

ATRAÇÃO DO MUNDO (POLÍTICAS DE GLOBALIZAÇÃO E DE IDENTIDADE NA MODERNA CULTURA BRASILEIRA)¹

Silviano Santiago

1.

1900. No ano em que o século passado se fecha e se abre para o século XX, Joaquim Nabuco, político pertencente à elite intelectual brasileira, publica *Minha formação*, livro de memórias em que o autor reúne uma série de ensaios-ficcionalizados, aparecidos na imprensa carioca durante a década anterior. Naquele momento complexo e forte da nacionalidade, quando o Imperador era expulso do país e os militares jacobinos inauguravam o regime republicano, *Minha formação* pontuava as contradições políticas da história recente do país e, ao mesmo tempo, optava pela indispensável e enriquecedora abertura da jovem nação sul-americana para o mundo, expressa pela tardia Abolição da escravatura (1888), sem dúvida o maior feito do agonizante regime monárquico.

A riqueza exploratória da escrita memorialista de Nabuco não pára ali. Em primeiro lugar, ela pode nos servir hoje para estabelecer um paradigma inicial que recobre e explica as políticas de globalização e identidade que configuraram o primeiro século da autonomia nacional. Em segundo lugar, mostraremos como esse paradigma inicial será revisto na década de 1920 pelos intelectuais modernistas e, em terceiro lugar, a partir da década de 1930, veremos como será repensado tanto pela literatura de protesto social de cunho regionalista quanto pela primeira interpretação marxista da formação do Brasil contemporâneo, de autoria de Caio Prado Jr. Finalmente, indicaremos sucintamente como esses três paradigmas estão sendo questionados na nossa época pelos atores sociais reunidos em torno da mesa para discutir como está sendo conduzida a globalização econômica do planeta pelo viés neoliberal.

Pinço uma frase no capítulo “Atração do mundo”: “Sou antes um espectador do meu século do que do meu país; a peça é para mim a civilização, e se está representando em todos os teatros da humanidade, ligados hoje pelo telégrafo”.

¹ Este texto é uma versão do Livro de ensaios *O Cosmopolitismo do Pobre*, publicado em 2005 pela Editora UFMG. O trabalho recebeu o prêmio Mário de Andrade - Insaio Literário, condecoração oferecida pela Fundação Biblioteca Nacional.

Ao chegar à aposentadoria forçada e passageira em virtude da mudança de regime político no país, um dos mais influentes políticos monarquistas se manifesta sobre as múltiplas experiências de uma vida pública bem vivida, através de metáforas tomadas de empréstimo à representação teatral. Naquela circunstância, prefere se apresentar aos leitores como espectador e não como ator ou ativista². Ao se autocaracterizar como espectador mais interessado pelo drama teatral do século do que pelo do país onde nasceu, considera o espetáculo do mundo como o de uma civilização em plena efervescência dramática. Eis a razão pela qual a grande peça de teatro que se representa nos teatros da Europa o atrai irresistivelmente. Morando em país provinciano, está distante do palco onde a grande peça se desenrola, mas dela pode ser espectador no conforto do lar em virtude dos meios de comunicação de massa modernos, no caso o telégrafo.

A oposição entre país de origem (ou melhor, país de começo, como veremos adiante) e século, a preferência pela crise da representação por que passa a modernidade e não pela busca de identidade nacional que a jovem nação busca, alimentam uma outra distinção e preferência no capítulo. Escreve Nabuco que, em sua vida, viveu “muito da Política, com P grande, isto é, da política que é história”, para logo em seguida afirmar a sua dupla incapacidade para viver plenamente “a política propriamente dita, que é a local, a do país, a dos partidos”. A dupla incapacidade para viver a política nacional e dela participar ativamente acaba por guiar Joaquim Nabuco para fora do Brasil, ou seja, para “o ponto onde a ação do drama contemporâneo universal é mais complicada ou mais intensa”. Complicação política e intensidade moral, na medida em que universais, não podem ser para um brasileiro culto matéria de presenciar, mas só de apreciar da sua poltrona na platéia provinciana. O texto exemplifica: “[...] em 1870, o meu maior interesse não está na política do Brasil, está em Sedan. No começo de 1871, não está na formação do gabinete Rio Branco, está no incêndio de Paris”, e assim por diante. Complicação política e intensidade moral, na medida em que universais, só por milagre divino podem ser matéria de acontecer no Brasil e, por isso, de ser presenciadas: “Em 1871, durante meses, [o meu maior interesse] está na luta pela emancipação [do escravo, Lei do Ventre Livre] — mas não será também nesse ano o Brasil o ponto da terra para o qual está voltado o dedo de Deus?”

A formação do intelectual brasileiro no século XIX se confunde com outra formação: a da sedimentação das camadas geológicas do “es-

² Cf. no mesmo capítulo: “O autor e o ator desaparecem; o espectador, esse, porém, sente a sua ansiedade crescer e tornar-se angustiosa”.

pírito humano” (a expressão é do texto). Há uma tardia e, por isso, dupla inscrição do brasileiro, vale dizer, do americano, no processo histórico de esfriamento da crosta da cultura humana. Os americanos pertencem à América pelo sedimento novo, flutuante, do seu espírito, e à Europa, por suas camadas estratificadas. Pé cá, pé lá, em equilíbrio — aparente é claro, pois não se pode dar o mesmo peso e valor à busca sentimental do começo e à investigação racional da origem. O eurocêntrico Nabuco conclui: “Desde que temos a menor cultura, começa o domínio destas [das camadas estratificadas] sobre aquele [o sedimento novo]”. Diz ainda: “o espírito humano, que é um só e terrivelmente centralista, está do outro lado do Atlântico”.

