

A MODERNIDADE TUPINIQUEM¹

Prof. Armando de Melo Lisboa (CNM/UFSC)

"Tupi or not tupi. That is the question".

(Oswald de Andrade)

1. QUEM SOMOS ?

"Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa (...). Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en origen y sangre, son extranjeros".
(Simon Bolívar)

Em "El Pensamiento Latinoamericano" (1976) Leopoldo Zea, realizando um amplo balanço da evolução das idéias na América Latina, demarca três grandes etapas: a dominada pelo romantismo, a que se inspira no positivismo, e a atual que, iniciando-se ao final do século XIX, busca a identidade latino-americana através da descoberta do homem que aqui vive - o indígena, o negro, ... Esta etapa, expressando-se já nas obras de um José Martí (1853-1895), José Mariátegui (1895-1930) e Frantz Fanon (1925-1961), irá culminar nos nossos dias com a filosofia da libertação onde se define ser a tarefa do pensamento na América Latina libertar o latino-americano. Para isto, necessita-se reconhecer a insuficiência da cultura ocidental e superar a modernidade européia (bem como seu *alter ego*, os Estados Unidos), rompendo com a dependência e a alienação.

Também Carlos Mota (1986), numa rápida síntese do pensamento latino-americano nos mostra que a fase atual do mesmo - a qual se situa no contexto pós-68 de fracasso da luta armada em vários países, da emergência de novos movimentos sociais e, especialmente, do

¹ Este texto foi redigido em 1988 como parte da minha tese de mestrado.

surgimento de uma nova igreja que, com sua Teologia da Libertação², vem ocupando um lugar de liderança - é a da busca de uma nova identidade que possibilite a libertação e a integração da América Latina.

A reflexão sobre a nossa identidade se insere, segundo o filósofo e embaixador nicaraguense Alejandro Caldera, no contexto da crise da civilização ocidental - a qual, para Comblin (1977: 114), abre a oportunidade para que nós latino-americanos descubramos e afirmemos nossa própria personalidade. Analisando a Filosofia da Libertação latino-americana, conclui Caldera (1985: 17-96) que esta reflexão tem uma dimensão universal, devendo superar criticamente o moderno racionalismo europeu - "diante da crise do Ocidente (...) a filosofia latino-americana não pretende provincializar os temas da reflexão filosófica, mas indicar uma perspectiva a partir de uma situação espaço-temporal que se abre para o mundo". A América Latina, partindo da sua situação original e da reflexão sobre sua identidade, deve forjar uma "síntese de superação do eurocentrismo; contribuir para a criação de uma nova humanidade universal". Diante da crise da perda do sentido da existência pela sociedade industrial moderna, "nossos povos em seus processos de libertação e de reafirmação de sua identidade se encontram diante de um desafio: a possibilidade de oferecer novamente os valores da liberdade e da solidariedade".

Para Dussel (1982) a Filosofia da Libertação "é pós-moderna", termo que para ele quer indicar que devemos superar a modernidade eurocêntrica que situou todos os homens como instrumentos úteis e manipuláveis, especialmente os da sua periferia: "o pecado original da modernidade foi haver ignorado no índio, no africano, no asiático, o 'outro' sagrado, e havê-lo coisificado como instrumento dentro do mundo da dominação norte-atlântica" (Dussel, 1977: 63). Esta ontologia utilitarista surge da experiência de dominação-opressão - "antes do ego cogito existe o ego conquisto (o 'eu conquisto' é o fundamento prático do 'eu penso')" (Dussel, 1982:10).

É neste contexto que se passa a reconhecer a complexidade e originalidade do capitalismo dependente latino-americano - "a complexidade do chamado capitalismo dependente é descoberta, assim como a complexidade e variedade das sociedades latino-americanas é

² Tanto a Filosofia da Libertação quanto a Teologia da Libertação - que nascem a partir dos anos 70 do solo comum da Teoria da Dependência (conf. Guldberg, 1983:68), possuindo como principais expressões Enrique Dussel, Arturo Roig e Leopoldo Zea na filosofia e Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Juan L. Segundo na Teologia - não podem ser consideradas como formando um bloco monolítico, por apresentarem correntes diferenciadas.

descoberta. Começa-se a discutir com mais rigor e menor índice de generalidade as teorias da dependência e os modos de produção no subcontinente" (Mota, 1986: 299) - a qual é percebida, por exemplo, por Rouquié (1984: 31) que, buscando superar os estereótipos dos "determinismos culturais" e as cômodas generalidades das explicações monocausais, pergunta-se " [...] a América Latina existe? Pensar nas Américas Latinas não resolve absolutamente a dificuldade. A cultura, a língua ou a geografia são de pouca utilidade. O México não pertence à América do Norte? Quem poderia pensar que o Canadá, apesar de sua origem em parte francesa, pertence à América dita Latina? E o organismo de cooperação econômica recentemente criado com o nome de SELA (Sistema Econômico Latinoamericano) não associa vários países de língua inglesa?". Para Rouquié a América Latina define-se pela sua condição de ser um continente conquistado e dependente - conquista que nunca acabou e que se prolonga até os nossos dias - onde se impuseram as línguas, a religião e os valores europeus, fazendo-nos pertencer "cultural e totalmente" ao Ocidente (na condição de "terceiro mundo do Ocidente"), o que não ocorreu com as outras zonas de dependência da Ásia e África.

Esta particularidade da condição latino-americana é também constatada por Zea (1984: 215-216), o qual realça a dramaticidade com que a inteligência deste subcontinente procura nossa identidade, não se comparando com a mesma busca que também realiza a inteligência asiática e africana - estes recuperam sua identidade que o Ocidente vinha ocultando, fazendo do seu suposto "primitivismo" expressão de uma "atitude intelectual mais ampla e aberta ao mundo, incluindo a natureza". Na América Latina, entretanto, não se trata de "dar vida ou recuperar uma identidade coisificada e oculta, senão de perfilar uma identidade ainda não feita, inexistente, em formação".

2. FORMAÇÃO DA MODERNIDADE CABOCLA

"O trágico é que as formas de modernização do capitalismo no Brasil são arcaicas".

(Francisco de Oliveira)

Sem fazer um trabalho exaustivo, pretendemos analisar aqui como se formam os traços fundamentais da sociedade brasileira através de alguns dos seus mais reconhecidos intérpretes. Muitos são os que têm constatado os contrastes da nossa terra, a convivência de valores e costumes que correspondem a épocas bem diversas, a sincronia no uso das tecnologias mais modernas com as mais "primitivas" formas de exploração. Na tentativa de desvendar este enigma da modernidade

brasileira, analisaremos as obras de alguns cientistas políticos, historiadores, antropólogos, críticos literários, economistas e filósofos que discutem os nossos padrões históricos de predatorialidade, ambigüidade, mestiçagem, ecletismo, conciliação e arbítrio, resgatando o debate que contrapõe as duas grandes interpretações sobre o Brasil: uma que acentua o amálgama mestiço do "Brasil cadinho" e outra que enfatiza um Brasil conflituoso, contraditório.

Diversos cientistas sociais têm descrito o nosso processo de modernização como o de uma modernização-conservadora³, isto é, uma modernidade que avança sem rupturas fundamentais com o passado. Nossa "modernidade" não pode ser compreendida conforme os padrões clássicos da modernidade européia, que, utilizados para o nosso caso, poderiam nos conduzir à afirmação de que "ainda não somos modernos"⁴. Entendemos que o conceito de modernização-conservadora é a grande chave explicativa da nossa sociedade. Porém, é preciso compreendê-lo dentro do nosso processo histórico: falar em modernização-conservadora no Brasil é simultaneamente falar em um processo de transição sem rupturas fundamentais de uma sociedade agrária, fundada no latifúndio escravista, para uma sociedade industrial-urbana-mercantil, processo este em que o Estado tem um papel condutor decisivo. Daí a permanência de amplos setores não mercantis tanto no campo quanto na cidade, de formas de trabalho compulsório⁵ e de padrões políticos pré-modernos. Aqui estão outras duas chaves complementares para se entenderem os padrões da nossa modernidade tupiniquim, os quais, interagindo, geram o processo de modernização-

³ Barrington Moore Jr. (1983) caracterizou, com o conceito de modernização-conservadora, a via de acesso ao mundo moderno percorrida pela Alemanha e Japão através de uma revolução "vinda de cima", diferentemente tanto da que aliou o capitalismo à democracia parlamentar pela via da revolução burguesa ocorrida com a revolução puritana na Inglaterra, com a revolução francesa e com a guerra civil norte-americana, quanto da via comunista (Rússia e China). Aplicam este conceito para o Brasil R. Dreifuss, O. Velho, L. Martins e F. Reis, além de outros que analisaremos.

⁴ Kujawski (1988:196), após amplo balanço da "crise do século XX", aborda rapidamente em seu capítulo final a "modernidade" brasileira e latino-americana, concluindo que a mesma não assimilou criativamente os "*princípios básicos da modernidade*" européia, o que o leva a afirmar que "*a América Latina nunca foi moderna*".

⁵ José de Souza Martins (1986) denunciou que desde 1970 foram registrados 110 casos de cativeiro de trabalhadores no Brasil, sendo que em 55 deles foram contados 19.713 escravos. Assinala ainda que se registram casos de escravidão também no "Sul-maravilha" (São Paulo e Paraná reúnem 18% do total), inclusive nas regiões metropolitanas de São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba e Florianópolis.

conservadora. Trata-se, a partir de agora, de explicar de que forma e com que características surgiu a indústria e o Estado nacional no Brasil.

2.1. A marca da predatorialidade

O Brasil, como o restante da América Latina, foi constituído como sociedade dentro do movimento de expansão europeu, quando o processo civilizatório da modernidade atinge escala planetária. Somos parte do Ocidente, porém de forma periférica, pois nos agregamos à modernidade européia mediante um processo de dominação, subjugados numa condição colonial na qual fomos inicialmente mecanismo da acumulação primitiva do velho mundo. A sociedade moderna que aqui se implanta não nasceu das nossas entranhas, mas penetrou em nossas terras, violentando os povos que aqui viviam. O testemunho do profeta Bartolomeu de las Casas (1484-1566), que aqui denunciou a barbárie cometida pela "civilização" Ocidental, é revelador das formas como os europeus dominaram nossas terras: "Uma foi a guerra injusta, cruel, tirânica e sangrenta. Outra foi matar todos aqueles que podiam ainda (...) pensar em recobrar a liberdade (...); pois comumente na guerra não deixam viver senão crianças e mulheres: e depois oprimem-nos com a mais horrível e áspera servidão a que jamais se tenham submetido homens ou animais" (Casas, 1984:29). Esclarece Dussel (1982:16), comentando este texto, que a mulher é deixada com vida para se amancebaram com ela (dominação erótica) e as crianças para a educação na cultura européia (dominação pedagógica). Assim, nascemos mestiços, mulatos, miscigenados. A América Latina é filha de mãe afro-ameríndia violentada por um pai missionário-conquistador⁶.

