

copyright © Renato Ortiz, 1985.

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

Primeira edição, 1985
5.ª edição, 1994
14.ª reimpressão, 2012

Diretora Editorial: *Maria Teresa B. de Lima*
Editor: *Max Welcman*
Produção Gráfica: *Adriana F. B. Zerbinati*
Revisão: *Com_Textos@cia*.
Capa: *Ettore Bottini*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ortiz, Renato
Cultura brasileira e identidade nacional / Renato Ortiz. -- São Paulo : Brasiliense, 2012.

ISBN 978-85-11-07014-9

1. Brasil — Civilização 2. Brasil — História
3. Cultura — Brasil 4. Identidade social I. Título

06-2938

CDD- 981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Cultura : Civilização : História 981

editora brasiliense ltda

Rua Antônio de Barros, 1839 - Tamapé
CEP 03401-001 - São Paulo - SP
www.editorabrasiliense.com.br

Sumário

Introdução	7
Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX.....	13
Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional	36
Alienação e cultura: o ISEB.....	45
Da cultura desalienada à cultura popular: o CPC da UNE.....	68
Estado autoritário e cultura	79
Estado, cultura popular e identidade nacional	127
Bibliografia	143

partir da Primeira Guerra Mundial, sua influência é tal que um autor como Oliveira Viana pode, em plena década de 1920, desenvolver um pensamento fundamentado nas premissas racistas da virada do século.² Fica porém uma pergunta: qual a razão de uma mudança tão radical, que transubstancia o elemento mestiço, produto do cruzamento com uma raça considerada inferior, em categoria que apreende a própria identidade nacional? Creio que, se considerarmos as relações entre cultura e Estado, a questão pode ser melhor esclarecida.

Parece não haver dúvidas de que a ideologia de um Brasil-cadinho começa a se forjar no final do século XIX. Procuramos mostrar como a categoria de mestiço é, para autores como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, uma linguagem que exprime a realidade social deste momento histórico, e que ela corresponde, no nível simbólico, a uma busca da identidade. O movimento romântico tentou construir um modelo de Ser nacional; no entanto, faltaram-lhe condições sociais que lhe possibilitassem discutir de forma mais abrangente a problemática proposta. Por exemplo, o *Guarani*, que é um romance que tenta desvendar os fundamentos da brasilidade, é um livro restritivo. Ao se ocupar da fusão do índio (idealizado) com o branco, ele deixa de lado o negro, naquele momento identificado somente à força de trabalho, mas até então destituído de qualquer realidade de cidadania. Por outro lado, o modelo que se utiliza para pensar a sociedade brasileira é o da Idade Média. Nisso o nosso romantismo se diferencia pouco do romantismo europeu, que se volta para o passado glorioso para entender o presente. Não foi por acaso que os estudos do folclore se fazem na direção oposta ao que se denominou na época os exageros do romantismo. No entanto, até mesmo nas análises do folclore, escritas na década de 1970, o elemento negro se encontra ausente. É interessante observar que os estudos de Sílvio Romero sobre a poesia popular trazem, em 1880, uma novidade em relação aos de Celso Magalhães, que são de 1873. O que Sílvio Romero critica neste autor é justamente a ausência da categoria do mestiço, o que o impossibilita de pensar o Brasil como um todo.³

Queda
mudança
por
diversa
modo
os
de
de

Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional

Florestan Fernandes, ao tratar da questão racial no Brasil, afirmava que o brasileiro tem o preconceito de não ter preconceito.¹ Com esta *boutade* ele sintetizava toda uma situação na qual as relações raciais são obscurecidas pela ideologia da democracia racial. São vários os autores que têm insistido sobre o aspecto da questão racial, mas se é verdade que hoje existe uma ideologia da miscigenação democrática, é interessante observar que ela é um produto recente na história brasileira. Houve um tempo em que tínhamos preconceito *tout court*. Até a Abolição, o negro não existia enquanto cidadão, sua ausência no plano literário é tal que um autor pouco progressista como Sílvio Romero chega inclusive a denunciar esse descaso, que tinha consequências nefastas para as Ciências Sociais. Os primeiros estudos sobre o negro somente se iniciaram com Nina Rodrigues, já na última década do século XIX mas sob a inspiração das teorias raciológicas que vimos no capítulo anterior. Muito embora essas teorias sejam questionadas a

de
de
de

(2) Oliveira Viana, *Evolução do Povo Brasileiro*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1938.
(3) Ver Sílvio Romero, *Estudos de Poesia Popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1980.

(1) Florestan Fernandes, *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo, Difel, 1972.

A abstrigã como nos momentos no pensamento de identidade natural - Além do índio e o brancos do romantismo, o negro,

RENATO ORTIZ

A escravidão colocava limites epistemológicos para o desenvolvimento pleno da atividade intelectual. Somente com o movimento abolicionista e as transformações profundas por que passa a sociedade é que o negro é integrado às preocupações nacionais. Pela primeira vez pode-se afirmar, o que hoje se constitui num truismo, que o Brasil é o produto da mestiçagem de três raças: a branca, a negra e a índia.

É, portanto, na virada do século que se engendra uma "fábula das três raças", como a considera Roberto da Matta.⁴ A ideia de fábula ³ ² ¹ ⁰ é sugestiva, mas talvez fosse mais preciso falarmos em mito das três raças. O conceito de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se irradiava a história mítica. A ideologia do Brasil-cadinho relata a epopeia das três raças que se fundem nos laboratórios das selvas tropicais. Como nas sociedades primitivas, ela é um mito cosmológico, e conta a origem do moderno Estado brasileiro, ponto de partida de toda uma cosmogonia que antecede a própria realidade. Sabemos em Antropologia que os mitos tendem a se apresentar como eternos, imutáveis, o que de uma certa forma se adequa ao tipo de sociedade em que são produzidos. Torna-se, assim, difícil apreender o momento em que são realmente elaborados. O antropólogo clássico opera sempre a posteriori e tem poucos elementos para fixar a origem histórica dos universos simbólicos. Numa sociedade como a nossa, o problema se coloca de maneira diferente; pode-se datar o momento da emergência da história mítica, e não é difícil constatar que essa fábula é engendrada no momento em que a sociedade brasileira sofre transformações profundas, passando de uma economia escravista para outra de tipo capitalista, de uma organização monárquica para republicana, e que se busca, por exemplo, resolver o problema da mão-de-obra incentivando-se a imigração europeia. Se o mito da mestiçagem é ambíguo é porque existem dificuldades concretas que impedem sua plena realização. A sociedade brasileira passa por um período de transição, o que significa que as teorias raciológicas, quando aplicadas ao Brasil, permitem aos in-

telectuais interpretar a realidade, mas não modificá-la. Em jargão antropológico eu diria que o mito das três raças não consegue ainda se ritualizar, pois as condições materiais para a sua existência são puramente simbólicas. Ele é linguagem e, não, celebração.

Quando se lê um livro como O Cortiço, publicado em 1880, pode-se perceber as dificuldades que rondam os intelectuais na interpretação de uma sociedade como a nossa. O destino que Aluísio Azevedo reserva a um dos personagens centrais da trama literária, Jerônimo, é exemplar. Jerônimo, imigrante português, chega ao Brasil com todos os atributos conferidos à raça branca: força, persistência, providência, gosto pelo trabalho, espírito de cálculo. Sua aspiração básica: subir na vida. Porém, ao se amasiar com uma mulata (Rita Baiana), ao se "aclimatar" ao país (troca a guitarra pelo violão baiano, o fado pelo samba), ele se abrazeira, isto é, torna-se dengoso, preguiçoso, amigo das extravagâncias, sem espírito de luta, de economia e de ordem. No início do romance, Jerônimo ocupa a mesma posição social que João Romão, outro português que participa também das qualidades étnicas da raça branca. É bem verdade que Aluísio Azevedo apresenta João Romão com grande desprezo; ele não se deixa seduzir pelo caráter alegre e sensual do mulato brasileiro. No entanto o desfecho do romance é parabólico. João Romão, calculista e ambicioso, ascende socialmente no momento em que se distancia da raça negra (ele se desvencilha da negra Bertoleza, com quem viveu grande parte de sua vida); Jerônimo, ao se abrazeirar, não consegue vencer a barreira de classe, e permanece "mulato", junto à população mestiça do cortiço. Em linguagem sociológica, Simmel diria que as qualidades atribuídas à raça branca são aquelas que determinam a racionalidade do espírito capitalista. Ao se retirar do mestiço as qualidades da racionalidade, os intelectuais do século XIX estão negando, naquele momento histórico, as possibilidades de desenvolvimento real do capitalismo no Brasil. Ou melhor, eles têm dúvidas em relação a esse desenvolvimento, pois a identidade forjada é ambígua, reunindo pontos positivos e negativos das raças que se cruzam.

