

Maria Antonieta Pereira

SUBDESENVOLVIMENTO



**Subdesenvolvimento, dependência cultural,
Terceiro Mundo – nos conceitos que formaram
gerações de pensadores brasileiros e
latino-americanos há uma razão
dualista e uma auto-imagem colonizada**

E CRÍTICA DA RAZÃO DUALISTA

A situação atual da América Latina e do mundo faz com que muitas das questões que preocupavam a intelectualidade do pós-Guerra ainda permaneçam na pauta de discussão de críticos da cultura e das artes contemporâneas. Por outro lado, a profunda alteração das relações de força nos âmbitos nacional e internacional exige uma re-elaboração do enfoque com que se pensou anteriormente os dilemas do subdesenvolvimento, da dependência cultural, do Terceiro Mundo. No caso do Brasil, é importante dialogar com o acervo construído pela geração dos anos 70 do século 20 que, sob as precárias condições de um regime ditatorial, conseguiu produzir e delegar aos analistas do futuro algumas das mais importantes teorias sobre as possibilidades de superação dos problemas econômicos e culturais do país. Embora essa produção esteja bastante marcada pelos problemas de então, ela constitui uma referência fundamental na medida em que é resultado de uma verdadeira escola de pensamento crítico, seja no sentido de que sua formação esteve diretamente ligada a práticas coletivas, seja pelo fato de que interfere até hoje na visão de mundo de muitos críticos brasileiros. Ao constituir uma vertente da tradição intelectual brasileira, essa geração oferece determinadas premissas que precisam ser retomadas numa nova perspectiva teórica. Não se trata, portanto, de negar a contribuição desses pensadores, mas de reconhecê-los como interlocutores válidos mesmo quando não se pode validar todas as posições por eles defendidas.

Certas publicações desse período mostram como a intelectualidade brasileira amargava um de seus momentos mais cruéis, e também mais produtivos, já que discutia a mudança de paradigmas sobre os quais se baseavam os conceitos de identidade nacional e independência cultural, num cenário mundial dominado pelo imperialismo norte-americano e pela ditadura. Em *Debate & Crítica*: revista quadrimestral de Ciências Sociais, *Argumento*: revista mensal de cultura, e *Estudos Cebrap*, os pesquisadores brasileiros desenvolviam esforços no sentido de cumprir o papel que se atribuíam enquanto intelectuais de uma América Latina miserável e oprimida.

A periodicidade dessas revistas transformou-as em um fórum de debates que abordava questões relativas a diversas áreas do saber, freqüentemente pautadas pelo conceito de *subdesenvolvimento* político-econômico, então discutido por Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado e Francisco de Oliveira, entre outros. Buscando desdobrar essa concepção na área das artes e da cultura em geral, pensadores como Paulo Emílio Salles Gomes, Antonio Candido e Roberto Schwarz dedicaram-se à discussão dos bens simbólicos produzidos no então chamado Terceiro Mundo. A tentativa de fortalecimento da construção de um pensamento autônomo em relação às metrópoles aparece em vários textos do período, dentre os quais selecionamos três que nos interessam particularmente para efeito de um diálogo inicial: “A economia brasileira: crítica à razão dualista”, de Francisco de Oliveira

(*Estudos Cebrap* 2, out. 1972), “Literatura e subdesenvolvimento”, de Antonio Candido, e “Cinema: trajetória no subdesenvolvimento”, de Paulo Emílio Salles Gomes (*Argumento* I, 1, out. 1973).

Neste último, o autor parte do pressuposto de que “o cinema brasileiro caracteriza-se pela ausência de uma herança cultural distinta da metropolitana”, fato que transformaria seu inegável subdesenvolvimento não em um estágio a ser superado, mas em *um estado* cuja alarmante estabilidade tenderia a se eternizar. Analisando o cinema produzido em outras regiões consideradas subdesenvolvidas – Índia, Norte da África e Oriente Próximo –, Salles Gomes o valoriza, a partir do critério básico de que ele estaria consoante às tradições nacionais e, portanto, em oposição aberta à dominação cultural da Inglaterra e dos Estados Unidos. Entre as regiões desenvolvidas, o cinema japonês também seria um bom exemplo, segundo o autor, de uma produção independente do *way of life* de Hollywood.