A complexidade da sociedade brasileira está visível desde as suas origens, quando da sua formação na condição colonial como uma economia fundada no contraditório eixo mercantil-escravista, o que é explicado pela promoção da primitiva acumulação capitalista no contexto de expansão mercantilista-europeu - no qual a empresa colonial portuguesa não visava o povoamento, mas a apropriação rápida de um grande excedente sob a forma de lucros obtidos através da comercialização dos produtos coloniais no mercado mundial. Isto exigiu que a economia colonial adotasse formas de trabalho compulsório (que na sua forma limite significou a recriação da escravidão nos trópicos, quando na Europa já se generalizava o trabalho "livre", assalariado), e se estruturasse sobre a base do latifúndio, de uma extrema especialização (monocultura) e do regime do "exclusivo metropolitano" (monopólio

⁶ Sobre a evolução da aliança entre o projeto missionário e o projeto militar-colonizador consultar Ribeiro de Oliveira (1985).

comercial, mecanismo fundamental pelo qual o sistema colonial da era moderna transfere seu excedente para a metrópole).

Esta busca por um enriquecimento fácil gerou o caráter predatório da nossa economia, o qual já foi apontado no início do século XVII por nosso primeiro historiador, Fr. Vicente do Salvador, quando afirma que os primeiros europeus que para cá vieram "*usam a terra não como senhores mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída*" (apud Prado, 1944: 111). Também na escolha do nome "Brasil", esclarece Pádua (1987), prevaleceu o projeto colonizador-mercantilista que via a nova terra como "um imenso 'pau-brasil', uma rica natureza a ser usada e explorada sem nenhuma preocupação além do ganho imediato". É fácil constatar que a história do Brasil é a do saque, da degradação da natureza e da espoliação brutal do homem. O resultado está descrito por Prado Jr. (1985: 25, 39, 88): a exploração do pau-brasil "não deixou traços apreciáveis, a não ser na destruição impiedosa e em larga escala das florestas nativas"; com a cultura da cana no nordeste "desaparecem os solos férteis, que são substituídos por extensões arenosas impróprias para qualquer forma de agricultura"; devido à queimada e ao "consumo indiscriminado e descontrolado da lenha (...) a devastação da mata em larga escala ia semeando desertos estéreos atrás do colonizador, sempre em busca de solos frescos que não exigissem maior esforço de sua parte". Até hoje permanece a prática da coivara (queimada da mata para limpeza do solo) que herdamos dos índios. Porém, aponta Lutzenberger (1977: 21) - ao denunciar o desbravamento irracional e predatório provocado pela ânsia do enriquecimento fácil e por uma cultura de insensibilidade para com a natureza que caracteriza a sociedade moderna -, o índio estava numa situação de "equilíbrio estável em seu ambiente", sendo a coivara, por ele praticada desde milênios, de caráter pequeno e visando, com a roça, apenas complementar o "produto da caça e os frutos silvestres, obtidos em esquema de exploração permanentemente sustentável - sem degradação do ecossistema. O colono, entretanto, acabou logo com a caça, alterou e destruiu ecossistemas inteiros pelas queimadas".

Esta economia mercantil-escravista-predatória (que caracteriza ainda nosso capitalismo "selvagem") engendrou um amplo setor de subsistência que, baixando o custo da manutenção da força de trabalho escravizada, permitia a reprodução de todo sistema pois possibilitava que a fração do excedente que permanecia na colônia se concentrasse nas mãos da pequena camada senhorial. Assim, em pleno capitalismo mercantil surge no Brasil, a partir dele, uma grande economia de subsistência. Ora, isto é o inverso do processo ocorrido no desenvolvimento do capitalismo europeu, no qual a economia mercantil surge a partir da lenta transformação da economia de subsistência feudal. A estruturação

econômica senhorial, se limitava o crescimento interno do mercado e bloqueava a mercantilização das forças de trabalho, por outro lado era e é altamente amortecedora das crises econômico-sociais, funcionando como um grande colchão que absorve-as, impedindo que se gere rupturas drásticas no tecido social. Assim, apesar das crises até seculares pelas quais a economia brasileira tem ultrapassado desde o período colonial (da economia açucareira, mineira, do algodão, do café...), a estrutura latifundiária de trabalho compulsório e de caráter predatório se manteve até hoje, permanecendo também a existência do amplo setor informal "arcaico" inextricável do moderno setor mercantil. No Brasil, esclarece Francisco Oliveira (1981: 12, 36), para além do antagônico dualismo arcaico-moderno, ocorre uma simbiose, "uma unidade de contrários, em que o chamado 'moderno' cresce e se alimenta da existência do 'atrasado' ". Nisto reside a originalidade da expansão do capitalismo no Brasil: na introdução de relações novas no "arcaico" e na reprodução de relações "arcaicas" no novo, nesta compatibilização da acumulação global "em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo preserva o potencial de acumulação liberado exclusivamente para os fins de expansão do próprio novo" (grifo do original).

2.2. A metamorfose do capital agrário em capital industrial

Quando do advento da nossa tardia industrialização apoiada pelo Estado, a substituição das classes proprietárias rurais pelas novas classes burguesas não exigiu rupturas⁷ como no modelo clássico da revolução burguesa, pois o nosso capital industrial se formou a partir do capital cafeeiro, estando em continuidade com nossas seculares estruturas agrárias - aqui reside uma das chaves já apontadas para a compreensão da nossa "modernidade". Não é casualmente que na região do café se encontra a maior parte da indústria nascente, sendo nela que o desenvolvimento das relações capitalistas se dá mais aceleradamente (conf. Silva, 1981: 17). Ora, o advento do café já tinha produzido o efeito - conforme nos ensina Prado Jr. (1985: 168) - de "reforçar a estrutura tradicional da economia brasileira, voltada inteiramente para a produção intensiva de uns poucos gêneros destinados à exportação", perpetuando a grande propriedade monocultural que utiliza o trabalho compulsório e

⁷ Na esteira das críticas aos dualismos arcaico/moderno, café/indústria, setores agro-exportadores/setores industriais, nação/imperialismo, ocorre, por parte de Fausto (1970) e Decca (1981) entre outros, uma revisão da tradicional tese de que 1930 significou uma revolução, uma ruptura em que os setores industriais-urbanos vencem os agro-exportadores (tese defendida por Sodré, 1962, por exemplo).

levando-nos a ser o último país a abolir a escravidão. É nesta ascensão da acumulação capitalista que "não requer a destruição completa" das relações não-capitalistas, perpetuando-as, que reside, de acordo com Oliveira (1981: 37-44), a "especificidade particular" do desenvolvimento capitalista brasileiro.

A tese de que a indústria no Brasil surge a partir do café é amplamente firmada por Sérgio Silva (1981), João Manuel C. de Mello (1982) e M^a da Conceição Tavares (1986). Esclarece João Manuel (1982: 99) que a acumulação cafeeira engendrou os pré-requisitos necessários para o surgimento do capital industrial e da grande indústria ao: "1) gerar, previamente, uma massa de capital monetário, concentrada nas mãos de determinada classe social, passível de se transformar em capital produtivo industrial; 2) transformar a própria força de trabalho em mercadoria; e, finalmente, 3) promover a criação de um mercado interno de proporções consideráveis". Porém, estes autores, superando o linearismo das análises que afirmam tanto que o café estimula a indústria quanto a bloqueia, mostram que as relações entre o capital cafeeiro e o industrial possuem uma unidade contraditória: "a unidade está no fato de que o desenvolvimento capitalista baseado na expansão cafeeira provoca o nascimento e um certo desenvolvimento da indústria; a contradição, nos limites impostos ao desenvolvimento da indústria pela própria posição dominante da economia cafeeira na acumulação de capital" (Silva, 1981: 103). Estes limites derivam da subordinação do capital industrial ao cafeeiro e da subordinação deste e da economia brasileira ao capital internacional, pois a divisão internacional do trabalho, determinando a especialização da economia brasileira na produção de produtos primários para a expansão, possibilitou o surgimento tardio da indústria de bens de consumo assalariado, mas impediu a autonomia interna da acumulação industrial ao excluir o desenvolvimento do seu núcleo fundamental, ou seja, o da indústria pesada de bens de produção, o qual somente aparecerá em meados dos anos 50. Ora, este processo é incontestavelmente diferente dos padrões clássicos de industrialização. É esta especificidade da nossa dinâmica econômica que leva João Manuel (1982: 177) a concluir que a história brasileira "é a História de um determinado capitalismo, do capitalismo tardio: sua especificidade não advém de surgir das entranhas da economia colonial, criatura, por sua vez, do capital mercantil? Sua peculiaridade não provém de que o capitalismo nasce desacompanhado de forças produtivas capitalistas? Sua originalidade não reside em que a grande indústria pode surgir e se consolidar sem que surja concomitantemente um departamento de bens de produção? Em que, mesmo quando espoca, a industrialização pode se manter restringida? Em que, mesmo quando se completa, a dinâmica da acumulação atrela-se às injunções do Estado e da grande empresa

oligopólica estrangeira, sem nunca comportar-se na plenitude?" (grifo do original).

A "metamorfose do senhor agrário em 'homem de negócios' " é também apontada por Florestan Fernandes (1981: 106-116) em sua séria investigação sobre "A Revolução Burguesa no Brasil", em que busca explicar a "modernidade burguesa nos trópicos", utilizando o conceito de "revolução burguesa"⁸. Confirma ele que é a partir da fazenda do café - a qual já tinha significado o "clímax" da grande lavoura, perpetuando a "tradição senhorial" - que ocorre a modernização da economia, sendo o fazendeiro "o principal agente humano 'nativo' da Revolução Burguesa". Não há aqui uma crise que provocasse o colapso da velha oligarquia e a sua substituição por novas classes dominantes, mas sim um fenômeno mais amplo e dramático: "a coalescência estrutural dos vários estratos sociais e das várias categorias econômicas que formavam as 'classes possuidoras' "(ibid.: 311).

É por isto que a nossa burguesia tem um "moderado espírito modernizador", não assumindo o "papel de paladina da civilização ou de instrumento da modernidade". A articulação do setor arcaico ao moderno se reproduz porque para a burguesia "é vantajoso tirar proveito dos tempos desiguais e da heterogeneidade da sociedade brasileira", levando-nos a ser "uma modernidade tão peculiar" (ibid.: 204, 9).

