6 COMUM 1979

Entrevista: Umberto Eco

Semiosis e Reprodução Social

Kant e Peirce

A Vocação Política da Ciência Social

A Igreja e os Meios de Comunicação Social

Determinantes para uma História do Modernismo

EDITORIAL

A recente passagem de Umberto Eco pelo Brasil permitiu o registro de uma discussão em torno da teoria geral dos signos. Precedida por uma apresentação de Aluizio Ramos Trinta, *Comum* publica uma entrevista com o pensador italiano. Sua principal contribuição é trazer a semiótica para o âmbito de uma lógica da cultura.

Apesar de menos conhecido entre nós que Umberto Eco, Ferruccio Rossi-Landi é um dos intelectuais de maior relevância no quadro atual da reflexão italiana. No seu ensaio *Semiosis e reprodução social*, Rossi-Landi aplica o método de análise marxista para desvendar o funcionamento dos signos na sociedade humana. Nosso objetivo, ao traduzir seu texto, é o de incentivar, no Brasil, a necessária discussão política no interior da semiótica.

O texto de Eduardo Neiva Jr., *Semiótica além da ciência (I): a influência kantiana no projeto semiótico de Charles Sanders Peirce*, é uma resposta à pergunta: «Que obstáculos a semiótica enfrenta em seu desenvolvimento teórico?», proposta pelo Professor Max Fisch, no II Congresso Internacional de Semiótica, realizado na Universidade de Viena, em julho de 1979.

A partir de uma reflexão de Max Weber quanto ao lugar político das Ciências Sociais, Michel Misse escreveu *A vocação política da Ciência Social*. Seu trabalho ultrapassa os limites da proposição weberiana, para situar esta questão nas relações entre sociologia, Estado e democracia no Brasil de hoje.

A Igreja e os meios de comunicação social foi produzido pelos cientistas sociais que assessoraram os bispos reunidos na III Conferência do Episcopado Latino-Americano (Celam), realizada na cidade de Puebla, no México, em 1979. A Conferência fixou diretrizes para a ação da Igreja na América Latina e o texto que publicamos foi transcrito da Revista Sedoc de julho/agosto de 1979, editada pela Editora Vozes.

Determinantes para uma história do modernismo, de Ana Maria Caldeira e Sousa, é uma avaliação das contribuições que a experiência da Semana de Arte Moderna de 1922 trouxe para a literatura brasileira.

Ainda neste número abrimos espaço para mais duas seções: Textos Literários e Resenhas, com o objetivo de ampliar nosso campo de reflexão.

EXPEDIENTE

Conselho Editorial

Carlos Deane
Carlos Henrique de Escobar
Eduardo Neiva Jr.
Fernando de Almeida Sá
José Carlos Rodrigues
Nilson Lage
Reynaldo Pompeu de Campos

Capa

Ivan Viana

Revisão

Tavares Revitex

Composição, Impressão, Acabamento e Distribuição

Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100 —
Petrópolis — RJ

Comum é uma publicação trimestral da FACHA, Faculdade de Comunicação e Turismo Hélio Alonso, Praia de Botafogo, 266 Rio de Janeiro — RJ ZC-02 — CEP 22.250

COLABORAM NESTE NÚMERO

Aluizio Ramos Trinta
Professor da Faculdade de Letras da UFRJ e da FACHA

Ana Maria Caldeira e Sousa
Coordenadora de Literatura da Fundação Atividades Culturais de Niterói e aluna do curso de mestrado de Literatura Brasileira da UFF

Antonio Albino Rubim
Professor do Departamento de Artes e Comunicação da UFPB

Carmen Lúcia Matriciano
Professora de Literatura da rede oficial de ensino do Estado do Rio de Janeiro

Eduardo Neiva Jr.
Professor do Instituto de Artes e Comunicação Social da UFF e da FACHA. Co-autor de **Manual de Lingüística**

Ferruccio Rossi-Landi
Professor de Filosofia da Universidade de Trieste. Autor de **Charles Morris, significato, comunicazione e parlare comune; Il linguaggio come lavoro e come mercato; Semiotica e ideologia; Linguistics and economics** e **Ideologia**. Fundou e dirigiu a revista **Ideologie** (1967-1972).

Jair Ferreira dos Santos
Poeta e ficcionista. Publicará em breve **Kafka na cama**, pela Editora Civilização Brasileira.