Nos anos da juventude e da maturidade, sentado na platéia do palco brasileiro, onde se encena o drama menor da jovem nação, Nabuco almeja estar na platéia do grande teatro da humanidade, onde se desenrolam as peças sedutoras e definitivas do século. Escreve ele: “As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou os pampas argentinos, não valem para mim um trecho da Via Appia, uma volta da estrada de Salerno a Amalfi, um pedaço do cais do Sena à sombra do velho Louvre. No meio do luxo dos teatros, da moda, da política, somos sempre squatters, como se estivéssemos ainda derribando a mata virgem”. A identidade histórica de jovens nações, como as americanas, não se encontra ali onde esperam encontrá-las os nativistas, isto é, os políticos com p minúsculo. Ela está fora do tempo histórico nacional e fora do espaço pátrio: por isso é lacunar e eurocêntrica. Em resumo, o seu lugar é a “ausência”, determinada por um movimento de tropismo.

No capítulo que estamos lendo, a atitude geral de Joaquim Nabuco apenas reafirma o que o jovem Machado de Assis defenderá em “Instinto de Nacionalidade”, ensaio escrito em 1872 e paralelo à redação do seu primeiro romance, *Ressurreição*. Para comemorar com mais dignidade o cinquentenário da Independência política do país, Machado julga oportuno distingui-la da independência literária, afirmando que “esta outra independência não se fará [como a independência política] num dia, mas pausadamente, para sair mais duradoura; não será obra de uma geração nem duas; muitas trabalharão para ela até perfazê-la de todo”. Para essa tarefa gigantesca e fora dos padrões tímidos da jovem nação, Machado traça um itinerário extremamente rigoroso e original que começa pela redefinição do escritor brasileiro: “O que se deve exigir do escritor, antes de tudo, é certo sentimento íntimo que o torna homem do seu tempo e do seu país”³.

³ Cf. no mesmo artigo: “Há um prurido de escrever muito e depressa; tira-se disso glória, e não posso negar que é caminho de aplausos. Há intenção de igualar as criações do es-

Vocabulário típico do país, assunto local e o influxo indígena são os três pontos da exteriorização literária nativista, necessariamente medíocre e limitada aos olhos do jovem Machado. Antes mesmo de pôr a mão na massa, ele julga oportuno discutir essas três questões e rejeitar a sua primazia no projeto estético brasileiro. Sobre o primeiro ponto escreve: “Um poeta não é nacional só porque insere nos seus versos muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode dar uma nacionalidade de vocabulário e nada mais”. Quanto ao segundo ponto, percebe-o já equivocadamente envolto em doutrina que diz só reconhecer o espírito nacional apenas nas obras que tratam de assunto local. E é por isso que pergunta: “se o Hamlet, o Otelo, o Júlio César, a Julieta e o Romeu têm alguma coisa com a história inglesa nem com o território britânico, e se entretanto, Shakespeare não é, além de um gênio universal, um poeta essencialmente inglês”⁴.

Não se pode esperar que Machado de Assis rechace os valores estreitos do nacionalismo em consequência da exclusão social dos africanos pela Escravidão negra no Brasil. Mas é triste constatar, em artigo por outro lado tão corajoso, o silêncio pânico do intelectual mulato diante da contribuição dos afro-brasileiros para a formação da nacionalidade. Sua postura crítica mais radical vis-à-vis do nativismo se respalda em atitude eurocêntrica, semelhante à encontrada e já assinalada em Nabuco. De maneira peremptória, afirma ele que “a civilização brasileira não está ligada ao elemento indiano, nem dela recebeu influxo algum; e isto basta para não ir buscar entre as tribos vencidas os títulos de nossa personalidade literária”. O desprezo do autor pela contribuição cultural indígena não deixa de ser também lamentável.

De volta à formação de Joaquim Nabuco, observa-se que o espetáculo contrastivo das duas peças de teatro, a nativista e a européia, não pode ser mais fascinante do que o drama do espectador. Nabuco, à semelhança de Machado, prefere o esconderijo cosmopolita do sentimento íntimo à seara pública das exteriorizações triunfais. Em virtude da ausência de um

espírito com as da matéria, como se elas não fossem neste caso inconciliáveis. Faça muito embora um homem a volta do mundo em oitenta dias; para uma obra-prima do espírito são precisos alguns mais”.

⁴ Em “El escritor argentino y la tradición”, de 1951, Jorge Luis Borges legitima o cânone machadiano ao escrever: “Gibbon observa que no livro árabe por excelência, no *Alcorão*, não há camelos; eu acredito que se tivesse alguma dúvida sobre a autenticidade do *Alcorão*, bastaria esta ausência de camelos para provar que é árabe. [...] um falsário, um turista, um nacionalista árabe, a primeira coisa que teria feito é prodigar camelos, caravanas de camelos em cada página; mas Maomé, enquanto árabe, estava tranqüilo: sabia que poderia ser árabe sem camelos. Acho que nós, os argentinos, podemos nos parecer a Maomé, podemos acreditar na possibilidade de sermos argentinos sem exagerar na cor local”.

solo pátrio legítimo, o triste sofrimento por que passa o brasileiro serve de fundamento e justificativa tanto para os vãos da sua imaginação eurocêntrica quanto para o apego no exílio ao país onde nasceu: “De um lado do mar, sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país”.

Para explicar como o sujeito brasileiro se acopla ao cidadão do mundo, e vice-versa, Nabuco retoma da tradição cultural luso-brasileira a sensação de saudade e a reafirma no plano do privado e no plano do público, tornando-os indissociáveis. Nesse sentido, saudade tanto remete para a ausência do Brasil na platéia da Europa, quanto para a ausência da Europa na platéia brasileira, tanto para os clássicos da literatura portuguesa, que muito aprecia, quanto para os textos mais recentes do romantismo brasileiro.

Em livro escrito em francês e publicado na França em 1906, *Pensées Détachées et Souvenirs*, posteriormente traduzido para o português pela filha Carolina, o velho político Nabuco redefine a saudade pelas pontas do privado e do público, emprestando à palavra autenticamente portuguesa primazia internacional no campo dos sentimentos: “Entre todos os vocábulos não deve haver nenhum tão comovente quanto a palavra portuguesa saudade. Ela traduz a lástima da ausência, a tristeza das separações, toda a escala de privação de entes ou de objetos amados; é a palavra que se grava sobre os túmulos, a mensagem que se envia aos parentes, aos amigos. É o sentimento que o exilado tem pela pátria, o marinheiro pela família, os namorados um pelo outro, apenas separam-se”.