Pelos mesmos motivos, Darcy Ribeiro (1985: 90-95) concluirá que nossa burguesia nacional "não constitui uma 'burguesia' no sentido clássico porque não disputa o poder político a uma aristocracia", nem quer "refazer revolucionariamente a ordenação social porque esta corresponde a seus interesses". Aqui a burguesia não encontrou obstáculos à sua expansão advindos dos setores oligárquicos. Pelo contrário, a passagem do oligárquico ao moderno "se faz espontaneamente" . Para Ribeiro o empresariado moderno tem "características conservadoras" pois seus interesses não se opõem à classe dominante tradicional, mas se complementam. Por isto o patronato brasileiro se alia aos setores oligárquicos: "para preservar a estrutura global".

⁸ Para Florestan o conceito de "revolução burguesa" não visa "*pensar a história brasileira segundo esquemas repetitivos da história de outros povos*", mas significa um "*horizonte da análise sociológica*": "*ao se apelar para a noção de 'Revolução Burguesa', não se pretende explicar o presente do Brasil pelo passado de povos europeus. Indaga-se, porém, quais foram e como se manifestaram as condições e os fatores histórico-sociais que explicam como e por que se rompeu, no Brasil, com o imobilismo da ordem tradicionalista e se organizou a modernização como processo social*" (Fernandes, 1981:20-21, grifo do original).

Entretanto, nos alerta Eli Diniz (1978), discordando parcialmente de Darcy, que o fato de a nascente burguesia industrial ter sido gradualmente incorporada no esquema de alianças das elites tradicionais (proprietários rurais e grandes comerciantes) não significa que não tenham ocorrido resistências, pois à medida que o setor industrial se consolidava como centro dinâmico da economia foi se dando um processo de diferenciação de interesses. Aqui Diniz discordará de forma mais geral de B. Fausto, E. Carone, L. Martins e O. Velho que, renovando a análise historiográfica e sociológica brasileira, demonstrarão a continuidade entre os setores dominantes tradicionais e os industriais emergentes, privilegiando, portanto, os aspectos da conservação no nosso processo de modernização-conservadora. Diniz preferirá, entretanto, "ênfatisar o lado da modernização e a renovação, em contraposição aos aspectos ligados à preservação e à conservação" (ibid.: 50). Entendemos, contrariamente, que se deve superar este movimento pendular, pois não se trata de enfatizar seja o pólo da conservação, seja o da modernização, mas de perceber sua mútua inter-relação. Muitas vezes, esclarece Ortiz (1988: 36), a busca por ultrapassar o subdesenvolvimento "estimula uma dualidade da razão que privilegia o pólo da modernização", o que nos leva a sermos acríticos diante da modernidade e impede a compreensão do nosso real processo histórico.

2.3. A modernização droconiana

Outra face fundamental do processo de transformação do Brasil na direção de uma sociedade "moderna" tem sido a tutela do Estado. Fernandes (1981: 221), por exemplo, apontou para isto ao afirmar, concordando com B. Moore Jr. que não existe um único modelo de transformação capitalista, que é o caráter autocrático, de cima para baixo, que torna a revolução burguesa no Brasil peculiar. Acentua Florestan que o decisivo papel do Estado, possibilitando a unificação da burguesia no plano político "antes da constituição da ordem social competitiva", permitiu também que a nossa "modernização" ocorresse a partir da transição sem rupturas do poder oligárquico para o poder burguês - "a oligarquia não perdeu a base de poder que lograra antes, como e enquanto aristocracia agrária; e encontrou condições ideais para enfrentar a transição, modernizando-se". A partir da superação da nossa condição colonial advinda com a crise do antigo sistema colonial, que aqui se processa através da independência política e da instauração do Estado nacional controlado pela aristocracia agrária, é que se possibilita a "era da modernização do Brasil", a qual "não aparece como um fenômeno maduro da evolução interna do mercado capitalista moderno" (ibid.: 204,7).

O Estado no Brasil não tem sido um espaço público, mas sim patrimonialista, ocupado pelos "donos do poder" (Faoro). Uma das chaves de leitura da nossa modernidade tupiniquim está em compreender que é este Estado patrimonial-autoritário um dos principais agentes da "modernização", gerando este processo ambivalente de modernização-conservadora, pois aqui o Estado, de forma paradoxal, expressa tanto um projeto de modernização quanto os interesses das elites políticas tradicionais.

Este papel vital do Estado é confirmado por Suzigan (1986) que, em seu meticuloso estudo sobre a "Indústria Brasileira", nos mostra a ajuda governamental ao processo de industrialização - que, de praticamente nula antes da Primeira Guerra Mundial, toma-se importante depois dela, ainda que muito assistemática até os anos 30. A partir de então, as políticas governamentais passam a ter um papel realmente importante, tendo na década de 50 - para Tavares (1986: 101) - um caráter decisivo na constituição da indústria pesada de bens de produção.

Entretanto, reconhecer o papel do Estado na condução do processo de modernização-conservadora não significa considerá-lo mecanicamente nem como um mero instrumento de dominação de classe nem, por outro lado, como totalmente autônomo em relação à sociedade⁹. Eli Diniz (1978), buscando uma análise integrada das relações entre Estado e sociedade no Brasil¹⁰, esclareceu que, se na condução da nossa industrialização o Estado tem um papel preponderante, isto não o torna determinante em absoluto pois não podemos descaracterizar a sociedade civil como campo dotado de dinamismo próprio e nem encobrir sua mútua interpenetração com o Estado.

Este processo de "modernização" a partir do Estado como a forma pela qual os países periféricos ingressam na "modernidade" é apontado por Berman (1986: 220) em sua descrição da aventura da modernidade, na qual apresenta o turbilhão da vida moderna em que o destino de "tudo

⁹ Sobre a complexidade da mediação entre a economia e a política no debate teórico sobre o Estado latino-americano ver Lisboa (1987).

¹⁰ "(...) as formas extremas de ver a burguesia como grupo subordinado ou, inversamente, como setor autônomo estão associadas à visão dualista das relações Estado-Sociedade preponderante no pensamento político brasileiro. (...) Desta forma, o que propomos é uma visão integrada das relações Estado-Sociedade, de tal forma que a política, não sendo concebida como decorrência espontânea de transformações na base sócio-econômica, não seja alternativamente entendida como expressão das opções de um estamento burocrático" (Diniz, 1978:29,32).

que é sólido" é "desmanchar no ar". Berman adota a Rússia do século XIX, mais especificamente São Petersburgo, como arquétipo da modernização nos países do Terceiro Mundo, a qual consiste fundamentalmente num processo de "modernização droconiana", contrastando com o modernismo das nações mais ricas, que brota "diretamente da modernização política e econômica". É fácil constatar que aqui na América Latina - onde teríamos Brasília como paradigma - os processos de modernização econômica não fizeram surgir concomitantemente a modernidade política, conforme o modelo democrático dos países desenvolvidos, como muitos esperavam (e outros, com bastante otimismo, ainda esperam).

No seu histórico ensaio "A democracia como valor universal", Coutinho (1980: 32) assinala que a modernização econômica-social brasileira foi feita por uma "via prussiana"¹¹ (conceito que ele toma de Lenin e Lukács), isto é, "através da conciliação entre frações das classes dominantes, de medidas aplicadas de cima para baixo, com a conservação de traços essenciais das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional".

Coutinho (1988:106-115) também faz uso do análogo conceito gramsciano de "revolução passiva" (ou "revolução restauração", ou ainda "revolução pelo alto") e do conceito de inspiração gramsciana de "Estado ampliado" para caracterizar o processo de modernização-conservadora da sociedade brasileira e para propor a construção de uma estratégia democrática de luta pelo socialismo no Brasil. Enfim, esclarece ele que na transição brasileira para o capitalismo "o Estado desempenhou freqüentemente o papel de principal protagonista" e que, "ao contrário do que supunha a tradição marxista-lenista, o Brasil experimentou um processo de modernização capitalista sem por isso ser obrigado a realizar uma 'revolução democrático-burguesa' ou de 'libertação nacional' segundo o modelo jacobino". Daí a constante prática do "transformismo", de incorporar via cooptação, mas numa posição subordinada, as massas populares.

Estas são também as conclusões de Ianni (1984: 11,43), que afirma ser a marca histórica da tutela do Estado sobre uma "débil" sociedade civil o resultado da luta de classes, da "contra-revolução burguesa permanente", que visa fazer frente às forças sociais dominadas que têm se manifestado ao longo de toda nossa história. Assim, a forma "prussiana" da revolução

¹¹ Aponta Coutinho que também usam deste conceito para analisar o Brasil Chasin, Vianna, Nogueira e I. Ribeiro.

burguesa é uma manifestação do caráter autoritário, violento - visível de forma brutal após 1964 - com que o Estado aqui reage para impedir que as massas populares possam reduzir a exploração. Daí a aparência que o Brasil tem de "território ocupado", das suas classes dirigentes como "conquistadores estrangeiros" e do seu povo como "povo conquistado".

Ao criar a categoria de "anéis"¹² para caracterizar que no Brasil os interesses organizam-se não através de "partidos de classes, sindicatos e associações de grupos e classes", mas em "círculos múltiplos" que cortam multifaceticamente a pirâmide social "ligando em vários subsistemas de interesse e cumplicidade segmentos do governo, da burocracia, das empresas, dos sindicatos etc.", Cardoso (1979: 99) desvela de forma clara como Estado e sociedade se entrelaçam no nosso país, onde se (con)fundem interesses públicos e privados¹³. Estes anéis - os quais não se confundem com os lobbies, legítimos nas democracias - são como "teias de cumplicidade pessoais" que servem ao clientelismo político brasileiro, sendo através dos mesmos que as antigas oligarquias regionais são readaptadas para "participar" da administração "racional". Isto enviesa o planejamento no Brasil, a forma moderna de gestão, o qual não consegue ser um modo "racional-moderno" de alocação de recursos.

Nos filiamos à hipótese desenvolvida por Rouquié (1984) de que o Estado na América Latina começou a modernizar-se a partir das exigências da sua fração militar. Em nosso subcontinente, a formação das forças armadas profissionais e centralizadas - que se inicia com a vinda de missões militares estrangeiras ao final do século XIX e com a instituição do serviço militar obrigatório no início do século XX (instaurado antes do advento do sufrágio universal) - reflete-se sobre o próprio Estado, reforçando o processo de modernização do mesmo, além de proporcionar os recursos organizativos e morais para os militares interferirem na vida política nacional. No Brasil é somente com a República que ocorre a "profissionalização" e a militarização das Forças Armadas (conforme Heloísa Fernandes, 1974; Walnice Galvão, 1984), sintomatizado a partir de 1916 com a obrigatoriedade do serviço militar e com a vinda da missão militar francesa em 1919. Aqui, onde se desconhece guerras externas desde o término da do Paraguai em 1870, os militares, já modernizados, passam a ter três objetivos básicos: "centralizar o poder colocando um ponto final à sua dispersão geográfica (...), defender a soberania e, finalmente, integrar os diferentes componentes étnicos,

¹² Dreyfuss (1981:73), inspirado em Cardoso, fala em "*anéis burocrático-empresariais*".