A partir das primeiras décadas do século XX, o Brasil sofre mudanças profundas. O processo de urbanização e de industrialização se acelera, uma classe média se desenvolve, surge um pro-

(4) Roberto da Matta, *Relativizando*, Petrópolis, Vozes, 1981.

separando
em
profundidade
de
Brasileiros
de
1981
7 X

letariado urbano. Se o modernismo é considerado por muitos como um ponto de referência, é porque este movimento cultural trouxe consigo uma consciência histórica que até então se encontrava de maneira esparsa na sociedade. Ao se cantar o *fox-trot*, o cinema, o telégrafo, as asas do avião, o que se estava fazendo era de fato apontar para uma gama de transformações que ocorriam no seio da sociedade brasileira. Com a Revolução de 1930, as mudanças que vinham ocorrendo são orientadas politicamente, o Estado procurando consolidar o próprio desenvolvimento social. Dentro deste quadro, as teorias raciológicas tornam-se obsoletas; era necessário superá-las, pois a realidade social impunha um outro tipo de interpretação do Brasil. A meu ver, o trabalho de Gilberto Freyre vem atender a esta "demanda social".

Carlos Guilherme Mota, em seu livro *Ideologia da Cultura Brasileira*, considera que os anos 1930 foram decisivos na reorientação da historiografia brasileira. Partindo de um testemunho de Antônio Cândido, ele analisa três obras mestras desse período: *Evolução Política do Brasil*, de Caio Prado Jr. (1933), *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936). A colocação, tal como está formulada, se tornou clássica. Eu me pergunto, no entanto, se ao considerarmos desta forma não estaríamos tomando o testemunho de um autor pela própria explicação histórica. A meu ver, Sérgio Buarque e Caio Prado Jr. estão na origem de uma instituição recente da sociedade brasileira, a universidade. Neste sentido eles são fundadores de uma nova linhagem, que busca no universo acadêmico uma compreensão distinta da realidade nacional. Não é por acaso que a USP é fundada nos anos 1930; ela corresponde à criação de um espaço institucional onde se ensinam técnicas e regras específicas ao universo acadêmico. Gilberto Freyre representa o ápice de uma outra estirpe, que se inicia no século anterior, mas que, como veremos nos outros capítulos, se prolongou até hoje como discurso ideológico. Sérgio Buarque e Caio Prado Jr. significam rupturas não tanto pela qualidade de pensamento que produzem, mas sobretudo pelo espaço social que criam e que dá suporte às suas produções. Gilberto Freyre representa continuidade, permanência de uma tradição, e não é por acaso que ele vai produzir seus escritos fora desta instituição "moderna" que é a

universidade, trabalhando numa organização que segue os moldes dos antigos Institutos Históricos e Geográficos. Não há ruptura entre Sílvio Romero e Gilberto Freyre, mas reinterpretação da mesma problemática proposta pelos intelectuais do final do século. Arthur Ramos dizia que para se ler Nina Rodrigues bastava trocar o conceito de raça pelo de cultura.⁵ A afirmação pode talvez parecer simplista, mas creio que encerra uma boa dose de veracidade. Gilberto Freyre reedita a temática racial, para constituir-la, como se fazia no passado, em objeto privilegiado de estudo, em chave para a compreensão do Brasil. Porém, ele não vai mais considerá-la em termos raciais, como faziam Euclides da Cunha ou Nina Rodrigues; na época em que escreve, as teorias antropológicas que desfrutam do estatuto científico são outras, por isso ele se volta para o culturalismo de Boas. A passagem do conceito de raça para o de cultura elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço. Ela permite ainda um maior distanciamento entre o biológico e o social, o que possibilita uma análise mais rica da sociedade. Mas a operação que *Casa Grande e Senzala* realiza vai mais além. Gilberto Freyre transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Só que as condições sociais eram agora diferentes, a sociedade brasileira já não mais se encontrava num período de transição, os rumos do desenvolvimento eram claros e até um novo Estado procurava orientar essas mudanças. O mito das três raças torna-se então plausível e pode-se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambiguidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional.

Eu havia afirmado anteriormente que a obra de Gilberto Freyre atendia a uma "demanda social" determinada. Não quero com isto estabelecer uma ação mecânica entre o autor e sua obra. Tenho clara para mim a observação de Sartre de que se Paul Valéry é um burguês,

(5) Ver Arthur Ramos, *Le Métissage au Brésil*, Paris, Hermann, 1952.

O mestiço torna-se nacional.

nem todo burguês é Valéry. O problema que procuro tratar é outro. O que me interessa discutir não é o trabalho de Gilberto Freyre como um todo, que é certamente multifacetado — por exemplo, sua aproximação antropológica da história, sua tentativa de analisar historicamente a sexualidade etc. É o tema da cultura brasileira, da mestiçagem, que é relevante para a discussão. Neste sentido cabe entendermos como a continuidade do pensamento tradicional se inscreve na descontinuidade dos anos 1930. Existe hoje um certo tabu em torno de Gilberto Freyre que dificulta a apreciação de seus escritos. Frequentemente a argumentação se encerra num círculo vicioso. Ele é um autor genial porque escreveu *Casa Grande e Senzala*, e vice-versa: trata-se de um grande livro porque foi escrito por Gilberto Freyre. Colocar a questão da continuidade do passado no momento de reorganização do Estado brasileiro é, na verdade, procurar fora da obra as razões do sucesso do livro. Muito embora existam contradições internas entre a estrutura da obra e o Estado centralizador (abordaremos este tema no capítulo sobre Estado autoritário e Cultura), o livro possui uma qualidade fundamental: ele une a todos, casa-grande e senzala, sobrados e mucambos. Por isso ele é saudado por todas as correntes políticas, da direita à esquerda. O livro possibilita a afirmação inequívoca de um povo que se debatia ainda com as ambiguidades de sua própria definição. Ele se transforma em unicidade nacional. Ao retrabalhar a problemática da cultura brasileira, Gilberto Freyre oferece ao brasileiro uma carteira de identidade. A ambiguidade da identidade do Ser nacional forjada pelos intelectuais do século XIX não podia resistir mais tempo. Ela havia se tornado incompatível como processo de desenvolvimento econômico e social do país. Basta lembrarmos que nos anos 1930 procura-se transformar radicalmente o conceito de homem brasileiro. Qualidades como “preguiça”, “indolência”, consideradas como inerentes à raça mestiça, são substituídas por uma ideologia do trabalho. Os cientistas políticos mostram, por exemplo, como esta ideologia se constituiu na pedra de toque do Estado Novo.⁶ O mesmo processo pode ser identificado na ação cultural do governo de Vargas, por exemplo, na ação que se estabelece

(6) Ver Lúcia Lippi (coord.), *Elite Intelectual e Debate Político nos Anos 30*, Rio de Janeiro, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1980.

logos do trabalho: pedra de toque do Estado Novo.

em direção à música popular. É justamente nesse período que a música da malandragem é combatida em nome de uma ideologia que propõe erigir o trabalho como valor fundamental da sociedade brasileira.⁷ O que se assiste neste momento é, na verdade, uma transformação cultural profunda, pois se busca adequar as mentalidades às novas exigências de um Brasil “moderno”. Ao mulato de Aluísio de Azevedo se contrapõe a positividade do mestiço, que diferentes setores sociais procuram orientar para uma ação racional mais compatível com a organização social como um todo. Não tenho dúvidas de que esta ideologia do trabalho se encontra ausente do texto de Gilberto Freyre. O que quero mostrar é que a operação *Casa Grande e Senzala* possibilita enfrentar a questão nacional em novos termos. Dá eu ter afirmado que o sucesso da obra se encontra também fora dela. Ao permitir ao brasileiro se pensar positivamente a si próprio, tem-se que as oposições entre um pensador tradicional e um Estado novo não são imediatamente reconhecidas como tal, e são harmonizadas na unicidade da identidade nacional.