Entrevista da Europa, a pátria brasileira é, antes de tudo, uma indagação ontológica. Ela é o lugar que o ser habita para se qualificar de brasileiro. A condição ontológica do ser brasileiro é que possibilita uma convivência positiva e produtiva dele com a Monarquia portuguesa. E, paradoxalmente, é ela também que move, em fins do século XIX, a classe dirigente brasileira, formada pelas idéias liberais, na luta contra os patrióticos que se julgam proprietários da pátria pela posse do território e dos escravos negros.

A ausência aberta pelo duplo exílio (o brasileiro pode estar distante tanto da pátria quanto da mãe-pátria) é constantemente neutralizada pelas viagens transoceânicas de ida e volta, que torna os vários países da Europa ocidental mais conhecidos do que as várias regiões do Brasil. A viagem transoceânica pode ser um outro critério para estabelecer uma clivagem dentro da elite brasileira oitocentista. Os mais conservadores preferem o sedentarismo e a segurança, cujo bom exemplo seria o coronel escravocrata, enquanto os menos conservadores elegem a curiosidade intelectual, a circulação e a instabilidade. Sul-americanos na Europa diz Nabuco, não é consequência dos “prazeres do rastaquêrismo”, lá estão

pela “atração de afinidades esquecidas, mas não apagadas, que estão em todos nós, de nossa comum origem européia”.

Se no plano interno, as viagens transoceânicas começam a ser compensadas pela ampliação da rede ferroviária (esta em 1885 contava com apenas 7602 quilômetros em exploração, e 2268 em construção e 5060 em projeto), no plano externo elas passam a ser substituídas pelo telégrafo.

Dois fatos simultâneos da história do jornalismo carioca indiciam a necessidade de os monarquistas manterem contato com o mundo, apesar de derrotados -- ou talvez por isso mesmo -- pelas forças militares que implantaram a República em 1889. Dois anos depois da proclamação, em 1891, Rodolfo Epifânio de Sousa Dantas, funda O Jornal do Brasil no Rio de Janeiro. Entre os seus companheiros no empreendimento editorial está Joaquim Nabuco. Na mesma época, informa-nos o historiador da imprensa brasileira Juarez Bahia, os jornais brasileiros passam a investir no serviço exclusivo de correspondentes, fato que já era corriqueiro na Europa e nos Estados Unidos, não só por uma questão de prestígio, mas também para compensar o “insuficiente serviço” de agências como a Havas (1935-1944). Os correspondentes de O Jornal do Brasil operam via Western and Brazilian Telegraph Company.

2.

Com a publicação recente da múltipla e variada correspondência de Mário de Andrade, pode-se avaliar melhor a maneira como o ideário estético da Semana de Arte Moderna (1922), de configuração nitidamente cosmopolita, se apresenta inicialmente localizado no provincianismo paulista e circunscrito por ele; pode-se ainda visualizar melhor a maneira como ele se espraia pelos quatro cantos do Brasil para se tornar em poucos anos legitimamente nacional. Pela leitura da correspondência salta à vista o papel professoral exercido por Mário de Andrade, entregue à tarefa didática não só de contrapor ao pensamento eurocêntrico das nossas elites o abominado passado nacional, como também de reabilitar este pelo viés da multiplicidade das culturas populares que, no silêncio das elites, estiveram emprestando-lhe contornos insuspeitos. No corpo-a-corpo da escrita epistolar, pelo exercício hermenêutico da conversa, como diria hoje Richard Rorty⁵, Mário de Andrade vai pouco a pouco passando a

⁵ Cf.: “La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza en el descubrimiento de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo,

limpo as grandes questões da época, propagando de maneira lenta, discriminada e persuasiva as suas idéias audaciosas junto aos novos e distantes companheiros. Desse modo é que ele abre, entre os pares modernistas, o caminho da própria liderança intelectual.

Para o tópico que estamos discutindo, a luz sobre a correspondência dos modernistas, bem como as informações sobre a viagem dos paulistas às cidades históricas de Minas Gerais em 1924, ciceroneando o poeta suíço Blaise Cendrars que então nos visitava, se complementam e podem ajudar a avançar a discussão sobre a influência (no caso, nefasta) das idéias de Nabuco no século XX. Brito Broca foi quem primeiro chamou a atenção para “a atitude paradoxal” dos viajantes modernistas. Diz ele: “São todos modernistas, homens do futuro. E a um poeta de vanguarda que nos visita, escandalizando os espíritos conformistas, o que vão eles mostrar? As velhas cidades de Minas, com suas igrejas do século 18, seus casarões coloniais e imperiais, numa paisagem tristonha, onde tudo é evocação do passado e, em última análise, tudo sugere ruínas”. A leitura da implantação do espírito de vanguarda nos trópicos não deve camuflar o modo de vida paradoxal do modernismo, pelo contrário deve exibir a “lógica interior” do movimento.

Os subterrâneos dessa lógica interior podem ser palmilhados nas cartas trocadas por Mário com o jovem Carlos Drummond de Andrade, que ao final da viagem ele conhece em Belo Horizonte. O espírito do poeta mineiro se encontrava então completamente tomado pela tristeza e o pessimismo de Joaquim Nabuco e, principalmente, pelo ceticismo finissecular de Anatole France. Mário não perdoa as duas influências complementares e nocivas, e nelas encontra material para enriquecer as suas reflexões políticas e alimentar os seus petardos certos e irônicos. Assim sendo, pinça na carta do amigo recente frases que indiciam dois momentos reveladores da sua insuficiência intelectual. Destaca primeiro: “Pessoalmente acho lastimável essa história de nascer entre paisagens incultas e sob céus pouco civilizados. Acho o Brasil infecto.” E mais adiante Mário detecta a origem da lástima e do nojo cosmopolitas drummondianos, ao perceber que o sentimento dele era justificado pela “tragédia de Nabuco, de que todos sofreremos”. Destaca em segundo lugar: “Devo imenso a Anatole France que me ensinou a duvidar, a sorrir e a não ser exigente com a vida”.

