

CARLOS GUILHERME MOTA  
Instituto de Estudos Avançados  
da Universidade de São Paulo

## Democracia e Desigualdades Sociais:

em busca de uma memória comum

35

Tendo como referência principal a crítica à concepção de cultura harmônica que sustenta o lusotropicalismo, recordam-se neste texto as linhas de pensamento que em Portugal, na África e no Brasil se têm oposto a tal visão e projectado uma cultura de resistência. Defende-se, por isso, que qualquer busca de identidade deve pressupor uma historicidade outra, pois as parcelas a

serem integradas foram criadas e vivem em tempos distintos, quase sempre demarcados de fora.

Conclui-se com um conjunto de quinze propostas para um entendimento entre os cientistas sociais luso-afro-brasileiros baseado num novo conceito de cultura e numa ciência social comprometida com "a contemporaneidade dos que não têm ontem nem hoje".



S desafios postos neste fim de século aos cientistas sociais do mundo luso-afro-brasileiro têm-nos obrigado à revisitação das *historicidades* de um conjunto de povos notavelmente heterogêneo. Daí a oportunidade da formulação geral expressa na convocatória do Congresso, em que se incita os cientistas sociais em *língua portuguesa* à revisão do próprio *saber* e *imaginar* o social no «mundo que o português criou», com vistas a perspectivar os desafios e as respostas possíveis nas próximas décadas. Retoma-se assim a antiga e sempre atual discussão sobre a responsabilidade dos intelectuais — acenando-se para as aberturas que a imaginação histórico-sociológica vem oferecendo ao propor novos paradigmas para se pensar o social, o econômico e o cultural. Mais complexa se torna tal problemática quando se procura engrenar a reflexão nas inescapáveis transformações que se vão operando no sistema mundial.

Nossa observação preliminar refere-se ao fato de que a ruptura mais profunda ocorre no plano cultural *latu*

*Sim, admitamos: essa pobreza de experiências não é uma pobreza particular, mas uma pobreza de toda a humanidade. Trata-se de uma espécie de nova barbárie. Barbárie? Pois é. Nós a mencionamos para introduzir um conceito novo, um conceito positivo de barbárie. Pois o que traz ao bárbaro a pobreza de experiência? Ela o leva a começar do começo; a conceder de novo; a saber se virar com pouco; a saber construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre houve aqueles implicáveis,*

cuja primeira medida  
era fazer tábula  
rasa. Na verdade  
eles queriam uma  
prancheta, pois  
foram construtores.

Walter Benjamin,  
1933

*sensu*. O «mundo que o português criou» ruiu, e com ele a concepção lusotropicalista de história, a mistificação de uma suposta especificidade cordial e adaptativa do português nos trópicos, com peculiaridades de miscigenação democratizante, do ponto de vista étnico. Não pertencemos mais ao mesmo todo, ao menos àquele conjunto de instituições que mantiveram por longos séculos um dos mais pesados aparelhos burocráticos de toda a História, de que o sistema colonial, o escravismo, o corporativismo, a repressão ideológica da Contra-Reforma e suas sutis remanscências de *longue durée* foram componentes indissociados.

Nesta retomada crítica, vale recuperar toda uma linguagem de pensamento que, no Brasil, em Portugal e na África, opôs-se sistematicamente à poderosa concepção de cultura harmônica desse mundo resultante da expansão colonial «civilizadora». Pensadores do calibre de V. Magalhães Godinho em Portugal ou do angolano Mario de Andrade sempre estiveram vigilantes na crítica a essa visão paralizante de História—que abrigava uma auto-satisfeita consciência amena de atraso; distanciando-se da contemporaneidade da história mundial<sup>(1)</sup>.

Também no Brasil a crítica desde muito cedo se manifestou contra a interpretação freyeana, defensora de uma suposta especificidade do «Novo Mundo nos Trópicos». Se *Casa Grande e Senzala*, a obra-mestra de Gilberto Freyre, aparece em 1933 com ingredientes modernizantes, provocando até mesmo repúdio de setores mais reacionários por dessacralizar os heróis da raça branca gerados nos Institutos Históricos e Geográficos, note-se que nesse mesmo ano surgia a crítica do historiador Caio Prado Júnior (*Evolução Política do Brasil e Outros Estudos*). O conjunto de sua obra certamente representa o início do redescobrimento do Brasil, anunciando «um método relativamente novo» dado pela interpretação materialista. Organiza as informações de maneira a não incidir e esgotar o enfoque «na superfície dos acontecimentos—expedições sertanistas, entradas e bandeiras; substituições de governos e governantes; invasões ou guerras». Para o historiador paulista, esses acontecimen-

(1) Vitorino Magalhães Godinho, sobretudo seus *Ensaio*s, sobre História de Portugal, Teoria da História e Historiografia e História Universal. E do angolano Mário de Andrade (Buanga Fele), em seu ensaio «O que é o lusotropicalismo?» (1955) in Bragança e Wallerstein (1978).

tos constituem apenas um *reflexo* (termo que parasitará muitas das explicações posteriores) exterior daquilo que se passa no íntimo da História. Caio redefiniu a periodização corrente, valorizando os movimentos sociais do século XIX como Cabanada, Sabinada e Praieira e demonstrando que «os heróis e os grandes feitos não são heróicos e grandes senão na medida em que acordam com os interesses das classes dirigentes em cujo benefício se faz a História oficial». Uma crítica vigorosa e fundamentada à Historiografia oficial ficava estabelecida, ao mostrar que autores difundidos como Rocha Pombo, em volumes alentados e em manuais, dedicavam simples notas de rodapé a movimentos populares do porte da Cabanada (Pará, 1833-1839). A preocupação em explicar as relações sociais a partir das bases materiais, apontando a historicidade do fato social e do fato econômico, colocava em xeque a visão mitológica que impregnava a explicação histórica dominante. Criava-se um novo paradigma: era o início da crítica à visão monolítica do conjunto social, gerada no período oligárquico da recém-derrubada Primeira República (1889-1930). Com as interpretações de Caio Prado Júnior, as Classes emergem pela primeira vez nos horizontes de explicação da realidade social brasileira—enquanto categoria analítica. Seus outros livros (*Formação do Brasil Contemporâneo*, 1942, principalmente) aprimoraram nosso instrumental conceitual, formulando uma sofisticada teoria das classes, da colonização enquanto sistema e das idéias. Mas note-se: estudou o sentido da colonização e o peso dos componentes do sistema colonial para avaliar suas *persistências* na vida brasileira.