O mito das três raças, ao se difundir na sociedade, permite aos indivíduos, das diferentes classes sociais e dos diversos grupos de cor, interpretar, dentro do padrão proposto, as relações raciais que eles próprios vivenciam. Isto coloca um problema interessante para os movimentos negros. A medida que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem sua especificidade. Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de se definir o que é o negro no Brasil. O impasse não é a meu ver simplesmente teórico, ele reflete as ambiguidades da própria sociedade brasileira. A construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor. Ao se promover o samba ao título de nacional, o que efetivamente ele é hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra. Quando os movimentos negros recuperam o *soul* para afirmar a sua negritude, o que se está fazendo é uma importação de matéria simbólica

(7) Ver Ruben Oliven, *Violência e Cultura no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1982; e Claudia Matos, *Acertel no Milhar: Samba e Malandragem no Tempo de Getúlio*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

que é ressignificada no contexto brasileiro. É bem verdade que o soul não supera as contradições de classe ou entre países centrais e periféricos, mas eu diria que de uma certa forma ele "serve" melhor para exprimir a angústia e a opressão racial do que o samba, que se tornou nacional. O problema com que os movimentos negros se deparam é de como retomar as diversas manifestações culturais de cor, que já vêm muitas vezes marcadas com o signo da brasilidade. Uma vez que os próprios negros também se definem como brasileiros tem-se que o processo de ressignificação cultural fica problemático. O mito das três raças é, neste sentido, exemplar: ele não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos de se reconhecerem como nacionais.

Alienação e cultura: o ISEB

Roland Corbier costumava dizer que antes do movimento modernista o que tínhamos no Brasil era simplesmente pré-história. A afirmação, de inspiração hegeliana, mostra como os intelectuais dos anos 1950 estabeleciam sua filiação a uma corrente de pensamento distinta daquela representada por Sílvia Romero ou Gilberto Freyre. Os isebianos, ao construírem uma teoria do Brasil, retomam a temática da cultura brasileira, mas vão imprimir novos rumos à discussão. Vimos como o conceito de raça cede lugar ao de cultura, é necessário agora compreendermos como nos anos 1950 o conceito de cultura é remodelado. Contrários a uma perspectiva antropológica, que toma o culturalismo americano como modelo de referência, os intelectuais do ISEB analisam a questão cultural dentro de um quadro filosófico e sociológico. A crítica que Guerreiro Ramos faz do estudo do negro realizado por autores como Arthur Ramos revela uma posição epistemológica diferente daquela proposta anteriormente. Categorias como "aculturação" são pouco a pouco substituídas por outras como "transplantação cultural", "cultura alienada" etc. Seguindo os passos da sociologia e da filosofia alemãs, Manheim e Hegel, por exemplo, os isebianos dirão que cultura significa as objetivações do espírito humano. Mas eles insistirão sobretudo no fato de que a cultura significa um vir a

C. cultura como um vir a ser

raça → cultura → remodelação de cultura

ser. Neste sentido eles privilegiarão a história que está por ser feita, a ação social, e não os estudos históricos; por isso, temas como projeto social, intelectuais, se revestem para eles de uma dimensão fundamental. Ao se conceber o domínio da cultura como elemento de transformação socioeconômica, o ISEB se afasta do passado intelectual brasileiro e abre perspectivas para se pensar a problemática da cultura brasileira em novos termos.

A leitura dos isebianos nos traz um misto de sentimento de atualidade e passado sem que muitas vezes saibamos nos situar de maneira segura no tempo. Quando, nos artigos de jornais, nas discussões políticas ou acadêmicas, deparamos com conceitos como "cultura alienada", "colonialismo" ou "autenticidade cultural", agimos com uma naturalidade espantosa, esquecendo-nos de que eles foram forjados em um determinado momento histórico e, creio eu, produzidos pela *intelligentsia* do ISEB. Penso que não seria exagero considerar o ISEB como matriz de um tipo de pensamento que baliza a discussão da questão cultural no Brasil dos anos 1960 até hoje. O livro de Corbisier *Formação e Problema da Cultura Brasileira* é, neste sentido, paradigmático, pois desenvolve filosoficamente uma argumentação que se tornou familiar nos meios do cinema, do teatro, da literatura e da música.¹ Apesar de alguns estudos recentes estabelecerem uma crítica profunda da ideologia dos intelectuais isebianos, o trabalho de Caio Navarro Toledo é pioneiro e abre uma perspectiva nova, permanece um descompasso entre a realidade e a crítica, uma vez que os conceitos são articulados no nível político e a crítica é sobretudo de caráter filosófico.² Eu diria que o que é atual no pensamento do ISEB é justamente que ele não se constitui em "fábrica de ideologia" do governo Kubitschek. Se de fato o Estado desenvolvimentista procurou uma legitimação ideológica junto a um determinado grupo de intelectuais, não é menos verdade que os avatares desta ideologia cami-

(1) Roland Corbisier, *Formação e Problema da Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, ISEB, 1958.

(2) Ver o excelente trabalho de Caio Navarro Toledo, *ISEB: Fábrica de Ideologias*, São Paulo, Atica, 1977. Dentro da mesma linha, Maria Sílvia Carvalho Franco, "O Tempo das Ilusões", in *Ideologia e Mobilização Popular*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

nharam em um sentido oposto ao do Estado brasileiro. O período Kubitschek se caracteriza por uma internacionalização da economia brasileira justamente no momento em que se procura "fabricar" um ideário nacionalista para se diagnosticar e agir sobre os problemas nacionais. Por outro lado, o golpe de 1964 encerrou, definitiva e autoritariamente, as atividades deste grupo de intelectuais.³ O que se propunha, portanto, como ideologia reformista da classe dirigente que procurava modernizar o país é estancado e, paradoxalmente, no momento em que o capitalismo brasileiro irá tomar uma força até então nunca vista em nossa história. A crítica que Maria Sílvia Carvalho Franco faz a Álvaro Vieira Pinto sobre sua concepção da alienação do trabalho é correta;⁴ ele certamente não percebe que, ao erigir a nação como categoria central de reflexão, encobre as diferenças de classe e elabora uma ideologia que unifica capitalista e trabalhadores. Porém, apesar da justeza da crítica, seria difícil argumentar que esta ideologia serviu de algum modo para que se desse uma hegemonia da classe dirigente no país. Para que isso pudesse ocorrer, seria necessário que os trabalhadores internalizassem a ideologia produzida; a própria história se encarregou de eliminar no entanto essa possibilidade. O golpe de 1964 erradicou qualquer pretensão de oficialidade das teorias do ISEB; entretanto, curiosamente, esta ideologia encontrou um caminho de popularização que ganhou pouco a pouco terreno junto aos setores progressistas e de esquerda. A meu ver esta é a atualidade de um pensamento datado, produzido por um grupo de intelectuais, mas que se popularizou, isto é, tornou-se senso comum e se transformou em "religiosidade popular" nas discussões sobre cultura brasileira.

Na esfera cultural a influência do ISEB foi profunda. Ao me referir a este pensamento como matriz, o que procurava descrever é que toda uma série de conceitos políticos e filosóficos que são elaborados no final dos anos 1950 se difundem pela sociedade e passam a constituir categorias de apreensão e compreensão da realidade brasileira. No início dos anos 1960 dois movimentos realizam,

esta série de movimentos.

(3) Ver N. W. Sodré, *A Verdade sobre o Iseb*, Rio de Janeiro, Avenir Ed., 1978.

(4) M. S. Carvalho Franco, op. cit.

de maneira diferenciada, é claro, os ideais políticos tratados teoricamente pelo ISEB. Refiro-me ao Movimento de Cultura Popular no Recife e ao CPC da UNE. Se tomarmos, a título de referência, dois intelectuais proeminentes desses movimentos, Paulo Freire e Carlos Estevam Martins, observamos que as relações com o ISEB são substanciais. Carlos Estevam foi assistente de Álvaro Vieira Pinto e trabalhava no ISEB no momento em que assume a direção do CPC.⁵ As filiações do pensamento de Paulo Freire com o ISEB são conhecidas; Vanilda Paiva mostra muito bem como a filosofia existencialista, o conceito de cultura e de popular orientam diretamente seu método de alfabetização.⁶ Não resta dúvida de que existem matizes entre as duas abordagens, no entanto, creio que se pode genericamente afirmar que os dois movimentos se construíram em grande parte com base no conceito de alienação cultural. A teoria isebiana, ou pelo menos parte dela, penetra tanto as forças de esquerda marxista quanto o pensamento social católico. Um instrumento teórico que era posse exclusiva de alguns intelectuais da cultura brasileira se distribui socialmente e, gradativamente, é integrado nas peças teatrais (*Auto dos* 99%, por exemplo), na música (*Trilhãozinho*), e nas cartilhas escolares. Mas a influência isebiana ultrapassa o terreno da chamada cultura popular, ela se insinua em duas áreas que são palco permanente de debate sobre a cultura brasileira: o teatro e o cinema. É suficiente ler os textos de Guarnieri e de Boal sobre o teatro nacional para se perceber o quanto eles devem aos conceitos de cultura alienada, de popular e de nacional. Fala-se, assim, na necessidade de se implantar um "teatro nacional" em contraposição a um "teatro alienado", cujo modelo seria o Teatro Brasileiro de Comédia; em algumas passagens, figuras de expressão do ISEB, como Guerreiro Ramos, são explicitamente citadas nos textos.⁷ Não se deve esquecer de que esses textos analíticos formaram a base de um pensa-

(5) Sobre o CPC, ver o cap. 3 deste livro e o trabalho de Manuel Berlinck, "Projeto para Cultura Brasileira nos Anos 60", Unicamp, mimeo.