Embora mostre como a releitura incessante da tradição não se opõe às revoluções tecnológicas, pelo contrário, pode se servir perfeitamente delas, o crítico não situa a produção brasileira nessa lógica,

pois considera que a “incompetência criativa em copiar é o mínimo denominador de originalidade a partir do qual nossos cineastas têm buscado seus caminhos”. Se já é difícil compreender uma incompetência que seja criativa, é pior ainda entender uma incompetência que, sendo criativa, entretanto apenas copie e, ainda assim, obtenha originalidade. Hoje, depois da crítica dos conceitos de original e cópia, a produção artística das margens libertou-se, até certo ponto, da violência que lhe era imputada pelas culturas hegemônicas sob a forma de modelos a serem seguidos, fora dos quais restavam apenas as desprezíveis culturas de massa e popular.

Em 1973, contudo, a ilusão quanto à originalidade desenvolvia uma argumentação bastante curiosa: “Não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro.” Criando uma situação discursiva em que o nada equivale ao tudo, o jogo de palavras parte da comparação entre as cinematografias nacional e estrangeira e se generaliza de forma abrupta, abarcando um processo cultural e histórico muito mais complexo. Ao tomar a subtração como o princípio básico de seu raciocínio, Salles Gomes exacerba uma negatividade que poderia ser muito útil, se colocasse em crise o pensamento dominante da época (lembramos da

subserviência de setores das elites brasileiras ao imperialismo, especialmente em situação de ditadura) mas que acaba por estabelecer um falso beco sem saída. Considerando o conjunto da exposição de Salles Gomes, poderíamos dizer que o *não ser* significa *não ser original*, construindo assim uma espécie de equivalência à expressão *ser outro*. Ao invés da aparente oposição entre não ser e ser outro, percebe-se a existência de uma sinonímia que é responsável pelo engendramento da equação *não ser = ser outro*. Como fecho de ouro da máxima *nada nos é estrangeiro, pois tudo o é*, esse raciocínio parece desconsiderar certos aspectos da formação histórica e social do Brasil e, nesse sentido, acaba adotando a mesma posição daqueles a quem dirige sua crítica: ao não problematizar, de forma apropriada, as tradições culturais brasileiras, compromete o mais importante argumento de seu próprio ponto de vista.

Contudo, uma breve incursão pelo cotidiano do Brasil mostra que, ao contrário da maioria dos países do Novo Mundo, a composição étnica e cultural do país não se

baseou exclusivamente na mesclagem indígena-européia, já que contou com a contribuição forçada dos africanos. A presença desse terceiro elemento – tão estrangeiro quanto o europeu e tão escravo quanto o índio – gerou uma triangulação cultural que contribuiu enormemente para relativizar os padrões eurocêtricos. Talvez mais que a população indígena (tão dizimada pelo colonizador que seus traços étnicos e culturais são pouco visíveis em grande parte do país), a África conquistou espaços em muitos territórios portugueses: camuflou deuses negros sob os santos católicos, propôs outra ética do corpo e uma nova percepção da sexualidade. Além disso, negros e índios interferiram nos costumes alimentares, no idioma e na pragmática das leis cotidianas. Portanto, se não podemos ignorar a hegemonia europeia, é justamente porque devemos levar a sério a persistência secular de índios, africanos e seus descendentes, no sentido de resistirem a tal hegemonia por meio dos recursos típicos de um poder precário: sabotagem, boicote, dissimulação, engano. Construindo-se nessa verdadeira guerra de linguagens, o país teve que aprender a lidar com a categoria do estrangeiro *dentro* do próprio conceito de nacional, à medida que se forjou enquanto disputa violenta de culturas vindas de fora, de terras africanas e portuguesas, que ora se aliavam, ora se confrontavam com os elementos autóctones. Mais tarde, a nação foi mais uma vez reconfigurada pelos grandes contingentes de imigrantes que buscavam “fazer a América”.

