

UM TESTEMUNHO DO PRESENTE*

Alfredo Bosi**

"Os discursos de quem não viu, são discursos; os discursos de quem viu, são profecias".

Padre Vieira

Balço dos balanços que alguns dos nossos intelectuais fizeram ou estão fazendo do Brasil: este me parece o objetivo primeiro do ensaio de Carlos Guilherme Mota que tenho a satisfação de apresentar.

A sua questão candente, que atravessa o livro de ponta a ponta é: o que tem significado a expressão **cultura brasileira** tão empregada por aqueles intelectuais nos últimos quarenta anos? Mas o interesse maior do autor, diria mesmo a sua paixão, é medir a profundidade das raízes ideológicas que se escondem sob as várias definições de cultura brasileira ou de "consciência nacional" que sustentam os ideários de tantos homens de pensamento dentro ou fora da nossa Universidade¹.

O projeto de Carlos Guilherme Mota não é só complicado, é complexo. É complicado porque fazer um balanço das idéias contemporâneas sobre cultura brasileira é arriscar-se a perder-se em um labirinto de textos

* Transcrito de: MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo, Ática, 1977.

** Professor da Universidade de São Paulo.

¹ Carlos Guilherme Mota é Livre-Docente de História Moderna e Contemporânea na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Seus outros livros estão voltados para o ocaso do sistema colonial e cruzam igualmente o limiar da história de nossas ideologias: *Atitudes de Inovação no Brasil 1789-1801*. Lisboa, Livros Horizonte, 1970; e *Nordeste 1817*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

históricos, literários, políticos, sociológicos... O *corpus* abre-se em grande leque e as omissões são quase fatais. E é complexo porque, dentro do balanço, as ideologias não são tão definidas quanto aparentam ser. Sob a máscara do tradicionalismo, pode encontrar-se um convite ao contacto direto de aspectos sociais bem concretos e um salutar empirismo; ou, no outro extremo, um fácil jargão dialético-literário pode esconder teimoso modelo funcional ou positivista.

Complicado na hora da escolha do material, complexo na hora da interpretação, o projeto ambicioso de Carlos Guilherme encontrou, porém, um modo de cumprir-se que dá testemunho de uma erudição sequiosa e móvel e de uma inquietude de pensamento rara de ver em um profissional universitário, sobretudo quando posto diante da tarefa de compor e defender uma tese de livre-docência.

O trabalho começa com o ajuizamento de alguns grandes estudiosos que se impuseram na década de 30, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, aproximáveis pela sua leitura do Brasil, leitura rica e fascinante, servida embora por uma psicologia social antiquada, amante de tipologias humorais e contrastes retóricos, tudo embalado complacentemente por um prosa literária, mais solta no primeiro, mais travada ao gosto antigo no segundo, ambas sinuosamente esquivas à dialética das classes cujos ângulos mais agudos elas encurvam sob a mole de noções eruditas e documentos pitorescos. É o ensaísmo histórico das causas étnicas, das concausas geográficas e das subcausas psicológicas, descontraído então pela experiência norte-americana em Gilberto Freyre e pela prática modernista em Buarque de Holanda. Daí o caráter singularmente misto de ambas, oscilantes entre o arcaico e o contemporâneo.

A mestiçagem, em Gilberto Freyre, como no velho Sílvia Romero, e a posição excêntrica da Ibéria amarrada ao psiquismo luso, em Sérgio Buarque, acabam respondendo por traços indelévels da civilização brasi-

leira, e acabam ocupando o lugar que caberia, na visão de outros intérpretes (como Caio Prado Jr., por exemplo), ao sistema colonial e ao concurso, que nele se operou, dos regimes escravista e mercantil.

Nessa linha de juízo, o primeiro capítulo da tese, "Cristalização de uma Ideologia: a 'Cultura Brasileira'", prolonga a crítica pioneira feita por Dante Moreira Leite, em seu *Caráter Nacional Brasileiro*, a alguns dos enfoques daqueles eminentes explicadores do Brasil.

Mais adiante, a passagem pela obra de Fernando de Azevedo dá o acesso ao *locus sagrado*: a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Acho muito feliz a análise do liberalismo de Fernando de Azevedo, cuja palavra e cuja prática educacional marcaram o momento de intersecção da burguesia ilustrada com a Universidade Paulista. Nesta, uma brilhante linhagem de formação francesa, positivista, e, logo depois, anglo-americana, funcionalista, foi absorvendo, por força das necessidades e da sua própria sede intelectual, fontes díspares como Max Weber, Mannheim, Freud, Marx, Sartre, Adorno, Lévi-Strauss...; o que, afinal, constituiu, durante mais de quarenta anos, a cultura "uspiana": operosa, eclética, bem pensante, segura de si, um tantinho ciosa das suas origens (e aí enfatuada como qualquer academia), mas sempre disposta a encarecer a liberdade de expressão, e às vezes até mesmo a irônica autocrítica. Ficando a meio caminho entre os apocalípticos e os integrados, marchando ora um passo atrás, ora um passo à frente da modernização das elites. Modernização cujo espelho mais claro se encontrará em outros centros universitários, mais céleres na fabricação de ídolos e na sua quebra, menos lastreadas de uma formação de tipo sociológico como a que a Universidade Paulista herdou dos mestres estrangeiros que a aleitaram nos primeiros anos de vida. O trabalho de Carlos Guilherme Mota pertence a essa mesma tradição, nele voltada, em boa parte, para si mesma, ou, esparsa e discretamente, contra si mesma.