A primeira tarefa didática a que Mário se dedica é a de trabalhar o conceito de saudade, difundido por Nabuco, com vistas a dissociar o

o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero”. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 289.

privado do público e a fim de rejeitar um dos significados. Em entrevista a um jornal carioca, *A Noite*, publicada em dezembro de 1925, constata: “O modernista brasileiro matou a saudade pela Europa, a saudade pelos gênios, pelos ideais, pelo passado, pelo futuro, e só sente saudade da amada, do amigo...” Para Mário, a melancolia da separação só é passível de ser cultivada no cipoal das relações pessoais. Fora disso, traduz o “desacomodamento” do brasileiro com a realidade ambiente. Daí, segundo Mário, a necessidade que o jovem brasileiro tem de “sentir e viver o Brasil não só na sua realidade física mas na sua emotividade histórica também”⁶, Mário estava dando os primeiros passos na longa caminhada de “abrasileiramento do Brasil”. Antes de mais nada, pregava ele, era preciso buscar não a origem da tragédia de Nabuco, mas o foco da infecção mazomba.

De maneira bem humorada, começa por propor a Carlos Drummond que considere a “tragédia de Nabuco” como par para a doença tropical transmitida pelos insetos conhecidos como barbeiros e que leva o nome do cientista que a descobriu, a doença de Chagas. A dita tragédia de Nabuco nada mais seria do que uma outra doença tropical, transmitida aos jovens pelo bacilo das ninfas européias. Escreve Mário ao jovem poeta mineiro: “o Dr. Chagas descobriu que grassava no país uma doença que foi chamada de moléstia de Chagas. Eu descobri outra doença mais grave, de que todos estamos infeccionados: a moléstia de Nabuco”. Em outro texto do mesmo ano define: “Moléstia de Nabuco é isso de vocês [brasileiros] andarem sentindo saudade do cais do Sena em plena Quinta de Boa Vista e é isso de você falar dum jeito e escrever covardemente colocando o pronome carolinamichaelismente. Estilize a sua fala, sinte a quinta de Boa Vista pelo que é e foi e estará curado da moléstia de Nabuco”.

A vacina contra a moléstia de Nabuco só seria encontrada num manifesto da vanguarda européia, se o seu leitor brasileiro tivesse antes passado pela fase de enfrentamento do passado nacional: “Nós já temos” -- escreve Mário -- “um passado guassu e bonitão pesando em nossos gestos; o que carece é conquistar a consciência desse peso, sistematizá-lo e tradicionalizá-lo, isto é, referi-lo ao presente”.

Esse ponto de apoio, melhor dito, esse ponto de passagem entre a Europa e as culturas não-européias, é o primitivismo. Observa Mário na citada entrevista, criticando o saudosismo de Graça Aranha que “ataca todo primitivismo que aliás nunca se opôs à cultura”. E acrescenta: “Giotto foi cultíssimo e primitivo. Monteverdi também. Porém

⁶ Manuel Bandeira, mais velho e sensato, escrever a Mário na época: “Me parece que estamos ainda *observando* o Brasil, ainda não estamos *vivendo* o Brasil”.

se primitivismo não se opõe à cultura pode se opor a uma determinada cultura”, no caso, explicitemos, a europeia. Astutamente, Mário diz nas entrelinhas da sua conversa com os companheiros que selvagem é o brasileiro que se volta saudosamente para a Europa: “Avanço mesmo que enquanto o brasileiro não se abrasileirar, é um selvagem”. Mais astutamente ainda, na mesma carta, inverte o jogo das maiúsculas e minúsculas de Nabuco: “Os tupis nas suas tabas eram mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte e S. Paulo. Por uma simples razão: não há Civilização. Há civilizações. [...] Nós só seremos civilizados em relação as civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos da fase do mimetismo, prá fase de criação. E então seremos universais, porque nacionais”.

Agora em texto dos anos 70, Antonio Candido, embora tímido no tocante à crítica ao eurocentrismo, observa com acuidade a troca de referências proposta pelos modernistas: “[...] no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles”. Os modernistas brasileiros reencontram “a influência europeia por um mergulho no detalhe brasileiro”. Ou, como diria o próprio Mário em 1925: “certa aparência de primitivismo do Modernismo brasileiro provém de que nós um dia resolvemos ter coragem da nossa ingenuidade”. Continua Candido: “O mulato e o negro são definitivamente incorporados como temas de estudo, inspiração, exemplo. O primitivismo é agora fonte de beleza e não mais empecilho à elaboração da cultura”.

Com olhos livres, o modernista rechaça a idealização e o recalque do passado nacional, para adotar como estratégia estética e economia política a inversão dos valores hierárquicos estabelecidos pelo cânone eurocêntrico. Essa estratégia e economia de pensamento, necessariamente periféricas, ambivalentes e precárias, tanto aponta para o resgate da multiplicidade étnica e cultural da formação nacional quanto para o vínculo que esta mantém com o pensamento universal não-eurocêntrico. No entanto, ao inverter os valores e a hierarquia em jogo, ela visa a valorizar os objetos culturais periféricos que, na história e nas ciências europeias, são de antemão desclassificados pelo centramento ou marginalizados por razões econômicas.