Portanto, na formação da sociedade brasileira, cada etnia não guerreava apenas contra um único inimigo – português *versus* índio – já que havia a necessidade de enfrentar dois rivais ao mesmo tempo ou, pelo contrário, de fortalecer a própria posição, através da aliança com um deles. Se em nosso cotidiano podemos comprovar essa desarmônica mesclagem, a história do Brasil também está repleta de acontecimentos em que as desavenças entre portugueses, índios e africanos resolveram-se por processos triangulares de combates, pactos e negociações. Essa situação, responsável pela ruína das oposições meramente duais, enriqueceu a perspectiva da nacionalidade com a abertura para a ocorrência de, no mínimo, três elementos em cooperação e antagonismo. Tal imparidade, ao longo dos séculos, à medida que estabeleceu os processos de negociações simbólicas como uma questão de vida ou morte, parece ter contribuído para a configuração da autoimagem dos brasileiros como sujeitos que tendem ao consenso, aos acordos, à substituição do enfrentamento direto pela guerra de simulação, dando sempre “um jeitinho” nos problemas e uma torção na lei, para o bem e para o mal. De qualquer forma, à medida que Salles Gomes não considera a complexidade do passado histórico brasileiro, sua exposição não identifica as diferentes culturas e, portanto, as diversas estratégias de resistência ao colonialismo português, as quais poderiam servir como espaço de aprendizagem para uma reação eficaz contra o

não eliminava os processos de luta, abertos pela reação aos dominadores. Noutras palavras, embora se possa compreender a existência de um certo derrotismo, tendo em vista a opressão dos anos 70, isso não deveria obliterar uma avaliação mais precisa das relações de força no cenário internacional daquele momento e do passado histórico-social que o tinha constituído.

Conseqüente com sua posição, Salles Gomes também afirma que “somos um prolongamento do Ocidente, não há entre eles e nós a barreira natural de uma personalidade hindu ou árabe que precise ser constantemente sufocada, contornada e violada. Nunca fomos propriamente ocupados.” Ser um prolongamento do Ocidente constitui uma curiosa situação em que, apesar de falarmos uma língua europeia, de nos organizarmos a partir de instituições, valores e procedimentos hegemonicamente europeus, ainda assim, não pertenceríamos a esse mundo, exceto como mero apêndice. Ao mesmo tempo em que não teríamos a diferença radical das culturas do Oriente (pois somos um prolongamento), também não somos o Ocidente (pois somos um prolongamento), embora nunca tenhamos sido ocupados pelo Ocidente (!). Poder-se-ia alegar que a idéia de “ocupados” estaria se referindo a uma ocupação militar propriamente dita (e aí também ela seria falsa), mas a dicotomia entre ocupados e ocupantes se estende ao longo do texto, mostrando como essa categoria se refere a uma ocupação cultural. **Ora, a ocupação**

cultural europeia do Brasil e da América Latina, embora constitua nosso trauma de nascimento, não configurava, já naquele momento, uma força deflagadora das rebeliões teóricas que precisávamos engendrar para compreender nossa realidade.

imperialismo do cinema norte-americano. A “imagem dos antepassados escravizados”, conforme Benjamin, é uma força que potencializa as resistências culturais em nível muito mais elevado que um projeto de liberação dos descendentes.

Na década seguinte, em “Crise e literatura”, Roberto Schwarz já criticava a teoria de Salles Gomes, observando que, segundo ela, “não éramos propriamente capitalistas, e o que éramos era uma diferença em relação ao que não éramos, diferença que tinha de desaparecer o mais rapidamente possível” (*Que horas são?*, 1987). Convenhamos que estabelecer uma auto-imagem pela mais pura negatividade não contribui muito para se pensar as relações efetivas e os problemas reais na constituição dos diversos estratos da cultura nacional. Embora o mundo do pós-Guerra tenha confirmado a hegemonia norte-americana – e acrescentado mais um elemento de opressão à colonização europeia do passado e do presente – tal fato

