



O Social em Questão

ISSN: 1415-1804

ISSN: 2238-9091

osq@puc-rio.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Brasil

Torres de Alencar, Mônica Maria
Gramsci e a perspectiva nacional-popular no âmbito da Cultura
O Social em Questão, vol. 20, núm. 39, 2017, Setembro-, pp. 185-210
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552263357013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABEM
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Gramsci e a perspectiva nacional-popular no âmbito da Cultura

Mônica Maria Torres de Alencar¹

Resumo

Este texto, através de uma revisão crítica da literatura sobre o tema, apresenta como no pensamento de Antonio Gramsci, a categoria nacional-popular relaciona-se com sua concepção de cultura. Para Gramsci, o nacional-popular está relacionado aos processos históricos de transformação da sociedade que tem a cultura como um campo fundamental de mediação para uma nova hegemonia de classe. Pretende ainda mostrar como no Brasil, a perspectiva nacional-popular na histórica e no desenvolvimento do capitalismo no país. Todo esse processo teve consequências negativas na evolução da formação cultural brasileira, dado que atinge, sobremaneira, as relações que se estabelecem entre Estado e sociedade civil e influem na dinâmica de organização da cultura e na constituição da intelectualidade no Brasil.

Palavras-chave

Cultura; Gramsci; Nacional-popular; Brasil.

Gramsci and the national-popular perspective in the field of culture

Abstract

This text, through a critical review of the literature on the subject, presents as in the thought of Antonio Gramsci, the national-popular category is related to its conception of culture. For Gramsci, the popular national is related to the historical processes of transformation of society that has the culture as a fundamental field of mediation for a new class hegemony. It also intends to show how in Brazil, the national-popular perspective in the historical and social development of capitalism in the country. All this process had negative consequences on the evolution of the Brazilian cultural formation, since it reaches, above all, the relations that are established between State and civil society and influence in the dynamics of the organization of the culture and in the constitution of the intellectuality in Brazil.

Keywords

Culture; Gramsci; National-popular; Brazil.

Introdução

Nas sociedades capitalistas “ocidentais”, dado seu grau de complexidade, a sociedade civil sendo rica e sólida torna-se o palco privilegiado de luta de classes, à medida que as classes sociais disputam nesse espaço a direção político-cultural. Em Gramsci os conceitos “Oriente” e “Ocidente” não remetem a aspectos geográficos. Tais conceitos são utilizados para se referirem a diferentes tipos de formação econômico-social, referidos, ainda, à importância que a sociedade civil tem em relação ao Estado. A sociedade civil é o espaço de luta dos processos hegemônicos, políticos e ideológicos dos grupos sociais. Para Gramsci, as classes subalternas podem e mesmo devem ser dirigentes desde antes da conquista do poder político. E depois, quando exercem o poder, e mesmo se o detêm com firmeza, tornam-se dominantes, mas devem continuar a ser dirigentes. É, pois, na sociedade civil que as classes sociais, através de processos de direção e consenso, procuram estabelecer sua hegemonia.

Esse processo põe a possibilidade das classes subalternas, através de sua ação política e concepção de mundo, tornarem-se uma classe hegemônica, mantendo articuladas forças sociais heterogêneas. A questão primordial de uma concepção de mundo é unificar, dar unidade ideológica a um bloco social heterogêneo, realizando, pois, um processo de hegemonia.

E, para que as classes sociais subalternas exerçam sua hegemonia, há a necessidade da reforma intelectual e moral, para a instauração de novas relações entre os intelectuais e o povo, propiciando a elaboração de uma nova concepção de mundo que, partindo de elementos desagregados do senso comum, proceda à crítica desses elementos, elevando-os ao que Gramsci denomina de “bom senso”, tornando-os, enfim, uma ordem intelectual unificada com o que existe de mais progressista na cultura mundial. No dizer de Gramsci:

[...] o início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, isto é, um ‘conhece-te a ti mesmo’ como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma afinidade de traços recebidos sem benefício no inventário. Deve se fazer, inicialmente, este inventário (GRAMSCI, 1986a, p. 12).

É através desse processo que os elementos desagregados podem elevar uma concepção de mundo a um nível superior, de forma que a ideologia das classes subalternas entre em contradição com a concepção que lhes foi imposta por vários e vários anos. Trata-se de depurar os elementos de diversas fases históricas que,

dispersos, localizam-se enquanto elementos anacrônicos presentes na concepção de mundo das classes subalternas. Para Gramsci:

A própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e 'originais' em sua atualidade. Como é possível pensar, e o presente bem determinado, com um pensamento elaborado por problemas de um passado bastante remoto e superado? Se isto ocorre, nós somos 'anacrônicos' em face da época em que vivemos, nós somos fósseis e não seres modernos (GRAMSCI, 1986a, p. 13).

É importante proceder à crítica de sua própria concepção de mundo e, ainda, a que lhe é imposta pelos grupos dominantes. A primeira no sentido de organizá-la e sistematizá-la tornando-a unitária e coerente, e a segunda no sentido de um acerto de contas, vinculando-a ao que de melhor existe na cultura mundial, porque, para Gramsci, trata-se de vincular-se “criticamente às aquisições da cultura burguesa, reelaborando criticamente a cultura subalterna” (GRUPPI, 1991, p. 92).

A cultura popular materializa-se através de elementos desordenados, dispersos, confusos até o momento em que a classe subalterna tenha consciência de seu papel histórico. De acordo com Gramsci, “uma cultura é subalterna precisamente enquanto carece de consciência de classe, enquanto é cultura de classe ainda não consciente de si” (GRUPPI, 1991, p. 92). Parece, portanto, que o importante é transformar a concepção de mundo das classes populares em um conjunto coerente e unitário, capaz de, diante dos problemas e contradições de seu próprio tempo, enfrentá-los emprestando-lhes sua própria expressão, ou seja, dando-lhes respostas concernentes à sua posição na vida social.

Com efeito, para a realização da hegemonia das classes subalternas, para a expressão do que Gramsci se refere como vontade coletiva nacional-popular, é necessária a instauração de algumas condições políticas e culturais nas quais o partido político e os intelectuais assumem um papel primordial no forjamento destas premissas básicas.

A categoria nacional-popular como expressão das condições históricas e concretas de um tempo e lugar

Para Gramsci, o nacional-popular está relacionado aos processos históricos de transformação da sociedade que tem a cultura como um campo fundamental de mediação para uma nova hegemonia de classe. A hegemonia está vinculada a um

processo amplo, que aponta para a instauração de novas relações sociais no âmbito econômico e político, mas significa, também, a construção de um novo modo de vida, de uma nova conduta ética e moral.