¹³ Isto também é captado por L. Martins (1978) quando afirma que nosso problema não é o da estatização da economia, mas o da privatização do Estado.

sociais e regionais emprestando-lhes o sentimento de membros de uma mesma comunidade" (Rouquié, 1984: 122). O tenentismo dos anos 20 - emergindo, de acordo com Weffort (1980:114), com a crise do Estado oligárquico e com a ascensão de novos setores sociais (classes médias) ainda não incorporados pela economia agro-exportadora - é a primeira grande expressão do agudo sentido que os militares têm de construir um projeto nacional. No contexto da luta pela modernização das estruturas políticas, os tenentes defendem - segundo Camargo (1984:71) - "a centralização política e a racionalidade das decisões do Estado, contra o clientelismo provinciano das oligarquias". Não é por mero acaso que 1922, quando "inicia-se o ciclo político-militar" (ibid.), é também o ano da realização da Semana da Arte Moderna e da fundação do Partido Comunista do Brasil. Nos anos 20, enfim, prenunciam-se as mudanças que virão após 1930.

Em "A moderna tradição brasileira", Renato Ortiz (1988), analisando o movimento modernista dos anos 20 no Brasil, argumenta que o conceito de modernidade no início do século XX estaria "fora do lugar", pois "o Modernismo ocorre no Brasil sem modernização". Para ele, uma marca da nossa condição histórica é a anterioridade, a defasagem entre níveis que no marco clássico do capitalismo ocorreram concomitantemente (ibid.: 17-32). Isto teria sido captado tanto pelos sociólogos quanto pelos críticos literários - estes últimos afirmando que o "Modernismo da década de 20 'antecipa' mudanças que irão se concretizar somente nos anos posteriores". Cândido (1984: 27), por exemplo, aponta exatamente que os anos 20 difundiram "fermentos de transformação" que, após 1930, se tomam até certo ponto "normais". Conclui Ortiz que o pensamento na periferia tende a reificar o moderno à medida que este se apresenta como um desejo de superar o subdesenvolvimento, como um projeto a ser construído nacionalmente, mas em descompasso com a situação dura da realidade. Assim, diferenciados do modernismo europeu, ingressamos na modernidade acriticamente - sintoma disto é o fato de que no Brasil "os críticos da modernidade sempre foram os intelectuais tradicionais" - e sem rupturas - pois quando o moderno finalmente se implanta ele já possui aqui uma longa tradição (Ortiz, 1988: 36, 208-210).

O Brasil ingressa definitivamente na sua "modernidade" entre as décadas de 1930 e 1950, quando o processo de urbanização e industrialização se acelera e hegemoniza. As transformações deste período no plano econômico são apontadas por Suzigam (1986), que nos esclarece que até a Primeira Guerra Mundial o desenvolvimento industrial brasileiro era induzido pela expansão do setor exportador (basicamente o café), sendo que após ela esta relação foi gradualmente reduzida. A transição de uma economia agrícola de exportação para uma economia industrial no Brasil iniciou-se após o choque da Primeira Guerra, particularmente nos anos 20

e especialmente na década de 30 quando, com a grande depressão e a conseqüente crise do setor exportador, ocorre um ponto de inflexão ao ser rompida a ligação entre a expansão do setor exportador e o crescimento industrial, o qual passa a ser determinado principalmente pelo mercado interno. Esta transição só seria completada em fins dos anos 50, quando a industrialização passa a abranger a produção interna de insumos básicos e de bens de capital.

Marcos deste ingresso na sociedade moderna de consumo de massas são: a criação da universidade brasileira com a fundação da Universidade de São Paulo, em 1934, e o aparecimento dos cursos superiores de Filosofia, Ciências Sociais, História, Letras e Economia; a construção, nos anos 30, do edifício do então Ministério da Educação e Saúde, projetado por L. Costa e O. Niemeyer na gestão de G. Capanema, cujas paredes abrigam murais de C. Portinari (1903-1962); bem como, culminando as transformações desse período, a construção de Brasília, em fins dos anos 50, símbolo da "modernidade" brasileira. Os mais diversos campos da cultura brasileira tiveram um desenvolvimento excepcional nos anos 30 e 40 - de acordo com Cândido (1984: 30) - quando os meios de difusão cultural como o rádio e a indústria do livro (realça-se aqui o papel de Chateaubriand, 1891-1968, e Lobato, 1882-1948) passam a ter importante atuação; na vida artística e literária destacam-se Villa Lobos (1887-1959), Graciliano Ramos (1892-1953), Alceu A. Lima (1893-1983), Di Cavalcanti (1897-1976), sendo que a música popular, o samba e a marcha passam a ter expressão nacional, evidenciando nomes como Noel Rosa (1910-1937), Ismael Silva (1905-1974), Lamartine Babo (1904-1963) e muitos outros. É nestes decênios que se assiste à "consolidação e difusão da poética modernista", com a produção madura de Manuel Bandeira (1886-1968) e Mário de Andrade (1893-1945). Depois de 1930, ocorre a "interpenetração literária em todo o Brasil, possibilitando ao leitor viver simultaneamente a Bahia de Jorge Amado, a Paraíba ou o Recife de José Lins do Rego, a Aracaju de Amando Fontes, a Amazônia de Abguar Bastos, a Belo Horizonte de Ciro dos Anjos, a Porto Alegre de Érico Veríssimo ou Dionélio Machado". Este fenômeno coincide com o processo apontado pelos economistas Singer (1973) e Oliveira (1980) de unificação do mercado nacional entre os anos 30 e 50, até então fragmentado regionalmente, condicionado externamente e com barreiras alfandegárias interestaduais que vigoraram até 1937. Com os códigos de minas e de águas de 1934, seguidos posteriormente da legislação trabalhista, o Brasil se ordena institucionalmente, abrindo espaços para a "modernização" social, apesar de estar com um sindicalismo em processo de tutelação pelo Estado. Após os anos 40 é que Ortiz situará a emergência da indústria cultural no Brasil, destacando o papel do rádio, do cinema e da televisão, aqui introduzida em 1950.

2.4. A procura da nossa identidade

Na inquietação dos anos 20, especialmente após os fermentos renovadores lançados pela Semana de Arte Moderna, a inteligência brasileira, segundo Cruz Costa (1967: 399), passa a procurar "compreender e interpretar melhor a alma do povo"; a "redescobrir o Brasil", afirma Mota (1980: 27). Isto se visualiza, por exemplo, nas obras matrizes de Paulo Prado (1869-1943), Gilberto Freire (1900-1987) e Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982).

Em "Retrato do Brasil" (1928), Prado, participante do movimento modernista de 1922, constrói um "quadro impressionista" do Brasil, caracterizando negativamente este "reino da mestiçagem", produto da "ebulição formidável do cadinho" em que se amalgamam todas as raças - "O Brasil, de fato, não progride; vive e cresce, como cresce e vive uma criança doente no lento desenvolvimento de um corpo mal organizado". Diferentemente dos Estados Unidos que, com um rígido puritanismo religioso e forte instinto de trabalho e colaboração coletiva proveniente dos seus colonos ingleses, segregou o elemento africano, "aqui a luxúria e o desleixo social aproximaram e reuniram as raças". Somos uma sociedade amorfa que, quando da independência, ainda não tinha se formado como nação, sendo "simples aglomerado de moléculas humanas", produto das paixões desenfreadas, da busca da aventura e da ganância por riquezas fáceis (Prado, 1944: 113-175).

Os instintos da ambição do ouro e da sensualidade livre que dominaram toda a "psicologia da descoberta" nunca foram geradores de alegria, nos legando, para Prado, um povo triste, melancólico, resultado da desilusão do ouro e da fadiga - "na luta entre esses apetites - sem outro ideal, nem religioso, nem estético, sem nenhuma preocupação política, intelectual ou artística - criava-se uma raça triste. A melancolia dos abusos venéreos e a melancolia dos que vivem na idéia fixa do enriquecimento - no absorto sem finalidade dessas paixões insaciáveis - são vincos fundos na nossa psique racial" (ibid.: 106).

Desmarcara Paulo a "tradição de mandonismo", a "cumplicidade dos apaniguamentos eleitorais", o "consórcio das funções administrativas com os interesses mercantis", o bacharelismo de uma cultura intelectual que "não existe, ou finge existir", o vício nacional da imitação - "imitação quer dizer importação. Nesta terra, em quase tudo dá, importamos tudo; das modas de Paris - idéias e vestidos - ao cabo de vassoura e ao palito" (ibid.; 180-181).

No seu "Retrato do Brasil", Paulo revela-se um paladino da modernidade, combatendo o "mal romântico" que, como uma doença, tomou conta

deste "organismo precocemente depauperado" após a independência e que está nos afastando da "revolução moderna" que transforma o mundo, nos colocando "à margem dos grandes caminhos mundiais da navegação e da aviação" (ibid.: 135,188).

Sérgio B. de Holanda, também participante de 1922, inicia seu clássico livro "Raízes do Brasil" (1936) sublinhando as raízes luso, ibérica, donde se origina "a forma atual de nossa cultura". Desta matriz fundamental, que na sua origem é também mestiça - pois a península ibérica é "um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos" - recebemos a herança de uma "cultura da personalidade" em que os vínculos interpessoais são os mais decisivos, o que leva à constituição de uma estrutura social "frouxa" e à repulsa de "toda moral fundada no culto ao trabalho", traços que foram acentuados pelo latifúndio escravista. Daí o espírito de aventura, de enriquecimento sem muito sacrifício, predatório com que o português veio para cá - "o que o português vinha buscar era, sem dúvida, a riqueza, mas riqueza que custa ousadia, não riqueza que custa trabalho (...) efetuado, de resto, com as mãos e os pés dos negros" (Holanda, 1963: 4-42).

Nesta civilização de raízes rurais que os portugueses aqui implantaram e que predominou sobre o urbano até a abolição, mas cujos reflexos observamos ainda, prevaleceu a família patriarcal - de acordo com Sérgio - a qual fornece nosso estilo político arcaico, resultado da mera ampliação do círculo familiar - "a família colonial fornecia a idéia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem, em toda vida social, sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família". Neste ambiente avesso a "qualquer ordenação impessoal da existência" imperava o caudilhismo, a oligarquia - "que é o prolongamento do personalismo no espaço e no tempo" - e as práticas patrimonialísticas. Sérgio usa aqui da distinção weberiana entre patrimonialismo e burocracia: "para o funcionário 'patrimonial', a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferir, relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático (...). A escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que mereçam os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático". Aqui as constituições são "feitas para não serem cumpridas, as leis existentes para serem violadas, tudo em proveito de indivíduos e oligarquias" - qualquer semelhança com o Brasil atual não é mera coincidência!