(6) V. Paiva, *Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

(7) G. Guarnieri, "O Teatro como Expressão da Realidade Nacional", e A. Boal, "Tentativa de Análise de Desenvolvimento do Teatro Brasileiro", *Arte em Revista*, n.º 6, 1980.

mento que informa toda uma dramaturgia que se desenvolve na época. Na área cinematográfica dois documentos situam de maneira exemplar a influência isebiana: *Uma Situação Colonial*, de Paulo Emílio Salles Gomes, e *Uma Estética da Fome*, de Glauber Rocha.⁸ O diagnóstico de Paulo Emílio sobre a alienação do cinema brasileiro marca toda uma série de análises sobre a problemática do cinema nacional. Ele ressurge, por exemplo, na proposta de realização de um cinema novo. Pode-se dizer que até mesmo o debate sobre a bossa nova é marcado pela discussão da alienação ou não da importação do jazz pela música brasileira.⁹

Se aceitarmos as críticas que atualmente fazemos à ideologia do ISEB — e eu partilho integralmente desse ponto de vista —, um aspecto resta a compreender. Como essa filosofia pode se materializar enquanto tal, e, mais ainda, se popularizar a ponto de ser determinante em qualquer discussão sobre a questão cultural?¹⁰ Se não respondermos corretamente a esta pergunta, o que nos é imediatamente sugerido é que essa ideologia seria pura e simplesmente uma insensatez. Neste ponto eu me separo das análises de Caio Navarro Toledo e de Maria Sílvia Carvalho Franco. Não creio que os escritos do ISEB sejam um "coquetel filosófico", "uma distorção do idealismo", "um arranjo indigenista" do marxismo, e muito menos uma "leitura sem rigor" dos textos. Seria difícil, dentro desta perspectiva, entender o porquê da hegemonia de um pensamento que se difundiu praticamente em toda a esquerda brasileira. Se o período Kubitschek é um tempo de ilusões, é necessário descobrir a que realidade essas ilusões correspondiam.

A comparação com Fanon, que me proponho desenvolver, vem no sentido de responder a essa indagação. É importante, po-

fanon

(8) Ver P. E. Salles Gomes e Glauber Rocha em *Arte em Revista*, n.º 1, 1979.

(9) Ver "Debate: Caminhos da MPB", *Arte em Revista*, n.º 1.

(10) Caio Toledo observa que nos escritos de N. W. Sodré o conceito de alienação raramente aparece. Na verdade, em seu estudo sobre as "Raízes Históricas do Nacionalismo no Brasil" (ISEB, 1959), ele utiliza, ao discutir o problema cultural, o conceito de transplantação. No entanto, em seu livro "Síntese de uma História da Cultura Brasileira", Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, a problemática da cultura alienada surge com toda sua expressão. O mesmo acontece com Darcy Ribeiro, que em *Os Brasileiros*, livro de 1969, retoma o pensamento isebiano no que diz respeito à alienação e à questão da consciência.

rém, antes de iniciarmos nossa análise, dissiparmos possíveis dúvidas que possam surgir. Não estou insinuando que exista uma filiação direta entre o pensamento de Fanon e dos intelectuais do ISEB, algo como uma influência de um sobre outro. Tudo indica que os trabalhos de Fanon são elaborados sem maiores conexões com os pensadores nacionalistas brasileiros. Mas é justamente essa independência de pensamentos que torna o problema mais interessante. A referência a um tipo de ideologia não brasileira introduz novos elementos para a compreensão do discurso isebiano e nos permite entender como a história penetra e estrutura o próprio discurso político. Por outro lado, ela dá uma abrangência maior à discussão da problemática do nacional, pois não se restringe à particularidade do quadro brasileiro.

Aventuras e desventuras das ideias

O que chama a atenção nos escritos de Fanon e do ISEB é que ambos se estruturam a partir dos mesmos conceitos fundamentais: o de alienação e o de situação colonial. As fontes originárias são também, nos dois casos, idênticas: Hegel, o jovem Marx, Sartre e Balandier. A categoria de alienação, de origem hegeliana, se reveste nos textos de uma acentuada interpretação francesa do idealismo alemão. É que a obra de Hegel, traduzida e comentada por Hyppolite e Kojève nos anos 1940, difunde pouco a pouco uma compreensão do sistema hegeliano calcada na problemática da alienação. A dialética do senhor e do escravo torna-se assim clássica nas discussões sobre a dominação social, econômica e cultural. Paralelamente, é neste período que é traduzido para o francês *Manuscritos de 44*, onde Marx retoma o pensamento hegeliano sobre a alienação para aplicá-lo à compreensão da luta de classes.¹¹ Sua análise profundamente humanista irá reforçar a interpretação de Hegel proposta pelos exegetas franceses. Cabe lembrar que a questão do humanismo torna-se o eixo central das discussões que

(11) Sobre a presença de Hegel na França, consultar Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Nova Jersey, Princeton, Univ. Press, 1977. Ver ainda Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, 1946, e J. Hyppolite, *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946.

se realizam no final dos anos 1940 junto à comunidade intelectual francesa. O célebre livro de Sartre *L'Existentialisme est un Humanisme* é somente um dos escritos que enfatizam a dimensão humana da libertação, e mostra que o debate entre marxismo e existencialismo se realiza sob o signo do humanismo.¹² O debate terá influências diretas em Fanon, que não hesitará em pensar a libertação nacional em termos de humanização universal do próprio homem. As repercussões são também nítidas nos pensadores do ISEB, e Álvaro Vieira Pinto não deixa de considerar o problema em seu livro *Consciência e Realidade Nacional*.¹³

O conceito de situação colonial foi praticamente elaborado por Balandier que, em 1951, publica um primeiro artigo a esse respeito nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*.¹⁴ Sartre, que muitas vezes é apresentado como um dos elaboradores do conceito, publica *Le Colonialisme est un Système*, em data bem posterior (1956), mas seu texto terá certamente influências tanto em Fanon quanto nos isebianos.¹⁵

A originalidade de Balandier consiste em apreender o colonialismo enquanto fenômeno social total. Bom leitor de Mauss, ele procura se afastar das visões particularistas dos antropólogos anglo-saxões (aqui talvez devêssemos sublinhar duas exceções, Glucksman e Fortes), e tenta pela primeira vez compreender o contato entre civilizações dentro de uma perspectiva globalizante que leve em consideração os diferentes níveis da realidade: social, econômico, político, cultural e até mesmo psíquico. Neste sentido, Balandier procura entender os aspectos da dominação colonialista, seja no nível do imperialismo econômico seja em suas manifestações mais profundas que engendram a própria personalidade do homem colonizado. Ele retoma assim os estudos de

(12) A polémica entre Sartre e Lukács é conhecida de todos; no entanto, pode-se compreender o quanto a discussão sobre o humanismo era central quando notamos que um autor menor, membro do PCF, escreve, para refutar Sartre, um livro-resposta, *L'Existentialisme n'est pas un Humanisme*, J. Kanapa, Paris, 1947.

(13) A. V. Pinto, *Consciência e Realidade Nacional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1960.

(14) G. Balandier, "La Situation Coloniale: Approche Théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n.º XI, 1951.

(15) Sartre, "Le Colonialisme est un Système", *Les Temps Modernes*, n.º 123, março-abril de 1956.