Não é apenas o ideário de Joaquim Nabuco que aviva, pelo avesso, a inteligência rebelde dos modernistas. A forte reação a Anatole France, escritor de grande prestígio no início do século no Brasil, serve também

para atualizar as questões relativas à formação do artista brasileiro, naquele momento às voltas com projetos de uma arte de vanguarda que apontava para a urbanização, modernização e industrialização do país. O artista brasileiro, dublê de intelectual, deve ser ator e não mais espectador, ensina Mário. Por isso, a Vida é mais importante do que a literatura, o trato do corpo é tão importante quanto o trato da cabeça. Caminhar a pé e escutar uma tocata de Bach, o gozo do corpo e o gozo do livro -- essas atividades não se excluem, elas se complementam.

Reagindo às palavras já citadas de Carlos Drummond sobre os ensinamentos que recebeu da leitura de Anatole France, Mário de Andrade lhe escreve: “Anatole [...] ensinou outra coisa de que você se esqueceu: ensinou a gente a ter vergonha das atitudes francas, práticas, vitais. [...] Fez literatura e nada mais. E agiu dessa maneira com que você mesmo se confessa atingido: escangalhou os pobres moços fazendo deles uns gastos, uns frouxos, sem atitudes, sem coragem, duvidando da fé, duvidando da esperança, sem esperança nenhuma, amargos, inadaptados, horrorosos. Isso é que esse filho-da-puta fez”. A vulgaridade no linguajar do artista é marca tranqüila do processo geral de desrecalque a ser operado na mentalidade vigente: as sensações e os sentimentos, ao se exporem publicamente, configurariam novas personalidades na cena nacional.

Como ativista no campo da construção de uma nova sociedade, Mário de Andrade abdica passageiramente da cultura da elite e se entrega ao exercício da solidariedade. Através deste exercício, busca o saber que existe na expressão cultural dos descendentes de grupos étnicos que foram dizimados, ou explorados e esquecidos pela elite escravocrata e europeizada do país. A forma mais absoluta do conhecimento pela solidariedade do outro étnico e cultural, pela solidariedade, é a conversa, cujo exercício extrapola agora o campo limitado da correspondência literária e do privado, para ter a abrangência de uma indistinção fraterna e pública que se confunde com o amor à humanidade.

Em carta a um companheiro, Mário de Andrade deixa-nos estas palavras esclarecedoras da fraternidade socializante, indiferenciada e feliz, que ele inventa como (a) necessidade interior, (b) exercício sócio-político e (c) vontade do saber: “E então parar [na rua] e puxar conversa com gente chamada baixa e ignorante! Como é gostoso! Fique sabendo duma coisa, se não sabe ainda: é com essa gente que se aprende a sentir e não com a inteligência e a erudição. Eles é que conservam o espírito religioso da vida e fazem tudo sublimemente num ritual esclarecido de religião”. E logo em seguida dá o exemplo de uma negra que ele viu “viver a dança” no carnaval carioca de 1923: “Aquela negra me ensinou o que milhões, milhões é exa-

gero, muitos livros não me ensinaram. Ela me ensinou a felicidade.”

O contrato lingüístico estabelecido pela conversa, antes de ser apenas fator de comunicação social, é fala comprometida com a vida em sociedade, e mais: com a própria construção de uma sociedade urbana onde artistas eruditos entenderiam melhor as manifestações populares e a originalidade de suas expressões artísticas. “Puxar conversa”, expressão típica de Mário, é o modo de o intelectual modernista se aproximar agressiva e despidoradamente, sensual e fraternalmente do outro, para que este, ao passar de indivíduo a cidadão e de objeto a sujeito do conhecimento, transforme o sujeito que puxou a conversa em receptáculo de um saber que desconhecia e que, a partir do conagraçamento, passa a também ser seu. Nesse sentido é que se pode compreender melhor um dos problemas mais instigantes que Mário de Andrade levantou na década de 20: “É difícil saber saber”.

Por ter adotado a postura da conversa oral e pública na plenitude do Modernismo, Mário -- equivocadamente, pensamos nós -- confessa: “Toda a minha obra é transitória e caduca, eu sei. E quero que ela seja transitória. [...] Mas que me importa a eternidade entre os homens da Terra e a celebridade? Mando-as à merda.”

3.

O escritor dos anos 30, ao menosprezar os argumentos da interpretação modernista como sendo orientados pelo ethos cultural e ao fazer intervir a análise marxista na compreensão do processo histórico brasileiro, necessariamente parte pequena e tardia da imensa História da humanidade -- o escritor dos anos 30, repito, volta ao caminho trilhado por uma política universalista radical, agora culturalmente centrada pelo materialismo histórico. A essa análise recorre ele tanto para a avaliação do passado nacional, quanto para avançar um ideário utópico que deve pôr um fim à injustiça econômica e social no país e no mundo.

A produção artística deixa de ser fermento inaugural do multiculturalismo, a serviço da especulação política e da subversão estética, e passa a vir atrelada à crítica da estrutura econômica da sociedade (na época inspirada pelo realismo, soprado pelos congressos de literatura soviéticos). Ao se impor como teleológica, a estética de fundamento marxista reprime a imaginação do escritor e, ao mesmo tempo, aguça e redireciona radicalmente o seu olhar para o espetáculo miserável da realidade brasileira, em particular a do Nordeste do país. Afirma Antonio Candido que, na literatura dos anos 30, “é marcante a preponderância do problema sobre o personagem”. Eis aí, acrescenta ele, o motivo para a força e a fraqueza dessa literatura.

À semelhança de Joaquim Nabuco, os grandes escritores brasileiros dos anos 30 são de novo espectadores, não de variadas peças que se passam em todos os teatros do mundo, mas de uma única peça que, dependendo do palco nacional ou regional em que transcorre a ação, adquire cambiantes diferenciais meramente adjetivas. Ao contrário de Nabuco, esses escritores dissecam e denunciam, pela afirmação da futura e próxima revolução proletária, o poder oligárquico (e as elites intelectuais que ele constituiu) para conseguir exhibir o modo como a violência da oligarquia regeu, rege e regerá as relações de classe no país.