Mas vamos à crônica das origens. Fernando de Azevedo teria dado o exemplo do ideólogo que pretende reconstruir e regenerar a cultura a partir da escola. Um idealismo que concilia os contrastes reais resolven-

do-os em noções genéricas de "humanismo leigo". O mal não estaria, aliás, nos valores últimos propostos, mas na cândida aceitação de um progressismo fatal que os realizaria harmoniosamente mediante a escolarização do povo brasileiro. Carlos Guilherme lembra que o pioneiro da educação democrática de 1932 e 1934 (dois momentos de luta antegetulista da política estadual) acabaria aplaudindo a Constituição do Estado Novo, de 37, no que esta dispõe sobre a "profissionalização da escola para as classes pobres", medida que, no pensar de Gramsci, dá armas ao capitalismo fascista para perpetuar a divisão das classes e remeter cada aluno para a escola que convém ao seu nível de renda familiar e às suas expectativas de trabalho. O vínculo entre Indústria e Escola não aparecia, então, aos olhos ingênuos do liberalismo como aquilo que é: uma forma de reprodução planejada do sistema social. A ingenuidade parece fatal em todo homem que funde na sua ação duas formas enleantes de boa consciência: a de cidadão prestigiado pela oligarquia e a de intelectual eficiente. O melhor do passado combina-se com o melhor do presente: que mais se poderia desejar? O "elitismo" engendra-se e embala-se nesse culto da própria dignidade intelectual que se lustra com as águas da contemporaneidade. Os equívocos ideológicos que daí se seguem são tanto mais lastimáveis quanto mais a túrgida fusão dos homens com as suas instituições impede qualquer revisão de valores; a tentação é entrar para a História oficial da cultura, que não pede outro alimento senão aqueles mesmos equívocos.

Finda a II Guerra, a boa consciência liberal se reforça pela certeza de não ter aderido ao Estado Novo. O caminho da burguesia, culta ou inculta, conhecerá então um novo ídolo: o desenvolvimentismo. Superar o Brasil periférico, arcaico, ignaro e supersticioso, cuja agonia, aliás, se prova com miudezas de observação em pesquisas universitárias. O que não tem função "morra e pereça"; não é outro o sentido do novo progressismo, vestido agora à americana, e forrado de palavras de ordem: pela industrialização, pela urbanização, pela tecnologia; e logo: pelo controle racional em todos os níveis. Para obtê-lo, não se cogita, porém, em mudar o modo de produção vigente. O par de opostos fundamental passa a ser chamado subdesenvolvimento/desenvolvimento, não só no Brasil, como em toda a América Latina e nos países

egressos dos impérios coloniais. O modelo, a rigor neocapitalista, vai arrastando quase todas as frentes; até mesmo intelectuais radicais esperam os benefícios de uma "revolução burguesa". A consciência do seu caráter antipopular não se formula com a instauração do processo; virá nos anos de 60 quando se consumar aos olhos de todos a aliança das multinacionais com os regimes de exceção. Este é o ponto: a consciência, que é a fratura, o mal-estar, a negatividade da História; a consciência, que dá o sentido da realidade e a esperança de sua superação, sempre vem depois. No momento áureo da corrida, pelos fins da década de 50, a integração Brasil-Imperialismo produzia arremedos de resistência, como o nacionalismo desenvolvimentista, à ISEB*: ideologia conciliante e ineficaz, pois tendia a imitar, a curto prazo, os males que a fizeram nascer, males do gigantismo industrial e burocrático. O alvo era a passagem, ou melhor, o "arranque" salvador graças ao qual teríamos uma infra-estrutura nacional e sem passar pelo inconveniente do Estado opressor. Indústria pesada garantida pelo sufrágio universal. O resultado está aí, e é triste, mais instrutivo: não temos a grande infra-estrutura nacional, mas, para escarmento dos liberais, temos um estado autoritário. Foi no que deu o desenvolvimento cego: ele nadava com a maré, e a maré o levou para onde bem quis.

Carlos Guilherme Mota escolheu momentos públicos e expressivos do processo na sua área mais intelectualizada: há um capítulo muito bem documentado sobre a "geração" que emerge do Estado Novo. A guerra chegava ao fim, os Aliados (compreendia a União Soviética) desbaratavam as tropas de Hitler; parecia triunfante a idéia da liberdade que sofrera golpes sangrentos na década anterior pontuada pelo dilema: coletivismo ou democracia. É o momento dos testamentos e, sobretudo, das plataformas. Um pouco assim como hoje (1977), mas talvez com maior paixão, o alvo imediato dos intelectuais em 1944 é a defesa do pensamento contra as sombras dos governos autoritários. Com a "redemocratização", a tônica passará da conquista política e jurídica, que se supunha alcançada com a Constituição de 1946, para a economia e a técnica: o Brasil, enfim livre do Estado Novo, deveria pôr-se a par das grandes

* ISEB: Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

potências emancipando-se também no plano da indústria. O sistema de apoio ao governo federal, PSD-PTB (sucessivamente: Dutra, Getúlio, Juscelino), contrastado no plano meramente partidário pela UDN, assume o papel de *modernizar as estruturas* sem tocar nem nos meios nem nas relações sociais da produção. Alia-se, para tanto, estreitamente aos Estados Unidos quer financeira, quer militarmente, mas sustenta-se, para uso interno e eleitoral, em um esquema nacional-populista.