O. Mannoni, que descrevem o complexo de inferioridade do africano, sua personalidade calcada no ressentimento, e chega até mesmo a esboçar uma tipologia de reações subjetivas ao colonialismo, chamando a atenção, por exemplo, para os movimentos messiânicos africanos com um tipo de reação à dominação colonial. Balandier irá mais longe em suas análises, e talvez seja o primeiro intelectual que associe o conceito de alienação ao de situação colonial. Muito embora esta questão não seja o cerne de sua abordagem, ele traz o problema da "tomada da consciência" e o vincula diretamente à dialética do senhor e do escravo. Procurando entender as revoltas malgaches e a revolução chinesa, ele pergunta: como os habitantes dessas regiões, que se comportavam passivamente em relação às organizações socioculturais tradicionais, foram capazes de se revoltar? Ao que responde: nesses casos "a consciência é apreendida numa situação social que se desenvolve acusando as relações de dominador a dominado, os antagonismos entre esses dois termos — ela conduz a uma tomada de consciência que aspira a uma transformação radical da situação, a um progresso. Isto Hegel já exprimiu afirmando que a servidão do trabalhador é a fonte de todo progresso humano, social e histórico. Marx, em seguida, anunciou o papel histórico do proletariado, papel que não depende somente da evolução das forças produtivas materiais e das relações de produção, mas ainda de uma tomada de consciência que permite constituir o proletariado em classe. O que mostra a importância de dar à noção de consciência dependente".¹⁶ Esta ênfase no aspecto da tomada de consciência está, por sinal, em perfeita consonância com os ensinamentos filosóficos de Sartre que, em seu estudo sobre a questão judia, vai trabalhar o problema da autenticidade e da inautenticidade do homem judeu.¹⁷ Balandier não se limita, porém, aos aspectos subjetivos da situação colonial, mas procura entendê-la em sua totalidade. Seu diagnóstico, de que as sociedades coloniais seriam "globalmente

(16) G. Balandier, "Contribution à une Sociologie de la Dépendance", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n.º XII, 1952.

(17) Ver Sartre, *Reflexions sur la Question Juive*, Paris, Gallimard. Este livro é paradigmático para Fanon quando escreve *Peau Noire Masques Blancs*, Paris, Seuil, 1952.

alienadas", servirá de ponto de partida para o ensaio de Corbisier sobre a cultura brasileira.

No entanto, uma vez ressaltada a importância de sua contribuição, é necessário sublinhar que as preocupações de Balandier são distintas dos intelectuais e dos ensaístas políticos do mundo periférico. A conclusão de um outro artigo seu, que procura dar um balanço das análises sobre o complexo colonial, revela o caráter pronunciadamente acadêmico de seus estudos, que estão mais preocupados em pensar como a sociologia e a economia política podem retirar maiores ensinamentos da observação científica dos efeitos da dominação colonial.¹⁸ Sua polêmica com Malinowski, sua insistência em compreender a situação colonial enquanto "fenômeno social total" mostram que seus interesses, embora possuam uma dimensão política, têm sobretudo um caráter acadêmico. As análises de Sartre se revestem sem dúvida de uma outra coloração. *Les Temps Modernes* é uma das poucas revistas de esquerda que denunciam o colonialismo em todos os sentidos, e não hesita em tomar partido contra o pensamento colonialista dominante na época até mesmo no interior dos partidos Comunista e Socialista franceses. Mas os interlocutores de Sartre são europeus, a quem ele procura mostrar por todos os meios a mistificação da moral colonialista. No prefácio ao livro de Memmi, Sartre faz uma bela análise do processo de desumanização do oprimido, mostrando que o colonizado é tratado como coisa pelo colonizador.¹⁹ E conclui: "A impossível desumanização do oprimido volta-se e transforma-se em alienação do opressor"; eu diria que é este o objeto privilegiado por Sartre em sua luta anticolonialista, a alienação do colonizador. Os intelectuais do mundo periférico falarão pelo "outro lado", seja de uma forma reformista como o ISEB ou revolucionária como Fanon.

Os conceitos de alienação e de situação colonial são retomados pelo ISEB e por Fanon dentro de uma perspectiva política que

(18) G. Balandier, "Sociologie de la Colonisation et Relations entre Sociétés Globales", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n.º XVII, 1954.

(19) Sartre, "Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador", prefácio ao livro de Albert Memmi, in *Situações V*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968. O livro de Memmi foi traduzido para o português com prefácio de R. Corbisier, Paz e Terra, 1967.

periférico fala por quem é colonizado (forma reformista, ISEB, forma novo-socialista, Fanon);

aponta para a superação da dominação colonialista. É verdade que esta superação será concebida de maneira diferenciada, como procuraremos mostrar mais adiante, mas o que é importante frisar no momento é que tanto o ISEB quanto Fanon, ao operarem com os conceitos propostos, vão subsumi-los à realidade objetiva que vivem enquanto atores sociais. A categoria de nação está ausente tanto em Sartre quanto em Balandier, ela é no entanto fundamental para os pensadores do mundo periférico. A superação colonialista só pode ser pensada quando associada aos movimentos nacionalistas concretos aos quais os teóricos políticos estão vinculados organicamente. É dentro deste quadro de pensamento que Corbisier pode construir toda uma abordagem da cultura brasileira a partir da afirmação de Balandier de que a "alienação constitui a essência do complexo colonial".²⁰ Fanon caminha na mesma direção, em seu livro *Peau Noire Masques Blancs*, considera a problemática da alienação no que se refere à questão racial. Neste momento de sua vida ele ainda não passou pelo processo de engajamento político, o que só ocorrerá em meados dos anos 1950, quando passa a clinicar na Argélia e se integra à luta pela libertação nacional.²¹ Por isso a categoria de nação se encontra ainda ausente deste seu texto. A situação colonial recebe, portanto, uma interpretação um tanto metafórica, pois o que retém sua atenção é a dominação do negro pelo homem branco. O objetivo do livro é, porém, bastante claro. Escrito na esteira de *O que é a Literatura*, de Sartre, Fanon propõe levar ao leitor negro uma reflexão sobre sua situação social.²² A leitura funcionaria como uma espécie de espelho que revelaria ao negro sua imagem real, o que lhe permitiria se engajar em um processo de desalienação do seu próprio Ser. O tema da "tomada de consciência", a que rapidamente se referia Balandier, reaparece agora no interior do discurso do dominado. No mesmo sentido dirão os intelectuais do

(20) Corbisier, op. cit.

(21) Sobre Fanon, ver minha introdução a seus escritos, Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais, e, ainda, Irene Gendzler, *Fanon*, Toronto, Pantheon Books, 1973, e Renate Zahar, *Franz Fanon: Colonialism and Alienation*, Nova Iorque, Monthly Review Press, 1974.(22) Fanon, *Peau Noire...*, op. cit.

ISEB: "A falta de consciência nacional, a falta de consciência crítica em relação a nós mesmos se explica pela alienação, pois o conteúdo da colônia não é a própria colônia, mas a metrópole... A tomada de consciência de um país por ele próprio não ocorre arbitrariamente, mas é um fenômeno histórico que implica e assinala a ruptura do complexo colonial".²³ A importância dada à temática da consciência é tal que Álvaro Vieira Pinto chega a estruturar sua *Consciência e Realidade Nacional* em dois volumes: o primeiro dedicado à consciência indígena, alienada, o segundo à consciência crítica, desalienada, e que aceleraria o processo de desalienação nacional.

O que permite no entanto que dois assuntos distintos, a problemática racial e a nacional, possam ser tratados e compreendidos através das mesmas categorias teóricas? Dito de outra forma, o que existe de comum entre a temática da dominação racial e da dominação colonial? Creio que os movimentos negros como os movimentos nacionalistas têm uma necessidade premente de busca de identidade. Para além das categorias de colonizador/colonizado, branco/negro, oprimido/oprimido, permanece a pergunta, "quem somos nós?" ou "por que estamos assim?". Fanon quando escreve se dirige aos negros e propõe uma leitura da realidade racial que os leve a uma escolha entre uma situação autêntica ou inautêntica do homem negro. O mesmo tipo de inquietação orienta os intelectuais do ISEB. Já em 1953 Guerreiro Ramos descobre dois traços fundamentais da sociologia brasileira: alienação e inautenticidade. Dentro desta perspectiva ele critica, por exemplo, o livro de Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, e a "mania" dos brasileiros de utilizarem categorias pré-fabricadas fora do país.²⁴ A esta sociologia alienada, que ele denomina de consular, opõe-se uma sociologia "autêntica", "nacional". Cândido Mendes, ao definir as funções dos intelectuais e da universidade, dirá que sua tarefa fundamental será a "procura da autenticidade".²⁵ Criticando os artis-

(23) Corbisier, op. cit., pp. 40 e 82.