Se havia (e há) razões para se construir analogias entre a colonização europeia e o imperialismo da época, por outro lado, sem uma abordagem crítica de nossas múltiplas tradições, como seria possível compará-las às tradições dos demais países? Conhecer a complexa relação estabelecida pelas etnias que nos constituíram parece ser, cada vez mais, um dado fundamental para se preservar e ativar tal acervo. A pluralidade étnica e cultural do país, ao registrar diferentes passados históricos (Huyssen), aponta para o que pouco se sabe, embora esse não-saber estruture nosso dia-a-dia: falta uma reflexão crítica que transforme essas tradições num arquivo dinâmico, capaz de funcionar como uma espécie de catálogo de referência para se pensar os dilemas de ontem e de hoje. O desconhecimento da rede das tradições impede o reconhecimento de estratégias de sobrevivência político-estéticas cujo sucesso, no passado, estende-se até o presente justamente sob a forma do hibridismo cultural que configura a po-

pulação brasileira. No entanto, a perspectiva típica da modernidade, de ruptura obrigatória com o passado para se construir o novo (Octavio Paz), faz com que, em nosso imaginário, a tradição seja vista como algo bolorento, ultrapassado, conservador, que deve ser extirpado em constantes processos de renovação simbólica. Porém, na constituição de uma auto-imagem menos colonizada, seria necessário perceber a multiplicidade desses passados, apreendendo sua dinâmica e identificando suas formas de pervivência. Cobrar a falta de apego a uma tradição acaba por se tornar uma atitude inócua, se não se percebe que a hibridiz desse acervo é exatamente uma das formas de constituição de um espaço de resistência, pela quebra da unidade e da pureza pretendidas pela cultura do colonizador e pela apropriação antropofágica de alguns de seus traços (Silviano Santiago).

Hoje, tal questão se torna mais clara quando nos deparamos com a experiência de escritores africanos que, para se comunicarem com seu público nacional, têm que escrever na língua do colonizador pois somente ela, à medida que desenvolveu as narrativas do Estado, foi capaz de criar um público leitor de outros relatos, inclusive das narrativas contra-estatais. Acontece com eles o que aconteceu com os brasileiros e em todos os processos de colonização – as culturas se combatem violentamente, uma delas se torna hegemônica e, nessa situação, continua a ser desafiada pelos traços das culturas que lhe são subalternas. Embora incessantemente contestado, o lugar do hegemônico nem sempre está em perigo de vida: sua existência muitas vezes é garantida pelo não-hegemônico que, ao tomá-lo como adversário, combate-o mas, tendo-o como referência, atribui-lhe sentido. Se não podemos escapar da cultura européia, pois foi ela que nos constituiu como nação de uma modernidade que chegou nas caravelas, também não podemos escapar da mãe negra e índia. Mas certamente podemos ressignificar esse passado e enfrentar o resultado de uma violência histórica da qual não temos culpa, mas que nos persegue e acabrunha nesses 500 anos de existência.

Se, além da descendência portuguesa, também somos filhos de índios e africanos, nisso está nossa diferença radical, em relação não apenas aos europeus mas também aos próprios africanos e índios. Somando-se o arrivismo contra a tradição portuguesa dominante à completa ignorância relativamente às grandes tradições africanas e indígenas recalcadas, **o intelectual brasileiro**

dos anos 70 (só dos anos 70?) malhava no ferro frio pois não conseguia elaborar uma imagem de seu próprio país que funcionasse como uma ferramenta efetiva de produção intelectual e política.

Ser um prolongamento do Ocidente, tal como propõe Salles Gomes, descaracteriza a tal ponto a imagem do Brasil (e de qualquer ex-colônia das potências ocidentais) que parece reivindicar a necessidade de uma nova fundação: como se fosse possível estabelecer um marco zero a partir do qual toda a História seria reconfigurada. Considerar-se participante do Ocidente, por outro lado, não significa acrescentar valor a seu próprio papel, mas reconhecer um lugar de pertencimento forjado pela História das nações, mesmo que tal lugar tenha sido delimitado sob os auspícios da violência colonizadora. De qualquer forma, o aspecto mais importante dessa posição, nos dias de hoje, é mostrar como a teoria do subdesenvolvimento foi capaz de confundir o pensamento crítico do Brasil e da América Latina. Para serem coerentes com uma perspectiva que estabelecia relações automáticas entre economia, sociedade e bens simbólicos, os teóricos do subdesenvolvimento reforçaram, em termos de produção artística e cultural da nação, uma posição *sub: abaixo e aquém* do modelo hegemônico considerado desenvolvido. Mesmo não sendo possível ampliar aqui as considerações a esse respeito, é interessante lembrar que, nos anos 70, circulavam no Brasil produções como as de Tynianov, registrando a relativa autonomia entre as séries social, cultural e literária, sem a qual seria impossível a “correlação mútua e [a] interação” dessas mesmas instâncias.