Nos anos 30, uma verdadeira e sólida política de identidade nacional só é possível caso esta seja, contraditoriamente, abandonada em favor da praxis marxista (que, por seu turno, meteria no mesmo saco da ideologia, para redirecioná-los corretamente, os nacionalismos latino-americanos e as forças nacionalistas emergentes nos países não-ocidentais). Só essa força autoritária é que, devidamente posta em prática pelos partidos comunistas nacionais, poderá questionar de maneira radical o modo capitalista que rege o mundo europeizado ontem e norte-americanizado hoje. A exploração do trabalho no país e as grandes desigualdades na ordem internacional são recíprocas de uma única situação. Raymundo Faoro, em brilhante prefácio ao livro *Prestes: Lutas e autocríticas*, diferencia o autoritarismo de inspiração soviético do autoritarismo conservador no Brasil. Escreve ele: “Autoritarismo, na verdade, não tradicional, desligado e hostil às oligarquias e ao coronelismo, mas ancorado no pressuposto da imaturidade, da incapacidade e do aprisionamento do povo brasileiro, inapto para deliberar e decidir acerca de seu próprio destino”.

Caio Prado Jr., ao propor em 1942 uma outra (e terceira no nosso texto) formação, agora a do Brasil contemporâneo, avança uma interpretação econômica do país que faz eco e fundamenta a posteriori a interpretação do país como nação subdesenvolvida proposta pelas melhores obras artísticas dos anos 30. Ao procurar estabelecer um “sentido” para a evolução histórica do Brasil, encontra-o “não nos pormenores de sua história, mas no conjunto dos fatos e acontecimentos essenciais que a constituem num largo período de tempo”. Esse sentido é o da colonização do Brasil pela Europa. Acatando as premissas teleológicas da razão histórica marxista, reconhecendo portanto a visão totalizante e totalitária que lhe serve de moldura, Caio Prado Jr. define o sentido da colonização como “uma linha mestra e ininterrupta de acontecimentos que se sucedem em ordem rigorosa, e dirigida sempre numa determinada orientação”.

Em evidente oposição aos arroubos e ideais culturais de emancipação defendidos pelos pensadores e artistas dos anos 20, que propunham

e operavam mudanças substantivas na razão colonizada brasileira, Caio Prado Jr. desacelera o motor do processo de emancipação nacional, chamando a atenção para o fato de a colonização portuguesa na América ser apenas parte de um todo, obviamente incompleta sem a visão deste todo. Aquela nada mais é do que um capítulo da história do comércio europeu. Ao europeu pouco interessava o povoamento das nações descobertas em habitat diferente ao seu, por isso para essas regiões da América portuguesa “só se dirigia, de livre e espontânea vontade, quando podia ser um dirigente”, ou seja, como empresário de um negócio rendoso em que os outros -- os escravos -- trabalhariam para ele.

Nessa perspectiva, o Brasil é apenas uma das resultantes do sentido da colonização tropical pelos portugueses. Escreve ele: “Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros, mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão e em seguida café para o comércio europeu. [...] É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras”.

Ao estudar a organização social do Brasil, ou mais precisamente, o caráter duplamente desfavorável da escravidão no país, Caio Prado Jr. não escapa ao eurocentrismo comum aos pensadores radicais do Iluminismo que se fecham aos reclamos do outro, para hierarquizar civilizações e poder mais convincentemente colocar a Ocidental no centro. O intuito da postura é o de desqualificar a priori as civilizações que são diferentes dela. Primeiro, Caio Prado Jr. coloca em destaque “certos indígenas americanos como os do México e do altiplano andino”, para logo depois afirmar que os elementos que a escravidão americana teve para se alimentar foram “os indígenas da América e o negro africano, povos de nível cultural ínfimo, comparado ao de seus dominadores”. Sem querer “subestimar” (o verbo é dele) o cabedal cultural dos indígenas e africanos, mas subestimando-o (o verbo é agora meu), acrescenta corretamente que a escravidão foi a responsável por um processo de deturpação dos valores daqueles grupos étnicos, para depois concluir, a meu ver de maneira bem discutível, que a contribuição cultural indígena e africana “age mais como fermento corruptor [grifo nosso] da outra cultura, a do senhor branco que lhe sobrepõe”.

Em nota ao pé da página e ao caracterizar o caso do sincretismo religioso entre nós, Caio Prado Jr. concretiza a dubiedade da sua “estima” à raça negra. Define ele sincretismo: “religião neo-africana, mais que qualquer outra coisa, e que, se perdeu a grandeza e elevação do cristianismo, também não conservou a espontaneidade e riqueza de

colorido das crenças negras em seu estado nativo”. Nem a grandeza e a elevação do cristianismo, nem a espontaneidade e a riqueza das religiões africanas. A catálise entre a Europa religiosa e o seu outro é feita por um “fermento corruptor”.

A visão reducionista de Caio Prado Jr. está correta quando percebe o grande perigo de se incorporar ingênua e desavisadamente, pelo traço do primitivismo, as atrocidades cometidas pela economia colonial e escravocrata brasileira à modernidade estética. Nesse sentido, são corretas as análises decorrentes que indicam ser tal incorporação, em primeiro lugar, uma forma de retomada da concepção de História dos românticos em que a rejeição do passado pelo espírito moderno foi confundida com a adoção em seu lugar de um outro e recalçado passado, o anterior ao descobrimento da América por Cristóvão Colombo.. Em segundo lugar, essa incorporação não passará de uma forma conservadora e, por isso nociva, de nacionalismo.

A visão reducionista está incorreta quando não percebe que nada mais faz do que reafirmar, no plano cultural, o centramento da verdade cultural na razão européia. Assim sendo, transforma a célebre pergunta feita por Max Weber (por que fora da Europa nem a evolução científica, nem a artística, nem a estatal, nem a econômica, foram conduzidas pelos caminhos da racionalização que são próprios ao Ocidente?) numa resposta única e fechada e esta num dogma.