Pouco depois, Antônio Cândido, professor de Sociologia pertencente a um grupo-geração mais jovem, formado sob o Estado Novo (1937-1945), já manifestava em seu depoimento à *Plataforma da Nova Geração* (Neme, 1954) repúdio ao funcionalismo nos estudos de cultura, pois apagava as diferenças e suavizava os crescentes conflitos vividos pela sociedade brasileira na esteira das greves de 1917 e dos movimentos de 1922, 24, 26, 30, 32 e 35:

*«A concepção de ciclo ou círculo cultural (...) leva quase que necessariamente à de função; à de interdependência necessária entre os traços de uma cultura e da sua existência em função uns dos outros. Está certo e muito bem. No entanto, a concepção de funcional-*

*dade pode levar perigosamente a uma justificação e, portanto, aceitação de 'todos' os traços materiais e espirituais, dado o seu carácter 'necessário'. E vem a tendência para aceitar 'in totum' um complexo cultural e defender a sua inevitabilidade funcional, digamos assim, em detrimento do raciocínio que tende a revelar suas desarmonias. Não é uma consequência fatal da sociologia da cultura, está visto. É um abuso possível, uma deformação contra a qual chamo a atenção, num país em que ela vai entrando a toque de caixa. Veja você o nosso mestre Gilberto Freyre — a que ponto está levando o seu culturalismo. Suas últimas obras descambam para o mais lamentável sentimentalismo social e histórico; para o conservadorismo e o tradicionalismo. Enamorado de seu ciclo cultural luso-brasileiro, é levado a arquitetar um mundo próprio, em que se combine o progresso com a conservação dos traços anteriores característicos. Tudo estará justificado se trouxer a marca do mundo que o português criou e que nós vamos desenvolvendo e preservando, sim senhor, com a ajuda de Deus e de Todos os Santos Unidos (...) Aí está um caso em que o método cultural carrega água para o monjolo da Reação.»*

Com a passagem dos anos 40 para os anos 50, o Brasil transita da consciência amena de atraso para a trágica constatação de ser país subdesenvolvido. Enquanto muitos intelectuais empenhavam-se em fabricar ideologias para a superação do subdesenvolvimento, mobilizando recursos (seja no ISEB, na CEPAL ou alhures) para a afirmação de uma cultura nacional, de uma «Cultura Brasileira», eis que aprecia em 1958 o livro notável de Raymundo Faoro, *Os Donos do Poder*. Percorrendo o longo caminho desde a particular Idade Média portuguesa até o século XX brasileiro, Faoro revelou a formação histórica do patronato político brasileiro, concluindo de modo radical e surpreendente seu percurso: a genuína cultura brasileira jamais emergiu à luz dos tempos. Após examinar seis séculos de História, notou ele a persistência de um forte estamento burocrático, desmobilizando sistematicamente as formas de expressão que pudessem trazer à tona projectos sociais sintonizados com a contemporaneidade do mundo:

— «... a principal consequência do prolongado domínio do patronato do estamento burocrático é a frustração do aparecimento da genuína cultura brasileira» (Faoro, 1958: 269).

Mas vale registrar que essa crítica passou quase despercebida, num clima de euforia desenvolvimentista-populista do período Kubitschek, em que se acenava às reformas de base—que jamais ocorreram. Ao contrário, no plano das ideologias culturais observou-se o reforço da idéia de Cultura Brasileira, da qual seus representantes máximos foram Gilberto Freyre, cada vez mais conservador, e Jorge Amado, progressivamente «tropical»<sup>(2)</sup>.

As lutas pelas reformas de base e por um alinhamento terceiromundista do Brasil esbarraram assim em sólidas e conservadoras concepções de sociedade e de cultura, enraizadas nos setores dirigentes. O golpe civil-militar de 1964 ocorre nesse realinhamento do país dentro dos quadros da Guerra Fria, reavivada após as Revoluções de Cuba, da Argélia e de notícias de guerrilha da África portuguesa. Apesar do intenso trabalho de intelectuais como Paulo Duarte, Florestan Fernandes, Caio Prado Júnior, Ferreira Gullar, Antonio Callado, Wanderley Guilherme e tantos outros, que vinham denunciando as formas de dominação econômica, política e cultural vigentes no Brasil, a desmobilização cultural tornou-se a pedra-de-toque desse poderoso sistema político-ideológico. Numa modernizada visão da varanda—marcada pela concepção estamental de cultura—a casa-grande se reaproximava da senzala, e as ideologias da «modernidade» e do homem cordial voltavam a suavizar as diferenças. No plano político, a tradução dessa concepção de cultura revitalizou a metodologia da Conciliação—velha de mais de um século na História do Brasil—com a vitória da Contra-revolução preventiva e permanente.

Aqui vale registrar a crítica vigilante de intelectuais como Caio Prado Júnior, que vinha denunciando desde os anos 50 em sua *Revista Brasiliense* os perigos de um fechamento contra-revolucionário, aliás teorizados depois do golpe em *A Revolução Brasileira* (1966). E também a polêmica interpretação de José Honório Rodrigues, em *Conciliação e Reforma no Brasil* (1965), em que analisa o caráter cruento da História do Brasil, na qual sempre predominou o espírito anti-reformista—ou seja, quando as conciliações, os acordos feitos, «sempre sem nenhum

(2) Gilberto Freyre: *sua ciência, sua filosofia, sua arte* (Vários: 1962—ed. comemorativa dos 25 anos de *Casa Grande e Senzala*). Freyre colaborou com a Assessoria Especial de Relações Públicas da Presidência da República (1969).

benefício nacional e popular, demoravam muito, os dissidentes indignavam-se e conspiravam. Foi esse o papel dos liberais na história brasileira»... (Rodrigues, 1965:11). Note-se que José Honório escrevera em 1961 seu *Brasil e África: outro horizonte*, título aliás sugerido por Guimarães Rosa; ele, com Charles Ralph Boxer e outros, não era bem-visto nos círculos culturais do salazarismo.

