. O primeiro é baseado no recalque, sublimação ou, como Mário de Andrade preferia traduzir o termo freudiano *Verdrängung*, o sequestro. Há, porém, outro modo, que parte da derivação ou ramificação do rechaço. Aquilo que é sequestrado, como sabemos, pode retornar na pré-consciência de um modo simbolizado; já aquilo que é rejeitado pode igualmente retornar, porém, na forma de uma nova realidade delirante. Acompanhando esse raciocínio, diríamos que, no interior da formação, o barroco está, de fato, sequestrado, como quer Haroldo de Campos, com a ressalva, porém, de que ele pode retornar e, de fato, retorna já que Gôngora é, no dizer de Roberto Schwarz, “um pressuposto explícito da *Formação*, onde forma um contraste definidor com a imagem de tipo neoclássico”.⁴⁴ Tal fato prova que deveríamos corrigir a disjuntiva apresentada por Roberto (“os ciclos históricos existem ou não existem”) na forma de um trilema histórico: os ciclos históricos existem e não existem porque é próprio do evento (e sem dúvida o barroco tem esse porte peculiar) exasperar, face ao desafio do presente, a ur-história e a pós-história ou, em outras palavras, e para chegarmos, enfim, à expressão benjaminiana, antecipada, linhas acima, pelos avatares da tartaruga histórica, cabe, justamente, ao presente definir onde e como os aspectos ur-históricos (a administração colonial mostrenga, por exemplo) e os pós-históricos (a acefalidade contemporânea) divergem e se tensionam mutuamente para assim melhor avaliar o evento e circunscrever-lhe o núcleo.⁴⁵ Ali reside, a meu ver, o centro do debate sobre um espaço terceiro e uma crítica híbrida como herdeiros da negatividade e aporética que examinávamos no início.

Retomemos, entretanto, as perspectivas traçadas por Roberto Schwarz ao identificar a exaustão da ideia de formação diante da emergência do real.

⁴³ Penso nos aforismos de *O discípulo de Emaús* (1945) de Murilo Mendes que problematizam o caráter ativo da leitura e a dimensão original do parasita, bem como as ficções de Clarice Lispector, notadamente, *Água viva* (1973).

⁴⁴ Roberto Schwarz. *Sequências brasileiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 51.

⁴⁵ Walter Benjamin. *Paris capitale du XIX siècle*. Le Livre des passages. Paris, Cerf, 1993, p. 494.

Uma é de que ela (a formação), que é também um ideal, perdeu o sentido, desqualificada pelo rumo da história. A nação não vai se formar, as suas partes vão se desligar umas 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. Entre o que prometia e o que cumpriu a distância é grande.

Outra perspectiva possível: suponhamos que a economia deixou de empurrar em direção da integração nacional e da formação de um todo relativamente auto-regulado e auto-suficiente (aliás, ela está empurrando em direção oposta). Se a pressão for esta, a única instância que continua dizendo que isso aqui é um todo e que é preciso lhe dar um futuro é a unidade cultural que mal ou bem se formou historicamente, e que na literatura se completou. Nessa linha, a cultura formada, que alcançou uma certa organicidade, funciona como um antídoto para a tendência dissociadora da economia. Contudo vocês não deixem de notar o idealismo dessa posição defensiva. Toda pessoa com algum tino materialista sabe que a economia está no comando e que o âmbito cultural sobretudo acompanha. Entretanto, é preciso reconhecer que nossa unidade cultural mais ou menos realizada é um elemento de antibarbárie, na medida em que diz que aqui se formou um todo, e que esse todo existe e faz parte interior de todos nós que nos ocupamos do assunto, e também de muitos outros que não se ocupam dele.