Michel Misse
Professor da UFRJ e da FACHA. Pesquisador do SOCIL. Autor da monografia **O estigma do passivo sexual** e co-autor de **Crime: o social pela culatra**, com Dilson Mota.

Mônica Rector
Professora da UFF e da PUC-RJ. Entre diversos trabalhos, publicou **A linguagem da juventude** e **Para ler Greimas**.

SUMARIO

Distribuição:

EDITORA VOZES

Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal 23 — Tel.: 43-5112
25.600 Petrópolis — RJ

Filiais:

20.031 Rio de Janeiro: Rua Senador Dantas, 118-1, Tel.: 242-9571
21.350 Rio de Janeiro: Rua Carvalho de Souza, 152 - Madureira, Tel.: 359-3661
01.006 São Paulo: Rua Senador Feijó, 158 e 168, Tels.: 32-6890 - 36-2064 e 36-2288
01.414 São Paulo: Rua Haddock Lobo, 360 - (ao lado do Colégio São Luís), Tels.: 256-0611 - 256-0161 e 256-0361
12.900 Bragança Paulista: São Paulo — Campus Universitário, Tel.: 433-3675
30.000 Belo Horizonte: Rua Tupis, 85 - Loja 10, Tels.: 222-4152 - 226-0665 e 226-5383
90.000 Porto Alegre: Rua Riachuelo, 1280, Tel.: 25-1172
70.730 Brasília: CLR/Norte - Q. 704 - Bloco A - N. 15, Tel.: 223-2436
50.000 Recife: Rua Conselheiro Portela, 354 (Espinheiro), Tel.: 222-6991
50.000 Recife: Rua da Concórdia, 167, Tel.: 224-3924
80.000 Curitiba: Rua Alferes Póli, 52, Tel.: 233-1392

ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Comum, v. 2 — n. 6 — abr./jun. 1979

Rio de Janeiro, Faculdade de Comunicação e Turismo Hélio Alonso, 1979 — v. 19 cm. — Trimestral
119 p.
1. Comunicação — Teoria. I. Título.

CDD 001.501

A APREENSÃO LIBERTA

A obra até aqui conhecida de Umberto Eco pode ser descrita como um percurso da estética à semiótica. Como indicar de outro modo a passagem da *Obra Aberta* (1962) ao *Tratado Geral de Semiótica* (1975)? Será esta talvez a senda teórica que, partindo da análise da mensagem e seus efeitos, conduz à análise da organização interna do *código*.

O homem, conforme afirmou o filósofo alemão Ernst Cassirer, é um «animal simbólico», isto é, organiza sua percepção e sua experiência dos fatos e coisas do mundo em sistemas de significação. A própria comunicação humana, em suas várias instâncias, se faz segundo um uso mais ou menos convencional de *signos*. Assim, por exemplo, a *assinatura* do correntista em um cheque significa uma instrução para que a soma em dinheiro nele indicada seja paga; um ato do Presidente da República, nomeando um funcionário para um posto, é uma *designação;* a declaração de um certo volume de mercadorias para um negócio em comissão é uma *consignação* etc. *Falar* é associar sons vocais e sentidos lingüísticos distintos em um processo, sempre renovado, de representação de idéias, sentimentos e intenções. Enfim, significações.

Umberto Eco referira-se à *abertura* estética da obra de arte como possibilidade de um entendimento multidirecional, isto é, às diversas ordens de apreensão «abertas» à livre escolha, à decisão interpretativa de cada leitor ou espectador. Na sua virtual pluralidade de significados, a obra de arte constitui-se num mosaico de múltiplas referências e perspectivas. E tal generalidade referencial dos signos que a compõem é inseparável de sua organização estética. A *abertura* é, portanto, condição de uma autêntica fruição estética e, portanto, cada leitor ou espectador é encorajado a buscar suas próprias formas de aproveitamento intelectual da obra.

E os críticos? Alguns se comportam como «moralistas da cultura», pois, intimidados pela novidade perturbadora de alguns fenômenos

de comunicação, costumam ater-se a uma pregação de bons costumes e instalar-se na retaguarda, anunciando o «fim do mundo». São, portanto, *apocalípticos*. Deles Umberto Eco trata em seu livro *Apocalípticos e Integrados* (1964), além de levar a termo uma análise penetrante da estrutura estética das histórias em quadrinhos.