Compõem esses cientistas sociais e escritores uma vertente crítica e generosa escapada aos tentáculos e à blandície da tentadora ideologia da Cultura Brasileira. Sistema ideológico em que, como escreve Alfredo Bosi (1970:457) em sua *História Concisa da Literatura Brasileira*, «tudo se dissolve no pitoresco, no 'saboroso', no 'gorduroso', no apimentado do regional».

Nessa vertente de pensamento, esboça-se uma autêntica *cultura de resistência*. Apesar de suas variadas origens, estímulos e compromissos teóricos, seus militantes opõem-se à visão idílica de um Brasil «diferente», com «caráter nacional» específico, mais propício a certos avanços de uma suposta «democracia racial» etc.

Novos paradigmas vêm sendo pois pensados, amadurecidos em obras como as de Caio Prado Júnior, Raymundo Faoro, Antonio Candido, Florestan Fernandes e muitos outros cientistas sociais, juristas, historiadores. Dentre eles, destaca-se por sua trajetória marcada por uma busca constante de um padrão moderno nas Ciências Sociais, e pela crítica ao nosso assustador atraso, o sociólogo (e historiador) Florestan Fernandes.

Com efeito, já nos anos 40, época em que produziu seu inaugural *A função social da guerra entre os Tupinamba*, Antonio Candido localizava-o como pertencendo a «essa geração crítica, crítica e mais crítica»; nos anos 50 inicia com Roger Bastide o amplo projeto sobre relações raciais no Brasil, do qual saíam as obras extremamente inovadoras — de inspiração marxista heterodoxa, em geral e que constituem a chamada escola histórico-sociológica de São Paulo — como as de Otávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Luiz Pereira, projeto que culmina em 1964 com sua notável *Integração do Negro à Sociedade de Classes (1850-1950)*; nos anos 60 avança sua teorização sobre a sociedade de classes e a questão do subdesenvolvimento; nos anos 70, amplia sua discussão sobre o capitalismo dependente na América Latina e a Revolução burguesa no Brasil; e nos anos 80, lança uma série profusa de reflexões

sobre o socialismo contemporâneo e sobre o papel dos intelectuais destas partes no contexto mundial.

Portanto, ao lado e contra a vertente ideológica em que se formula a visão endulcorada da lusotropicalologia e, subproduto desta, a ideologia da Cultura Brasileira, da «Segurança e Desenvolvimento» e de «Brasil Potência Emergente», existe a *outra*: à tradição «afortunada» opõe-se a tradição crítica. Feitas estas considerações, vamos aos desafios.

Nos anos 90, o mundo luso-afro-brasileiro está sendo submetido a desafios decisivos para a redefinição de sua identidade. Após a Revolução de 25 de Abril em Portugal, as lutas de independência na África e do fim do regime militar no Brasil, nosso mundo encontra-se numa das grandes encruzilhadas da História Contemporânea, dilacerado por conflitos entre o capitalismo monopolista exacerbado e formas de socialismo que ainda não lograram implantar-se de maneira suficientemente democrática, mercê das contradições da ordem econômica internacional e — no caso dos países africanos — das peculiaridades das lutas contra o ultracolonialismo tardio.

A atual etapa do processo histórico — com o reordenamento dos centros mundiais de poder (MCE em 1992, em particular) e com a profunda revisão ocorrente no mundo socialista — coloca o mundo luso-afro-brasileiro em questão, restando saber se continuará como sócio menor nos quadros do capitalismo associado e do «socialismo real de periferia» ou se, ao contrário, logrará reunir condições para sua autonomização efetiva. O reconhecimento da necessidade de sua libertação não se desvincula da criatividade com a qual as ciências sociais venham a *identificar* e *projetar* modos de vida que nos distanciam da condição de países de 3.<sup>a</sup> classe.

Até porque o capitalismo vem conferindo a este mundo o papel de «subcontinente industrial de reserva», não resta outra opção que a busca de formas socializantes de convivência. Para este encaminhamento, certamente não há fórmula única como solução histórica, mas as experiências vividas nas duas margens do Atlântico — e do Índico! — já representam um patrimônio considerável. Patrimônio não-estático, como conceituou Amílcar Cabral, um dos principais teóricos dos movimentos de libertação das ex-colônias portuguesas, morto em 1973:

## I. Sobre a nova identidade



— «Cultura, fator de libertação? Não, libertação, fator de cultura...»

Nesta inversão, sugere-se um novo paradigma, produto de uma rotação de perspectiva, ponto de partida para a revisão histórica — a busca de uma outra memória — no bojo de uma revolução cultural. Para tanto, dever-se-á proceder a um aprofundamento da crítica histórico-cultural, sem a qual não se desvendarão nossas possíveis identificações, inclusive em nossas inescapáveis diferenças.

Nada obstante, nosso acervo histórico-sociológico e literário é notável, impondo-se sua sistematização numa *Biblioteca Luso-Afro-Brasileira*, à semelhança da Biblioteca Ayacucho para a América Latina. Obras ou seletas — em quadranes ideológicos diversos — como as de Oliveira Martins (*Portugal e suas colônias*), Charles Ralph Boxer, José Honório Rodrigues, Jaime Cortesão, Aquino de Bragança, Barradas de Carvalho, Vitorino Magalhães Godinho, entre tantos outros, precisam dela constar. E que, sempre que possível, acentue-se o exercício das imagens recíprocas (Portugal, África, Brasil).