Entretanto, embora tenha obtido hegemonia no pensamento crítico brasileiro, o conceito de subdesenvolvimento já contava, nos anos 70, com a oposição aberta de certos intelectuais. Em “A economia brasileira: crítica à razão dualista”, Francisco de Oliveira mostra como a idéia de subdesenvolvimento defende uma “forma própria de ser das economias pré-industriais penetradas pelo capitalismo; em ‘trânsito’, portanto, para formas mais avançadas e sedimentadas deste”. E acrescenta o crítico que “uma tal postulação esquece que o ‘subdesenvolvimento’ é precisamente uma ‘produção’ da expansão do capitalismo (...) é uma formação capitalista e não simplesmente histórica”. Os teóricos do subdesenvolvimento centraram sua análise nas relações do Brasil com os grandes centros hegemônicos, tomando-os como o estágio avançado de um sistema econômico ao qual o país deveria almejar e do qual estaria, naquele momento, excluído. Ao não considerar a situação brasileira como *produto* do capitalismo de então, tais pensadores desprezavam as próprias relações internas ao país que – durante a colonização e na-



SUBDESENVOLVIMENTO

quele momento – também foram responsáveis por tal figuração. O subdesenvolvimento funcionaria, portanto, como um período pré-capitalista e ao mesmo tempo “penetrado” pelo capitalismo, que permitiria a passagem para o capitalismo propriamente dito – aquela forma avançada que se via nos países imperialistas. O dualismo entre capitalismo atrasado e avançado comprometia a percepção de que, afinal, todas essas formações eram igualmente capitalistas, razão pela qual o Brasil pertencia a esse mundo tanto quanto a Europa e os Estados Unidos. Não se tratava, portanto, de lamentar o passado histórico, atribuindo a ele toda a culpa pelos problemas do presente, mas de compreender as relações internas do período colonial, para ressignificar as relações internas dos anos 70 e, assim, perceber as alianças e as divergências entre os processos de desenvolvimento capitalista brasileiro e internacional. De qualquer forma, não se tratava de excluir o Brasil do Ocidente, considerando-o apenas como um prolongamento desse mundo. Conforme Francisco de Oliveira,

ao minimizarem a importância das relações entre as classes sociais do país e privilegiarem a oposição entre as nações, os teóricos do subdesenvolvimento provocaram a debilidade do pensamento crítico brasileiro.

Uma posição semelhante à de Salles Gomes é apresentada por Antonio Candido, em “Literatura e subdesen-

volvimento”. Nesse artigo, o crítico mostra como uma das vantagens do conceito de subdesenvolvimento foi a substituição, a partir dos anos 50, da mentalidade eufórica, que impedia a percepção do “país real”, pela consciência do atraso econômico. Nessa perspectiva, admitir o atrelamento da economia brasileira ao capital estrangeiro também mostrava a existência de uma dependência cultural, cujos sintomas mais evidentes seriam o analfabetismo e suas conseqüências: falta de políticas públicas e de meios adequados para a difusão da cultura, falta de leitores, falta de profissionalismo dos escritores, presença de influências e pressões externas. À idéia de pobreza econômica associava-se, portanto, uma subtração cultural: a falta de tudo levaria a uma atrofia considerável da cultura.

No decorrer dessa análise, as categorias *subdesenvolvimento* e *Terceiro Mundo* são exploradas como dados universais, presentes em América Latina, África e Ásia. Contudo, a universalidade do problema não impede que, no caso brasileiro, ele seja associado especialmente aos espa-

ços rurais, e de forma tão íntima, que a mudança de perspectiva dos intelectuais em relação ao país teria ocorrido

justamente a partir do momento em que eles perceberam a existência de um *solo pobre* e de *técnicas arcaicas*, responsáveis pela *miséria pasmosa do povo* e pela *incultura paralisante*. Dessa forma, a desilusão para com a exuberância da natureza, formadora do imaginário nacional desde as cartas dos colonizadores europeus, teria sido intensificada pela consciência de áreas remotas onde viviam grupos marcados pelo subdesenvolvimento.