O conceito de hegemonia em Gramsci é uma importante contribuição para a ampliação da teoria marxista. Para o autor dos *Cadernos de cárcere*, o termo indica mais do que um processo de liderança política. De acordo com Gruppi, hegemonia:

[...] representa a transformação, a construção de uma nova sociedade, de uma nova estrutura econômica, de uma nova organização política e também de uma nova orientação ideológica e cultural. Como tal, ela não tem consequências apenas no nível material da economia ou no nível da política, mas no nível da moral, do conhecimento, da ‘filosofia’ (GRUPPI, 1991, p.02).

O surgimento do que ele denomina de vontade coletiva nacional-popular, enquanto “consciência atuante da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo” (GRAMSCI, 1978, p. 9), deve ser precedida pela instauração de uma reforma intelectual e moral, responsável por uma transformação do modo de ver, sentir e representar a realidade e pela organização de uma concepção do mundo, enquanto expressão das necessidades históricas da classe fundamental a que se vincula. A reforma intelectual e moral – a fim de consolidar a hegemonia de um novo bloco histórico, propiciar a expressão coerente e sistemática de uma nova concepção do mundo – é responsável, também, por instaurar uma relação orgânica entre os intelectuais e o povo, contribuindo para a constituição histórica das classes sociais. Significa a criação de uma nova cultura, de uma verdadeira reforma intelectual e moral, com a gênese de um novo homem, com a compreensão crítica de si mesmo e do mundo.

É por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa – além do progresso político-prático – um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica mesmo que dentro de limites ainda restritos (GRAMSCI, 1986a, p. 21).

Na vida social, a sociedade civil é a esfera que, tendo uma legalidade própria, responde pela função de hegemonia cultural, moral e política, materializando-se

através de instâncias próprias e plurais, cujo objetivo essencial é justamente difundir uma determinada concepção do mundo e uma cultura. Diferente de Marx, que identifica a “sociedade civil” como o domínio das relações econômicas, Gramsci a compreende como um momento da superestrutura e “[...] como portadora material da figura social da hegemonia, como esfera da mediação entre infraestrutura econômica e o Estado em sentido estrito” (COUTINHO, 1990, p.73).

Gramsci refere-se ao partido político como “o moderno príncipe”, organismo material da sociedade civil capaz de atuar “sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar a sua vontade coletiva” (GRAMSCI, 1978,p.4). Na sociedade moderna, é o elemento que tem por função organizar a “reforma intelectual e moral”, condição essencial para a explicitação da vontade coletiva nacional-popular.

Deve-se sublinhar a importância e o significado que têm os partidos, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções de mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e as políticas adequadas a ela, isto é, em que funcionam quase como ‘experimentadores’ históricos de tais concepções (GRAMSCI, 1986a,p. 22).

No mesmo sentido, Gramsci chama atenção para a função social dos intelectuais na reforma intelectual e moral. Os intelectuais assumem uma função destacada na constituição histórica das classes sociais, tendo um importante papel na hegemonia dos grupos sociais. Têm a função de dar organicidade e coerência à concepção de mundo dispersa e fragmentada das classes subordinadas:

[...] uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente por si sem organizar-se (em sentido lato),e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica (GRAMSCI, 1986a,p. 21).

Cada classe tende a formar seus intelectuais orgânicos, que representam uma força viva no exercício do domínio e direção da sociedade pelos grupos sociais.

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo

orgânico, uma ou mais camadas que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político [...] (GRAMSCI, 1989, p. 3).

Como se verifica, a explicitação da vontade coletiva nacional-popular pressupõe o surgimento de determinadas condições e ações efetivas no sentido de realizá-las. A vontade coletiva nacional-popular significa a própria efetivação de uma transformação histórica.

Na verdade, Gramsci articula a categoria do nacional-popular a partir de circunstâncias histórico-concretas, isto é: articula essa categoria vinculando-a ao processo de instauração de uma vontade coletiva responsável pela consolidação de um novo bloco histórico; tomando por base elementos afeitos ao processo de desenvolvimento histórico da Itália, ou seja, as peculiaridades assumidas pelo processo de hegemonia burguesa nesse país.

Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci desenvolve a categoria do nacional-popular tendo sempre presente às condições do desenvolvimento histórico italiano, representando a articulação de um processo de contra-hegemonia a hegemonia burguesa. No caso italiano é, na prática, uma oposição ao nacionalismo fascista, à sua forma de apropriação do passado histórico nacional que, segundo Gramsci, deve ser recuperado numa perspectiva popular, o que certamente implicaria numa nova ordem de entendimento dos problemas nacionais. De acordo com Chauí:

Como Maquiavel nos Discorsi, Gramsci critica a intelectualidade e os políticos italianos porque imaginam uma Itália já existente, já feita no passado e nas tradições, procurando apenas conservá-la sem considerar sua inviabilidade. Nesse sentido, a recuperação do passado, na perspectiva gramsciana, não é restauração de tradições nem culto à tradição, atitudes próprias do fascismo. Para ele trata-se da possibilidade de refazer a memória num sentido contrário ao da classe dominante, de modo que o corte histórico-cultural seja um corte de classe (CHAUÍ, 1989, p. 89).

Nas anotações de Gramsci, nos *Cadernos do cárcere*, destaca-se a preocupação do autor quanto à tendência de que os aspectos nacionais da cultura sejam transformados em monopólio exclusivo das classes dominantes. Para Gramsci, o desafio é o resgate do nacional não na direção de uma perspectiva “nacionalista abstrata”, própria da hegemonia burguesa sob o fascismo italiano, mas, o passado

nacional deve vir prenhe de consciência popular, representando os anseios, as ideias e os sentimentos do povo.

Para Gramsci, no âmbito da cultura, o nacional-popular representa, portanto, a oposição efetiva àquela tendência que reforça a cisão entre os intelectuais e o povo, dando ensejo a uma cultura de elite, incapaz de reportar-se às necessidades históricas das classes populares.

No caso italiano, a forma de consolidação do capitalismo e o processo de unificação do Estado italiano levaram a uma condição histórica de completa ausência de uma verdadeira reforma intelectual e moral, capaz de ensejar uma cultura nacional-popular. Consequentemente, o que predominou foi uma relação de superioridade e afastamento entre os intelectuais e o povo-nação.

Ao contrário do que ocorreu na França, por exemplo, a Itália não experimentou um processo de revolução burguesa clássica, na qual amplos estratos das classes subalternas tivessem um papel atuante sob a direção de um partido com uma forte ação política. Na falta desse partido de tipo jacobino, as classes populares viram-se órfãs de uma direção política firme que permitisse torná-las classes sociais autônomas. Aliás, as classes populares foram sempre alijadas dos processos decisórios nacionais e a revolução burguesa na Itália se caracterizou por ser uma transformação de “cima para baixo” ou “revolução passiva”.