### Uma rotação de perspectivas

Buscar a identidade entre os «bárbaros», subprodutos culturais do capitalismo dependente, das ideologias de Segurança Nacional e das formas residuais do ultracolonialismo multiseccular, eis nosso objetivo. «Nós somos os novos bárbaros, vivendo a oportunidade das fraturas e desorganização nos centros internacionais», dizia em São Paulo há alguns anos Severo Gomes, um dos representantes da nova sociedade civil brasileira a seu amigo moçambicano Aquino de Bragança. Citando o historiador Fernand Braudel, ao analisar o nascimento e a dinâmica da civilização européia, lembrou que os bárbaros, antes de reunirem condições para derrubar os grandes impérios, viveram séculos na antecâmara da civilização. «Conheceram a sua organização produtiva, social e militar e, quando alcançaram vitórias, já eram mais que semicivilizados». No quadro dessas fraturas é que o Brasil, ainda sob regime militar, viu-se obrigado a reconhecer países socialistas da África emergente, antecipando o que ocorreria no plano interno. Novos «bárbaros» no Brasil de hoje seriam os trabalhadores que lutam em sindicatos independentes, e que constituem a vanguarda da *nova sociedade civil*. E a



imensa massa da população sem os mais mezinhos direitos civis.

Essas forças emergentes permitem lá e cá vislumbrar um horizonte novo, impondo uma revisão profunda das noções de «civilização», «barbárie», «cultura», «libertação», «democracia». Afinal, Florestan sempre chamou a atenção para *uma outra história*, a história do capitalismo nos países de origem colonial. Em 1981, alertava ainda uma vez:

*«O que é grave é que o problema da descolonização não foi e continua a não ser colocado enquanto tal. Ele é diluído e pulverizado, como se não existisse e, substantivamente, o que importassem fossem apenas as debilidades congênitas do capitalismo neocolonial e do capitalismo dependente».* (Fernandes, 1981:80).

43

### Revisitação à história comum

Buscar a identidade do mundo luso-afro-brasileiro nesta nova etapa e propor uma política cultural que favoreça a integração, eis um desafio que deve ser avaliado e equacionado em termos políticos amplos, aconselhado pela perspectiva histórica. Em primeiro lugar, ressalta o fato de que essa identidade pressupõe elementos comuns historicamente determinados. Ora, a dominação ou a dependência externas sempre existiram, do Antigo Sistema Colonial ao sistema mundial de dependências; mas as soluções regionais, que compõem um largo espectro de respostas desde a harmonização até a negação radical da influência externa, essas não guardam traços essencialmente comuns. (Note-se que não se trata mecanicamente de relações só entre governos democráticos: o Brasil, que mesmo sob um governo ditatorial, procurando uma falaz saída «terceiromundista» neocapitalista no início dos anos 80, sustentou boas relações com os novos países socialistas na África de língua portuguesa).

Nessa perspectiva, qualquer proposta de «integração» ou de «mundo» comum, deve pressupor uma historicidade *outra*, visto que as parcelas a serem «integradas» foram criadas e vivem em tempos distintos, quase sempre demarcadas a partir *de fora*. (Não é, em certa medida, a partir *de fora* que se realiza este Congresso? Qual o destino do «mundo que o português criou» após 1992?) Primeiro, vivemos nos marcos dos Antigos Sistemas Coloniais ibéricos (séculos XVI a XVIII); depois no sistema

mundial de dependências no século XIX sob a hegemonia inglesa (com persistências da primeira fase na África e na Ásia); finalmente na configuração do capitalismo associado e dependente no século XX e do socialismo real.

A esses *tempos* decisivos, associem-se formações histórico-sociológicas diferentes. Por exemplo, se no Nordeste brasileiro, no Alentejo, etc., detecta-se uma forte concepção estamental de sociedade, em outras regiões uma nítida concepção de sociedade de castas nas baixas camadas (sobretudo em Guiné-Bissau, Salvador da Bahia, Minas Gerais, etc.) também pode ser observada; já uma acentuada concepção classista de sociedade encontrar-se-ia sobretudo nos centros avançados paulistas, lisboeta, portuense, etc.).

Não há, por fim, de se perder de vista que essa *história ocorre em sistemas*. Não foi isso que permitiu a Joaquim Barradas de Carvalho situar toda a viragem mental do Renascimento lusitana nas linhas de expansão territorial, sinalizada por farta literatura de viagens? Ou que propicia a Fernando A. Novais perceber a dinâmica e a estrutura do Portugal moderno e suas colónias nos quadros do Antigo Sistema Colonial? Ou a nós outros entender por que, à mesma época da Inconfidência Mineira de Tiradentes (1789), ocorria uma outra em Goa, a Inconfidência dos Pinto? (Os inconfidentes mineiros e goenses tinham notícias recíprocas, prova também de que nossa comunicação no século XX não é de todo impossível...)

Qual a história, porém? Em 1970, Vitorino M. Godinho respondia:

*«Não são, é certo, as mesmas exactamente as escolhas que se nos põem do lado de cá do oceano: mas estão estruturalmente conexas. E por isso importa num esforço conjunto estarmos atentamente a par do que no Brasil se faz como informarmos do que fazemos. Não que nosso destino (como sói dizer-se) seja necessariamente atlântico, em antagonismo com a ligação, indispensável, à Europa. Mas nesse emaranhado de raízes está o cerne das resistências que hoje uns e outros temos de vencer se não queremos apenas sobreviver como museus de revolutas eras mas sim afirmarmo-nos pela capacidade de construir num mundo em perpétua mudança».*

## II. Novos paradigmas

As grandes transformações mundiais que se acentuaram nos anos 80 acarretam para os cientistas sociais

destas partes um novo desafio, qual seja o de detectar e revelar os diversos níveis de *historicidade* no interior desse possível complexo sócio-cultural luso-afro-brasileiro. Tais transformações não só vêm provocando funda revisão no mundo do socialismo real, trazendo à tona expectativas quanto à emergência de novas formas de democracia socialista—que por certo implicam uma reconsideração do conceito de sociedade civil<sup>(3)</sup>, ou de noções como a de Nação-Classe<sup>(4)</sup>. O esforço de *aggiornamento* desse conceito clássico—o de sociedade civil—adquire sentido quando se constata novas forças sociais em situação, seja em Portugal onde se discute o ambivalente estatuto social do campesinato (Santos, 1986: 190), seja em África, onde as lutas de libertação impuseram uma criativa atualização conceitual: nem o termo «burguesia» sobreviveu à revisão mais crítica. Como advertiram Aquino de Bragança e I. Wallerstein em estudo introdutório à sua notável coletânea, «há problemas até com a língua»:

*«No fundo, tanto o inglês como o português ou francês, idiomas em que os nossos textos [da coletânea de documentos por eles compilados] apareceram originalmente, não são aqueles em que as massas moçambicanas se exprimem. O termo burguesia é altamente ambíguo, mesmo nas línguas europeias, e o conceito emergiu da experiência da Europa. O facto verifica-se com muito maior acuidade em África. E o mesmo se aplica a imperialismo, neocolonialismo, etc.. Devemos ter presente que continuamos a aprender o significado dessas palavras, e parte da base do nosso conhecimento ulterior consistirá na própria experiência dos movimentos (...)*<sup>(5)</sup>.

Também no Brasil, o conceito de sociedade civil resurgiu vigorosamente após uma crise do «milagre econômico» do início dos anos 70, porém com maior abrangência em relação ao período anterior à ditadura de 1964. Organizações de profissionais liberais, de trabalhadores, de cientistas, da Igreja, de associações de bairros abriram novos canais de expressão; outros modos de expressão de uma sociedade informal, chegaram mesmo a afirmar-se gerando a expressão «nova sociedade civil»

<sup>(3)</sup> Penso sobretudo nas formulações de Norberto Bobbio.

<sup>(4)</sup> Penso sobretudo nas formulações de Amílcar Cabral em 1971, «A Nação Classe» in Bragança e Wallerstein (1978)

<sup>(5)</sup> Introdução ao vol. I (Bragança e Wallerstein, 1978)

—que pressupõe formas de representação, expressão e solidariedade para além da sociedade civil das democracias formais.

Portanto, a exemplo de Marc Ferro —que produziu recentemente um volumoso *Dicionário da Glasnost*, com a participação de escritores soviéticos e franceses, para que estes se entendessem sobre o tema—, aos cientistas sociais destas partes cumpre produzir um *Dicionário Crítico de Palavras-Chaves*, em que o instrumental conceitual dos analistas mais avançados dos três continentes seja sistematizado e exposto à luz das discussões. No plano historiográfico, já existe o importante *Dicionário de História de Portugal*, dirigido por Joel Serrão: marca uma época de transição, que por certo prenuncia a renovação de perspectivas que um *Dicionário Histórico do Mundo Luso-Afro-Brasileiro* poderá ampliar... Afinal, conceitos e noções como os de «sistema colonial-fascista», «colonialismo», «ultramar», «neocolonialismo», «lusotropicalismo», «descolonização», «modo de exploração colonial», «raça», «língua» (e «dialecto...»), «Nação-Classe», «sistema mundial», «nacionalismo», «socialismo real», «socialismo», aguardam dicionarização atualizada.

Se olharmos o problema pelo ângulo das transformações que ocorrem no cenário do universo do capitalismo, cabe indagar qual o papel reservado ao conjunto de países de expressão em língua portuguesa. Às vésperas da consolidação do Mercado Comum Europeu, Portugal continua sendo definido como uma sociedade *semi-periférica*, para usarmos a expressão de Imanuel Wallerstein.

Ou seja, Portugal permanece sendo Estado semi-periférico, burocraticamente rígido, com fortes traços de corporativismo, com todas as consequências deste fato. Apesar de uma série de mecanismos compensatórios prevenirem conflitos mais agudos entre capital e trabalho, em verdade o padrão de desenvolvimento alcançado é modesto, o Estado com poucas possibilidades de se reformar.

No plano mais geral do sistema inter-Estados tais sociedades podem servir apenas para reduzir os conflitos entre os Estados centrais e os periféricos, funcionando como correias de transmissão e agentes políticos de uma força imperial (Santos, 1986: 192).

Nessa medida, Portugal —que não alcançou ainda o patamar de desenvolvimento da Espanha ou da Itália— poderá funcionar como correia de transmissão para os

países africanos de língua portuguesa—e parcialmente para o Brasil—participarem da nova ordem mundial após 1992. (Claro está que o Brasil possui outras alternativas de integração, seja com o resto da América Latina, seja com a África austral; mas a crise econômica que o avassala, somadas às dificuldades de reforma administrativa e debilidade da nova sociedade civil parecem condená-lo a longo período de impasses, não sendo improvável que Portugal seja um dos principais avalistas de seu entrosamento futuro com o MCE).

47

Mas vale observar o cenário que se consolida nas Américas—com as vitórias eleitorais de Violeta Chamorro na Nicarágua, de Collor no Brasil, de Fujimori no Peru: o que poderá ocorrer é a imperialização total dos centros de poder nessa região—sob as rubricas mágicas de «internacionalização» e «modernização». Como advertiu Florestan, os países latino-americanos não estão apenas diante da opção: ou «democracia pluralista» ou «socialismo». «Na verdade, (...), a emergência de um novo tipo de fascismo poderá estar articulado à transformação da 'democracia pluralista' na cidadela da contra-revolução» (Fernandes, 1981:33). Não se verifica, neste lado do Atlântico, de integração equilibrada, programada e apoiada em instituições parlamentares sólidas como as do cenário europeu. Demais, a população marginalizada do processo político e cultural é incalculável, numa região em que as políticas públicas não se livraram do clientelismo mais tacanho. Assim, como pensar a modernidade cultural—vale dizer, política—dessas massas—um dos requisitos da integração do mundo luso-afro-brasileiro?

Se a revolução assiste hoje a novos desdobramentos na África de língua portuguesa—pluralismo partidário, emergência de novos modos de pensar o socialismo com a formação de uma nova sociedade civil—, na América Latina, em contrapartida, recuos notórios reabilitam uma espécie de «populismo tecnoburocrático» que acaba por integrar... a pobreza à riqueza. E em Portugal, o Estado tarda em se reformar e implementar formas mais avançadas de relação contratual entre capital e trabalho: um Estado semi-periférico, enfim.