O princípio dualista que perpassa a abordagem crítica do pós-Guerra – e que foi apontado por Francisco de Oliveira nas noções de capitalismo avançado e capitalismo atrasado – também surge na oposição cidade/campo operada pelo texto de Candido. Embora o pensamento dual não seja um privilégio do século XX, durante a Guerra Fria ele parece ter se fortalecido pela divisão do mundo em dois grandes blocos, geridos pelos Estados Unidos e pela Rússia. Assim, mesmo funcionando como um terceiro – entre o primeiro e o segundo mundos – os chamados países subdesenvolvidos padeceram do binarismo que então marcava os acontecimentos e as reflexões em todas as áreas das atividades humanas. Contudo, apesar de o Brasil estar só muito recentemente voltado para o fomento da indústria nacional com a revolução de 30 e, portanto, nele fosse relevante o peso do campo nos cenários político, econômico e cultural, tal fato não indicaria o meio rural, por si só, como o definidor do subdesenvolvimento nacional. Segundo o uruguaio Angel Rama, os processos de colonização na América Latina se iniciaram a partir das cidades, o que as colocou desde sempre como os centros de poder, relativizando a hegemonia agrária. Se uma parte significativa do capital e da mão-de-obra investidos na industrialização do Brasil proveio das oligarquias e dos trabalhadores rurais, as fronteiras entre os espaços urbano e camponês nunca foram bastante rígidas. Para Francisco de Oliveira, a hegemonia das classes proprietárias rurais – que controlavam as relações externas da economia – é relativizada pela obtenção de novas formas de acumulação interna, fundadas num pacto de classes em que a burguesia industrial se apóia nos trabalhadores urbanos (por meio de legislação trabalhista e política populista), mas não interfere na força de trabalho rural, garantindo assim “um modo de ‘acumulação primitiva’ extremamente adequado para a expansão global” da economia. O baixo custo

da mão-de-obra rural tem como resultado o baixo custo dos alimentos produzidos no campo e, portanto, o baixo custo da mão-de-obra urbana cujo salário é usado, prioritariamente, para a compra desses alimentos. Esse modelo também se beneficia da grande oferta de mão-de-obra vinda do campo, que contribui para rebaixar os salários urbanos. Nesse contexto, embora se possa discordar de Candido quando ele defende que o campo exerce uma “sedução negativa sobre o escritor da cidade pelo seu pitoresco”, sua afirmativa também testemunha a permanente interação, e não a exclusão, entre tais espaços.

Enquanto “consciência catastrófica [do] atraso”, a noção de subdesenvolvimento discutida por Candido desdobra a oposição campo/cidade em outras formas duais como cultura/incultura (quando se refere aos processos culturais do campo) ou cultura/cultura de massa (para se referir à cultura urbana). Afirmando que “os melhores produtos da ficção brasileira foram sempre *urbanos*” (grifo do autor), cujo exemplo máximo seria a obra de Machado de Assis, Candido delinea sua noção de *cultura* a partir da idéia de literatura como um evento citadino e erudito. Ora, restringir o conceito de cultura aos fenômenos da cultura erudita cria o falso problema de uma população rural que padeceria de *incultura*, como se isso fosse possível. A operação subtrativa impossibilita um conhecimento efetivo das complexas relações desenvolvidas no meio rural brasileiro e não discute os atritos e acordos entre os bens culturais produzidos na cidade e no campo. Na verdade, o conceito de incultura camponesa reivindica uma espécie de colonização interna, em que o campo iletrado deveria ser modificado por um olhar ilustrado e urbano. E sendo essa uma tendência geral do capitalismo – que resultou em êxodo rural e aumento descontrolado da população urbana – tal perspectiva implicaria a urgência de se produzir um saber relativo ao meio rural que impedisse a destruição de verdadeiros bancos de dados da cultura camponesa, forjada ao longo de séculos de embates e acordos com a cidade. Nos anos 80 do século 20, essa perda da memória coletiva ainda estava se processando em certas regiões brasileiras, como o Vale do Jequitinhonha, com a chegada do asfalto, da televisão e do telefone. Até então, esse interior de Minas estava pouco exposto à cultura urbana e à cultura estrangeira por ela veiculada. De qualquer forma,