Nesse contexto, é o caso de perguntar: o que fazia a inteligência universitária de São Paulo, que é um dos eixos temáticos do estudo de Carlos Guilherme Mota? Ela não se empenha manifestamente no projeto nacional-populista: filha de 32 e de 34, ela combateu o Estado Novo; guarda, por isso, boas distâncias em relação ao trabalhismo crescente dos anos de 50 e tende a identificar todo e qualquer nacionalismo com ditadura de direita. No conjunto, o seu "desenvolvimentismo" vai ater-se ao plano educacional: a suas bandeiras serão o aperfeiçoamento do ensino superior (de que a USP era exemplo no país) e a defesa da escola pública. Assim, enquanto o nacionalismo teórico vazava-se nos textos do ISEB e nas revistas de tendência esquerdista, à Universidade (bloqueada a simpatia por qualquer projeto nacional-popular) restava a reafirmação dos princípios liberais que tinham como referência central a Escola.

Esquemmatizando: o "centro" ideal puro, o culto à democracia, achava-se na Universidade de São Paulo, acolitada então pelo jornal *O Estado de S. Paulo*; o centro móvel, impuro, que pendia ora para a direita, ora para a esquerda, achava-se no governo (o ISEB é oficial), nos partidos populistas, na prática dos sindicatos, nas folhas nacionalistas, na vida política enfim.

Creio que a diferença não se deva apenas às origens de classe da Faculdade de Filosofia. Deve-se também à responsabilidade muito limitada que a Universidade teve no processo decisório global. Responsabilidade de um observador privilegiado: daí, o seu pendor crítico-liberal. O professor ou o pesquisador puro, que ganha a vida fazendo descrições e interpretações da sociedade, não precisa, como o Estado populista, do aval periódico dos eleitores, nem deve produzir com urgência planos

quinqüenais. Para ele, o importante, o vital, é garantir a cultura letrada, a sua difusão universal e livre. Tudo o mais são hipóteses, contra-hipóteses, especulações, releituras dos clássicos, comentários, teses. Daí o seu distanciamento em relação a um projeto amplo, nacional-popular, em um tempo em que a vertente mais ativa da esquerda aceitava teses nacionalistas imediatas; em um tempo em que a inquietude popular, ora manipulada, ora espontaneamente, espoucava nos comícios e em centenas de greves operárias.

A cultura universitária de São Paulo escapou à vertente nacionalista, ou antes, ela nada teve que ver com qualquer prática nacional-popular. Para entender as suas razões profundas, creio que além de reconhecer a sua filiação (primeiro oligárquica, depois de classe média nobilitada pelo *status* na hierarquia docente); além de notar a sua desconfiança em relação a todo nacionalismo; além de verificar o seu descentramento em face do poder, é preciso pôr-se nos meandros da sua prática intelectual. A Universidade fez ciência social nos moldes franceses e americanos, correndo, às vezes conscientemente, o risco de ser positivista e funcionalista, logo "cientificamente" neutra; e de alhear-se, durante largos anos, ao processo de "conscientização" que se promovia em outras áreas menos acadêmicas da inteligência brasileira, das quais saiu, certamente, o mais belo projeto de cultura popular que se conhece na História da América: o método de alfabetização de Paulo Freire. Aquele afastamento de qualquer prática popular foi o tributo pago por uma universidade asséptica, laboriosa e penetrada até o âmago dos ideais de rigor acadêmico².

Carlos Guilherme mostra, ao longo da tese, que a Universidade saiu-se com as mãos limpas dos embates ideológicos do tempo, mantendo-se ao largo do nativismo retórico dos isebianos e da demagogia dos vários populismos. Mãos limpas, mãos vazias, dirá algum maldoso. E maldosa-

² Uma análise veemente e, em mais de um ponto, autocrítica, das relações entre a universidade e a sociedade, nesse período, lê-se em FERNANDES, Florestan. *A Sociologia no Brasil* (Petrópolis, Ed. Vozes, 1977), especialmente nos capítulos "A Geração Perdida" e "Sociologia e Socialismo".

mente perguntará: que esperança ela deu, ou podia ter dado, àqueles que ela estudava tão exemplarmente? Aos homens da fábrica, aos homens do mundo caipira, aos marginais das favelas, aos migrantes da periferia, aos pretos discriminados, aos índios acuados, a não ser o prognóstico realista de que todos estavam condenados à urbanização sociopática, à mais-valia, à alienação, à miséria, à morte. A ciência, obtida com tanto labor, duplicava afinal com o signo da sua autoridade o senso comum do homem oprimido que vê nos males do presente o triste mas fatal preço da civilização que, no caso vertente, se confundia com um subproduto do desenvolvimento capitalista. A atitude moral que enformava, então, os trabalhos universitários, gostaria de que esse preço não fosse tão alto, mas não podia ir além de um piedoso voto. *Vae Victis!*

Em outros termos: a cultura mais coerente estava fazendo um trabalho de reconhecimento da realidade empírica. Esta se apresentava como uma série de "fatos" ou de "traços" peculiares a um momento de aceleração do sistema capitalista dentro e fora do Brasil. Ocupada com o retrato objetivo da "transição do tradicional para o moderno", ela não poderia ter visto que a ciência "pura" acompanha o curso da dominação. De onde, o seu ar de precoce necrológio do objeto estudado.