Sociedades semi-periféricas, Estados informais, ambiguidades culturais em que «classe» e «raça» não parecem equacionados nos moldes das sociedades contemporâneas avançadas—tudo sugere que os novos paradig-

mas devam ser buscados para além dos *conceitos formais* e tradicionais de Estado, Nação, classe, poder e cultura.

Para a reavaliação da ciência que se tem praticado torna-se inescapável o exercício da crítica historiográfica, sociológica, econômica, jurídica, etc.. Um reconhecimento do campo, enfim. Trata-se, num primeiro passo, de superar as reproduções de «distanciamento e estranheza do discurso científico no interior da própria comunidade científica» — em que no mais da vêzes se reproduz a divisão ideológica do trabalho intelectual. A ciência deve pois ser entendida enquanto *prática* social do conhecimento, «em diálogo com o mundo e que é afinal fundada nas vicissitudes, nas opressões e nas lutas que o compõem e a nós, acomodados ou revoltados» (Santos, 1989: 13).

A expressão mais forte da crise ora vivida nesta etapa de nossa história comum não reside apenas no razoável desconhecimento recíproco no plano meramente factual histórico, ou na atualização do «quem é quem» das ciências sociais em língua portuguesa. A expressão mais funda dessa crise localiza-se na desconfiança dos paradigmas da própria ciência moderna e de sua aplicabilidade nestas partes. Boaventura de Sousa Santos comentou e criticou o paradigma «cuja forma de conhecimento procede pela transformação da relação eu/tu em relação sujeito/objeto, uma relação feita de distância, estranhamento mútuo e subordinação total do objeto ao sujeito (um objeto sem criatividade nem responsabilidade)» (Santos, 1989: 34-35).

Para o ultrapassamento do velho paradigma, duas condições devem ocorrer. A sucessão de crises que se acumulam no interior desse paradigma — até porque os «objetos» falam, pensam, sentem, reagem às «soluções» propostas pelos «sujeitos» — e o conhecimento até então científico entra num processo de derrapagem. A segunda condição para o ultrapassamento pressupõe circunstâncias sociais e teóricas «que permitam recuperar todo o pensamento que não se deixou pensar pelo paradigma e que foi sobrevivendo em discursos vulgares, marginais, subculturais (tanto lumpendiscursos como discursos hiperelitistas)»<sup>(6)</sup>.

O problema está portanto na questão da *linguagem*, e não na das realidades histórico-concretas. Não basta já dizermos — num esforço literário de união transcontinental

<sup>(6)</sup> Sobre o processo de crise final do paradigma da ciência moderna e sobre a renovação da reflexão hermenêutica. Cf. Santos (1989), cap. 2, 3 e 4.

supra-classes — que «minha pátria é minha língua». A formulação mais avançada nesse sentido encontrar-se-ia na poética de Caetano Veloso, refletindo sobre a «última flor do Lácio» e passando da afirmação anterior à indignação atual:

«Flor do Lácio Sambódromo  
Lusamérica latim em pó  
O que quer  
O que pode  
Esta língua?»

49

A desconjugação dessas histórias luso-afro-brasileiras — refletida no imenso cipoal conceitual que ora precisamos deslindar — impõe uma *renovação da reflexão hermenêutica* para articular-se num mesmo campo cognitivo discursos e saberes tão díspares como o discurso literário, o poético, o estético, o político, o religioso, o econômico e o histórico.

A tarefa é imensa, e pressupõe humildade, paciência e senso de «longue durée» para melhor apreendermos a complexidade de novos quadros mentais e a especificidade de uma história enquanto povo. E atenção, pois a oposição ciência/senso comum está abalada: «senso comum», para as consideradas formas subordinadas de «subculturas», constitui frequentemente o fermento de *culturas de resistência* — que por vezes se manifestam em lutas de libertação, como as que ocorreram há nem tanto tempo no «mundo que o português criou» (7).

Nos anos 70, novas formulações sobre a questão da cultura se apresentaram no mundo luso-afro-brasileiro. Em Portugal, a busca de um «homem novo», resposta em obras como as de Vitorino Magalhães Godinho — sobretudo em seus ensaios em defesa da «cidadania» ligada à «dignidade de trabalho a todos os portugueses», para que o «nosso país deixe de ser fábrica de braços e cérebros para exportar» (8). Também nas reflexões de militares portugueses como Melo Antunes, encontra-se a preocupação

### III. Em busca de um novo conceito de cultura

(7) Numa obra de crítica aguda aos mitos de nossas histórias, cf. Torgal (1989). Exemplifica com a noção de «Ultramar» e indica até a existência de projeto sobre a História da Guerra Colonial.

(8) Ver nos *Ensaio*s do Professor Vitorino Magalhães Godinho, vol. IV, em seu polêmico e notável prefácio, de grande atualidade para o debate sobre conceitos histórico-sociológicos e sua aplicabilidade ao mundo luso-afro-brasileiro.



em considerar a «questão nacional» na África como o tema básico a ser discutido com «a *intelligentzia* das colônias», atenta aos reclamos dos «danados da terra»<sup>(9)</sup>, fazendo notar até um certo «atraso» com que os movimentos armados de libertação nacional se iniciaram nas antigas colônias portuguesas naquele continente (Bragança e Wallerstein, 1978:13). Lá, a construção de um *homem novo*—agente e produto do processo emancipador—também esteve presente nas principais formulações à época da independência, sobretudo nas de Agostinho Neto<sup>(10)</sup>.

No Brasil, a dessacralização da noção de Cultura Brasileira—tal como formulada pela lustrópologia gilbertiana e incorporada pelo Sistema—é completada com a republicação em 1974 de *Os Donos do Poder*, de Faoro e com a publicação em 1975 de *A Revolução Burguesa no Brasil*, de Florestan. No primeiro, a conclusão sobre a frustração do aparecimento de uma «genuína cultura brasileira» permanecia a mesma de 1958, e atual. Em Florestan, a «abertura» era denunciada, desnudando-se o modelo autocrático-burguês implantado. O sistema político-militar vencera (período Costa e Silva/Médici) a luta armada, em nome de uma *ideologia nacional*.