as estratégias de sobrevivência das populações rurais pobres levaram-nas à preservação de elementos das culturas indígenas e africanas e à construção de soluções criativas para enfrentar a miséria de sua existência.

A literatura de Guimarães Rosa, citada por Antonio Candido como super-



SUBDESARROLLO VIVIMENTO

regionalista, está repleta de exemplos de cruzamento dos diversos saberes (ou culturas) de que é feito o Brasil rural.

Quanto à cultura de massa, em “Literatura e subdesenvolvimento”, ela é vista basicamente como “etapa folclórica de comunicação oral”. O rádio, a televisão e a história em quadrinhos são responsabilizados por roubar leitores da literatura erudita, submetendo-os aos interesses do imperialismo estrangeiro. Se é verdade que a estrutura televisual monopolista do Brasil (Arlindo Machado) e o uso dos meios de comunicação de massa pela ditadura contextualizam a argumentação de Candido, por outro lado a necessidade de a literatura desenvolver “uma vigilância extrema, a fim de não ser arrastada pelos instrumentos e valores da cultura de massa” novamente instaura uma política dicotômica e inoperante. Embora as circunstâncias da época sugerissem o boicote puro e simples à cultura de massa, tal proposta apenas levaria à exposição unilateral da população aos valores que se pretendia combater. Em relação ao mundo contemporâneo, a questão se torna ainda mais complexa: se as condições de produção e circulação da cultura de massa foram modificadas, porque haveremos de permanecer com as mesmas premissas dos anos 70?

De fato, a razão dualista é responsável pela criação de um fosso intransponível entre as culturas de elite e de massa, como se a grande contribuição da cultura de elite para com a solução dos problemas nacionais fosse ausentar-se do espaço em que poderia confrontar seu projeto estético-político com os pressupostos da cultura de massa.

Mas depois de auto-excluir-se do espaço em que as massas estariam sendo atingidas pela manipulação imperialista, como a crítica poderia desempenhar o seu papel? Como apresentar às massas a cultura erudita se os detentores dessa cultura cortarem o diálogo com tais massas?

Nessa perspectiva, há uma espécie de demonização dos meios de massa que detém muito do romantismo segundo o qual “a arte diz respeito à vida interior, à subjetividade do homem, enquanto a técnica é mecânica e objetiva, estando em geral a serviço do poder; e porque a máquina desumaniza o homem, a arte se opõe a ela, proclamando a autonomia do espírito” (Arlindo Machado). Transformando-se em processo de exclusão, essa visão dualista funciona até hoje como critério para se explicar os baixos níveis de leitura existentes no Brasil. Mas antes da cultura de massa os índices de analfabetismo no país eram menores? Antes de a televisão entrar em todas as casas brasileiras, o número de leitores de literatura erudita seria maior, proporcionalmente à população do país? Talvez uma

medida razoável para que a literatura de elite seja preservada como um bem cultural, no Brasil e em qualquer lugar, seja ela ocupar espaços *dentro* da cultura de massa e, a partir daí, estabelecer fóruns de debate em torno de projetos próprios e alheios. No cenário atual do Brasil e do mundo, essa tem sido uma prática freqüentemente utilizada, a partir da iniciativa da própria mídia.