Dos meados de 60 em diante, a memória guarda principalmente a curva do Estruturalismo, de resto ainda inacabada. O seu ponto alto coincidiu com a face mais ostensiva da reprodução do código econômico vigente. A História e suas mudanças qualitativas pareciam, então, agonizantes. Davam-se como regularidades algébricas a produção, a circulação e o consumo das mercadorias e dos signos, principalmente dos signos. O sistema, apesar de inchado, começava a exibir os ossos, isto é, a "estrutura". E todas as ciências humanas como que de repente puseram-se a pensar que não lidavam com formações vivas e diferenciadas, mas só com formas invariantes: esquemas, paradigmas, modelos. No entanto, esse tipo de pensamento, que espacializava a vida social e nela via um mecanismo de partes logicamente interligadas, não nascia de uma percepção justa do processo histórico que, no Brasil, se encaminhava para

mais uma crise de amplo espectro: econômica (60-64...), política (64-...), cultural (68-...).

O planejamento, *in abstracto*, revelou-se um equívoco. Nenhuma política democrática, nenhum cuidado de humanização do cotidiano pobre guiou o processo de industrialização e urbanização. Na linguagem de um grande economista que viveu as suas diversas fases: "A maioria dos investimentos industriais efetuados no Brasil entre 50 e 60 não contribuiu em nada para a mudança da estrutura de emprego da população"³. O "desenvolvimento", nos moldes em que foi executado, agravou os desníveis econômicos e políticos. E a urbanização virou máquina de favelamento na periferia, congestionamento no centro, poluição em toda parte⁴. O desenvolvimentismo brasileiro deu, concretamente:

- no plano macroeconômico: o triunfo das multinacionais;
- no plano social: a reprodução acelerada da divisão de classes;
- no plano político: o governo autoritário, a tecnocracia;
- no plano cultural: a "mass communication" e a repressão.

As coisas movem-se. A partir de 70, o nosso pensamento social, a imagem da História que se está recompondo, tende a perder aquela confiança no reformismo puramente verbal e no saber que permeava as visões "integrativas" de anos anteriores. Pensa-se menos no quadro das "funções" em equilíbrio e mais em um espaço plural onde se impôs a hegemonia de classes e grupos. Nesse sentido, foi proveitosa a inflexão althusseriana do Estruturalismo, embora ela mutuasse com o jargão do racionalismo tecnocrático o ódio a toda subjetividade; o que é a sua face antiquada e superável.

³ FURTADO, Celso. "O Brasil ou os Entraves ao Desenvolvimento". *Paz e Terra*. Agosto de 1967. Ano I, n.º 4, p. 171.

⁴ Para um diagnóstico preciso, ver os resultados de uma pesquisa urbana reunidos em *São Paulo, 1915. Crescimento e pobreza*. São Paulo, Ed. Loyola, 1976.

A teoria da cultura tem retomado coerentemente os princípios fundamentais da dialética hegeliana relida mediante Lukács, Gramsci, Horkheimer e Adorno, e deixando para trás os dualismos fáceis com a sua fácil passagem do "mal" ao "bem", isto é, do tradicional ao moderno, do religioso ao profano, do artesanal ao mecânico; tem mostrado, antes, o convívio das contradições. dentro de um sistema amplo, inclusivo, neocolonial, capitalista.

A virada pode parecer, tal é a força da negação da negação, um convite a novos irracionalismos. Mas não se trata de um "retorno": só há retornos e "nostalgias" na cabeça dos que planejam e vendem modas. Trata-se de uma resposta. As verdadeiras vanguardas espirituais de hoje estão pondo em xeque todo o projeto pseudo-racional que nos arrastou ao ponto em que estamos; e têm oposto, vigorosamente, a ecologia e a tecnologia sem riscos humanos ao industrialismo cego; os grupos de base às organizações-polvo; o projeto de um socialismo pobre ao frenesi do consumo; a conversa entre os que trabalham aos ditames da burocracia; a voz, o canto e o gesto ao fetiche da página impressa...

As formas religiosas voltam a interessar os estudiosos do Brasil, já não como "resíduos" de uma mentalidade atrasada e bárbara, mas como estímulos poderosos à vida em comum, saídas grupais do desespero e da opressão, sem falar em sua qualidade de fontes poéticas e musicais inexauríveis. Nesse particular, o fenômeno é profundo e vinca toda a cultura popular: há uma viragem socializante no interior da Igreja que desafia as interpretações clássicas; e junto a ela, uma disseminação de crenças pentecostais e umbandistas nas quais os fiéis pobres e, não raro, analfabetos, são elevados à categoria de pastores e curadores, graças ao reconhecimento, pela comunidade, de seus dotes ("carismas"): o que é uma democratização rápida e fundamental em uma sociedade que há séculos delega só a letrados e a doutores (estes pagos a peso de ouro) as funções de ensinar e curar. E o assunto me puxa para outro setor crucial da negação: a crítica saudável à medicina do dinheiro que se desdobra na denúncia à indústria dos remédios nocivos e caros, talvez o efeito mais sinistro da "modernização" compulsiva que as multinacionais promovem na América Latina.