Outra hipótese ainda: despregado de um projeto econômico nacional, que deixou de existir em sentido forte, o desejo de formação fica esvaziado e sem dinâmica própria. Entretanto, nem por isso ele deixa de existir, sendo um elemento que pode ser utilizado no mercado das diferenças culturais, e até do turismo. A formação nacional pode ter deixado de ser uma perspectiva de realização substantiva, centrada numa certa autonomia político-econômica, mas pode não ter deixado de existir como feição histórica e de ser talvez um trunfo comercial em toda linha, no âmbito da comercialização internacional da cultura. Enfim, ao desligar-se do processo de auto-realização social e econômica do país, que incluía tarefas de relevância máxima para a humanidade, tais como a superação histórica das desigualdades coloniais, a formação não deixa de ser mercadoria. E ela pode inclusive, no momento presente, estar tendo um grande futuro nesse plano.⁴⁶

Enumerados esses cenários hipotéticos, Roberto Schwarz relega, como vemos, a última instância o argumento estético segundo o qual a âmbito formativo já não faz sentido já que os modelos literários vêm de toda parte e de todo tempo. Schwarz, entretanto, raciocina que “se em lugar das influências literárias, que de fato estão como que à escolha, pensarmos na linguagem que usamos, comprometida – sob pena de pasteurização – com o tecido social da experiência, veremos que a mobilidade globalizada do ficcionista pode ser ilusória. A nova ordem mundial produz as suas cisões próprias e até segunda ordem qualifica as aspirações dos intelectuais”.⁴⁷ Ora, é a própria sensibilidade crítica de Antonio Candido, não menos cindida e qualificada do que a nossa, a que problematiza essa observação justa em gênero, porém, não em parte.

Como se sabe, em sua análise de *O cortiço*, interessado em isolar o ponto de vista do brasileiro livre na ordem escravocrata, isto é, o foco nacional

⁴⁶ Roberto Schwarz. *Op. cit.*, pp. 57-58.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 58.

e autônomo que estrutura a obra, Candido analisa o sujeito de enunciação de um ditado popular, aparentemente secundário ou subalterno: “para português, negro e burro, três pês: pão para comer, pano para vestir, pau para trabalhar”. O crítico percebe nesse ditado algo da ordem do real, isto é, sua gratuidade nula. Construído à moda dos julgamentos peremptórios da poesia de Gregório de Matos, tais como “Neste mundo é mais rico o que mais rapa” ou “De dois ff se compõe/esta cidade a meu ver/um furtar, outro foder”, que ainda se ouvem na lábia de mulato sabido de *Macunaíma* quem, por sua vez, esconjura, em aberta paródia ao 5º epigrama de Gregório, a muita saúva e a pouca saúde como males do país colonial, o axioma ético assenta na série *pão-pano-pau*, que não revela tão somente aspectos da vida social, figurações já formadas, representações identitárias ou valores dominantes. Exibe, ainda, como um autêntico *himen*, a própria estrutura da série literária; revela a energia liberada com o intuito de formar, e nos confronta, em última análise, com a relevância que tem, na poética barroca e em seu retorno modernista, a disseminação paronomásica. Essa escuta feliz de Antonio Candido, a de que a série paronomásica significa para além da forma e de que sua verdade reside, em compensação, numa decisão que revela a densidade dessa forma ideológica, não se justifica em função de nenhuma teoria formalista alheia à própria sensibilidade do mestre. É ele mesmo quem aponta, precisamente, a substituição da metáfora pela paronomásia como um dos traços definidores da literatura moderna. Explica:

Nós tínhamos uma literatura dominada pela imagem, pela analogia – “tu és bela como a rosa” –, e agora temos uma literatura dominada cada vez mais pela paronomásia, ou seja, por aquela figura que junta palavras pela sonoridade muito parecida, mas de significado diferente.

Contra a visão referencial-analógica, pressuposta pela metáfora, o crítico observa a dominância alegórica do simulacro e do *ready-made*, em que “o discurso toma o mundo como arsenal das comparações [...] criando então um mundo paralelo, um mundo autônomo, que é uma espécie de duplicação do mundo natural”.⁴⁸ Pouco antes desta intervenção, no capítulo sobre Mallarmé que redige para o *Tableau de la littérature française*, Derrida chegava a conclusão semelhante:

*Aristóteles, que en su Poética y en su Retórica inauguró el elogio tradicional de la metáfora (en tanto que enuncia y nos da a conocer lo mismo o lo parecido) decía igualmente que no significa nada lo que no significa una sola cosa. El texto de Mallarmé no sólo infringe esa regla sino que deshace la falsa transgresión, la inversión simétrica, la polisemia que continúa señalando hacia la ley.*⁴⁹

⁴⁸ Antonio Candido. Intervenção no *Ciclo de Debates do Teatro Casa Grande*. Rio de Janeiro, Inúbia, 1976, pp. 184-187.