Na base da ausência de uma cultura nacional-popular na Itália, está a forma de seu processo de unificação nacional, a ausência de uma classe eminentemente revolucionária, imbuída de um caráter nacional, no sentido de levar adiante as aspirações do conjunto da nação, capaz, ainda, de permitir as demais classes tornarem-se forças políticas autônomas, o caráter cosmopolita dos intelectuais efetivando uma relação na qual predominou uma cisão entre o povo-nação. A ausência do elemento nacional-popular repousa, em suma, no caráter fraco da hegemonia da burguesia italiana e, também, na falta de uma reforma intelectual.

Gramsci verifica a ausência de uma concepção de mundo coerente e sistematizada das classes subalternas e critica veementemente a relação que, historicamente, se estabeleceu entre os intelectuais e o povo. Os intelectuais, no seu entender, foram incapazes, mesmo nos limites da revolução burguesa, de elevar a consciência das massas, de torná-las partícipes e sujeitos atuantes da ação histórica de, numa relação orgânica com o “povo-nação”, ensejar um processo no qual as classes subalternas se vissem inseridas na vida histórica nacional italiana, criando as condições para uma reforma intelectual e moral, na qual houvesse uma substancial transformação das classes subalternas no sentido de torná-

las autoconscientes de seu papel histórico. Esse vínculo orgânico poderia ter fortalecido o processo de direção político-ideológico desses setores.

A burguesia italiana, segundo Gramsci, não foi capaz de realizar a reforma intelectual e moral, pois ela mesma teve dificuldades em situar-se como uma classe e revolucionária procedendo, inclusive, à crítica das formas de vida passadas. A burguesia não foi, portanto, capaz de mobilizar para seu projeto de hegemonia toda a vida nacional e popular. Gruppi, a esse respeito, enfatiza que:

A ausência de uma cultura nacional e popular é consequência do fato de que não se verificou na Itália uma verdadeira reforma intelectual e moral. Não se verificou no Renascimento italiano, que foi um movimento cultural e de costumes essencialmente de cúpula [...]. Inexistiu, portanto, algo correspondente à Reforma Luterana. A Igreja católica não só não podia guiar uma reforma intelectual e moral, como mesmo a impediu com a Contrarreforma. Também não se verificou no *Risorgimento*, que não é um movimento comparável à Revolução Francesa (GRUPPI, 1991, p. 86).

É por essas razões que Gramsci chama a atenção para a ausência, na Itália, de uma “cultura nacional-popular”. Em suas notas sobre literatura e arte, ele observa que a vida cultural da Itália é hegemonizada por autores estrangeiros, fazendo crer que a ausência de um vínculo orgânico e real entre os intelectuais e o povo, como fruto das peculiaridades das formas que assumem o desenvolvimento histórico italiano, dificultou e impediu que florescesse na Itália uma cultura nacional-popular. Por consequência, Gramsci diz que:

Na Itália, o termo ‘nacional’ tem um significado muito restrito ideologicamente e, de qualquer modo, não coincide com ‘popular’, já que os intelectuais estão afastados do povo, isto é, da ‘nação’, estando ligados, ao contrário, a uma tradição de casta, que jamais foi quebrada por um forte movimento político popular, ou nacional vindo de baixo: a tradição é livresca e abstrata [...]. Os intelectuais não saem do povo, ainda que acidentalmente algum deles seja de origem popular; não se sentem ligados ao povo [...] não o conhecem e não percebem suas necessidades, aspirações e seus sentimentos difusos; em relação ao povo, são algo destacado, solto no ar, ou seja, uma casta, não uma articulação – com funções orgânicas do próprio povo (GRAMSCI, 1986b, p. 105-107).

Nesse sentido, Gramsci observa que a literatura estrangeira é mais popular na Itália que a própria literatura nacional, o que significa dizer que há um processo de hegemonia intelectual e moral da cultura estrangeira. Ora, o conceito de cultura na Itália é “livresco, parecendo não exprimir as contradições histórico-sociais do país. É, em suma, alheio às correntes profundas da vida nacional” (GRAMSCI, 1986b, p.73). Daí a influência da literatura estrangeira, pois essa, ao ser capaz de, em seus países de origem, exprimir essa tendência do nacional-popular tornou-se também, influente na Itália, dado que satisfazia às exigências do povo.

A ausência de uma literatura nacional-popular, devida a ausência de preocupações e de interesses por estas necessidades e exigência, deixou o ‘mercado’ literário aberto ao influxo de grupos intelectuais de outros países, que – populares-nacionais em sua pátria – também o foram na Itália, dado que as exigências e necessidades que buscam satisfazer são similares também na Itália (GRAMSCI, 1986b, p. 18).

O autor dos *Cadernos do cárcere* chama a atenção, também, para a forma como os escritores italianos tratam em seus romances os personagens que são “pessoas do povo”. O tratamento é de “uma benevolência própria de uma sociedade católica de proteção aos animais” (GRAMSCI, 1986b, p.3) predomina o que ele denomina de “paternalismo católico” ou “fria impassibilidade científica e fotográfica”. Os personagens parecem não dispor de conteúdo humano à medida que são tratados de forma abstrata, quando não de forma alegórica.

Outro momento interessante a ser ressaltado nas reflexões gramscianas diz respeito a uma passagem na qual ele desfere uma crítica mordaz ao tratamento dado em alguns jornais italianos à questão da publicação em folhetim de certos romances franceses, parecendo desconsiderar a existência de um romance italiano moderno e sugerindo, ainda, que os jornais que publicam os folhetins têm uma visão medíocre do público italiano.

Gramsci refuta essa opinião argumentando que esse posicionamento não remete ao fulcro da questão, que não diz respeito apenas à não difusão entre o povo da literatura artística, mas diz respeito, sim, à não existência na Itália de uma literatura “popular”. Para Gramsci, não existe uma popularidade da literatura artística e tampouco a produção de uma literatura popular, porque na base desta questão está a total falta de identidade entre os escritores e o povo, com os primeiros não desempenhando uma função “educadora nacional”

(GRAMSCI, 1986b, p. 104). Parece que na Itália a literatura nacional não é popular e, de outra, mesmo considerando a existência de uma literatura popular, esta nunca foi verdadeiramente nacional.

Na base, portanto, da perspectiva cultural nacional-popular situa-se uma postura ampla, humanista e democrático-popular, na qual, em todas as esferas da cultura, sobressai uma autêntica e profunda ligação entre os intelectuais e o povo à medida que a vida social é representada numa perspectiva ideológica concretamente popular. Quando o conceito de nacional-popular aparece na obra gramsciana, aludido ao processo de transformação histórica, que têm como base as relações democráticas no seio da sociedade e a instauração paulatina da modificação das estruturas sociais, políticas e do modo de vida.