A antipsiquiatria será apenas um fruto menor, mas sintomático, desse novo contexto mental que se define, às vezes, impropriamente, como "contracultura". E que não é. Contracultura, seria a rigor, neobarbárie, violência programada, excitação artificial dos instintos, estímulo a condutas sadomasoquistas, crime. Mas as formas de pensamento que se marcaram acima nasceram no coração sefido dos que resistem como podem à barbárie requintada do capitalismo tardio. São, portanto, cultura de resistência, e não "contracultura".

Antes da viragem, os sociólogos rematavam as suas brilhantes descrições do mundo operário ou do mundo rústico brasileiro auspiciando a integração das camadas pobres no sistema racional inclusivo. Fora da integração funcional na esfera "desenvolvida", a ciência só via "anomia" e "regressão". Hoje, o que se lastima é precisamente a rapidez e a violência da "integração" a qualquer custo que destrói a natureza e ameaça os valores de dignidade e solidariedade familiar e vicinal do pobre dando-lhe, em troca, laços de dependência econômica mais apertados. Não se tratava, portanto, de esperar pela integração na rede da produção dominante, mas de pôr a nu a irracionalidade do sistema global.

A mudança principal, porém, me parece ser a consciência cada vez mais viva, do caráter autoritário que o sistema industrial-burocrático assumiu entre nós na sua expansão máxima a partir de 70. A perda clamorosa e quase simultânea, em quase toda a América Latina, das franquias políticas, justamente quando se fazia mais evidente a integração na economia imperial, desvendou a lógica, aliás simples, do sistema colonial: *quanto mais integrado, mais dependente*. Diz Florestan Fernandes:

"Este desfecho mostra aonde leva a aceleração do desenvolvimento capitalista dependente, concebida e posta em prática pela dominação burguesa como um fim em si e para si, e em condições nas quais o resto da sociedade não pode impedir o monopólio exclusivo do poder do Estado por um conglomerado de classes privilegiadas."⁵

⁵ Em *A Sociologia no Brasil*. Op. cit. p. 263.

As perguntas liminares são agora: quem controla as forças da economia, da política, da cultura? Para que fim o desenvolvimento dessas forças tem sido acionado? E a cultura desejaria, hoje, não ir mais a reboque dos vencedores.

Remontando os caminhos da teoria: o equívoco nascia de uma forma de racionalismo puro, não-dialético, que exigia do pesquisador a mesma "imparcialidade", a mesma suspensão de empatia que um modelo abstrato de ciência preconizava como o método ideal. A distância que essa abordagem produzira na mente do observador acabava por adaptá-la a um foco de visão colonizador. O seu pólo positivo e valor maior era a modernização européia ou norte-americana, exatamente como nos pensadores do século passado, mesmo os mais dramáticos: um Sílvio Romero, um Euclides da Cunha. Os resultados, apesar das diferenças de requinte na apresentação do material, acabavam-se assemelhando, pois o letrado colonizado tende a introjetar os valores da metrópole na forma por que esta os veicula.

O ponto de vista tende, agora, a inverter-se. Quer-se conhecer não tanto as andanças do colonizador no Brasil quanto o *drama interno*, raramente expresso em letras de forma, da situação colonizada, a qual abraça fundamentalmente a condição cativa em cujo meio se gestou a sociedade brasileira. A "sociologia da dependência", a polémica entre as "idéias fora de lugar" e as "idéias no seu lugar"⁶ e os estudos sobre Colônia e

⁶ "Idéias Fora do Lugar": título de um brilhante ensaio de Roberto Schwarz, que aponta para o caráter desfocado dos ideais liberais e democráticos durante o regime escravista brasileiro (*Cadernos Cabrap*, 1973, n.º 3). Uma réplica encontra-se em Maria Sylvania Carvalho Franco, "As Idéias Estão no Lugar", texto que procura pôr em evidência a correlação básica entre a vida econômica dos senhores do café e a sua ideologia (em *Cadernos de Debate*, 1 — *História do Brasil*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1976). O contraste de pontos de vista, ainda genérico, poderá ser aprofundado pela análise comparativa de situações européias e situações brasileiras para que se descubra, caso por caso, até que ponto as ideologias da "periferia" se acham simplesmente coladas às do centro. Ou, na tese oposta, até que ponto se pode falar em uma condição específica da sociedade brasileira capaz de engendrar os seus estilos ideológicos de pensamento.

escravidão tornam-se o núcleo desse novo tempo cultural. O mesmo, e mais agudamente, dá-se com a sociologia dos movimentos messiânicos populares.