⁴⁹ Cf. Jacques Derrida. “Mallarmé”. In: *Cómo no hablar y otros textos*. 2a. ed. Barcelona, Proyecto A, 1997, p. 62.

Detectando o problema e graças à sua acuidade crítica, Candido propõe a paronomásia como a desconstrução da transgressão (modernista) apontando em direção à lei como espaço da falta de consenso. Esse vazio legal-formal traduz uma determinação recíproca ou sobredeterminação específica entre o social e o estético em que nenhum dos níveis ofusca ou diminui o outro. Antes, pelo contrário, mutuamente se determinam e reciprocamente se dinamizam. Aliás, da noção de paronomásia poderíamos derivar, ainda, na esteira de Michel Sèrres, uma teoria desconstrutiva da autossuficiência na economia do parasita, outra forma de inverter a materialidade gerativa do Modernismo.

Paródico, parasita, paronomásico, nada de irrelevante vemos nesse sintoma. Afinal de contas, Valéry, herdeiro de Mallarmé, faria dessa basculação paronomásica a definição mesma do poético, sempre a oscilar entre *son* e *sens*. Observe-se, aliás, que para formulá-la o poeta foi obrigado a lançar mão, pragmaticamente, do mesmo recurso que queria definir, fazendo dessa tautologia teórica a reunião ficcional do sujeito do enunciado com o sujeito da enunciação, sujeitos que o racionalismo previamente cindira ao separar a *folie* (o jogo) do *sens* (o registro sério).

Porém, nem mesmo a definição de Valéry autoriza a desatenção a esse modo autônomo, quando não acéfalo, de formar enunciados. Ao contrário, a oscilação entre *sens* e *son* repercute, para além da tensão metáfora/metonímia, em outros binômios críticos igualmente esclarecedores: representação/estereoscopia; identidade/devir; formação/disseminação; *beginnings* (Edward Said)/*becomings* (Andrew Benjamin).

Poder-se-ia dizer, em última análise, que enquanto a metáfora se alinha do lado dos limites, esses marcos teleológicos que pautam toda formação, a paronomásia acena, entretanto, com o limiar que, sendo sempre penúltimo, não cessa de reabrir a cadeia significante e, assim fazendo, nos persuade que toda completude pertence à ordem do imaginário. Os pólos estéticos de sujeito e objeto, que, como vimos no início, ajudavam a manter uma dialética em suspensão, traduzem-se agora em virtualidade ou potencialidade ética: “A abstração e o sentimento adquirem vida (*‘la connaissance a trouvé son acte’*, diria Valéry) e somos capazes de sentir plenamente, viver os valores”.⁵⁰ Contrariamente à ideia tradicional de potencialidade, que se anula na realização, postula-se aqui um outro conceito de potencialidade que, através dos portadores, se conserva a si próprio e se salva, ou poupa, em sua atualização, em seu presente, *son acte*. A potencialidade de uma forma sobrevive assim à sua própria atualidade e torna-se, em suma, o lugar de uma geminação ou esvaziamento: uma *connaissance* (conhecimento) que é *co-nnaissance* (co-nascimento).⁵¹ Paronomásia.

⁵⁰ Antonio Candido. “O portador”, *op. cit.*, p. 205.

⁵¹ Giorgio Agamben. “On potentiality” in *Potentialities*. Collected Essays in Philosophy. Ed. e trad. por Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, 1999, pp. 177-184. Analisando o relato de um exilado, Georges Bernanos, Antonio Candido afirma que “as relações entre os homens mudam, com a mudança das suas técnicas, com o reajustamento de sua atividade econômica. Os valores perdem

O eixo desse debate, como se vê, gira em torno do conceito de *formação*. Para melhor avaliá-lo, Roberto Schwarz ensaia uma arqueologia do conceito, relembrando que, ao ser publicado, o livro de Candido alinhou-se a outras obras que igualmente usavam o conceito de formação.