Cumpria então revelar que essa Cultura «nacional» não existia—com seu cortejo de valores que propagandeavam a democracia racial, a harmonia social e «a nossa especificidade». Enfim, cumpria denunciar, já nos quadros da massificação, a ideologia da Cultura Brasileira: nesse sentido, «não existe uma Cultura Brasileira no plano ontológico, mas sim na esfera das formações ideológicas de segmentos altamente elitizados da população, tendo atuado, ideologicamente, como um fator dissolvente das contradições reais» (Mota, 1990: 287).

Mas talvez tenha sido na África que se formulou a crítica cultural mais aguda, no calor das lutas de libertação colonial. Para além da dessacralização das formas de

<sup>(9)</sup> No importante prefácio de Melo Antunes a Bragança e Wallerstein (1978:14).

<sup>(10)</sup> Christian Geffray, «Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985): du bon usage d'une méconnaissance scientifique», em *Politique Africaine*, n.º 26, março. Ver também «La crise du Nationalisme», de Michel Cahen, na mesma revista, e ainda Luís de Brito, no seu importante artigo «Une relecture nécessaire: la genèse du parti-État FRELIMO». Sobre o «homem novo», uma das principais formulações foi a de Agostinho Neto, «A nossa cultura e o Homem Novo» (1972), em Bragança e Wallerstein (1978).

dominação, e das noções de cultura e «assimilação», ou de discussões sobre a «especificidade» dessa história, formularam-se novos *conceitos* de cultura, trabalho, sociedade que indicam a emergência de novas matrizes de pensamento, talvez novos paradigmas para reequacionar-se a questão da cultura.

As reflexões de Amílcar Cabral ressaltam num amplo espectro da produção e da crítica, por sinalizarem significativa rotação de perspectiva. Dentre suas teses, sistematizadas em 1972, avultam as seguintes:

1. A luta de libertação não é apenas «um facto cultural, mas também um *factor de cultura*». Logo, seu conceito ultrapassa o saber a história para o «fazer a história».

2. Como a luta de libertação é essencialmente um ato político, «só os métodos políticos (incluindo o uso da violência para liquidar a violência, sempre armada da dominação imperialista ) podem ser usados no decurso de seu desenvolvimento».

3. «A cultura, portanto, não é nem poderia ser uma arma ou um método de mobilização de grupo contra o domínio estrangeiro. É bem mais do que isso. Com efeito, é na consciência concreta da realidade local, em particular da realidade cultural, que se fundam a escolha, a estruturação e o desenvolvimento dos métodos mais adequados à luta. Donde a necessidade, para o movimento de libertação, de conceder uma importância primordial, não só às características gerais da cultura da sociedade dominada, mas ainda às de cada categoria social, porquanto, se bem que ela tenha um *carácter de massa*, a cultura não é uniforme nem se desenvolve igualmente em todos os sectores, horizontais ou verticais da sociedade».

4. «O que é importante para o movimento de libertação não é provar a *especificidade* ou a não especificidade da cultura do povo, mas proceder à análise crítica desta cultura em função das exigências da luta e do progresso e de a situar, sem complexo de superioridade ou de inferioridade, na civilização universal, como uma parcela do património comum da humanidade, com vista a uma integração harmoniosa no mundo actual».

Nessa perspectiva revolucionária, impõe-se ao estudioso do mundo luso-afro-brasileiro uma reflexão sobre qual o instrumental conceitual mais adequado para a *crítica e a reconstrução histórica* de nossos variadíssimos universos sócio-culturais, para que os conheçamos em

**Para um  
entendimento  
entre os cien-  
tistas sociais  
do mundo  
luso-afro-  
-brasileiro:**

suas estruturas e historicidades próprias. Ou seja, em suas *diferenças*. Somente então poder-se-á pensar em «nossa» integração, se possível harmoniosa, no mundo atual. Mas (re)conheçamo-nos primeiro, indagando das possibilidades de afirmação em nossos países dos valores de uma nova sociedade civil socialista e democrática.

1. Abandonar a procura de um «modelo» cultural comum — de vez que o conjunto de sistemas simbólicos que representa a cultura é aberto e não fechado e fixo (Honorat Aguessy);

2. Ensaiai uma tipologia das configurações histórico-sociais que os compõem, vivendo *tempos* diferentes;

3. Examinar nada obstante com maior detalhe o fator *língua*, supostamente o sustentáculo da unidade cultural, num trabalho em comum com os linguistas, filólogos, escritores, professores de literatura, musicólogos e músicos. (Na formação das pesadas ideologias nacionais, os dialetos, os falares regionais etc. vêm sendo apagados pela mídia, em nivelamento que pode desfibrar a resistência de povos que milenarmente organizam-se segundo padrões não-ditados pelos interesses do regime da hora);

4. Exercer, por meio da crítica histórico-sociológica, a eliminação de remanescências ideológicas do lusotropicalismo cultural e do mecanismo supostamente marxizante que obscurecem os diagnósticos sobre as culturas do mundo luso-afro-brasileiro, dificultando a compreensão do direito à *diferença*;

5. Articular projetos editoriais e de pesquisa em comum nos quais obras fundamentais que revelem as *historicidades* dos variados sistemas simbólicos desse universo sejam explicitados e discutidos (p. ex., as de Oliveira Martins, Jaime Cortesão, Caio Prado Júnior, Aquino de Bragança, etc.. Só o estudo das imagens recíprocas e das diferenças entre os povos que compõem o conjunto poderá conduzir ao reconhecimento de uma possível identidade, baseada na eventual descoberta de uma *memória* (em) *comum*. Hoje, Portugal, Estado semi-periférico; Brasil, marcado por forte tradição patrimonialista emoldurada nos quadros do capitalismo dependente e periférico; África, em transição dos quadros do colonial-fascismo (ou «ultracolonialismo», segundo Perry Anderson) para o sistema mundial, numa vertente socialista: tudo

sugere a necessidade de um *aggiornamento* histórico e historiográfico);