O que se observa é que, dada a forma como o capitalismo se realizou na sociedade italiana, a cultura se desenvolveu de modo a manter suas tendências mais conservadoras e reacionárias, com o predomínio da separação entre os intelectuais e o povo, a ausência de uma reforma intelectual e moral e a inexistência de um projeto político no qual as classes subalternas fossem partes atuantes.

Considerando as devidas mediações, pode-se concluir que o desenvolvimento histórico italiano, ao não incentivar a articulação de forças do âmbito democrático e popular, deixa como ônus, também, no plano estrito da cultura, a marca indelével do elitismo. Na base, portanto, do nacional está uma íntima e profunda vinculação entre o intelectual e o povo, condição para a expressão dessa tendência de universal e concreta.

Cumprir observar que se vincular à perspectiva nacional-popular de cultura não significa ignorar as principais descobertas e criações na cultura a nível mundial, seja no plano da elaboração estética, do pensamento social ou da pesquisa científica, a fim de se voltar para pretensas “raízes culturais”. Ora, nada mais estranho nacional-popular do que o fechamento provinciano e popularesco, dado que o nacional-popular é essencialmente uma perspectiva universal, à medida que se volta para as contradições nacionais exprimindo as necessidades e anseios do povo-nação, alçando-se ao patamar do patrimônio da cultura universal. Nas palavras de Coutinho,

Assim, se o nacional-popular é essencialmente um modo de articulação entre os intelectuais e o povo (que faz desses intelectuais – na expressão de Gramsci – ‘intelectuais orgânicos’ das correntes populares), ele não pode ser entendido, no que se refere às suas figuras concretas e ao seu conteúdo, como

algo oposto ao universal, como a simples afirmação de nossas pretensas raízes culturais ‘autônomas’ contra a penetração do ‘cosmopolitismo alienado’ (COUTINHO, 1990, p. 51).

O nacional-popular opõe-se, de um lado, à caricatura provinciana e popularesca no seio da cultura que pode desembocar no “nacionalismo cultural” exacerbado, que tem como ápice o total embrutecimento da expressão estético-artística ou a imposição de limites na elaboração do pensamento social. De outro, vai de encontro, também, a esse “cosmopolitismo alienado” que se apresenta sem estabelecer a ligação com as contradições de uma determinada realidade, não lhes fornecendo, portanto, repostas satisfatórias e contribuindo para o tratamento abstrato da corrente cultural universal.

Para tanto, a expressão cultural nacional-popular está aberta a todas as inovações culturais no âmbito mundial. Mas, vale lembrar, não no sentido de um mero transplante de ideias e realizações estéticas, sem nenhuma contraposição às contradições reais da sociedade. A questão reside, assim, numa relação entre o particular e o geral, na qual o assunto particular encerra as contradições gerais da sociedade. É isto que torna uma produção estética, por exemplo, capaz de empolgar públicos em tempos e lugares diferentes. Sobre a postura cosmopolita abstrata, Coutinho afirma que:

[...] ela se manifesta sempre que a recepção de uma corrente cultural universal se faz de modo abstrato, sem nenhuma tentativa de concretizá-la e enriquecê-la no confronto com a realidade [...]. Em outras palavras, mais precisas: há cosmopolitismo abstrato todas as vezes que a ‘importância’ cultural não tem como objetivo responder a questões colocadas pela própria realidade [...], mas visa tão-somente a satisfazer exigências de um círculo restrito de importantes intelectuais ‘intimistas’. Nesse sentido, podemos afirmar que essa postura ‘cosmopolita’ é uma das manifestações da cultura elitista e não nacional-popular: é por estarem separados do povo, emparedados nos limites do ‘intimismo’ que certos intelectuais são incapazes de proceder àquela concretização e àquele enriquecimento do patrimônio universal (COUTINHO, 1990, p.52).

Outro aspecto importante a ser considerado na tendência cultural nacional-popular é que a unidade viva entre povo e nação está distante de operar-se através de um conteúdo ou temática delimitadas a priori. Esses aspectos, se

tratados isoladamente, podem esvaziar o sentido dessa tendência, fazendo-a cair num artificialismo e não revela verdadeiramente no que consiste o nacional-popular. Cabe ressaltar que não é o conteúdo ou tema que determina uma elaboração artística ou do pensamento social como nacional-popular, pois, o importante está na atitude diante das questões referentes à vida nacional e popular. Gramsci, ao tomar como referência a situação da literatura italiana, chama a atenção para isto ao afirmar que “[...] o que é essencial para o conteúdo é a atitude do escritor e de uma geração e, face deste ambiente. Tão somente a atitude é que determina o mundo cultural de uma geração e de uma época e, portanto, o seu estilo” (GRAMSCI, 1986b, p. 98).

Limitar o nacional-popular a um conteúdo, uma temática ou um estilo é negar-lhe a possibilidade do pluralismo que lhe é inerente, posto que constitutivo de sua natureza ampla e aberta às iniciativas criadoras dos indivíduos. Coutinho afirma ser impossível determinar a priori um estilo ou temática no plano estético ou posição ideológica própria do nacional-popular. Segundo ele, é precisamente na diversidade e no pluralismo que o nacional-popular adquire a forma e a vitalidade para abordar os temas mais profundos da natureza humana. Mas, por outro lado, para Coutinho existiriam elementos capazes de unificar ou imprimir uma unidade do nacional-popular diante das possibilidades de variações de estilos, temáticas ou posições ideológicas.

Enquanto o realismo como método (e não como estilo) pode ser considerado o fator que unifica a posteriori o nacional-popular no terreno estético, no caso do pensamento social esse fator me parece residir numa concepção humanista e historicista do mundo, ou seja, numa concepção que afirma o papel da práxis na transformação das estruturas sociais e que concebe a ciência como um dos instrumentos para iluminar e guiar essa práxis transformadora (COUTINHO, 1990, p. 54).

A perspectiva nacional-popular possui como parâmetros o realismo (enquanto método), o humanismo e o historicismo, elementos clássicos do pensamento crítico. O realismo enquanto categoria central da arte é de um método de composição artística que se opõe a uma concepção vulgar, que deduz o valor da literatura e da arte a partir de concepções ideológicas do criador. Aqui, o artista não copia a realidade, mas, tendo como matéria-prima as contradições sociais e humanas, estabelece com ela uma profunda e autêntica relação, criando

uma obra que, numa bela conciliação com o seu tempo, alça-se a um nível de universalidade. A expressão estética trata da vida, de suas contradições sociais, morais e psicológicas. “A verdadeira arte, portanto, fornece sempre um quadro de conjunto da vida humana, representando-a no seu movimento, na sua evolução e desenvolvimento” (LUKÁCS, 1968, p. 32).