No campo progressista, os congêneres mais importantes e conhecidos eram os livros de Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda e Celso Furtado. A comparação entre estas obras ainda está engatinhando, à espera de trabalhos de síntese. Muito sumariamente quero sugerir alguns contrastes. Para Caio Prado Jr., a formação brasileira se completaria no momento em que fosse superada a nossa herança de inorganicidade social — o oposto da interligação com objetivos internos trazida da Colônia. Este momento alto estaria, ou esteve, no futuro. Se passarmos a Sérgio Buarque de Holanda, encontraremos algo análogo. O país será moderno e estará formado quando superar a sua herança portuguesa, rural e autoritária, quando então teríamos um país democrático. Também aqui o ponto de chegada está mais adiante, na dependência das decisões do presente. Celso Furtado, por seu turno, dirá que a nação não se completa enquanto as alavancas do comando, principalmente as do comando econômico, não passarem para dentro do país. Ou seja, enquanto as decisões básicas que nos dizem respeito forem tomadas no estrangeiro, a nação continua incompleta. Como para os outros dois, a conclusão do processo encontra-se no futuro, que pareceu próximo à geração do autor, e agora parece remoto, como indica o título de um dos últimos livros dele mesmo: *Brasil: a construção interrompida* (1992).⁵²

Ora, a formação de Candido, longe de aderir a um sentido linear e prospectivo, ou a uma inscrição inequívoca, como suas congêneres, arma-se, retrospectivamente, em relação a um ápice situado no passado, por volta de 1870 e antes mesmo da abolição da escravidão. Tal fato se desdobra como ambiguidade estrutural do sistema, ou antes, como uma avaliação ambivalente do próprio processo modernizador brasileiro que, ao mesmo tempo, existe e não existe. Tem perfil definido e consistência fantasmagórica. Acontece que se aceitamos a premissa lacunar de Candido (toda avaliação, além de fragmentária, é radicalmente ambivalente) somos obrigados a suspender até nova ordem a confiança inabalada na existência de um “campo progressista” e torna-se necessário, portanto, rearmar a genealogia do conceito com olhar mais vasto e abrangente. Afinal, lembremos, não é o olhar que constitui o objeto; antes pelo contrário, é a visão que sobretermina o sujeito.

Encontro, entretanto, como antecipei acima, em Silviano Santiago, a matriz dessa genealogia contramodernista que pode nos tirar das ilusões de completude. Em “Atração do mundo (políticas de identidade e de globalização na moderna cultura brasileira)”, Santiago empreende uma releitura do conceito de formação,

o seu fundamento concreto, a sua funcionalidade, mas permanecem carregados de conteúdo afetivo. Entram em choque com a vida, tornam-se sobrevivências, padecem. A vida os vence e os ultrapassa, no seu crescimento contínuo” Cf. “Paixão dos valores”. *Brigada ligeira*. São Paulo, Martins, 1946, p. 116. Os valores como sobrevivências ou vidas póstumas é um tema que atravessa a reflexão de Walter Benjamin e Aby Warburg mas que se encontra prefigurado no conceito de escrita memorialista póstuma (Machado de Assis) que, por sua vez, há de ser o tema de vários teóricos da modernidade (Foucault, Blanchot).

⁵² Roberto Schwarz. *op.cit.*, pp. 54-55.

porém, surpreendentemente, não parte dos ensaios de interpretação nacional que tentam devolver homogeneidade estrutural e equilíbrio sistemático a formações nacionais afetadas pela crise do capitalismo. É, pelo contrário, um fragmento de *Minha formação*, um texto por sinal híbrido, memorialístico-especulativo, de Joaquim Nabuco, que traça o cenário indispensável para a constelação a que ele se propõe: a atitude do crítico como observador de uma representação (a metáfora teatral logo se impõe) e a mediação mundializadora da técnica, quando aplicada a ações restritas a escala local (o telégrafo para Nabuco, as redes informáticas para nós).