(24) Guerreiro Ramos, *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, op. cit.(25) Cândido Mendes, *Nacionalismo e Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, IBEA, 1963.

tas e intelectuais africanos que se voltam para o passado na busca de uma identidade nacional, escreve Fanon: "Este criador que decide descrever a verdade nacional se volta paradoxalmente para o passado, para o inatural. O que ele visa na sua intencionalidade profunda são os excrementos do pensamento, o que está fora, os cadáveres, o saber definitivamente estabilizado. Ora, o intelectual que quer fazer obra autêntica deve saber que a verdade nacional é primeiro a realidade nacional"²⁶. A ênfase na autenticidade revela a necessidade visceral de se construir uma identidade que se contraponha ao polo de dominação. A questão nacional está intimamente ligada ao problema étnico, como atestam os movimentos separatistas bascos, ou como no passado mostrou Otto Bauer a respeito das nacionalidades na Áustria. Os intelectuais do mundo periférico têm uma preocupação constante com o sujeito colonizado, por isso encontramos recorrentemente nos diversos autores o tema do "complexo" de inferioridade do colonizado em relação ao colonizador, do negro em relação ao branco. A crítica de Fanon da ideologia do embranquecimento se insere dentro desta perspectiva de uma procura de uma identidade própria, desalienada do contexto social no qual foi engendrada. A cultura define portanto um espaço privilegiado onde se processa a tomada de consciência dos indivíduos e se trava a luta política. Escreve Corbisier: "Em um contexto globalmente alienado, a cultura está inevitavelmente condenada à inautenticidade. Se uma cultura autêntica é a que se elabora a partir e em função da realidade própria, do ser do país, a colônia não pode produzir uma cultura autêntica por si mesma que não tem ser ou destino próprio. A sua cultura só poderá ser um reflexo, um subproduto da cultura metropolitana, e a inautenticidade que a caracteriza é uma consequência inevitável da sua alienação"²⁷. Da mesma forma considera Fanon que a libertação nacional é o único quadro possível para a realização de uma cultura autêntica e nacional.²⁸ A autenticidade marca portanto os diferentes níveis de manifestação da situação colonial, ela é subjetiva,

(26) Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1970, p. 156.

(27) Corbisier, op. cit., p. 78.

(28) Fanon, veem particular, o cap. IV, "Sobre a Cultura Nacional", in *Les Damnés...*, op. cit.

cultural e em última instância se realiza no interior de um espaço nacional. Por isso a procura da identidade leva a uma indagação sobre o homem negro ou o homem colonizado.

Não é por acaso que a lição de Hegel sobre o senhor e o escravo é recuperada por esses intelectuais do mundo periférico, ela permite o diagnóstico de uma realidade colonialista unificando os níveis subjetivo e objetivo que a constituem. O livro de Fanon sobre o racismo contém especificamente um capítulo sobre "O negro e o reconhecimento", e um subcapítulo é dedicado a "O negro e Hegel". Ele parte da noção de reconhecimento e procura mostrar como o negro para se constituir como pessoa tem de passar pela referência ao homem branco. Como todo ser humano, o negro sente a necessidade de se ver reconhecido enquanto tal, mas este reconhecimento torna-se impossível numa sociedade onde existem senhores brancos e escravos negros. Fanon capta muito bem esta situação quando afirma que o negro não possui uma "resistência ontológica" diante do olhar do branco, pois ele só consegue se enxergar enquanto escravo, reflexo do dominador. Neste sentido, sua "essência" está alienada no Ser do senhor branco. Sua abordagem da situação colonial, embora mais politizada, pois é escrita no momento da guerra da Argélia, é também marcada pela presença de Hegel. Ao descrever o mundo colonial como maniqueísta, dualista, separado entre dois polos antagônicos que se excluem, o mundo dos dominadores e dos dominados, ele retoma o texto hegeliano. Mas não se trata mais do Hegel filósofo, ou do comentário crítico dos exegetas, os princípios filosóficos perdem em abstração e se transformam em categorias sociopolíticas para o entendimento de uma realidade concreta. Preso à esfera da alienação, o colonizado/escravo será visto pelo senhor enquanto "coisa", o que significa que o maniqueísmo do mundo colonial irá desumanizá-lo, diminuir-lo como homem. Da mesma maneira que o negro, submisso à dominação racial, o colonizado não consegue se reconhecer como ser humano, ele se vê através do olhar do colonizador. Fanon dirá que o dualismo colonial "animaliza" o colonizado, que o colonizador se relaciona com o colonizado através de uma linguagem "zoológica", que o coloca na situação de uma "coisa". Entre os intelectuais do ISEB, Corbisier é talvez quem melhor explora as implicações dos conceitos hegelianos. Comentando o

crítica
de Fanon
do racismo
que é
antagonismo
entre
senhores
e escravos
de Hegel
filosófo
e crítico
de Hegel
o negro
é
submisso
à
dominação
racial
o
colonizado
não
consegue
se
reconhecer
como
ser
humano
ele
se
vê
através
do
olhar
do
colonizador
Fanon
dirá
que
o
dualismo
colonial
"animaliza"
o
colonizado
que
o
colonizador
se
relaciona
com
o
colonizado
através
de
uma
linguagem
"zoológica"
que
o
coloca
na
situação
de
uma
"coisa"
Entre
os
intelectuais
do
ISEB,
Corbisier
é
talvez
quem
melhor
explora
as
implicações
dos
conceitos
hegelianos.
Comentando
o

conceito de situação colonial ele escreve: "O binômio senhor e escravo, que marca as relações entre colonizado e colonizador, nos parece caracterizar o complexo colonial. O colonizador é sujeito, ao passo que o colonizado é objeto. O primeiro é titular de direitos e privilégios, o segundo só tem obrigações e deveres, quanto aos direitos apenas aqueles que o senhor concede. O escravo não é sujeito e não tem direitos, porque, como diria Hegel, não é reconhecido pelo senhor, não é visto por ele como se fosse também sujeito. O escravo não tem ser próprio, nada é em si mesmo, pois o seu ser se fundamenta no ser do senhor, de cuja vontade é apenas o reflexo".²⁹ Dentro desta perspectiva, o colonialismo impõe aos países colonizados uma dupla dominação, ela é exploração econômica das matérias-primas e importação de produtos acabados, mas sobretudo dominação cultural. A analogia com a economia levará alguns autores a afirmar que a importação do Cadillac, da Coca-Cola, do chiclete, do cinema implica o consumo (antropofágico?) do Ser do Outro. Dito de outra forma, o colonizado importa a sua consciência, ele é o reflexo do reflexo. Este tipo de análise marca até hoje as discussões sobre cultura brasileira. Um exemplo da sua atualidade, e de seus equívocos, pode ser dado na recente discussão sobre a penetração da música *soul* junto às comunidades negras. Para muitos críticos isto não seria nada mais do que uma nova absorção, pelos negros brasileiros, do imperialismo cultural americano.

Eu havia dito anteriormente que os intelectuais do mundo periférico falavam de um lugar diferente daquele ocupado por Sartre e Balandier, e que por isso os conceitos, que já se apresentavam nesses autores europeus, sofreram um movimento de rotação e passaram a ser considerados a partir de uma posição terceiro-mundista. Na verdade, a dialética do senhor e do escravo possibilita uma dupla operação, o diagnóstico da realidade e, por conseguinte, uma ação política que visa transformá-la. Hegel, ao descrever as relações entre o senhor e o escravo, sublinha a necessidade de reconhecimento, mas, adianta, a relação corresponde a um momento da objetivação do Espírito. Ela deve portanto ser superada, e o escravo corresponde ao polo ativo da relação. É o escravo quem transforma o mundo pelo seu trabalho, ele é

(29) Corbisier, op. cit., pp. 29-30.

a mediação entre o senhor e o mundo, o que lhe confere uma posição de dinamismo em contraposição à ociosidade estática do senhor. O escravo é a negação libertadora, ele está do lado da superação, da história. A identificação do senhor ao colonizador e do escravo ao colonizado é certamente ideológica, mas permite aos pensadores periféricos se situarem do lado da História, e possibilita articulação de um discurso político que se insurge contra a dominação colonialista. Ao tratar a situação colonial em termos de alienação, imediatamente eles podem conceber a sua contrapartida, o processo de desalienação do mundo colonizado. Se, como dizem alguns isebianos, o Ser do homem colonizado está alienado no Ser do Outro, é necessário dar início a um movimento que restitua ao colonizado a sua "essência". Isto só pode ocorrer se o discurso extravasar do terreno filosófico para o domínio político.