A síntese deste passado colonial-agrário é o "homem cordial", que se relaciona "com o coração", este "traço definido do caráter brasileiro" que se expressa pela sua "lhaneza no trato", na "hospitalidade" e na "generosidade" (ibid.: 69-212) - não se tratando do "homem bondoso", esclarece Sérgio em sua polêmica com Cassiano Ricardo (que afirma ser a "bondade natural do brasileiro" a nossa contribuição ao mundo, que o brasileiro é o "conciliador plástico entre todos os conflitos sociais, ideológicos, étnicos, econômicos") (Ricardo, 1963: 203).

Esta cordialidade, porém, não é virtude "definitiva", devendo ser superada com a "progressiva urbanização" - "o homem cordial se acha fadado provavelmente a desaparecer, onde ainda não desapareceu de todo. E às vezes receio sinceramente que já tenha gasto muita cera com esse pobre defunto" (ibid.:213). Revela aqui Sérgio o seu tom modernista quando afirma que transitamos lentamente para um sistema urbano "cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura". Vislumbra ele um processo revolucionário que, iniciando-se com a abolição de 1888, liquidará com os "fundamentos personalistas e aristocráticos" da nossa vida social, levando à "dissolução lenta, posto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas" (Holanda, 1963: 164, 175).

Gilberto Freire, na avaliação de Ortiz (1985), representa o ápice da corrente interpretadora do Brasil como "país cadinho" que começa a se forjar no final do século XIX na obra de Sílvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues (1862-1906) e Euclides da Cunha (1866-1909), precursores das ciências sociais do Brasil, fundando uma interpretação do Brasil que sublinha o mestiço como definidor da nossa identidade e responsável pelo nosso atraso social. Com Freire e sua magna obra "Casa grande & Senzala" (1933) - em que dissecou a formação da nossa híbrida sociedade patriarcal-agrária-escravocrata e monocultora -, o Brasil ganha uma "carteira de identidade" (Ortiz, 1985: 42), pois a mestiçagem passa a ser vista positivamente - "a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, estremando a sociedade brasileira em senhores e escravos (...) foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadradona, a oitavona, tomando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil" - sendo o brasileiro definido como um homem sincrético, fruto do cruzamento de três raças - "todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo

Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro" (Freire, 1963: 7-8, 331, grifo nosso).

Influenciado pela antropologia culturalista norte-americana de Boas, o mestre de Apipucos realiza, segundo a análise de Cândido (1978: xii), "uma ponte entre o naturalismo dos velhos intérpretes da nossa sociedade" - como Gonçalves Dias (1823-1864), Sílvio Romero, E. da Cunha e Oliveira Viana (1885-1951) - "e os pontos de vista mais especificamente sociológicos que se imporiam a partir de 1940".

Confirmamos aqui a avaliação de muitos críticos de Freire - Ortiz, Mota (1980) e Bastos (1986) - de que ele é o grande difusor da ideologia da mestiçagem, do mito das três raças que se fundem harmonicamente - "híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado"; a miscigenação é fruto da "escassez de mulheres brancas [que] criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos" - contribuindo para escamotear o conflito social, pois a mistura de raças permite a convivência pacífica dos opostos - "considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido (...) um processo de equilíbrio de antagonismos (...) predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação" (Freire, 1963: 151, 7, 116, grifo nosso).

Nestas três obras matrizes constatamos, para além dos antagonismos de perspectivas, a afirmação de alguns traços básicos da sociedade brasileira, tais como o da nossa herança cultural lusitana, da mestiçagem do nosso povo, do ecletismo nas idéias. Se a procura da nossa identidade leva-nos a resgatar a influência dos componentes culturais, isto não significa que concordemos com as teses fatalistas que pressupõe deterministicamente a herança cultural com o responsável pelo nosso "atraso". Porém, se queremos também romper com os economicismos vulgares, é necessário perceber que o material e o simbólico estão imbricados um no outro, que a produção do "pão" é inseparável da produção da "palavra" (de significados). Buscamos a formulação de uma teoria que reconheça a complexidade e o mistério da organização social, que compreenda que o fenômeno cultural - de acordo com a análise de Canclini (1983: 39-78) - faz parte das estruturas básicas da sociedade, possibilitando "entender a própria estrutura econômica, da qual os fenômenos simbólicos são parte". Para Canclini, a América Latina é uma

sociedade fragmentada, o que possibilita a reprodução da dominação burguesa: "em países multiétnicos a construção da hegemonia, além de basear-se na divisão em classes, assenta-se no manejo da fragmentação cultural e na produção de outras divisões: entre o econômico e o simbólico, entre a produção, a circulação e o consumo e entre os indivíduos e seu marco comunitário imediato". Entretanto, a fragmentação das sociedades periféricas e a "sobrevivência de elementos arcaicos" impõe uma maior transparência da interdependência entre o material e o simbólico pois nelas "as relações econômicas não se circunscrevem aos espaços previamente fixados para ela - o mercado, os intercâmbios - nem as atividades culturais estão fechadas em instituições especializadas", nelas "o econômico e o simbólico se mesclam em cada relação social, e se disseminam em toda a vida da comunidade".

De resto, a influência desta herança cultural é também constatada por muitos, alguns dos quais examinaremos a seguir.

Em sua ampla síntese sobre a "História das idéias no Brasil" constata Cruz Costa (1967: 22-23, 413-419) que os nossos traços de pragmatismo e tolerância - que permitem o convívio entre opostos - são provenientes da herança ibérica (desta "zona de transição entre dois continentes", escreve G. Freire, apud Costa) onde coabitaram cristãos, judeus e árabes. Costa afirma também que nos afastamos do espírito moderno (até o advento do positivismo em nossas terras à partir da segunda metade do século XIX) porque na nossa matriz ibérica ocorreu, após o século XVII (coincidindo com a decadência econômica portuguesa), o predomínio do pensamento católico (o jesuítico, para ser exato) que, reagindo à reforma protestante, faz a cultura filosófica portuguesa adormecer "no comentário teológico", fechando Portugal "à renovação científica que se processava na Renascença". É daí que herdamos a "retórica, o gramaticismo, a erudição livresca". Daí que a marca dominante do nosso pensamento filosófico é o ecletismo, "a longa e variada importação de idéias e de doutrinas, aparentemente contraditórias"¹⁴. Esta antropofagia de a tudo querer incorporar, cujo símbolo exemplar é Macunaíma - que "trata de fartar-se de todas as

¹⁴ Esta nossa característica das "idéias fora do lugar" é objeto do também clássico ensaio de Roberto Schwarz (1981), no qual ele a explica historicamente por um latifúndio escravista produto da expansão do capital comercial europeu, pela dependência econômico-intelectual do Brasil e pela relações de cumplicidade-parasitária cuja expressão principal está no "favor" como a grande mediação que permite a reprodução de amplas camadas da população. Para uma réplica da tese de Schwarz ver Maria Franco, "As idéias estão no lugar" (1976). Também Roberto Gomes (1980) apresenta, de forma irônica, o caráter ornamental da cultura brasileira.

comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco (...) canta todas as canções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino mas ignorante de todas as culturas, de todos os instintos" (A. Muricy, apud Costa) - deriva da condição colonial que por longo tempo fomos submetidos, tendo uma correspondência, no plano econômico, nos contrastes da coexistência do "mundo primitivo do sertão, a economia medieval nas cidades do interior e a civilização moderna nas cidades".

A nossa "evolução sócio-cultural" se processou - na perspectiva de Darcy Ribeiro (1985: 149) - por uma "modernização-reflexo", pela "via da atualização histórica" em relação aos componentes metropolitanos dominantes, o que acarreta uma permanente "defasagem cultural". Apesar de discordar das teses do culturalismo antropológico, reconhece Darcy que alguns aspectos desta defasagem provêm do próprio atraso cultural português, o qual, "não tendo conseguido estruturar-se como uma formação capitalista madura, nem se integrar na civilização industrial, foi caindo em situação de dependência com respeito à Inglaterra e afundando na pobreza até configurar-se ... como uma área neocolonial". Consequência do obscurantismo português foi a proibição de aqui se criar um sistema popular de ensino e, menos ainda, um ensino superior (enquanto que a Espanha manteve cerca de duas dezenas de universidades em suas colônias), o que contribuiu para perpetuar nossa "estrutura social arcaica".

Esta influência lusitana é também confirmada por Zea (1976), o qual esclarece ainda que, ao contrário dos hispano-americanos que tratam de romper definitivamente com o passado colonial quando da sua emancipação política, nós brasileiros acabamos mantendo alguma forma de relação com a herança portuguesa, conseguindo conciliar dois mundos que pareciam opostos, o passado colonial e o presente nacional.

Para Antônio Cândido (1985: 119) a "ambigüidade fundamental" da nossa cultura é proveniente do fato de que somos "um povo 'latino', de herança cultural européia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas". Daí termos até a República Velha uma "cultura de fachada, feita para ser vista pelos estrangeiros", que tinha "seu propagandista no Barão do Rio Branco, o seu modelo no estilo de Rui Barbosa e a sua instituição simbólica na Academia Brasileira de Letras" (ibid.: 29).

Esta característica ornamental da nossa cultura, este ecletismo - ou seja, a conciliação "no plano das idéias" - são decorrentes, para Coutinho (1980: 67-74), da "via prussiana", do fortalecimento no Estado em detrimento do "medium próprio da vida cultural: a sociedade civil"; do intimismo de uma vida intelectual que se desenvolve "à sombra do

poder". Analisando a relação entre a cultura brasileira e a cultura universal esclarece Coutinho que, pelo fato dos pressupostos da nossa formação econômico-social estarem situados no exterior, a penetração da cultura européia não encontrou aqui obstáculos prévios durante a época colonial. Assim, citando A. Cândido, afirma que "imitar, para nós, foi integrar, foi nos incorporarmos à cultura ocidental, da qual a nossa era um débil ramo em crescimento. Foi igualmente manifestar a tendência constante de nossa cultura, que sempre tomou os valores europeus como meta e modelo". Nossa história cultural é a história da assimilação - mecânica ou crítica - da cultura universal. Porém, se no início do nosso processo cultural as idéias estavam "fora do lugar", com o aprofundamento da industrialização "as idéias importadas vão cada vez mais 'entrando em seu lugar'".

2.5. A polêmica marca da conciliação.

"Façamos a revolução antes que o povo a faça".
(Antônio Carlos)

Na busca por explicar quem somos para poder compreender as contradições do Brasil atual, retoma-se contemporaneamente a polêmica das primeiras décadas deste século quanto ao "caráter" do povo brasileiro, suigindo diferentes interpretações quanto à origem e o significado da nossa "índole de conciliação".