Dessa análise das constelações do conceito de *formação* e de sua própria espectralidade cultural surge então uma leitura, de fato, esclarecedora que pode não ser materialista, porém, é não dualista já que implica uma autêntica *decisão*:

Os modelos de análise, inspirados respectivamente pelas décadas de 20 e de 30, têm em comum uma nítida postura universalista, conclui Santiago, mas se distanciam um do outro no modo como se fundamentam disciplinarmente (cultura *versus* economia, e vice-versa) e no modo como concebem o processo histórico (pluralismo *versus* sentido único, e vice-versa). Por essas diferenças é que se distinguem tanto no peso dado à coisa nacional (e talvez fosse mais oportuno dizer à Coisa nacional. R.A), quanto na maneira como avaliá-la na busca de progresso *moral* para os brasileiros; se distinguem ainda na concepção do desenvolvimento sócio-político da humanidade.⁵³

A leitura de Silviano Santiago alude, no explícito, à unilateralidade e estreiteza de posições racionalistas e universalistas que, em função de seu caráter citadino e cosmopolita, reprimem aquilo que remete à condição amorfa das pulsões humanas; no implícito, entretanto, através de seu recurso à formação de Nabuco, autor confessadamente admirado por Fernando Henrique Cardoso, Silviano desvenda que o caráter hipermoral desse liberalismo dominante alimenta, paradoxalmente, o irracionalismo simplista, acríptico e regressivo da mundialização irreversível. Silviano Santiago, entretanto, parece reciclar o próprio conceito de entre-lugar (1971) e posicionar-se *entre* a esterilidade da crítica e a regressão do nacionalismo, *entre* a teoria e a ficção, em outras palavras, *entre* Esclarecimento e narrativa.

Não vejo nesse *entre*, em função do acima exposto, qualquer resto de prescindência ou abstinência éticas, de matriz liberal. Prefiro, porém, encará-lo como um terceiro espaço, uma dobra muito peculiar que configura um gênero específico da ficção teórica: o comum de dois.⁵⁴ Afirmar e negar, apreciar e depreciar

⁵³ Silviano Santiago. "Atração do mundo" *Gragoatá*, n. 1, Niterói, 1996, p. 50. O conceito de mundo (ainda impregnado das conotações pós-utópicas quando não de biopolítica acéfala de Resnais e Borges) aparece em outro ensaio em que Silviano se interroga sobre a consistência da experiência narrativa e opõe o narrador machadiano, contemporâneo de Nabuco, com o narrador pós-moderno. (Cf "Toda a memória do mundo". *Folha de S. Paulo*, 13 ago. 1988)

⁵⁴ Em *L'autre cap*, Jacques Derrida insiste nessa posição liminar de uma lei que se desdobra incessantemente. Refutando a perene ambição universalista da cultura francesa, sente-se na obrigação "de rappeler ce qui s' est promis sous le nom de l'Europe, de réidentifier l'Europe, c' est un devoir qui dicte aussi d' ouvrir l'Europe, depuis le cap qui se divise parce qu'il est aussi un rivage: de l' ouvrir sur ce qui n'est

configura assim mais uma suspensão do que uma ultrapassagem do modelo formativo de tensões estruturais. Essa potencialidade não dualista orienta-se, em suma, tanto em direção a um devir ativo, o da transgressão, das forças reativas, quanto a um devir reativo, o da acefalia, das forças ativas.