O mesmo tipo de operação discursiva, a passagem da filosofia para a política, se dá em relação à categoria de totalidade, pelo menos no que diz respeito aos isebianos. Alvaro Vieira Pinto, por exemplo, procura mostrar como a totalidade é um caráter distintivo do pensar crítico, e ele opõe a um outro tipo de pensamento que para compreender a realidade tem necessidade de mutilá-la.³⁰ A apreensão seria neste caso somente parcial. De uma certa forma Vieira Pinto retoma a crítica que Balandier faz aos antropólogos anglo-saxões, e absorve a perspectiva teórica proposta por Mauss e amplamente divulga da por um sociólogo como Gurvitch, que tinha na época uma importância considerável junto à *intelligentsia* brasileira. No entanto, a categoria de totalidade se reveste logo a seguir de um outro significado, e passa a se identificar sobretudo com a nação. Criticando o pensamento causal, que compreende a realidade social a partir de pontos de vista parciais, Vieira Pinto reabilita o pensamento total, mas em seguida falará de "país subdesenvolvido como totalidade" e da "nação como totalidade envolvente". Esta passagem do plano metodológico para o diagnóstico concreto acarreta certamente problemas teóricos, mas, como no caso da dialética do senhor e do escravo, per-

(30) Ver A. V. Pinto, cap. IV, "A Categoria de Totalidade", in *Consciência e Realidade Nacional*, op. cit., vol. II.

mite uma leitura ideológica, portanto política, da situação colonial. Não é difícil perceber que Vieira Pinto passa sem grandes sutilezas da abstração filosófica de "estar no mundo" para a materialidade do "viverem um mundo colonizado". Pode-se, desta forma, associar o conceito de totalidade aos princípios da dialética hegeliana, pois o homem que vive numa nação subdesenvolvida só pode realizar o seu Ser ao transformar esse mundo, e para os isebianos transformação significa desenvolvimento.³¹ Ressurge neste ponto o tema do humanismo ao qual já nos havíamos referido anteriormente. O desenvolvimento é um humanismo porque restitui à nação a sua essência e devolve ao homem colonizado sua dimensão humana. Um novo homem surgirá das cinzas do anterior, mas isto só se concretizará se o mundo colonizado superar a história do colonialismo, isto é, criar um Estado "verdadeiramente" nacional. Falando sobre a luta argelina, Fanon se refere à "verdade" da nação e afirma: "A nação argelina não está mais num céu futuro. Ela não é mais o produto da imaginação nebulosa ou dos fantasmas enrijecidos. Ela está no centro do novo homem argelino. Existe uma nova natureza do homem argelino, uma nova dimensão de sua existência".³²

As convergências de pensamento entre Fanon e Vieira Pinto são interessantes. Bons leitores de Hegel, ou de seus comentaristas, intérpretes dos movimentos políticos que vivenciam, eles não se limitam a discutir a possibilidade de existência de um "novo" homem brasileiro ou argelino. Pelo menos filosoficamente a superação do colonialismo implica não somente o desaparecimento do senhor, mas abre perspectiva para que uma nova humanidade se concretize. Interessa-lhes assim descobrir o homem por trás do colonizador, este homem que é simultaneamente ordenador e vítima de um sistema de opressão. A superação remete portanto a um universal, à humanidade. Torna-se, assim, comum dizer que a morte do colonizador é também a morte do colonizado. Fanon leva esta perspectiva às últimas consequências e chega inclusive a pensar o Terceiro Mundo como matriz de libertação do homem uni-

(31) A. V. Pinto, *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1959.

(32) Fanon, *Sociologie d'une Révolution*, Paris, Maspéro, 1968, p. 12.

versal.³³ Dramaticamente ele escreve nas últimas linhas de seu libelo contra o colonialismo: "Camaradas, por nós mesmos, pela humanidade, é preciso criar uma pele nova, desenvolvermos um pensamento novo, tentarmos edificar um homem novo".³⁴

As ideias e seus reflexos

Até o momento vínhamos buscando as convergências entre o pensamento de Fanon com o dos intelectuais do ISEB. Devemos sublinhar agora as diferenças, e o que é mais importante, interpretar o porquê das discrepâncias, uma vez que as perspectivas teóricas são semelhantes. Como então, a partir das mesmas premissas, podem resultar respostas políticas tão distintas? Para equacionar este problema gostaria de comentar uma passagem na qual Fanon descreve o dualismo da situação colonial. "Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder se interpõe uma variedade de professores de moral, de conselheiros, de desorientadores'. Nas regiões coloniais, pelo contrário, o policial e o soldado, pela sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e o aconselham, a golpes de coronha e de *napalm*, a não se mexer."³⁵ Uma primeira conclusão que se pode tirar é sobre a violência nas sociedades coloniais, este será por sinal um dos eixos em torno dos quais gira o pensamento fanoniano. Para Fanon, a violência é o fundamento do colonialismo. Ela se expressa no nível econômico, político, administrativo, e até mesmo psíquico. Suas análises dos sonhos dos colonizados são interessantes, elas mostram, por exemplo, como esses homens têm sonhos "musculares", "agressivos", que denotam no nível do inconsciente uma liberação da opressão do cotidiano.³⁶ Por isso se afirma que nas sociedades colonizadas existe uma "violência atmosférica" que paira no ar; é essa violência-resposta, que é proporcional à violência exercida pelo opressor, que leva à revolução. Mas é essencial perceber que para Fanon (o que é discutível) ela é distinta da vio-

(33) Ver Fanon, *Pour la Révolution Africaine*, Paris, Maspéro, 1969.

(34) Fanon, *Les Damnés...*, op. cit., p. 233.

(35) Fanon, *Les Damnés...*, op. cit. p. 8.

(36) Fanon, *Les Damnés...*, op. cit.

lência exercida pelo colonizador. Fanon retoma a interpretação da dialética do senhor e do escravo e entende que somente o escravo pode ser revolucionário e que isto se realiza através da morte do senhor. Neste sentido a violência exprimida na guerra anticolonialista é libertadora e transcende a condição do oprimido para se revelar como libertação do homem em geral.

Mas o que permite esta violência se concretizar? A resposta se encontra no próprio dualismo colonial. Entre colonizador e colonizado não existe mediação possível, o confronto é direto. A situação colonial não se define, portanto, pela luta de classes, pois a classe dirigente não é aquela que detém a propriedade, mas primeiramente aquela que vem de "fora". "E-se rico porque é-se branco, é-se branco porque é-se rico."³⁷ Esta passagem condensa bem o pensamento de Fanon. Mas o que se afirma, quando se diz que na colônia não existem "professores de moral" e "desaconselhadores", é que a situação colonial se caracteriza pela ausência de uma sociedade civil. Gramsci certamente diria que ela não se define pela hegemonia, mas pela força. A zona intermediária que existe nas sociedades ocidentais, e que serve para amortecer os conflitos, inexistente nas sociedades coloniais. Dentro deste quadro não há domínios de possibilidades para que a luta ideológica se insitua, o embate é aberto e violento, e leva necessariamente à revolução.

Nada mais distante do pensamento do ISEB do que uma reflexão sobre a violência ou a revolução. Somente Glauber Rocha recuperou no Brasil uma discussão do tema proposto por Fanon. E aqui, creio eu, podemos falar de influência direta, pois o manifesto sobre uma "Estética da Fome" possui uma inspiração acentuadamente fanoniana. Mas o que Glauber propõe é simplesmente uma estética violenta, isto é, uma violência simbólica que exprima no cinema a miserabilidade dos povos do Terceiro Mundo. Existe porém uma distância entre a violência como realidade e a violência como metáfora. Mas por que os isebianos não retiraram de Hegel as mesmas conclusões? Acredito que a resposta pode ser encontrada quando se aborda o argumento da sociedade civil. Um tema constante nas preocupações isebianas diz respeito às discussões sobre a ausência ou presença de um "povo" brasileiro. Cândido Mendes,

(37) Fanon, *Les Damnés...*, op. cit., p. 9.

ao definir a situação colonial, dirá: "Fundamentalmente não se encontra na colônia lugar para as posições intermediárias atenuando os contrastes entre os extremos, no cimo e na base do edifício coletivo. Numa palavra: faltam as classes médias para exercerem esse papel e permitirem que, em tais coletividades, surja um verdadeiro povo."³⁸ Entre a dialética do senhor e do escravo e o diagnóstico da realidade brasileira se insinua portanto a história. Para os isebianos a independência não continha ainda as condições que se articulavam suficientemente entre si a ponto de se constituir um povo brasileiro. Alguns, como Corbisiér, chegam a dizer que, até a Semana de Arte Moderna, existia no Brasil uma pré-história. Mas a partir da industrialização e da urbanização brasileira, assim como da revolução de 1930, o passo da história caminha cada vez mais para a constituição de um elemento novo: o advento do povo no Brasil. No final dos anos 1950 escreve Guerreiro Ramos: "Hoje, porém, o povo começa a ser um ente político, maduro, porque portador de vontade e discernimento próprios. O povo está substituindo, desta maneira, aqueles grupos e classes no papel de principal ator do processo político."³⁹ Mas o que seria concretamente este povo brasileiro, como defini-lo e diferenciá-lo dos segmentos oligárquicos que em princípio deteriam o controle político do país? A esta pergunta, que perpassa a obra dos mais diversos intelectuais do ISEB, Nelson Werneck Sodré responde: são, as partes da alta e da média burguesia, a pequena burguesia, o campesinato, o proletariado, e o semiproletariado.⁴⁰ Esta enumeração exaustiva deixa poucos setores fora do que se entende por nação brasileira, mas ela tem um significado profundo que é justamente o de negar a afirmativa de Fanon e confirmar a existência de uma sociedade civil. Maria Sílvia Carvalho Franco captou bem este aspecto do pensamento isebiano quando dizia que seus intelectuais eram fundadores da sociedade civil brasileira. A ausência de um "povo" caracteriza o passado brasileiro, no momento em que os intelectuais do ISEB

(38) Cândido Mendes, op. cit., p. 15.