Em "Conciliação e reforma no Brasil" (1965) José Honório Rodrigues (1913-1987) constata que, embora não seja verdadeiro que nossa história é incruenta, predominou ao longo da mesma, particularmente a partir de meados do século XIX, a política de conciliação exercida personalisticamente por uma minoria. Para José Honório, a conciliação é fruto do passado colonial, período onde se alternavam práticas de conciliação e inconciliação, episódios cruentos e incruentos. É deste período, quando pelo "terrorismo-amansamento" os brancos europeus se relacionam com os índios, que surge um "povo capado e sangrado" (expressão de Capitalismo de Abreu, 1853-1927). A conciliação é produto também, aponta Rodrigues, da mestiçagem que abrandou nossas relações sociais, abatendo resistências e rebeldias (ibid.: 30-118).

A conciliação tem sido tanto uma forma de transação - tendo como objetivo principal o "aplainar as divergências dos grupos dominantes", e não, como poderia parecer, conceder benefícios ao povo - quanto um eficiente instrumento utilizado pelas nossas elites para adiar as reformas e sufocar as aspirações. Tem sido nossa tradição "querer as reformas, mas não promovê-las", ou concedê-las no mínimo de modo a evitar uma revolução. Mas também tem sido nossa tradição, completa José Honório,

articular de forma ambivalente conciliação com inconciliação, o que se vislumbra na permanente repressão aos movimentos populares, especialmente os rurais - "não havia conciliação com os revoltados do meio rural, onde se concentrava a grande maioria da população brasileira, nem reforma" (ibid.).

A conciliação cultural advém, segundo Michel Debrun (1983: 14), de uma mistura-compromisso entre valores heterogêneos ligados à herança européia-indígena-africana. Apesar da dominação do elemento europeu sobre os outros, freqüentemente temos uma "simbiose entre valores de diferentes origens", o que transforma os padrões metropolitanos em "valores ideais", proclamados mas não efetivamente encamados. Além desta dimensão, temos também a "conciliação" política - entre aspas porque para Debrun ela não corresponde a um acordo entre atores de peso equilibrado, mas sim pressupõe o extremo hiato econômico-cultural-político que separa, desde os primórdios, as elites das camadas subalternas - arquétipo predominante da história política brasileira e que se desenvolve para regular a relação entre atores desiguais de modo a permitir, através da cooptação, a manutenção da dominação-exploração dos mais fortes sobre os mais fracos.

Isto significa que a luta de classes no Brasil é - na avaliação de Debrun - profundamente atenuada, pois os setores dominantes têm a capacidade de "bloquear os conflitos no nascedouro", permitindo a reprodução da extrema divisão de classes sem rupturas maiores. Isto não quer significar, é claro, que não existam classes pois "o caráter limitado da luta das classes no Brasil não constitui a expressão de uma bondade congênita do homem brasileiro, da sua recusa das soluções violentas etc...". Debrun critica assim tanto as teses marxistas clássicas em suas ortodoxas interpretações da luta de classes brasileira, quanto as teses culturalistas e seus estereótipos sobre a "índole da nossa gente", o "caráter mineiro"... (ibid.: 144-145, 51).

Debrun apresenta ainda, de forma muito lúcida, os cinco arquétipos político-ideológicos que têm existido ao longo da história brasileira, dos quais têm se alternado como hegemônicos o arquétipo da conciliação - aqui são expressões tanto o populismo quanto o coronelismo - e o do autoritarismo desmobilizador - que surge quando o anterior não é mais suficiente para conter as contradições, tendo predominado no Estado Novo e no regime militar pós-64. Além destes, temos o arquétipo do liberalismo (que dominou o espaço político verbal de meados do século XIX à República Velha), o do autoritarismo mobilizador (expresso tanto no fascismo-integralismo quanto nas esquerdas e pelo ISEB, ensaiando-se entre 1961 e 1964) e o messiânico (é a forma como os mais dominados

reagem quando, não tendo mais nenhum espaço político, pulam para o espaço místico).

Porém entendemos que Debrun é realista demais, quase que árido, pois não aponta para nenhuma esperança-utopia, não se situando numa perspectiva que proponha a luta por construir uma sociedade que rompa com estes padrões históricos, e nem percebe (possivelmente por estar demasiadamente restrito à academia) que se constitui uma nova prática política, alternativa, de cunho socialista-democrático e que oscila também entre os arquétipos do messianismo e do autoritarismo mobilizador, a qual tem se expressado nas CEB's, no novo sindicalismo e nos movimentos sociais em geral. Enfim, o extremo realismo de Debrun torna-o prisioneiro das nossas tradições, lhe proporcionando uma aguda - e pessimista - sensibilidade, impedindo-o de ver a política como o espaço do indeterminado enquanto ato de liberdade.

Também Weffort critica duramente o falso e ardiloso realismo político que nos coloca diante do aparente beco sem saída da prática conservadora-autoritária que existe na política brasileira. Para Weffort (1984: 30), o verdadeiro realismo político "consiste em ver os acontecimentos como 'cose a fare'". Isso significa que não apenas se pode, como dizia o poeta, seguir o mesmo caminho de uma maneira nova, como também se pode, no jeito novo de andar, inventar caminhos novos". Critica Weffort as "tendências inelutáveis da história", a nossa tradição de ambigüidade cínica¹⁵, a cultura do golpe da qual somos herdeiros, o tratamento que é dado à lei e à democracia em nosso país. Ele não aceita o desvirtuamento da democracia e do direito presente na ambigüidade entre democracia e autoritarismo (pois a democracia é vista apenas como um instrumento para se atingir o poder despótico), presente no cinismo tanto do distanciamento entre o que as intenções proclamam e o que as práticas realizam, quanto no uso da lei como pretexto para o arbítrio do poder - demonstra Weffort que aqui o direito é apenas um conjunto de fórmulas acintosas preparadas para justificar o uso ilegítimo da força (vide as leis que regulam o "direito de greve", por exemplo).

Na sua hoje clássica análise do "Populismo na política brasileira", Weffort (1980: 62-111) demonstra que o mesmo é "algo mais complicado que a

¹⁵ Para Weffort (1984:33), o forte da nossa tradição política "é a ambigüidade" que permite ser autoritário e democrata "ao mesmo tempo", que permite definir o rumo do Brasil das últimas décadas como o da "democratização por via autoritária". A concepção autoritária da democracia está presente no cinismo dos provérbios do linguajar político brasileiro: "voto não enche barriga"; "em política vale a versão, não o fato"; "lei, ora a lei"; "para os amigos tudo, para os adversários a lei".

mera manipulação", sendo um fenômeno complexo que ressalta a "complexidade das condições históricas em que se forma". Examina ele também o desacordo entre uma cultura de fachada e as práticas efetivas da nossa existência cotidiana, a coexistência da ideologia liberal com um comportamento oligárquico-tradicional. Esta ambigüidade paradoxal é constitutiva do nosso modo de ser porque se enraíza nos nossos padrões históricos que, diferenciados dos clássicos padrões europeus e fundados na grande propriedade de terra, formaram nosso Estado-Nação nos quadros de subordinação à expansão mundial capitalista, no "âmbito da crise do sistema colonial e no contexto da emergência de um novo sistema de dominação internacional".

Ao analisar as relações sociais do Brasil contemporâneo, Roberto da Matta (1985: 65-90) constata os padrões de ambigüidade e sincretismo como definidores da nossa identidade. Para da Matta, retomando algumas pistas propiciadas por Holanda, somos uma sociedade relacional, desigual e heterogênea, onde o valor fundamental "é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar". Entre nós, esclarece ele, é a relação que transforma o indivíduo em pessoa, enquanto nos países desenvolvidos é a lei - "enquanto nos Estados Unidos a idéia de comunidade está fundada na igualdade e na homogeneidade de todos os seus membros, aqui concebidos como cidadãos, (...) no Brasil, por contraste, a comunidade é necessariamente heterogênea, complementar e hierarquizada. Sua unidade básica não está baseada em indivíduos (ou cidadãos), mas em relações e pessoas, famílias e grupos de parentes e amigos". Aqui, numa sociedade onde as relações são um elemento estrutural central, o favor é básico, estabelecendo "um meio de relacionar pessoas sem extinguir ou ameaçar sua descontinuidade social, mas, ao contrário, reforçando-a".

As sociedades relacionais, esclarece da Matta, diferenciadas das sociedades que passaram pela revolução individualista e instituíram um único código de conduta fundado na Cidadania, possuem três códigos de comportamento operando de forma simultânea e complementar: o código da casa (que expressa o lado tradicional da nossa sociedade, fundado na família, na amizade e no compadrio); o código da rua (que representa o pólo moderno, fundado no mercado, no formalismo jurídico de leis universais e na burocracia); e o código sobrenatural ("que focaliza a idéia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois"). Assim, o fato de ter muitos espaços e muitas temporalidades que convivem simultaneamente é o que singulariza a sociedade brasileira. Para da Matta trata-se de superar as polarizações rígidas com as quais as concepções dualistas interpretavam o Brasil, percebendo que, no nosso caso, "mais importante do que os elementos em oposição, é a sua conexão, a sua relação, os elos que conjugam os

seus elementos": "para mim, é básico estudar aquele '&' que liga a casa-grande com a senzala". E estas mediações são bastante complexas: não se trata de subordinar um pólo ao outro, nem de vê-los em oposição antagônica onde o predomínio de um automaticamente exclui o outro pólo, mas de percebê-los embebidos mutuamente, de perceber que entre o preto e o branco "nós temos um conjunto infinito e variado de categorias intermediárias em que o mulato representa uma cristalização perfeita", que damos um "jeitinho" entre o sim e o não, que a nossa comida básica é o "feijão-com-arroz". Na política esta lógica relacional se manifesta como negociação e conciliação, na economia como uma curiosa combinação de uma forte estatização com uma também vigorosa iniciativa privada, enquanto que sua manifestação religiosa aparece "com a intrigante mistura de catolicismo com religiões afro-populares" (ibid.: 41, 20-21, 120).

Também para Néstor Canclini (1988:82), um dos principais conhecedores das culturas populares da América Latina, reside na "transação" uma característica central dos povos latino-americanos, a qual está presente no freqüente apoio das classes subalternas aos seus opressores, na combinação de práticas científicas e tradicionais (ir ao médico e ao curandeiro). De modo geral, estas transações possuem tal assimetria que levam sobretudo à "aceitação e à 'solução' dos problemas no interior dos limites estabelecidos pelas classes dominantes". Em muitos casos, entretanto, elas significam "reacomodações para preservar a identidade. Em outros, ainda, como único recurso para manter espaços de desenvolvimento social ou político independentes".

Canclini procura demonstrar que, no caso da cultura popular, a questão chave reside no modo com que ela interage com a cultura dominante, e não na perspectiva maniqueísta que afirma a relação bipolar entre ambas tão a gosto das "teorias dos elevadores" que acreditam nas classes sociais como "grupos compactos que só sobem ou descem" e que não se relacionam interpessoalmente. Então não se trata de saber se as culturas populares são uma alternativa ou se são "sobrevivências pré-capitalistas em processo de extinção, incapazes de atuar como agentes transformadores", mas sim de estudar "os processos de continuidade e descontinuidade, de alianças e conflitos, entre o 'tradicional' e o 'moderno'" (ibid.: 70-79)¹⁶.