A perspectiva dual leva Antonio Candido a utilizar uma metáfora semelhante à de Salles Gomes: ao prolongamento do Ocidente, apresenta a idéia de que “as nossas literaturas latino-americanas, como também as da América do Norte, são basicamente galhos das metropolitanas”. A defesa desse ponto de vista baseia-se também nos conceitos de *influência* (da Europa sobre as Américas) e de *reflexo* (das Américas em relação à Europa). Em ambos os casos, não se atribui a um dos elementos dessas relações nenhuma autonomia ou capacidade interativa: como se as Américas fossem a *tabula rasa* sobre a qual seria possível o fluir pacífico (atenção para o termo *in-fluência*) da cultura européia; como se as Américas fossem um espelho límpido que pudesse refletir, sem alterações, a imagem européia. Contudo, em qualquer relação de senhor e escravo encontram-se espaços de resistência à dominação e, portanto, de construção de outros saberes e outros sentidos. As idéias de influência e reflexo, ao constituírem o suporte do conceito de dependência cultural, contribuem para desarmar teoricamente os intelectuais latino-americanos diante de seu passado colonial e do imperialismo dos anos setenta. As considerações sobre o

“transplante das culturas” deveriam ser acompanhadas pela análise dos momentos em que o corpo cultural das Américas desenvolveu mecanismos de rejeição e de aceitação dessas próteses e, nesse sentido, não fugiu ao modelo clássico dos processos de colonização pelos quais suas próprias matrizes européias passaram em vários momentos históricos, como durante a expansão do império romano.

Contudo, a dualidade excludente do conceito de dependência cultural não impede que Antonio Candido coloque problemas relevantes para o pensamento crítico de ontem e de hoje. Entre tais questões, cabe ressaltar suas observações sobre a importância dos escritores brasileiros terem como referência, para sua produção, a tradição literária nacional e não os modelos estrangeiros imediatos. Mesmo mantendo a idéia da influência (dos modernis-

tas de 22 sobre os modernistas de 30 e 40) e excluindo dessa estratégia - que poderia ser chamada de "troca cultural" - os escritores brasileiros desde a literatura de viagem até o modernismo de 22 (pois todos teriam recebido influência estrangeira), a idéia de tomar como referência a própria literatura brasileira constitui uma importante crítica ao conceito de tradição como algo conservador, que deve ser superado pela novidade a qualquer preço. Sem dúvida, as tradições literárias nacionais é que são capazes de definir parâmetros para um relacionamento crítico com as produções estrangeiras (Borges).

A inserção da América Latina nas considerações de Candido também funciona como um importante gesto no sentido de romper o isolamento entre as Américas portuguesa e hispânica, contribuindo para a formação de gerações de intelectuais dispostos a somar os esforços do continente para estabelecer trocas culturais favoráveis ao respeito às diferenças e à luta contra as políticas hegemônicas. Nesse caso, os conceitos de *interdependência cultural* e *integração transnacional* apresentados pelo crítico contribuirão para a conformação de um pensamento capaz de prever a contemporaneidade da globalização, aventando para a necessidade de projetos político-culturais que estimulassem os intercâmbios e as resistências da América Latina frente às metrópoles do Norte.

A releitura de alguns textos dos anos 70, mesmo que breve e limitada, tenta pensar as questões teóricas como importantes elementos na configuração de auto-imagens do país e do continente. Num momento em que, como diria Lula, *a esperança vence o medo*, a retomada da crítica ao conceito de subdesenvolvimento pode abrir um debate sobre configurações identitárias que sejam mais favoráveis aos brasileiros, africanos, latino-americanos e todos aqueles que estão na periferia dos grandes centros. Também o conceito de *margens/márgenes* - apresentado por Ricardo Piglia como um suplemento às propostas de Italo Calvino e adotado como princípio teórico de um projeto que reúne argentinos e brasileiros - expõe-se ao debate público enquanto se constrói, tendo em vista uma tradição discursiva que lhe delega formas de resistência às dominações internas e externas. Sem aspiração à centralidade ou à posição de excluído, esse conceito talvez se desenvolva como uma estratégia de *inserção das margens no próprio centro*: algo que, ao invés de se dilacerar sob a forma de uma razão dualista e excludente, recomponha-se em processos interativos e reticulares, aos quais não falem princípios antropofágicos e respeito às diferenças. Certamente, uma das formas de se construir democracias, preservar tradições e alterar hegemonias é fortalecer uma auto-imagem afirmativa e crítica, que seja capaz de transformar os acervos culturais em campos de batalhas simbólicas e em redes de trocas efetivas.