(39) Guerreiro Ramos, *O Problema Nacional do Brasil*, Rio de Janeiro, Saga, 1960.

(40) N. W. Sodré, *Quem é Povo no Brasil?*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Cadernos do Povo, 1962.

escrevem, afirma-se a existência de uma sociedade civil que não possui ainda a devida expressão política. Ao se colocarem como representantes legítimos do "povo", o que eles de fato estão procurando realizar é dar às classes médias um papel político que elas não possuíam até então. Neste sentido a proposta política só pode ser reformista, nunca revolucionária.

O conceito de nacional será portanto inflexionado em direções diferentes. Para Fanon a nação não é somente uma realidade sociológica, o Estado argelino, mas sobretudo uma utopia. O projeto nacional revela uma nova ontologia do homem, e por isso se situa simultaneamente no presente e no futuro. O presente é a luta anticolonialista que se abre para um ponto incerto que faz do projeto revolucionário uma busca incessante, um movimento. O livro *Os Condenados da Terra*, que foi escrito logo após a independência argelina, mostra claramente essa perspectiva no capítulo sobre "As Desventuras da Consciência Nacional". Insatisfeito com os rumos que começam a tomar os movimentos nacionalistas africanos, Fanon procura entender o porquê deste hiato entre o projeto de libertação nacional e uma realidade africana pontilhada por lutas tribais e a emergência de uma burguesia local. Incapaz de apreender corretamente esta nova situação, ele chega inclusive a afirmar em suas críticas que "a vocação histórica de uma burguesia nacional seria de se negar enquanto burguesia, de se negar enquanto instrumento do capital para se tornar totalmente escrava do capital revolucionário que constitui o povo".⁴¹ O que é evidentemente um contrassenso. Porém, o que permite a Fanon este contrassenso é sua própria concepção de nação enquanto mífo-utopia que realizaria integralmente as potencialidades do gênero humano. Quando ele percebe que a realidade não concretiza esse ideal, novamente se coloca em um ponto futuro que age como referência para a transformação social presente.

Os intelectuais do ISEB falam a partir de uma outra realidade política e social. A nação brasileira não é algo que se encontra situado no futuro, pelo contrário, a existência de uma sociedade civil atesta que ela é uma realidade presente mas que não se en-

(41) Fanon, *Les Damnés...*, op. cit., p. 96.

contra ainda plenamente desenvolvida. Ao mito-utopia de Fanon eles contrapõem um programa de desenvolvimento. A utopia, como diz Bloch, transcende o real e o apreende como ponto futuro, de uma certa forma ela é sempre um "projeto" (no sentido sartreano) inacabado. O programa nos remete para o presente, para a ideologia. Não é por acaso que os isebianos se autodefinem como ideólogos, eles estão presos à realidade histórica brasileira e só podem elaborar uma ideologia que seja conforme à hegemonia da classe dirigente que quer modernizar o país. Roberto Campos, em um pequeno artigo sobre a cultura brasileira, bem anterior ao texto de Álvaro Vieira Pinto, já dizia que para o Brasil a opção fundamental era a "opção pelo desenvolvimento".⁴² O que significa planificação, eficácia, racionalização, formação tecnológica, maximização do ritmo de crescimento. A função dos intelectuais seria diagnosticar os problemas da nação e apresentar um programa a ser desenvolvido. Não há utopia, a realização do Ser nacional era uma questão de tempo; cabia à burguesia progressista comandar esse processo.

* * *

Nosso estudo comparativo nos permite retomar a problemática do capítulo "Memória Coletiva e Sincretismo Científico: As Teorias Raciais do Século XIX", a que Roberto Schwarz se referia como as ideias e suas viagens. Temos agora um quadro mais amplo que nos possibilita avançar algumas conclusões sobre a questão nacional. O primeiro ponto que chama a atenção é que os conteúdos de situação colonial e de alienação são preparados e difundidos durante os anos 1950 (evidentemente a origem hegeliana é anterior). Existe portanto uma correspondência entre a assimilação e produção dessas ideias e o processo de descolonização que se realiza na Ásia entre 1943 e 1951 e na África entre 1954 e 1963. No início dos anos 1950, a França sofre uma grande derrota na batalha de Dien Bien Phu, e os franceses são expulsos do Vietnã. Em

(42) Roberto Campos, "Cultura e Desenvolvimento", in *Introdução aos Problemas do Brasil*, Rio de Janeiro, ISEB, 1956.

abril de 1955 realiza-se a conferência afro-asiática de Bandung, que reúne pela primeira vez os países do chamado Terceiro Mundo. Dentro deste quadro internacional os conceitos permitem aos povos do mundo periférico tomarem uma posição ofensiva no interior de um *world system* que se estrutura a partir dos países centrais. Tanto Fanon como os isebianos enfrentam situações semelhantes e encarnam respostas em relação a este quadro de dominação internacional. A busca da autenticidade, de uma consciência crítica e independente atestam, como já tínhamos destacado, a necessidade de se elaborar uma identidade que se contraponha ao polo dominador. A teoria é, neste caso, uma linguagem que procura dar conta dessa realidade.

No entanto, as ideias viajam para portos diferentes. A situação argelina não é a mesma da sociedade brasileira. Poderíamos pensar que os intelectuais do ISEB, como Euclides da Cunha, "leram" mal Hegel, mas sabemos que este tipo de resposta é insuficiente. Não resta dúvida de que, ao se pensar a questão nacional, tem-se que as diferenças de classe são subsumidas a uma totalidade que as transcende. Esta é por sinal uma discussão que já está bastante documentada, no que diz respeito à II Internacional, nos debates entre Kautsky e Otto Bauer, e que se prolongam até o advento da III Internacional.⁴³ O que gostaria, porém, de sublinhar é que, da mesma forma que os isebianos, Fanon não crê que a análise marxista dê conta da situação colonial. Suas críticas ao marxismo, que não exploramos neste trabalho, privilegiam claramente o nacional em detrimento da luta de classes. Sua perspectiva não deixa, porém, de ser revolucionária a ponto de ele exaltar a violência como poucos escritores o fizeram na literatura política mundial. Isto significa que as ideias são equacionadas no interior das histórias concretas dos povos. Eu diria que o reformismo do ISEB não se deve tanto a se pensar a questão nacional em oposição à luta de classes, mas de pensá-la a partir de uma determinada posição social no interior da história brasileira. O que para

(43) Ver Leopoldo Marmora (org.), *La Internacional y el Problema Nacional y Colonial*, 2 vols., México, Cuadernos PyP, 1978; M. Rodinson, *Sobre la Cuestión Nacional*, Barcelona, Anagrama, 1975; Badia/Galissot, *Marxisme et Algérie*, Paris, Ed. 10/18, 1976.

alguns era utopia revolucionária, torna-se para outros programa de modernização.

A análise de discurso permite compreender como determinados grupos agenciam suas ideias e procuram apreender o mundo tendo como ponto de referência os conceitos centrais que elaboraram. No entanto é necessário perceber que todo discurso se estrutura a partir de uma posição determinada, as pessoas falam sempre de algum lugar. Essas situações concretas que dão base material à linguagem não são exteriores ao discurso, mas se insinuam em seu interior e passam muitas vezes a estruturá-lo e constituí-lo. As mesmas falas, em situações distintas, possuem significados diferentes. No caso do ISEB, eu diria, que a situação internacional e brasileira se transformou em muito, mas os conceitos permaneceram enquanto senso comum. Por isso torna-se importante compreender o momento em que eles foram engendrados e a que necessidades procuravam responder.