Por conseguinte, a “vitória do realismo” não se efetiva através da consagração de determinados conteúdos ideológicos, nem da cópia alegórica da realidade, mas sim na forma, nos ângulos de abordagem que o artista tem diante da realidade de seu tempo. Além disso, é na pluralidade estilística e ideológica que se completa a riqueza da obra de arte – o que, todavia, não significa dizer que não haja um movimento de continuidade/ruptura entre os grandes criadores.

Além disso, o nacional-popular se caracteriza pelo humanismo e historicismo. No dizer de Lukács,

[...] a **humanitas** – ou seja, o estudo apaixonado da natureza **humana** do homem – faz parte da essência de toda literatura e de toda arte autêntica; daí que toda boa arte e toda boa literatura sejam humanistas, não só ao estudarem apaixonadamente o homem e a verdadeira essência da sua natureza humana, mas, também, por defenderem apaixonadamente a integridade humana do homem contra todas as tendências que a atacam, a envilecem, a adulteram (LUKÁCS, 1968, p. 23).

Convém lembrar que a concepção humanista e historicista do mundo são elementos que conferem uma unidade a posteriori ao nacional-popular no plano do pensamento social (COUTINHO, 1990, p. 54) à medida que trata dos interesses atuais e significativos da práxis política e ao incorporar os elementos histórico-sociais na sua estrutura.

Finalmente, cabe ressaltar, que o nacional-popular representa uma unidade viva e dinâmica, que nada tem a ver com os nacionalismos exacerbados ou com posturas populistas que vicejam no seio da cultura. Coutinho chama atenção para a “doença infantil” e a “doença senil” do nacional-popular, argumentando que a primeira surge em decorrência das atitudes paternalistas e de retórica frente às contradições do povo, que são reveladas através de expressões artísticas nas quais os dramas e situações humanas são tratadas de forma “alegórica” e “pitoresca”. A “doença senil” do nacional-popular se revela no esvaziamento de seus núcleos centrais – o realismo, humanismo e historicismo, transformados em produtos facilmente digestivos e comercializáveis pela indústria cultural (COUTINHO, 1990, p. 57-58).

Por consequência, o nacional-popular não é definido a priori seja em estilo, temática, posições ideológicas, enfim, em algo que o artista, o cientista social se apropria e transfere em bloco para suas estéticas ou elaborações sobre a realidade social. O nacional-popular é, sobretudo, uma orientação que se efetiva no processo de criação à medida que o artista procede a uma verdadeira unidade com as contradições sociais e humanas de seu próprio tempo e lugar.

Aspectos da formação social brasileira e as possibilidades da perspectiva nacional-popular

Com base nos conceitos de “via prussiana” e “revolução passiva” podemos afirmar que desenvolvimento econômico capitalista no Brasil se realizou conservando e mantendo intocadas formas econômicas atrasadas, relações de trabalho servis e a grande propriedade rural. Constituiu-se assim, uma herança singular, fundada numa sociedade na qual dominavam relações de apadrinhamento, cultura mesquinha da troca de favores para aqueles que cultivavam as “benesses” de um poder político conciliador e ambíguo. O processo de desenvolvimento do capitalismo no país efetivou-se de modo a conservar o atraso, não realizou transformações substanciais na estrutura econômica e política do país e tendeu a repor o quadro de subordinação da nação frente ao capital internacional (COUTINHO, 1990).

O Brasil emergiu como nação no momento da instauração do mercado mundial com base no capital mercantil, à época da acumulação primitiva do capital necessário para os investimentos na indústria. Na divisão internacional do trabalho, coube ao Brasil o papel de exportador de matéria-prima, caracterizando, nesse sentido, uma situação de “subordinação formal, que mantinha essencialmente intocado o modo de produção do povo colonizado” (COUTINHO, 1990, p. 35). De acordo com Caio Prado Jr.:

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É esse o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução históricas dos trópicos americanos (PRADO JR., 2011, p. 28).

Face às condições materiais de trabalho e vida que perduraram no país desde sua condição de colônia, os processos políticos decisivos da vida nacional tenderam à chamada conciliação “pelo alto”, com o predomínio de acordo entre as frações dominantes com a consequente exclusão das classes populares. Para Florestan Fernandes (1987, p. 204), a burguesia no Brasil “[...] não assume o papel de *paladina da civilização* ou de *instrumento da modernidade*[...]”. A burguesia brasileira sempre tendeu a tirar proveito dos “tempos desiguais e da heterogeneidade” do país e, por isso mesmo preferiu que as transformações na estrutura econômica e social da sociedade brasileira fossem de forma gradual, fruto de composições entre suas frações de classe. Seu espírito modernizador restringia-se a modernização no campo empresarial e às condições mais afeitas ao crescimento econômico. Ao analisar a transição para o século XX, Fernandes afirma que:

A dominação burguesa se associava a procedimentos autocráticos, herdados do passado ou improvisados no presente, e era quase neutra para a formação e a difusão de procedimentos democráticos alternativos, que deveriam ser instituídos (na verdade, eles tinham existência legal ou formal, mas eram socialmente inoperantes) (FERNANDES, 1987, p. 207).

Todo esse processo teve consequências negativas na evolução da formação cultural brasileira, dado que atinge, sobremaneira, as relações que se estabelecem entre Estado e sociedade civil e influem na dinâmica de organização da cultura e na constituição da intelectualidade no Brasil.

Dado que a “modernização capitalista” no Brasil aconteceu de “cima para baixo”, sem operar substantivas transformações na estrutura social, numa tendência à conciliação entre as frações dominantes com o alijamento das camadas populares. Houve, do ponto de vista político, o fortalecimento da sociedade política em detrimento da sociedade civil, notadamente dos processos hegemônicos que perpassam a vida social. Ocorreu o fortalecimento do Estado mediante o papel que este – diante da incapacidade das frações dominantes desempenharem uma função hegemônica – teve de assumir, tornando-se o “instrumento e o local da conciliação de classes” (COUTINHO, 1990, p. 44).

Entre as várias consequências da ‘via prussiana’, há uma de particular relevância também no plano da cultura: dado que o instrumento e o local da conciliação de classes foi sempre o Estado, verificou-se um fortalecimento do que Gramsci

chama de ‘sociedade política’ (os aparelhos burocráticos e militares que exercem a dominação através do Executivo) em detrimento da ‘sociedade civil’ (do conjunto de aparelhos ideológicos através dos quais uma classe, ou bloco de classe, luta pela hegemonia ou pela capacidade de dirigir o conjunto da sociedade) (COUTINHO, 1990, p. 44).

Até pelo menos a Primeira República, predominaram as estruturas ideológicas debilitadas, com aparelhos privados de hegemonia – cujo sentido é o operar as funções hegemônicas dos grupos sociais, com o intuito de fortalecer os processos de direção das classes sociais – não exercendo um papel preponderante na sociedade. Certamente que não são poucas as consequências danosas desse quadro de “reforma pelo alto” e de “via prussiana” no âmbito da organização da cultura e formação dos intelectuais e relacionamento destes com as classes sociais e, também, como o Estado.