¹⁶ Ao estudar o artesanato Tarasco existente no Estado mexicano de Michoacán, demonstra Canclini (1983:71-72) que o mesmo é e não é um produto pré-capitalista, possuindo uma dupla inscrição, histórica (processo que vem das sociedades pré-colombianas) e estrutural (lógica atual do capitalismo dependente) que irá originar o seu "aspecto híbrido", pois respondem tanto a uma lógica étnica quanto a uma lógica mercantil. Assim, "em sociedades tão complexas como as que

Já para Marilena Chauí (1986: 54-135), discordando tanto de da Matta quanto de Canclini, este caráter ambíguo da cultura popular - mescla de "Conformismo e resistência" à cultura dominante, é proveniente da luta de classes da sociedade brasileira, a qual não está presente apenas nos momentos de confronto direto entre as classes mas se insere no cotidiano onde a violência é camuflada, invisível sob o paternalismo-clientelismo, sob as relações de favor e tutela que muitos consideram "naturais" e exaltam como "qualidades" do "caráter nacional". Para ela, o autoritarismo em nossa sociedade é "a regra e expressão das relações sociais", forçando "os indivíduos aos sistemas de favor e tutela". Isto leva à indistinção entre o público e o privado, cuja expressão "sacrossanta" é o "jeitinho", "burla e transgressão permanentes que transformam em 'inventividade' o jogo autoritário do favor, da patronagem e da clientela, reforçando o círculo de ferro de arbítrio-transgressão-arbítrio".

Nesta mesma perspectiva, Ianni, que também constata a "ambigüidade da sociedade brasileira" (Ianni, 1972: 224), nos mostra que faz parte da ideologia das classes dominantes a tese da "fragilidade" da sociedade civil brasileira, "incapaz" de resolver por si mesma suas crises. Isto está afirmado numa historiografia que, fazendo a "crônica dos vencedores", privilegia a "tradição brasileira de conciliação", mas faz "pouca, ou nenhuma, referência às classes e forças políticas subordinadas", considerando como "precárias, débeis, incapazes" as diversas expressões reais do nosso povo, esquecendo a outra tradição das lutas pelas liberdades presente na Confederação do Equador, na Cabanagem, Sabinada, Balaiada, na Revolução Farroupilha, no Abolicionismo, em Canudos, Contestado, nas greves de operários nas fábricas, na greve dos 300 mil em São Paulo, nas lutas das Ligações Camponesas ... (Ianni, 1984: 13-40). Entendemos que não se trata de contrapor uma tradição à outra, mas sim de perceber esta simbiose, esta presença simultânea de elementos aparentemente antagônicos em nossa história-cultura que permitem o amálgama paradoxal da sociedade brasileira.

CONCLUSÃO: POR UM NOVO MARCO TEÓRICO NA ANÁLISE DA SOCIEDADE BRASILEIRA

se situam no interior do capitalismo periférico e que possuem um forte componente indígena, os processos sócio-culturais são o resultado do conflito entre várias forças que possuem origem diversa. Uma delas é a persistência de formas de organização comunitária da economia e da cultura, ou sobras da que existiu anteriormente, cuja interação com o sistema dominante é muito mais complexa do que supõem os que falam unicamente da penetração e da destruição das culturas autóctones".

Se queremos entender a "nossa identidade" tanto para explicar porque uma sociedade altamente desigual como a brasileira não explodiu até hoje, quanto para encontrar pistas para caminhos alternativos para os impasses contemporâneos, não podemos ficar presos aos parâmetros disciplinares desta ou daquela ciência em particular, nem restritos aos limites do cartesianismo mutilador do projeto científico moderno. Os atuais paradigmas teóricos unidimensionais, que tanto não captam a complexidade de uma sociedade altamente ambígua e contraditória, quanto a simplificam reducionista e reducionista (ora apegando-se a um culturalismo ingênuo, ora a um economicismo-politicismo míope), impedem a percepção desta permanente cumplicidade entre o dominador e o dominado que absorve nossas enormes tensões sociais.

É preciso compreender que estes padrões de ambigüidade cultural (herança cultural híbrida, mestiçagem, ecletismo), política (conciliação, cumplicidade) e econômica (coexistência de modernos setores mercantis com "atrasados" setores não mercantis) estão amarrados entre si, sendo coerentes com a nossa contraditória formação através de um processo de modernização-conservadora. É este sincretismo original, matriz de nossa sociedade, que acomoda e reproduz as absurdas contradições aparentemente incompatíveis, impedindo a ruptura revolucionária de um tecido social altamente explosivo.

É preciso perceber esta complexidade que caracteriza as sociedades latino-americanas, que são multi-étnicas, híbridas, onde a tradição e a modernidade coexistem, redefinindo-se, reproduzindo-se mutuamente mas de forma diferenciada, onde o "primitivo" está subordinado ao mercantil. Desde as primeiras interpretações teóricas sobre a nossa realidade, observa-se a presença persistente de considerações duais que reconhecem (apesar do dualismo) a heterogeneidade estrutural¹⁷ deste subcontinente: casa grande & senzala; arcaico x moderno; país legal x país real; subdesenvolvido x desenvolvido; pré-capitalismo x capitalismo; rural x industrial. Aqui o processo de expansão do mercado e de incorporação e difusão do "progresso técnico", contrariando as expectativas, não tem generalizado para toda a população as relações mercantis, homogeneizando a sociedade (assim como nos países "desenvolvidos"), mas sim aprofundado as diferenças entre os incluídos e os excluídos no mundo moderno, sem ocorrer desintegrações¹⁸.

¹⁷ Para um balanço deste antigo conceito cepalino, que já procurava dar conta da complexidade das sociedades periféricas, ver Pinto (1979).

¹⁸ Tavares e Serra (1979: 237) afirmam que no Brasil e na América Latina "a extensão do setor moderno agrava, paradoxalmente, a heterogeneidade pelo lado da marginalização. Neste sentido, a incorporação e expulsão passam a ser duas

Já em "Dependência e Desenvolvimento na América Latina", Fernando H. Cardoso e Enzo Faletto (1981: 139) vislumbravam a "situação de ambigüidade" típica dos países periféricos, proveniente da dinâmica social "mais complexa" dos mesmos, onde internamente as forças políticas buscam "ganhar certa autonomia", mas ficam limitadas pelas vinculações econômicas externas. É esta situação que evidencia "as limitações da utilização dos esquemas teóricos relativos ao desenvolvimento econômico e à formação da sociedade capitalista dos países hoje desenvolvidos para a compreensão da situação dos países latino-americanos", exigindo a elaboração de novos conceitos que permitam compreender nossa realidade - forja-se aqui o difundido conceito de "dependência". Nessa mesma perspectiva, Cardoso (1975: 100), no seminário sobre "classes sociais e crise política na América Latina" (Oaxaca, México, 1973), criticava uma concepção antidialética onde as classes sociais não são pensadas no seu movimento, nas suas contradições, mas consideradas estaticamente. Para este "marxismo estático", "pedra é pedra, água é água e não existe sequer o refrão: água mole em pedra dura, tanto bate até que fura".

Esta ambigüidade dificulta a compreensão da nossa realidade caso mantenhamos os esquemas eurocêntricos de análise social que mitificam o caminho para o "progresso". Adota-se freqüentemente um paradigma de desenvolvimento que desvaloriza as demais expressões sociais, pois suas próprias categorias são inadequadas para a caracterização de nossa complexa sociedade: ser "moderno" é bom, "arcaico", mau; pré-capitalista é conservador, mas capitalista é dinâmico¹⁹. De modo geral, apesar de todas as divergências entre as diversas correntes do pensamento brasileiro e dos amplos debates quanto ao dualismo, à situação de dependência e ao modo de produção pertinente à nossa realidade, todas estas correntes se situam sobre o mesmo pano de fundo civilizatório, comungando da ideologia desenvolvimentista de que o Brasil deve se modernizar, defendendo o caminho da industrialização como o único válido para este país. Tal visão mecanicista impede de se compreender a importância da existência da diversidade dos modos de vida, levando a interpretar o fato da heterogeneidade cultural de uma sociedade como mero obstáculo ao desenvolvimento. Assim, um país com uma economia dual ou com "populações vivendo em áreas não incluídas no mercado, é, por definição, subdesenvolvido ou mesmo atrasado" (Ramos, 1981: 185). A consequência desta avaliação é a implementação de uma "política de

tendências simultâneas e contraditórias do processo de expansão e modernização, que assume então um caráter desigual e combinado".

19 Para uma crítica ao etnocentrismo ocidental das categorias "arcaico" e "economia de subsistência", ver Clastres (1978).

desenvolvimento" que leva à concentração da população em grandes núcleos urbanos bem como a "diluição da identidade cultural dos cidadãos e a destruição da competência artesanal que os capacitava a garantir, autonomamente, a própria e significativa sobrevivência".

Porém, apesar de reconhecermos as características específicas de nossa sociedade e que a mesma possui uma dinâmica sócio-político-econômica-cultural própria²⁰, com o que rompemos com as teses dedutivistas que postulam um determinismo exógeno e a transposição dos modelos clássicos europeus, não podemos reduzir a sociedade brasileira (e a latino-americana) à sua singularidade e realizar apenas uma análise interna da mesma, separando-a da expansão civilizatória ocidental moderna, afirmando que aqui existe algo essencialmente original. Temos de pensar, como indica Cardoso (1975: 104), a estruturação social da América Latina como algo distinto, embora relacionado com as sociedades metropolitanas, que a relação entre as forças externas e internas é um "todo complexo" (Cardoso; Faletto, 1985: 22). Não há como não reconhecer que o nosso horizonte civilizatório é o da moderna sociedade industrial. É a modernidade (entendida como "tempo eixo" em torno do qual, ainda que deformadamente, estamos nos moldando), sob a forma da sociedade industrial burguesa, que é hegemônica em nossas terras, porém redefinida como modernidade tupiniquim - Celso Furtado (1984: 22) falará em "modernização dependente", enquanto que Darcy Ribeiro (1985:115) em "modernização reflexa" - que aqui se implanta, transfigurada como modernização-conservadora sob as marcas da dependência e da heterogeneidade estrutural.