Dentro dessa linha de análise⁷ e no tocante às idéias literárias, Roberto Schwarz em concedido texto dos anos 70 sobre Machado de Assis, “As idéias fora do lugar”, aponta e desconstrói a chamada “originalidade” brasileira, ou seja, o laço intrincado entre escravismo e favor, responsável em última instância pelo encobrimento das relações de classe no Brasil. Propõe ele que a escravidão negra, apesar de ser a relação produtiva fundamental, não era o vínculo efetivo da vida ideológica brasileira. Para se

⁷ Obviamente Roberto Schwarz não pertence à mesma geração de Caio Prado Jr., mas dele sofreu considerável influência. Em artigo recente, “Um Seminário de Marx”, Schwarz narra as aventuras intelectuais do grupo de professores da USP (de que fazia parte ao lado, entre outros, de Fernando Henrique Cardoso) que, a partir de 1958 se reunia informalmente para ler *O Capital*. No artigo citado, afirma que até àquela data a bitola estalinista, o populismo revolucionário e as perseguições policiais correspondentes tinham contribuído para confinar o marxismo “num universo intelectual precário, afastado da normalidade dos estudos e desprovido de relações aprofundadas com a cultura do país”. E acrescenta: “O caso de exceção foi Caio Prado Jr., em cuja pessoa inesperada o prisma marxista se articulou criticamente à acumulação intelectual de uma grande família do café e da política, produzindo *uma obra superior* [grifo nosso], alheia ao primarismo e assentada no conhecimento sóbrio das realidades locais”.

chegar ao ponto nevrálgico desta era preciso enxergar a sociedade brasileira da época como um todo. A colonização do país, a partir do monopólio da terra, tinha produzido três classes de população: o latifundiário, o escravo e o homem livre na ordem escravocrata. Conclui Schwarz: “Entre os primeiros dois a relação é clara, é a multidão dos terceiros [os homens livres] que nos interessa. Nem proprietários nem proletários, seu acesso à vida social e seus bens depende materialmente do favor, direto ou indireto de um grande”. Nesse sentido, se a escravidão negra desmente as idéias liberais no Brasil oitocentista; de maneira mais perversa é o favor que as desmente, pois as absorve e as desloca, originando um padrão particular.

O liberalismo em país escravocrata, afirma Schwarz, dizia que as idéias estavam duplamente fora do lugar: “a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também; mas lá correspondiam às aparências encobrando o essencial -- a exploração do trabalho”. Entre nós, as mesmas idéias seriam falsas num sentido diverso, por assim dizer, “original”. No contexto brasileiro, as ideologias armam uma comédia melhor apreciada pelo modo irônico e pessimista do analista, já que elas “não descrevem sequer falsamente a realidade, e não gravitam segundo uma lei que lhes seja própria”. Por isso as ideologias liberais seriam aqui consideradas como “de segundo grau”. Como no caso da literatura russa oitocentista, de que Schwarz se vale como exemplo para melhor apreender e compreender o talento crítico machadiano, “o progresso é uma desgraça e o atraso uma vergonha”.

4.

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

O modelo dos anos 20 teve de sofrer reparos consideráveis em virtude da ditadura militar, implantada por golpe em 1964. Em consequência da repressão policial e da censura política, o intelectual brasileiro que trabalha com a desconstrução do etnocentrismo perde o otimismo nacionalista dos primeiros modernistas, reveste-o de cores cépticas, ao mesmo tempo em que fica mais sensível a questões que giram em torno do poder e da violên-

cia no processo histórico de construção nacional. Não é difícil não pactuar com uma sociedade nacional que escapa aos padrões mínimos de governabilidade justa. Ao ter o seu interesse pelo microcosmo em que sobrevive acentuado, ele passa a ser permeável à situação miserável das camadas populares, sempre discriminadas na sociedade brasileira e, por isso, facilmente passíveis de manipulação pelas forças políticas populistas.

O modelo dos anos 30, por sua vez, perde a segurança e o apoio da força política partidária, universalizante, que convenceu e arrematou massas pelas grandes conquistas no campo social. Por seu turno, a reflexão teórica correspondente, pouco chegada aos exercícios de autocrítica, insiste no modo “irônico” como descreve o “divórcio entre aspiração cultural e condições locais” na arte brasileira.

As duras críticas que estão sendo feitas pelas novas gerações aos dois modelos culturais universalizantes vêm de tendências que, a grosso modo, estariam sendo inspiradas por movimentos sociais de reação à presença hegemônica da cultura norte-americana no plano mundial e principalmente entre nós. Esses movimentos são antagônicos e complementares no modo como reagem: por um lado, simpatia pela presença da cultura norte-americana no Brasil, por outro lado, antipatia por essa forma de neocolonialismo. Na medida em que o atual governo nacional busca o diálogo democrático com as forças políticas de vanguarda, ele tem sido sensível às demandas de ambos os grupos. O território teórico desses novos ativistas políticos se encontra circunscrito pelos campi universitários, mas a ação deles ganha peso em virtude do espaço conquistado na mídia pelas organizações da sociedade civil a que pertencem.

De um lado, temos movimentos sociais que expressam simpatia pelas conquistas políticas articuladas pelo multiculturalismo. Em contexto diferente ao da sociedade norte-americana, as idéias expressas pelos multiculturalistas anglo-saxões têm servido para articular movimentos de liberação social, política e econômica, necessariamente setorizados, cujo pressuposto básico se alicerça no modelo de liberdade e igualdade para todos, inspirado na luta pública pela cidadania, que tomou corpo na década passada por ocasião dos comícios onde o povo exigia as eleições diretas para a presidência da República para pôr fim à ditadura militar. A política dos multiculturalistas, corretamente chamada de busca de identidade cultural por parte de grupos minoritários, é em geral gerenciada por verbas concedidas por Fundações estrangeiras a programas especiais da universidade brasileira e pelas ONGs, estas por sua vez com forte coloração religiosa. Ela sustenta: (1) as reivindicações da população de origem africana e indígena em país de colonização européia, (2) a emancipação

feminina em sociedade patriarcal, (3) os anseios das minorias sexuais, ou de outras minorias étnicas (como os judeus), pelos seus direitos civis e contra a discriminação, (4) a batalha por uma vida digna para crianças (os chamados “meninos de rua”) e adolescentes desamparados pela família, que sobrevivem, em condições de pobreza, miséria moral e violência, nas grandes cidades brasileiras.