6. Verificar o papel da imprensa e da mídia eletrônica na produção e difusão das imagens recíprocas: telejornais, novelas, debates. Da mesma maneira, a questão da indústria cultural e dos livros didáticos. Examinar, no caso das TVs, das agências noticiosas e da indústria cultural, em cada uma das regiões, a participação em seu controle dos diversos grupos sócio-culturais;

7. A construção dessa *memória comum*—entenda-se: um inventário crítico e histórico-sociológico de símbolos que represente *de facto* essas culturas, dos minhotos aos manjacos, papéis e oinacs, dos paulistas aos ianomamis—se efetivará somente após a elaboração de um instrumental conceitual e analítico comum: *Dicionário Histórico-Sociológico de Palavras-Chaves*; manuais de História e de Sociologia Sistemática, de Antropologia, Economia e Direito nos quais se levem em conta os processos histórico-sociais efetivos nessas regiões (e portanto os conceitos em suas temporalidades próprias); revistas especializadas que veiculem sistematicamente o «estado das artes» em cada disciplina—incluindo impasses, lacunas e aberturas transdisciplinares em cada uma delas e no conjunto. (Interessa saber igualmente dos modos de organização das sociedades «informais» nesses países, como p. ex., os rumos da psicanálise no mundo africano, ou do corporativismo universitário em Portugal e no Brasil—em quais paradigmas da ciência e cultura ele se sustenta? Ou, ainda, do significado sócio-histórico do neopopulismo em setores da esquerda brasileira nos anos 1980);

8. Criar projetos comuns de circulação de pesquisadores com vista a conferir, no encaminhamento de investigações em comum, os usos de conceitos-chaves, metodologias de pesquisa e de críticas aos paradigmas científico-vigentes;

9. Procurar avaliar o impacto para o conjunto de nossas instituições científico-culturais da integração de Portugal no MCE; de uma possível integração do Brasil no bloco latino-americano; e dos novos países de expressão portuguesa na «África contemporânea» (UNESCO, Brazzaville, 1978);

10. Analisar os mecanismos de legitimação dos respectivos governos, com especial ênfase à participação da

nova sociedade civil—que inclui grupos informais de opinião, com códigos externos aos dos aparelhos das democracias formais;

11. Estudar sistematicamente os modos de formulação de políticas culturais nos três continentes, não apenas os das universidades e organismos públicos, mas também os da sociedade dita «informal». Examinar, em contrapartida, os conceitos de «cultura» que fomentam a *contra-revolução preventiva* (Florestan, 1981);

12. Estudar a participação, neste capítulo, dos cientistas sociais e intelectuais em geral nos processos de democratização nos três continentes, em ênfase na questão de suas matrizes de pensamento;

13. Examinar o tratamento dispensado às *minorias*, conforme a região: índios, negros, mulheres, asiáticos, homossexuais, idosos, crianças, doentes mentais. Verificar o acesso aos empregos, à escola, às carreiras e aos aparelhos de Estado. (O pressuposto é que o tratamento dispensado às minorias—que aliás são maiorias—constitui importante indicador de avanço cultural);

14. Inventariar e colocar à disposição de um público cada vez mais amplo as conclusões dos projetos interdisciplinares que vêm buscando, nos vários centros de investigação, o esboço de uma *história alternativa* do desenvolvimento sócio-cultural dos povos que compõem o complexo luso-afro-brasileiro.

15. Questionar qual a participação da universidade na elaboração de políticas alternativas, levando em conta indicadores variáveis conforme a região. Associar sempre nessa discussão a explicitação do modelo de universidade adotado: forma de gestão, «vocação» estimulada em qual direção, grupos sociais que dela se utilizam, «projetos» sociais nela inscritos, etc.

A hipótese de partida é que a universidade não está, nestas partes, se preparando para os desafios deste fim de século, em que se gesta uma *nova* ordem mundial. Qual o lugar do «mundo» luso-afro-brasileiro nessa nova ordem? Eis uma pergunta que começa a ser formulada nas principais revistas internacionais e nos centros de estudos mundiais em que se estudam Portugal, a África, o Brasil e o chamado Terceiro Mundo em geral. Cabe a nós agora, a partir do reconhecimento de nossas diferenças e da necessidade de *revisarmos os paradigmas científico-culturais* que regeram o «mundo que o português criou», auxiliar na

elaboração de instrumental conceitual que permita construir essa *outra História*. Uma Ciência Social comprometida com a «contemporaneidade do amanhã dos que não têm ontem em hoje» (Vinicius de Moraes, *O Haver*). ■

## Referências Bibliográficas

56

- Andrade, Mário de 1978 «O que é o lusotropicalismo?» in Aquino de Bragança e I. Wallerstein. *Quem é o Inimigo?*, Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- Bosi, Alfredo 1970 *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix.
- Bragança e Wallerstein 1978 *Quem é o Inimigo?*, Lisboa, Iniciativas Editoriais.
- Faoro, Raymundo 1958 *Os Donos do Poder*. Porto Alegre: Globo.
- Fernandes, Florestan 1981 *Poder e Contrapoder na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mota, Carlos Guilherme da 1990 «Pontos de Partida para uma Revisão Histórica», *Ideologia da Cultura Brasileira*, São Paulo: Atica, 6.<sup>a</sup> ed.
- Neme, Mário (org.), 1945 *Plataforma da Nova Geração*. Porto Alegre: Globo.
- Rodrigues, José Honório 1965 *Conciliação e Reforma no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rodrigues, José Honório 1982 *Brasil e África: Outro Horizonte*, Ed. Nova Fronteira, 3.<sup>a</sup> ed.
- Santos, Boaventura de Sousa 1986 «Social Crisis and the State», in Kenneth Maxwell (ed.), *Portugal in the 1980's*. London: Greenwood Press.
- Santos, Boaventura de Sousa 1989 *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Torgal, Luís Reis 1989 *História e Ideologia*, Coimbra: Livraria Minerva.
- Vários 1962 *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte*, Rio de Janeiro: José Olympio.