Infelizmente estamos numa corrida imitativa, buscando alcançar e reproduzir o molde desenvolvimentista dos países do Primeiro Mundo, com os nossos modelos explicativos presos a uma visão modernizante mutiladora da vida. Não há razão para o projeto de emparelhamento com centros irradiadores da civilização ocidental tanto porque o nosso processo de "modernização" difere profundamente do primeiro mundo, quanto porque este projeto civilizatório está sendo colocado em cheque por uma grave crise. Não se trata de afirmar que devemos ou não realizar a revolução burguesa no Brasil, de modernizá-lo ou não, mas de compreender a forma particular como a civilização moderna impacta e é recriada aqui nos trópicos, o que exige uma re-elaboração das categorias teóricas. A teoria da dependência, que logrou captar melhor a complexidade da dinâmica social latino-americana superando o dualismo

²⁰ Isto é afirmado, por exemplo, por F. Oliveira (1981: 27) e R. Schwarz (1987: 110).

que opunha o arcaico ao moderno, o exogenismo e o reducionismo economicista, por não fazer uma crítica epistemológica dos conceitos utilizados, não elaborou um projeto político que vislumbraresse o potencial emancipador dos setores "arcaicos", nem percebeu claramente a gravidade da crise civilizatória em que estamos inseridos, permanecendo num marco modernizante-unidimensional (desenvolvimento = industrialização). A crítica epistemológica é fundamental, tanto devido a que os conceitos construídos em outras terras evocam teleologicamente um futuro inevitável e, conseqüentemente, uma anterioridade que deve ser superada, quanto para perceber a carga de racionalidade instrumental que possuem nossos referenciais teóricos.

BIBLIOGRAFIA

BASTOS, Elide R. (1986). "Gilberto Freire e a questão nacional". In: MORAES, Reginaldo; ANTUNES, Ricardo; FERRANTE, Vera (org.). **Inteligência Brasileira**. São Paulo: Marco Zero.

BERMAN, Marshall (1986). **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras.

BOSI, Alfredo (1980). "Um testemunho do presente". In: MOTA, Carlos. **Ideologia da cultura brasileira**. São Paulo: Ática, 4. ed.

____ (1983). "Cultura brasileira". In: MENDES, D. (coord.). **Filosofia da educação brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

____ (1987). "Plural, mas não caótico". In: BOSI, A. (org.). **Cultura brasileira: temas e situações**. São Paulo: Ática.

CALDERA, Alejandro (1985). **Filosofia e crise. Pela filosofia latino-americana**. Petrópolis: Vozes.

CAMARGO, Aspásia; GÓES, Walder de (1984). **O drama da sucessão e a crise do regime**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

CANCLINI, Néstor (1983). **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense.

____ (1988). "Gramsci e as culturas populares na América Latina". In: COUTINHO, C.; NOGUEIRA, M. (org.). **Gramsci e a América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CÂNDIDO, Antônio (1978). "O significado de raízes do Brasil". In: HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 12. ed.

_____ (1984). "A revolução de 1930 e a cultura". In: **Novos Estudos CEBRAP**, 2 (4), abril.

_____ (1985). **Literatura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 7. ed.

CARDOSO, Fernando, H. (1975). **Autoritarismo e democratização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3. ed.

_____ (1979). **O modelo político Brasileiro**. São Paulo: Difel, 4. ed.

_____ (1980). **As idéias e seu lugar**. Petrópolis: Vozes.

CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo (1981). **Dependência e desenvolvimento na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 6. ed.

_____ (1985). "Repensando Dependência e Desenvolvimento na América Latina". In: SORJ, B.; FONT, M. (org.). **Economia e movimentos sociais na América Latina**. São Paulo: Brasiliense.

CASAS, Bartolomé de Las (1984). **Brevíssima relação da destruição das Índias**. Porto Alegre: L&PM.

CHAUÍ, Marilena (1986). **Conformismo e resistência**. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre (1978). **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Zahar.

COMBLIN, Joseph (1977). "Movimentos e ideologias na América Latina". In: **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Petrópolis: Vozes.

COSTA, Cruz (1967). **Contribuição à história das idéias no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

COUTINHO, Carlos N. (1980). **A democracia como valor universal**. São Paulo: Ciências Humanas.

- _____. (1988). "As categorias de Gramsci e a realidade brasileira". In: Coutinho, C.; NOGUEIRA, M. (org.). **Gramsci e a América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CUEVA, Augustin (1983). **O desenvolvimento do capitalismo na América Latina**. São Paulo: Global.
- DEBRUN, Michel (1983). **A conciliação e outras estratégias**. São Paulo: Brasiliense.
- DECCA, Edgar de (1981). **1939 - O silêncio dos vencidos**. São Paulo: Brasiliense.
- DINIZ, Eli (1978). **Empresário, Estado e capitalismo no Brasil: 1930-1945**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1985). "A transição no Brasil: uma reavaliação da dinâmica da abertura". **Dados**, 28 (3).
- _____. (1987). "O pensamento autoritário dos anos 30". **Ciência Hoje**, 5 (29), março.
- DREIFUSS, René, A. (1981). **1964: A conquista do Estado**. Petrópolis: Vozes.
- DUSSEL, Enrique (1977). "História da fé cristã e transformação social na América Latina". In: **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1982). **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola.
- _____. (1986). **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes.
- FAUSTO, Boris (1970). **Revolução de 1930: historiografia e história**. São Paulo: Brasiliense.
- FERNANDES, Florestan (1981). **A revolução burguesa no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 3. ed.
- _____. (1986). **Nova República?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FERNANDES, Heloísa (1974). **Política e segurança**. São Paulo: Alfa-Omega.

- FRANCO, Maria Sylvia C. (1976). "As idéias estão no lugar". In: **Cadernos de debate 1 - história do Brasil**. São Paulo: Brasiliense.
- FREIRE, Gilberto (1963). **Casa grande & senzala**. Brasília: Universidade de Brasília, 13. ed.
- FURTADO, Celso (1979). **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Nacional, 16. ed.
- _____ (1984). **Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GALVÃO, Walnice (1984). "Euclides, elite modernizadora e enquadramento". In: **Euclides da Cunha**. São Paulo: Ática.
- GOMES, Roberto (1980). **Crítica da razão tupiniquim**. São Paulo: Cortez.
- GULDBERG, Horacio C. (1983). **Filosofia de la liberación latino-americana**. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOLANDA, Sérgio (1963). **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Universidade de Brasília, 4. ed.
- IANNI, Octávio (1972). **Raças e classes sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2. ed.
- _____ (1984). **O ciclo da revolução burguesa**. Petrópolis: Vozes.
- KUJAWSKI, Gilberto de M. (1988). **A crise do século XX**. São Paulo: Ática.
- LAPA, José Roberto (org.) (1980). **Modos de produção e realidade brasileira**. Petrópolis: Vozes.
- LISBOA, Armando de M. (1987). "A mediação entre a economia e a política na produção teórica sobre o Estado contemporâneo latino-americano: um balanço". In: **Textos de Economia**, 2.
- LUTZENBERGER, José (1977). **Manifesto ecológico brasileiro**. Porto Alegre: Lançamento.
- MARTINS, José de S. (1986). **A reforma agrária e os limites da democracia na "Nova República"**. São Paulo: Hucitec.

MARTINS, Luciano (1978). "Estatização da economia ou privatização do Estado?". In: **Ensaio de Opinião**, 2 (7).

MATTA, Roberto da (1985). **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense.

____ (1986). **O que faz o Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco.

MELLO, João Manuel C. (1982). **O capitalismo Tardio**. São Paulo: Brasiliense.

MOORE Jr., Barrington (1983). **As origens sociais da ditadura e da democracia**. São Paulo: Martins Fontes.

MOTA, Carlos G. (1980). **Ideologia da cultura brasileira**. São Paulo: Ática, 4. ed.

____ (1986). "As ciências sociais na América Latina - proposta de periodização (1945-1983)". In: MORAES, R.; ANTUNES, R.; FERRANTE, V. (org.). **Inteligência Brasileira**. São Paulo: Marco Zero.

NOVAIS, Fernando (1983). **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial**. São Paulo: Hucitec.

OLIVEIRA, Eliézer R. (org.) (1987). **Militares: pensamento e ação política**. Campinas: Papirus.

OLIVEIRA, Francisco (1980). **A economia da dependência imperfeita**. Rio de Janeiro: Graal, 3. ed.

____ (1981). **A economia brasileira: crítica à razão dualista**. Petrópolis: Vozes.

OLIVEIRA, Pedro R. (1985). **Religião e dominação de classe**. Petrópolis, Vozes.

ORTIZ, Renato (1985). **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense.

____ (1988). **A moderna tradição**. São Paulo: Brasiliense.

- PÁDUA, José A. (1987). "Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política". In: PÁDUA, J. (org.). **Ecologia e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo - IUPERJ.
- PAIVA, Vanilda (1980). **Paulo Freire e nacionalismo-desenvolvimentista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PEREIRA, Luiz Carlos B. (1982). "Seis interpretações sobre o Brasil". In: **Dados**, 25 (3).
- PINTO, Aníbal (1979). "Heterogeneidade estrutural e modelo de desenvolvimento recente". In: SERRA, J. (coord.). **América Latina: ensaios de interpretação econômica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PRADO Jr., Caio (1985). **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 32. ed.
- PRADO, Paulo (1944). **Retrato do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 5. ed.
- RAMOS, Alberto G. (1981). **A nova ciência das organizações**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- RIBEIRO, Darcy (1985). **Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 8. ed.
- RICARDO, Cassiano (1963). "Variações sobre o homem cordial". In: HOLANDA, S. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: Universidade de Brasília, 4. ed.
- RODRIGUES, José Honório (1965). **Conciliação e reforma no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ROUQUIÉ, Alain (1984). **O Estado militar na América Latina**. São Paulo: Alfa-Omega.
- SADER, Eder (1982). **A militarização do Estado na América Latina**. São Paulo: Polis.
- SCHWARZ, Roberto (1981). **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 2. ed.
- ____ (1987). "Nacional por subtração". In: **Tradição, contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- SILVA, Sérgio (1981). **Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil**. São Paulo: Alfa-Omega.
- SINGER, Paul (1973). **Economia política da urbanização**. São Paulo: Brasiliense.
- SODRÉ, Nelson W. (1962). **Formação histórica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense.
- SUZIGAN, Wilson (1986). **Indústria brasileira. Origem e desenvolvimento**. São Paulo: Brasiliense.
- TAVARES, Maria da C. (1986). **Acumulação de capital e industrialização no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2. ed.
- TAVARES, Maria da C.; SERRA, José (1979). "Além da estagnação. Uma discussão sobre o estilo de desenvolvimento recente do Brasil". In: SERRA, J. (coord.). **América Latina: ensaios de interpretação econômica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- WEFFORT, Francisco (1980). **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2. ed.
- _____ (1984). **Por que democracia?** São Paulo: Brasiliense.
- ZEA, Leopoldo (1976). **El pensamiento latinoamericano**. Barcelona: Ariel.
- _____ (1984). "Desarrollo de la creación cultural latinoamericana". In: CASANOVA, P. (coord.). **Cultura y creación intelectual en América Latina**. México: Siglo XXI.