Nesse esforço para conhecer a alma dos dominados, haverá, quem sabe, algum risco de "cair" nas redes populistas de um passado próximo. O risco existe, mas é simétrico ao do internacionalismo de elite que tem seduzido os intelectuais puros. Mas o medo crônico aos "desvios" se parece bastante com o abuso da assepsia, que mata o germe nocivo, mas destrói ao mesmo tempo as bactérias necessárias à vida do organismo. A pergunta está no ar: um projeto de liberação do povo que "vive em colônias" (expressão cara a Carlos Guilherme) poderá deixar de atravessar a formação social, ou até mesmo, regional, em que esse povo está enraizado?

O projeto nacional-popular (que não conhecemos no Brasil senão mistificado por manobras eleicoeiras) foi um instrumento na história da libertação política de pequenas formações sociais européias durante o século XIX (países eslavos, bálticos, escandinavos, balcânicos) e da maioria dos povos da África e da Ásia. Ele esteve indissolúvelmente ligado ao processo mundial de descolonização. Dizia mesmo: foi o seu ponto de partida.

Antonio Gramsci aclarou de modo acutíssimo os dados do problema, perguntando-se:

"como, segundo a filosofia da práxis, na sua manifestação política, a situação internacional deva ser considerada no seu aspecto nacional."

O internacionalismo — ao qual tende, a rigor, o melhor das perspectivas socialistas — deverá, porém, "depurar-se de qualquer elemento vago e puramente ideológico (em sentido pejorativo)", se quiser ter "um conteúdo de política realista". "Uma classe de caráter internacional, enquanto guia estratos sociais estritamente nacionais (intelectuais), (...) deve 'nacionalizar-se', em certo sentido, e neste sentido, que não é, aliás, muito estrito, porque antes de se formarem as condições de uma

economia segundo um plano mundial, é necessário atravessar múltiplas fases em que as combinações regionais (de grupos de nações) podem ser várias. Aliás, é preciso não esquecer nunca que o desenvolvimento histórico segue as leis da necessidade até o momento em que a iniciativa tiver passado nitidamente para o lado das forças que tendem à construção segundo um plano de pacífica e solidária divisão do trabalho. Que os conceitos não-nacionais (isto é, sem referência a cada país singular) estejam errados, vê-se pelo absurdo de que tenham levado à passividade e à inércia"⁷.

O que Gramsci criticava era a atitude puritana do internacionalismo; exigindo que se começasse por um fim ideal, não começava nunca.

Escrevendo no cárcere, em pleno período fascista, sob o delírio do pior nacionalismo, Gramsci preconizava "uma nova atitude em relação às classes populares, um novo conceito do que é 'nacional', diferente do conceito da Direita histórica"⁸.

Um bom critério para saber se o nacionalismo vai deteriorar-se em mito opressor é sondar se há nele algum traço de imperialismo em miniatura. Marx falava do "comunismo da inveja", pelo qual alguns queriam apenas arrancar as riquezas e as mulheres dos ricos, imitando, assim, o modo de vida dos dominadores. Há também um nacionalismo de inveja que, logo que pode, mostra as garras e cobiça os bens dos outros povos: assim fizeram a Alemanha e a Itália ressentidas com a expansão imperial da França e da Inglaterra na África. E há casos comuns, mas instrutivos, do forte que se queixa do mais forte enquanto vai pisando o mais fraco. A frente nacional-popular, tal como a pensava Gramsci, cresce para suprimir-se, para ceder lugar a um socialismo aberto que compreenda todos os povos, e tenha por horizonte uma só humanidade. Uma das

⁷ Cf. Gramsci, A. *Note sul Machiavelli, sulla Política e sullo Stato Moderno*. Torino, Einaudi, 1949. p. 114-15.

⁸ GRAMSCI, A. *Letteratura e Vita Nazionale*. Torino, Einaudi. p. 20.

lutas cruciais da primeira geração cristã, nos fins do século I, foi estalar os quadros de seita nacional-judaica (motivo por que foi tão perseguida pelos fariseus), e, abolindo as diferenças de sangue, instituir um regime de universalidade: "Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos" (São Paulo aos Colossenses, 3, 11).

De qualquer modo, a superação das formações históricas particulares só se cumprirá se e quando se atravessarem os vários momentos do processo: e essa é, em síntese, a lição genuinamente hegeliana que Gramsci tira do termo "nacional-popular". Está claro que se o projeto dito "nacionalista" parte dos aparelhos do Estado burguês, então nada há a fazer: não é por aí que vai passar a libertação do povo. O estudo que Carlos Guilherme Mota faz da ideologia do ISEB é, nessa ordem de idéias, esclarecedor.

Um dos tentos do ensaio de Carlos Guilherme é este: mostrar que o período que vai de 45 a 64 não deve ser visto em bloco, mas ajuizado à luz das contribuições específicas que os homens de luta e de pensamento estavam dando; do contrário, a história das idéias, reduzida à sucessão de ideologias, teria virado um funeral. Assim, a aceleração de um trabalho em torno da "cultura popular" (1962-64) redime largamente o caráter híbrido, populista, da década anterior: é a hora em que se afirma a União Nacional dos Estudantes e se formam os Centros Populares de Cultura, o Teatro de Arena, os Violões de Rua, o Movimento de Educação de Base, a Frente Nacional do Trabalho, a Ação Popular, e em que se funda um jornal como *Brasil Urgente*, que deu o empurrão que faltava para "conscientizar" (palavra-chave naqueles dias) o disperso cristianismo de esquerda brasileiro. Foram tempos fortes que fermentaram os intelectuais chegados, hoje, em torno dos quarenta anos e que, portanto, entravam, naquela altura, na idade das opções públicas. Essa faixa cultural que não é só etária, mas política, pôde enfrentar criticamente os apelos ultra-racionalistas do estruturalismo escolar e os apelos ultra-irracionalistas do tropicalismo, uns e outros aglutinados nos fins da década de 60.