Apesar da política de identidade cultural ter surgido no Brasil como pequenos casulos que pipocam no cotidiano das grandes cidades, cada um dos movimentos inspirados por ela mantém, dentro da sua própria economia restrita de atuação, alianças poderosas com grupos cosmopolitas semelhantes, em geral situados nos Estados Unidos e na Europa. Estamos diante de um fenômeno inédito na cultura brasileira: entre nós, grupos políticos setorizados tendiam mais e mais a buscar apoio cultural e financeiro em partidos com poder nacional, ou com poder restrito a esta ou àquela região do país. Como a meta da política de identidade cultural é a obediência à Constituição brasileira, no que ela exige de mudanças profundas no modo de conduzir as ações do Estado e no modo de comportar dos cidadãos, objetivos por demais ambiciosos em país de tradição autoritária e de nacionalismos econômicos, as alianças cosmopolitas se justificam plenamente e compõem um estimulante quadro político ao mesmo tempo cidadão e cosmopolita, bem diferente do quadro tradicional imposto pelas elites brancas e masculinas, também cosmopolitas, como vimos, mas à sua própria maneira.

Do outro lado, antipatia política pelo processo de globalização da cultura pop norte-americana, ou inspirada por ela. A difusão desses novos produtos culturais se dá pela presença exclusiva da mídia eletrônica nos lares brasileiros. De acordo com estatísticas que pude consultar, se em 1988 os Estados Unidos tinham 154 milhões de domicílios com televisão, o Brasil era o quarto no ranking mundial com 28 milhões de domicílios, atrás apenas do Japão e do Reino Unido. Bons e velhos os tempos de Joaquim Nabuco, quando os jornais brasileiros sonhavam com um telégrafo para manter informados os seus leitores alfabetizados do que se passava pelo mundo. Hoje essa informação chega minuto a minuto e diretamente às residências de famílias alfabetizadas, ou não. São repudiadas por esses grupos ideológicos tanto a situação hegemônica dos produtos nacionais feitos nos estúdios da televisão Globo e exportados com sucesso para todo o mundo, quanto a abertura indiscriminada do mercado brasileiro aos enlatados estrangeiros. Ultimamente, a televisão educativa, TVE, com baixíssimo percentual de telespectadores, tem sido praticamente o único canal na mídia eletrônica que abre tempo e espaço para a difusão

da “legítima” cultura popular brasileira.

Segundo esses novos ideólogos, o mesmismo globalizado e alienante, inculcado de maneira autoritária nas classes populares pela mídia eletrônica, distancia o brasileiro do Brasil. A aversão a ele articula movimentos sociais que se entrincheiram mais e mais na conservação e preservação das tradições regionais. Ao contrário dos anos 30, quando os estados mais miseráveis da nação eram trazidos à luz pelos artistas e cientistas sociais para melhor se caracterizar não só o atraso do país no concerto das nações desenvolvidas mas também o descaso do governo central pelas vastas e populosas regiões tomadas pela seca e controladas pelo servilismo rural -- daí a noção chave de subdesenvolvimento, que por sua vez está na base de toda política modernizante --, hoje as demandas regionais já aparecem como que beatificadas. Encontram-se elas devidamente respaldadas pelo pensamento ecológico -- e aí existe um componente universalizante que desnorteia a caracterização do movimento como apenas localizado em determinadas partes do país -- e servem como uma espécie de tábua de salvação que preserva tanto os redutos morais da nacionalidade ferida, quanto os hábitos da arte do bem viver autenticamente brasileiro. No plano social, a bandeira vitoriosa desse grupo tem sido a campanha a favor dos sem-terra na busca desesperada e sangrenta por uma reforma agrária. No plano cultural, cite-se a emergência e o sucesso da chamada música sertaneja junto às massas urbanas e rurais.

Ambas as tendências reativas, na medida em que traduzem os anseios de grupos marginalizados, estão aquém e além do nacional, tal como foi proposto pelas teorias clássicas da identidade brasileira e tal como está sendo proposto pelo governo Fernando Henrique Cardoso. A primeira tendência é, ao mesmo tempo, cidadina e cosmopolita e, por isso, muitas vezes esquece o Brasil das pequenas cidades. A segunda descarta a composição federativa da nação, ao reclamar um lugar ao sol para as regiões esquecidas e ao alimentar focos de dissidência que já chegaram a tomar corpo em minúsculos e fracassados movimentos de separação, como o originado no Rio Grande do Sul. Segundo os ideólogos do governo, o necessário remédio para rearticular essas novas demandas políticas e sociais está no fortalecimento do Estado brasileiro e transparece em palavras recentes do atual Ministro da Cultura no Brasil. Recomenda ele o retorno ao respeito pelos símbolos nacionais (bandeira, hino, etc.), ou seja, o retorno a um novo realinhamento cosmopolita do instinto de nacionalidade, agora face à globalização pela força hegemônica da cultura pop norte-americana.

Neste momento em que a guerra fria chega ao final e em que

os movimentos migratórios de trabalhadores despertam o ódio racial nos países desenvolvidos e em que as nações periféricas dão como prioridade absoluta a privatização das instituições nacionais (conhecidas entre nós como estatais) pela abertura ao capital estrangeiro predatório, as duas tendências reativas chegam a partilhar caminho comum, na medida em que ambas, pela fragmentação radical do poder do Estado brasileiro, tanto rejeitam como mistificadoras as teorias tradicionais da identidade nacional, quanto rechaçam como alienantes e contraditoriamente atrasadas as teorias da globalização dominantes no momento.

Outubro/Novembro 1995