Com essa situação, em organismos materiais de hegemonia autônomos, restava aos intelectuais a cooptação, a subordinação em face dos interesses das classes dominantes e do Estado, cultivando o “intimismo à sombra do poder”, efetivando expressões culturais que evitam tratar dos problemas cruciais do povo-nação. É uma situação, argumenta Coutinho, de isolamento, permanecendo o intelectual encarcerado numa “torre de marfim”, se esquivando de abordar as contradições da estrutura social. Segundo Coutinho (1990) trata-se de uma cultura que promove uma “apologia indireta (Lukács) do inexistente”, que justifica a estrutura social não mediante a sua defesa direta.

Houve o predomínio da cultura elitista, aristocrática e excludente, reforçando os movimentos que Nelson Werneck Sodré (1989) denominou de “transplantação cultural” e daquilo que Roberto Schwarz (1988) chamou, em suas análises sobre o ideário liberal, de “ideias fora de lugar”. O fenômeno da “transplantação cultural” pode ser bem evidenciado à época do Brasil-colônia quando, nesse período, existia uma situação de subordinação do país ao capital mercantil internacional sem que tivéssemos uma estrutura econômica capaz de consolidar um modo de produção interno relativamente autônomo, apto a estabelecer outro tipo de relação com o capital mercantil.

Postas as características de nossa formação econômico-social, com total referência no movimento do capitalismo mercantil mundial, engendrou-se um quadro de influência marcante dos padrões culturais europeus que rapidamente eram assimilados pelos grupos sociais dominantes, tornando-se partes constitutivas

da nossa sociedade. Tal predomínio não encontrou nenhum obstáculo considerável à medida que não existia uma “cultura nacional” capaz de contrapor-se à “cultura estrangeira” no período colonial. Nas palavras de Coutinho:

O fato de que os pressupostos da formação econômico-social brasileira estivessem situados no exterior teve uma importante consequência para a questão cultural. Isso significa que, no caso brasileiro, a penetração da cultura europeia (que se estava transformando em cultura universal) não encontrou obstáculos prévios. [...] não existia uma significativa cultura autóctone anterior à colonização, que pudesse aparecer como ‘nacional’ em oposição ao ‘universal’ ou o ‘autêntico’ em contraste com o ‘alienígena’ [...] (COUTINHO, 1990, p. 38).

A expressão “transplante cultural” é corretamente utilizada por Nelson Werneck Sodré para referir-se às condições culturais do país, chegando ele, inclusive, a dividir a evolução da cultura brasileira em três períodos: dois momentos nos quais predominou uma “cultura transplantada”, correspondentes, de acordo com as suas análises sobre a formação econômica e social, ao período escravista ou feudal, em que, numa fase inicial, a classe dominante é composta dos senhores de escravos ou servos até evoluir para uma fase posterior em que começa a tomar forma um grupo social intermediário entre os senhores e escravos ou servos.

Para Sodré, essa camada social intermediária, a pequena-burguesia, teve um papel importante na vida cultural brasileira. E o último momento corresponderia no seu entender, a emergência da burguesia como classe dominante, ao aparecimento das relações sociais capitalistas, ainda que com resíduos feudais ou pré-capitalistas (SODRÉ, 1989, p. 7-8).

Mais do que a análise feita por Sodré sobre a formação social e econômica do Brasil – a nosso ver, problemática ao sustentar a existência de feudalismo no Brasil –, o que nos chama atenção em seu trabalho é a utilização do conceito de “transplantação cultural”, por ele usado para caracterizar a dominação que sofre a colônia, dada a sua situação de dependência. Contudo, o fenômeno da “transplantação cultural”, utilizando o termo de Sodré, tem outras importantes determinações, que se situam no âmbito das complexas relações que se estabelecem entre “cultura universal” e “cultura nacional”.

A questão, nesse caso, está também na forma como, historicamente, efetivaram-se as relações entre o patrimônio cultural universal e os grupos sociais brasileiros. Ora, dada a situação estrutural do país, o caráter das elites brasileiras, enfim, o

quadro da dependência de nossa formação social e econômica, a tendência à “conciliação pelo alto” – a “via prussiana” – permitiria afirmar que esse vínculo com a cultura universal tendeu sempre a ser caracterizado por um profundo conservadorismo, esquematismo mecânico e alienação frente às reais contradições nacionais. As classes sociais subalternas, constantemente pressionadas no seu processo de constituição política, viram suas manifestações culturais reprimidas em sua gênese ou então manipuladas e/ou apropriadas pelas classes dominantes. Com efeito, as possibilidades, no Brasil, de que correntes ideológicas, artísticas universais sejam “assimiladas” por uma classe social progressista e democrática foram sempre dificultadas, dadas a sua situação de isolamento e impedimento de florescimento.

Assim, há condições político-culturais no sentido de garantir essa postura crítica frente à cultura universal e, inclusive, enriquecê-la através de confrontos, conflitos e contradições da nação que a recebe. Tais possibilidades situam-se no âmbito da democratização das estruturas sócio-políticas, a partir das quais o patrimônio universal poderá vir a ser incorporado por grupos sociais interessados na manifestação de uma cultura ampla e democrática, voltada para a situação histórico-concreta da nação.

Retomando, contudo, a análise dos aspectos peculiares à evolução da questão cultural no Brasil, uma outra dimensão do fenômeno da “imitação” ou “transplantação cultural” é resgatada por Schwarz na sua análise da cultura brasileira no século XIX – caracterizada pelas “ideias fora do lugar”. Esse autor, na verdade, aborda a disparidade existente entre as ideias liberais e as estruturas socioeconômicas e políticas da sociedade brasileira escravista.

De um lado havia o vínculo de subordinação do Brasil ao capital mundial, inserindo-se, pois, na dinâmica do mercado capitalista internacional. Com o trabalho escravo, predominava uma situação de coerção extra econômica. Assim é que Schwarz comenta o fato:

Era inevitável, por exemplo, a presença entre nós do raciocínio econômico burguês – a prioridade do lucro, com seus corolários para onde a nossa economia era voltada [...]. Por outro lado, com igual fatalidade, este conjunto ideológico iria chocar-se contra a escravidão e seus defensores, e o que é mais, viver com eles (SCHWARZ, 1988, p. 14).

É perfeitamente compreensível que o latifúndio escravista, em profunda vinculação com o capital comercial, tenha o lucro como consequência e fim, daí que a ideologia liberal burguesa seja adotada pelas “classes dominantes do Brasil

então – formado pela junção da oligarquia latifundiária e escravocrata com os representantes internos do capital comercial” (COUTINHO, 1990, p. 40).