A Universidade cresceu, a partir de 50, em um sentido que acabou sendo (poderia deixar de ser?) paralelo ao crescimento das grandes instituições empresariais e burocráticas. A divisão do trabalho, a competição em todas as juntas da hierarquia, e um difuso racionalismo técnico, que é a boa consciência do profissional, afastaram-na, em geral, de uma empatia mais profunda com a condição oprimida. Houve um aburguesamento rápido do estilo de vida familiar, dos valores éticos, e uma inflexão teórica para o conhecimento puro ou, nos casos menos graves, para o reformismo liberal e modernizador. Mas este led e cego engano a Fortuna não deixa durar muito. Os conflitos interclasses e intraclasses continuavam agindo e, um belo dia, também os grupos letrados acabam sofrendo na pele (1969-...). A Universidade e a Imprensa então acordam para protestar e estudar as raízes do autoritarismo que vinham sendo adubadas durante toda a escalada neocapitalista.

Carlos Guilherme Mota salienta, com toda justeza, o papel crítico de revistas como a *Civilização Brasileira* e *Paz e Terra* (1965-68) e *Teoria e Prática* (1967), e os ensaios que para elas escreveram, por exemplo, Leandro Konder, Roberto Schwarz e Ferreira Gullar. Do último veio um livro bastante provocador, *Vanguarda e Subdesenvolvimento* (1969), obra que procura recuperar os valores políticos de um passado recente e levedá-los com fermentos radicais e libertários. O caminho já se abria para a crítica da "indústria cultural" que os letrados tecnicistas então celebravam, na esteira do malabarista McLuhan, sob o nome de "comunicação de massa". 1967-68-69: hora de ler Marx e Hegel, como contraponto às teorias que duplicam ingenuamente o sistema dominante.

Os textos de Konder, Schwarz e Gullar e, em geral, os ensaios polêmicos da *Revista de Civilização Brasileira* mostram o quanto os escritores, os artistas e boa parte do público brasileiro tendem a introjetar antropofagicamente (isto é: acriticamente) os ideais e as técnicas do poder cultural internacional. Fazem-no para alertar o brasileiro culto contra as insídias da dominação. Sua linha é frontalmente anticapitalista e anti-burguesa. Quanto ao texto de Antonio Candido, *Literatura e Consciência Nacional* (1969), situado por Carlos Guilherme junto àqueles, nasce,

antes de mais nada, de uma recusa de qualquer mancha nacional-populista que porventura possa ainda turvar a consciência do intelectual brasileiro moderno: o seu contexto preciso é o espaço aberto pela oposição nacionalismo-universalismo, oposição vivida dramaticamente pela geração modernista e, em particular, pela crítica literária e musical de Mário de Andrade.

A opção de Antonio Candido é conhecida pela sua coerência: uma posição anti-romântica, que opõe a disciplina clássica, introduzida pelo colonizador no século XVIII, às "tentações da vulgaridade e ao perigo potencial de absorção pelo universo do folclore". O veio antinativista já penetrava fundo nas páginas iniciais da *Formação da Literatura Brasileira* (1957) em que esta aparece, fundamentalmente, como ramo da portuguesa. Quanto à "consciência nacional", teria advindo de um transplante da "mentalidade e normas do Ocidente culto" na vida brasileira. O que é plausível se pensarmos em "consciência nacional" como a consciência que uma fração das classes hegemônicas têm do processo histórico.

Antonio Candido postula o "vínculo placentário", a "inevitável dependência" da nossa literatura em relação aos códigos europeus: a língua, os estilos, os esquemas ideológicos. Eles teriam dado, a partir das Academias do século XVIII, a forma culta, transnacional, a que se teriam subordinado os conteúdos da paisagem e da sociedade colonial. A história da literatura brasileira teria sido uma história de integrações, mais ou menos felizes, da nossa realidade aos padrões cultos europeus. Diante desse fenômeno de civilização que é, em primeira instância, um fenômeno de transplante e de adaptação, soariam românticas, isto é, falsas, as visões nacionalistas do processo. No ensaio citado e em "Literatura e Subdesenvolvimento", que o completa, só quando o colonizado interioriza e refaz as pressões culturais do colonizador, é que ele tem condições de compor uma obra nova, à altura da civilização que o determinou.

Há, pois, uma coerência axiológica na bela, rica e complexa trajetória de Antonio Candido; coerência que Carlos Guilherme Mota ressalta em

mais de um momento, mas que deixou de vincular à sua matriz teórica, que é a concepção de cultura como instrumento de modernização, de emparelhamento do Brasil com os centros irradiadores da civilização ocidental. O valor a ser atingido, aí, é a superação cultural do subdesenvolvimento, a passagem de etapas mentais atrasadas, provincianas, que se fará mediante a liberdade de expressão, o rigor científico e o planejamento mais razoável das instituições. Trata-se de uma concepção neo-ilustrada cujo limite é a idéia de que a modernização age como fator de democratização. O progresso adviria do exercício livre, mas, escrupuloso, de uma cultura sem fronteira, sem cores nacionalistas nem sombras folclorizantes.