Podemos assim retornar ao diagnóstico inicial de Roberto Schwarz, que lamentava ver diminuído o esforço civilizatório da formação de Antonio Candido, melancolicamente reduzida, no presente, a “um repositório de forças em desagregação”. Ora, a meu ver, é nesse entre-lugar de forças enfren-tadas, no terceiro espaço de integração e resistência, verdadeira “paixão de valores”, que reside a ambivalência dinâmica, ficcional, da empreitada do hí-brido. Assim sendo, em sua crítica ao modelo romanesco da formação, não pode surpreender-nos que Santiago retorne à proliferação disseminante de *Em liberdade*, uma ficção contraformativa do moderno. Seu entre-lugar, por-tanto, define-se em função de uma avaliação dúplice, na história e fora dela, no nome (*onomástica*) e para além dele (*paronomásica*), afirmativa em seu devir-ativo e, ao mesmo tempo, nihilista em seu devir-reativo. Digamos, para fechar o círculo aberto com a noção de hímen que esse entre-lugar guarda sintomática familiaridade com a posição terceira reivindicada, recentemente, por Derrida: a de um marrano, semelhante a Spinoza mas também a Marx, “a sort of clandestine immigrant, a Hispano-Portuguese disguised as a German Jew who, we will assume, pretended to have converted to Protestantism”. E, supremo paradoxo dessa fantasia paronomásica (Marx-marrano-Mal), a condição hí-brida do próprio marrano não se esgotaria em si mas se aplicaria inclusive a seus próprios descendentes, os filhos de Marx,⁵⁵ os quais “had forgotten the

pas, n'a jamais été et ne sera jamais l'Europe. Le même devoir dicte non seulement d'accueillir l'étranger pour l'intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité. Le même devoir dicte de critiquer un dogmatisme totalitaire qui, sous prétexte de mettre fin au capital, a détruit la démocratie et l'héritage européen, mais, aussi de critiquer une religion du capital qui installe son dogmatisme sous de nouveaux visages que nous devons apprendre à identifier. Le même devoir dicte d'assumer l'héritage européen d'une idée de la démocratie, mais aussi de reconnaître que celle-ci n'est jamais donnée; ce n'est même pas une idée régulatrice au sens kantien, plutôt quelque chose qui reste à penser et à venir: non pas qui arrivera demain, mais qui a la structure de la promesse et donc porte l'avenir ici maintenant. Le même devoir dicte de respecter la différence, l'idiome, la minorité, la singularité, mais aussi l'universalité du droit formel, le désir de traduction, l'accord et l'univocité, la loi de la majorité, l'opposition au racisme, au nationalisme, à la xénophobie. Le même devoir commande de tolérer et de respecter tout ce qui ne se place pas sous l'autorité de la raison.

Il peut s'agir de la foi, des différentes formes de foi. Il peut s'agir aussi de questions ou d'affirmations qui, pour penser l'histoire de la raison, excèdent son ordre, sans devenir pour autant irrationnelles, encore moins irrationalistes; elles peuvent même rester assez fidèles à l'idéal des Lumières, de l'Aufklärung ou de l'Illuminismo, tout en reconnaissant ses limites, pour travailler aux Lumières d'aujourd'hui. Ce même devoir appelle certes la responsabilité de penser, de parler et d'agir conformément à un impératif qui paraît contradictoire.” Para Derrida, em suma, levar à sério um conceito é tomá-lo entre aspas, em sua disseminação paronomásica que se dá recorrentemente como *le même devoir*. Cf. *L'autre cap*. Paris, Ed. du Minuit, 1991.

⁵⁵ Em “Um seminário de Marx” (In: *Sequências brasileiras*, op. cit., pp. 86-105), Roberto Schwarz enumera as limitações do seminário que reunia gente como ele mesmo, Giannotti, Fernando Henrique e Ruth Cardoso ou F. Weyfort: desinteresse pela crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria, um certo conformismo nacional que adotava, acriticamente a experiência europeia como modelo mas, ao mesmo

*fact that they were Marranos, repressed it, denied it, disavowed it. It is well known that this sometimes happens to 'real' Marranos as well, to those who, though they are really, presently, currently, effectively, ontologically Marranos, no longer even know it themselves".*⁵⁶

tempo, pregava a desvalorização das contribuições dos frankfurtianos e, *last but not least*, “uma certa indiferença em relação ao valor de conhecimento da arte moderna, incluída a brasileira, a cuja visão negativa e problematizadora do mundo atual não se atribuía importância”.

⁵⁶ Jacques Derrida. “Marx and Sons”. In: Michael Sprinker (ed.). *Ghostly demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, Verso, 1999, pp. 261-262.