A disparidade ou incongruência persistia tendo em vista as características de uma estrutura econômica baseada no escravismo, por relações de classe autoritárias e paternalistas perceptíveis no jogo do “favor” – marca do relacionamento entre o grande proprietário e os “homens livres”. “O escravismo desmente as ideias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular” (SCHWARZ, 1988, p. 16). A ideologia liberal poderia, assim, servir aos interesses dos “homens livres” a medida em que lhes assegurava os direitos frente aos grandes senhores e demarcava uma diferença com relação aos escravos. Contudo, em consonância com nossa herança de colonização, reafirmando as relações de apadrinhamento, de outorga em relação às classes dominantes. Schwarz faz importantes considerações sobre a marca indelével do favor a permear as relações entre as classes no Brasil:

Assim, com mil e uma formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a resistência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, está assegurada pela força. Esteve por toda parte, combinando-se às mais variadas atividades, mais e menos afins dele, como administração, política, indústria, comércio, vida urbana, corte etc.. Mesmo profissionais liberais, como a medicina, ou qualificações operárias, como a tipografia que, na acepção europeia, não deviam nada a ninguém, entre nós eram governados por ele. E assim como o profissional dependia do favor para o exercício de sua profissão, o pequeno proprietário depende dele para a segurança de sua propriedade, e o funcionário para o seu posto. O favor é a nossa mediação quase universal [...] (SCHWARZ, 1988, p. 16).

O que predominou no Brasil no período colonial-escravista foi a ideologia do favor, e quando Schwarz analisa isso no século XIX nos chama a atenção para a incongruência que representa a manifestação de um ideário liberal numa atmosfera que lhe é particular adversa. As ideias europeias, nesse sentido – quando “transplantadas”, examinando-se aqui, na esteira de Schwarz, o ideário liberal, por nossas elites dominantes e diante da incipiência de retaguarda para elas no plano econômico, político e social e da peculiaridade do relacionamento entre classes sociais no Brasil –, perdem, sem dúvida, a sua magnitude de origem. Ainda com relação à ideologia do favor, esse autor nos alerta que nada é mais estranho ao liberalismo do que essa prática tão costumeira no país, postulando que:

No processo de sua afirmação histórica, a civilização burguesa postulava a autonomia da pessoa, a universalidade da lei, a cultura desinteressada, a remuneração objetiva, a ética do trabalho, etc. — contra as prerrogativas do Ancien Regime. O favor, por ponto a ponto, pratica a dependência da pessoa a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais. Entretanto, não estávamos na Europa como o feudalismo para o capitalismo, pelo contrário, éramos seus tributários em toda linha, além de não termos sido propriamente feudais — a colonização é um feito do capital comercial [...]. No campo dos argumentos prevaleciam com facilidade, ou melhor, adotávamos sofregamente os que a burguesia europeia tinha elaborado contra o arbítrio e escravidão; enquanto que na prática, geralmente dos próprios debatedores, sustentado pelo latifúndio, o favor reafirmava sem descanso os sentimentos e as noções que implica (SCHWARZ, 1988, p. 16-17).

A ideologia do favor vai, ainda durante muito tempo, impregnar as relações e práticas políticas no Brasil e, de modo algum, tornou-se incompatível com o liberalismo autoritário e excludente de nossas elites dominantes. Mesmo quando o modo de produção interno se torna efetivamente capitalista, o delineamento dessa sociedade e do Estado brasileiro vai buscar fundamentação no quadro ideológico conservado, autoritário e excludente que, desde a colônia, vinha adquirindo vulto. E essa prática marcou, sobremaneira, as relações que se estabeleceram entre os intelectuais e o poder político no Brasil.

Ortiz, referindo-se às colocações de Schwarz, chama a atenção para o fato de que o liberalismo, porque se “encontra na posição esdrúxula de existir sem se realizar”, enseja em situação de “falsidade”; é apenas “valor ostentatório” da burguesia e, por isso mesmo, “deságua num aspecto já bastante discutido pela tradição intelectual: o da cultura ornamental” (ORTIZ, 1988, p. 30).

Assim é que esse caráter de excentricidade conferido por Ortiz ao liberalismo nesse período torna-se elemento importante na compreensão da constituição histórica da cultura no Brasil: “[...] este elemento terá um importante peso no encaminhamento da discussão da cultura entre nós [...]” (ORTIZ, 1988, p. 30) ao revelar a incompatibilidade, ou fosso, entre o desenvolvimento das forças socioeconômicas e muitas das ideias “transplantadas”. Põe-se também aqui — e de forma incisiva — a dinâmica do relacionamento entre a cultura universal e a cultura nacional, e como um determinado grupo social pode apreender esse patrimônio universal transformando-o ou não em um produto em um produto ornamental.

Ainda no quadro da recepção do patrimônio cultural universal, é a conciliação, presente no plano político presente, que cria uma tendência à conciliação no plano das ideias, ensejando posturas ecléticas no seio do pensamento social brasileiro.

As representações ideais da burguesia valiam para ela própria a definiam um modo de ser que se esgotava dentro de um circuito fechado. Mais que uma compensação e que uma consciência falsa eram um adorno, um objeto de ostentação, um símbolo de modernidade e de civilização. Quando outros grupos se puseram em condição de cobrar essa identificação simbólica ela se desvaneceu. A burguesia mostrou as verdadeiras entranhas, reagindo de maneira predominantemente reacionária e ultraconservadora, dentro da melhor tradição do mandonismo oligárquico [...] (FERNANDES, 1987, p. 206).

Coutinho (1990, p. 490) acrescenta importantes considerações quando afirma que “a tendência ao confucionismo ideológico, ao ecletismo teórico objetivamente ‘moderado’ (onde elementos progressistas são ‘temperados’ com elementos reacionários)”, relaciona-se ao desenvolvimento econômico-social brasileiro e às consequências funestas da “via prussiana” e das “reformas pelo alto” que, em suas dinâmicas, geram o elitismo, proclamando o divórcio entre os intelectuais e o povo e que, consequentemente, impedem o aparecimento da perspectiva nacional-popular na cultura. Têm, portanto, na raiz, elementos históricos concretos, colocando, assim, determinadas condições para a ultrapassagem de suas sequelas. A ultrapassagem desse quadro, segundo o mesmo autor, situa-se numa orgânica vinculação dos intelectuais com as classes subalternas, apoiando-se no seu processo de luta para tornarem-se partícipes do movimento de constituição de nossa formação social e política e, por conseguinte, cultural.

Conclusão

É desnecessário dizer que, se a modernidade no Brasil evoluiu através dos pactos de conciliação, não houve o dismantelamento da estrutura oligárquica e, consequentemente, de sua cultura política, da constituição ideológica conservadora, elitista e autoritária. Há, ao contrário, uma tendência a repô-las, estimulando a ambiguidade entre o tradicional e o moderno, a conciliação no plano das ideias e das práticas políticas. Equacionava-se um quadro de “confucionismo ideológico” com a afirmação de um pensamento conservador e constante exclusão dos projetos das classes populares.