Como ideal esse projeto me parece que encontra o seu espaço privilegiado na Universidade e numa produção literária fortemente personalizada. Mas fora dessa condição, isto é, no meio de uma sociedade de classes desequilibrada, como a brasileira, os códigos dominantes, que regem a indústria da massificação e a linguagem universal do poder, traduzem mal, ou não traduzem o cotidiano popular.

Tudo indica que a interação do nacional com o supranacional só consegue ser fecunda quando o primeiro pólo dispõe de liberdade e de condições espirituais para dialetizar o segundo, absorvendo-o no sangue dos seus próprios significados. É o caso de alguns grandes romancistas, compositores e pintores para os quais a lição européia tem sido antes um estímulo feliz que um obstáculo para exprimir a sua experiência brasileira ou mesmo regional: o exemplo de Guimarães Rosa vale por todos.

Mas essa interação enriquecedora, ideal, não acontece com a maior parte dos brasileiros para os quais a escrita se impõe como técnica de engano, alienação e domínio. Quando o consumo da "cultura" é apenas sinônimo de adequação à engrenagem, cessam as suas virtudes de liberação.

Em termos de História: desde a implantação da cultura letrada portuguesa no Brasil, ficaram abaixo do *limiar da escrita* quase todos os conteúdos da vida indígena, da vida escrava, da vida sertaneja, da vida artesanal, da vida rústica, da vida proletária, da vida marginal; abaixo do

limiar da escrita ficaram as mãos que não puderam contar, no código erudito, a sua própria vida.

O problema não está, portanto, resolvido; talvez nem sequer formulado. *Quais as relações que os códigos "altos" entretêm com a vida e a mente do povo?* Relações de libertação, de controle, ou, simplesmente, de ausência e indiferença? Por enquanto, "cultura popular" e "código culto, escrito" são conjuntos altamente diferenciados cuja área de intersecção é reduzida. A análise textual parece ainda não ter instrumentos para responder à pergunta: lidando com um repertório feito de objetos que, por sua própria natureza, já ultrapassaram o limiar que separa o pobre iletrado do homem de letras, a sua perspectiva não vai além da literatura. Esta vive a sua própria temporalidade na qual assumem caráter muito específico os contactos com as formas artísticas supranacionais. O mesmo, repito, não acontece com a cultura do povo, que não tem na escrita o seu fulcro.

O ensaio de Carlos Guilherme Mota sobrevoa, enfim, algumas expressões de crítica cultural dos últimos anos, até 1974. Sob as sombras da censura e da massificação, a pleora de publicações de todo tipo é de uma luxúria melancólica. A zoeira do neopopulismo selvagem mistura-se com os lamentos do purismo acadêmico. O paroxismo dos ataques secundária o paroxismo das manifestações epigônicas.

Para muitos, cultura é o coro de desabaços terroristas alternados com o que restou do jargão semiótico. A contracultura do ultimíssimo Barthes brinca, maliciosa, em meio a cacós espelhantes do mosaico formalista, que há algum tempo se partiu. Mas tudo isso talvez seja muito secundário. Carlos Guilherme, pelo menos, não se preocupou com nada que não fosse a cultura realmente empenhada, aquela que enfrenta o outro

drama: o da luta pensada contra as formas autoritárias; e que se desdobra, nos momentos de maior lucidez, na outra luta, ainda mais radical e mais incerta, contra a expropriação da força de trabalho. Aqui, e só aqui, mora a visão profética, a utopia concreta, a "consciência possível" da inteligência brasileira de hoje. Talvez conviesse remontar a Lukács e a Goldmann para esclarecer esse último conceito. Mas vamos, antes, pôr no uso a prata de casa. Dizia o Padre Vieira no Sermão da Terceira Domingo do Advento cujo tema é a profecia:

"Os discursos de quem não viu, são discursos; os discursos de quem viu, são profecias.

Os Antigos, quando queriam prognosticar o futuro, sacrificavam os animais, consultavam-lhes as entranhas, e conforme o que viam nelas, assim prognosticavam. Não consultavam a cabeça, que é o assento do entendimento, se não as entranhas, que é o lugar do amor; porque não prognostica melhor quem melhor entende, senão quem mais ama. E este costume era geral em toda a Europa antes da vinda de Cristo, e os Portugueses tinham uma grande singularidade nele entre os outros gentios. Os outros consultavam as entranhas dos animais, os Portugueses consultavam as entranhas dos homens. A superstição era falsa, mas a alegoria era muito verdadeira. Não há lume de profecia mais certo no mundo que consultar as entranhas dos homens. E de que homens? De todos? Não. Dos sacrificados. (...) Se quereis profetizar os futuros, consultai as entranhas dos homens sacrificados: consultem-se as entranhas dos que se sacrificaram e dos que se sacrificam; e o que elas disserem, isso se tenha por profecia. Porém consultar de quem não se sacrificou, nem se sacrifica, nem se há-de sacrificar, é não querer profecias verdadeiras; é querer cegar o presente, e não acertar o futuro."