Embora esses elementos sejam cruciais e determinantes na conformação da moderna sociedade brasileira, algumas inflexões, ainda que marcadas pelos traços que deram peculiaridade a modernização capitalista, ocorrem e empresta um novo ritmo para a vida social do país. No cenário nacional, emergem a cena novos protagonistas sociais comprometidos com a realização histórica de seus projetos sócio-políticos. Os confrontos e conflitos dessas forças sociais emergentes reorganizam, cada vez mais, o espaço social através de suas tentativas de afirmação – numa sociedade conduzida por uma racionalidade econômica – pela transformação das relações sociais, por novas práticas sociais, expressando, no limite, uma nova organização da sociedade.

Com algumas dificuldades, portanto, entramos na chamada “civilização”; adentrávamos na modernidade por vias tortuosas, que nos conduziam a uma série de dilemas. Cada vez mais as classes sociais ascendentes – a classe operária, os trabalhadores urbanos assalariados – buscavam obter representação política numa sociedade ainda fortemente marcada pelo patriarcalismo e autoritarismo das oligarquias. Assim, “o mundo urbano, que cresce e se industrializa, reivindica a modernização econômica e política da nação” (MARTINS, 1987, p. 75).

Por esse caminho, através da instauração das relações capitalistas e com o surgimento de novos atores sociais, a sociedade brasileira se torna complexa, delineando a afirmação de uma sociedade civil com novas características. E os acontecimentos que eclodem na primeira metade da década de 1920 ratificam esse pressuposto. São movimentos que, de forma diferenciada, têm uma vinculação com o processo de afirmação política das camadas sociais emergentes e, também, afinam-se com os propósitos de constituição da nação.

Podemos, assim, afirmar que embora as influências deletérias da “via prussiana” e da “revolução pelo alto” determinassem, sobremaneira, a evolução econômica e política brasileira e, conseqüentemente, a sua vida cultural, não conseguiram, entretanto, impedir a emersão de uma tendência crítica e democrática nos campos político e cultural. Essa corrente, expressando-se através das mais diversas esferas no âmbito cultural, fornece bases para a crítica das estruturas sociais, tentando, inclusive, articular um campo cultural com um amplo espírito renovador. Há, portanto, nesse momento histórico de constituição da sociedade civil – que se manifesta através da proliferação das associações de categorias de trabalhadores, a criação de partidos políticos, de instituições educacionais e culturais e etc., a expressão de uma intelectualidade voltada para os interesses nacionais.

Esse quadro, o da emergência de uma tendência progressista da cultura brasileira, evidenciada em muitos elementos supracitados, é envolto por profundas contradições, essa intelectualidade, que se aglutina em torno do propósito de efetiva unidade nacional, não compartilha, muitas vezes, do mesmo ideário político-ideológico. E não podemos ainda ignorar que posicionamentos autoritários e conservadores mobilizam e formam outros intelectuais. Além de que é extremamente contraditório intentar dar forma à nação tendo como condição uma estrutura social atrasada com um incipiente processo de modernização. A tendência ao “confusionismo ideológico” e a conciliação no plano das ideias são uma tendência sempre presente que se expressa nas expectativas e propostas construção da nação.

Vê-se, assim, que há um largo espectro ideológico no interior de uma sociedade civil que busca constituir-se. Há diferenciações político-ideológicas que, no processo de instauração do Estado Novo, em 1937, se mostrarão mais claramente à medida que muitos intelectuais fornecerão as bases ideológicas para a implantação da ditadura. Mas interessa enfatizar o fato de que nesse período surgem intelectuais – escritores, poetas, artistas, etc. – com o desejo de contribuir para a mudança cultural e social do país.

Há uma reflexão nova sobre os problemas do Brasil. A ousadia de interpretações da sociedade brasileira ia de encontro aos cânones do pensamento tradicional – calcados nas explicações da “raça” e do “meio”. Além disso, essa intelectualidade mais crítica dava-se conta do atraso do país e das ambiguidades que permeavam a modernidade brasileira.

O acirramento dessas contradições será um insumo para as obras culturais produzidas no país nesse instante. Porém, é necessário dizer que essa tendência cultural progressista que começa a despontar no país tem raízes ainda no século XIX, na genialidade, por exemplo, de Machado de Assis. Sua obra é, indiscutivelmente, a expressão vitoriosa daquela postura que busca efetivar uma unidade orgânica intelectual.

Podemos apontar, ainda, no âmbito da literatura a figura grandiosa de Lima Barreto, falecido em 1918, que, escapando das armadilhas do “intimismo à sombra do poder”, soube posicionar-se diante da realidade de seu próprio tempo, fortalecendo, assim, essa tendência ampla e democrática, voltada para as questões do povo-nação.

Nesse sentido, já durante esses anos manifesta-se uma corrente crítica na cultura brasileira, empenhada no desvelamento das contradições sociais e das

consequências da “conciliação pelo alto” na vida do país. Sua continuidade estará presente em Graciliano Ramos – representante de valor incontestado do romance nordestino da década de 1930 – que soube, através de sua obra, dar continuidade à tradição realista. No pensamento social, temos os estudos de Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Hollanda, com suas lúcidas análises sobre a história do Brasil.

Em suma, o que queremos ressaltar é a expressão de um pensamento crítico na cultura do país que, como vimos, tem representantes no passado. É claro de uma forma mais orgânica e articulada, na medida em que temos, a partir do final da Primeira República no Brasil, uma movimentação em termos de sociedade civil organizada e, ainda, preocupações cada vez mais sistemáticas em relação às questões nacionais.

Referências

COUTINHO, C. N. *Cultura e Sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

CHAUÍ, M. *Cultura e Democracia*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1989.

FERNANDES, F. *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

GRAMSCI, A. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Concepção Dialética da História*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986a.

_____. *Literatura e Vida Nacional*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986b.

_____. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GRUPPI, L. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

LUKÁCS, G. *Ensaio sobre Literatura*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MARTINS, L. A gênese de uma *intelligentsia*: os intelectuais e a política no Brasil, 1920 a 1940. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 4, vol. 2, p. 65-87, jun. 1987.

ORTIZ, R. *A Moderna Tradição Brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PRADO JR., C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

SCHWARZ, R. *Ao Vencedor as Batatas*. 3 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

SODRÉ, N. W. *Síntese da História da Cultura Brasileira*. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

Nota

- 1 Doutora e Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Adjunta da Faculdade de Serviço Social da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: monicalencar@hotmail.com

Artigo recebido em julho de 2017 e aceito para publicação em agosto de 2017.