Nas suas obras *Estrutura Ausente* e *Formas do Conteúdo*, publicado posteriormente como um complemento, o ensaísta italiano trata, de maneira didática, de algumas das questões centrais de toda teoria semiótica, isto é, do signo, da denotação, dos códigos, da organização das significações etc. A semiótica se mostra aqui como uma pesquisa sempre recomeçada, um trabalho incessante de revelação de códigos e sua tipologia. E isto porque a noção de *estrutura* é um modelo operatório — e não uma realidade ontológica.

O tratado de semiótica acima referido equivale a uma teoria global dos sistemas de significação e dos processos de comunicação, no quadro de uma apreciação da cultura, no sentido antropológico deste termo.

A obra de Umberto Eco, em que pese sua indecisão metodológica, permite a um leitor medianamente informado das coisas de nossa época um questionamento orientado acerca de fatos e fenômenos contemporâneos, com base em sua *significação* — e isto em todos os sentidos deste termo.

Aluizio Ramos Trinta

ENTREVISTA: UMBERTO ECO

Mônica Rector — Eco, a maioria das suas obras são traduzidas em língua portuguesa: *Obra Aberta, A Estrutura Ausente, Apocalipticos e Integrados, As formas do Conteúdo* e *O Signo*. O uso do paradoxo e da contradição são nela uma constante. Você joga com dicotomias que permitem uma infinidade de leituras, como o próprio título de suas obras *A estrutura Ausente* e *Obra Aberta*. Esta é a sua maneira de pensar, evitando o discurso linear, interrogando-se, contrapondo idéias opostas?

Umberto Eco — O uso do paradoxo é realmente um dos meus modos de expressão. Você tem razão ao dizer que quase todos os títulos de meus livros representam aquilo que a retórica chama de oxímoro (por exemplo, uma jovem velha, uma forte debilidade). Não apenas *Obra Aberta* e *A Estrutura Ausente*, mas também *As Formas de Conteúdo* e *Apocalipticos e Integrados* mostram esse paradoxo. Creio que o uso do paradoxo é a minha forma de representar (e de viver) a própria contradição representada, pelo fato de que o homem comunica. Isto é, ele produz entidades presentes para remeter àquilo que está ausente, morre para afirmar a vida, age violentamente para instaurar a gentileza, destrói a natureza para depois recriá-la. Assim, nas ciências humanas se usam os mecanismos do cérebro e, entre esses, o seu produto mais típico que é a língua. E é a língua que serve para descrever o cérebro humano e assim por diante. Temos uma situação circular, contraditória. Não creio, como Wittgenstein, em sua primeira fase, que aquilo que não se pode falar deva ser calado. É falando que se mostra o fato do qual não se pode falar, do mesmo modo que se fala para mostrar que o nosso objeto é difícil de exprimir. A própria poesia faz isso o tempo todo. A ciência humana decide que, para descrever fenômenos complexos, não se pode fazer outra coisa a não ser usar metáforas, corrigindo-as continuamente. Todo o pensamento freudiano é assim. O inconsciente, o deslocamento, o ego, o id, o superego são metáforas. Este é o modo que temos para começar a falar.

M. R. — O que é cultura para você?

U. E. — A cultura é um mecanismo que transforma objetos materiais e funcionais em objetos semióticos. A cultura é também produção de instrumentos para a vida material.

M. R. — Como você relaciona a semiótica com a cultura?

U. E. — Eu sempre afirmei que a semiótica não é outra coisa do que a lógica da cultura. Por exemplo, produzimos uma cabana para nos defendermos das intempéries, assim como acendemos o fogo para nos aquecermos e para manter à distância os animais ferozes. Logo que o instrumento material é produzido torna-se signo. A cabana, de acordo com a sua própria forma, significará a riqueza da família que a habita e a própria presença do fogo será signo de presença humana e de poder.

M. R. — Temos aí uma diferença no modo de viver. O que mais isso pode significar?

U. E. — Bem, a oposição que é criada entre a cabana do pobre e o palácio do rico é também a significação de uma diferença social. Certa vez, Roland Barthes disse que existe um «crivo» do semioticista, pelo qual este último, mesmo que esteja apenas andando por uma estrada, vai individualizando as oposições que criam o significado. Deste modo, a prática conduz à contínua exploração da cultura, dos objetos circundantes, das formas de comportamento dos outros como portadores de significado. A SEMIÓTICA É UM MODO DE LER A CULTURA, OU SEJA, O CONTEXTO HUMANO, COMO UM LIVRO, ORA ABERTO ORA FECHADO, MAS QUE É NECESSÁRIO ABRIR DE QUALQUER MODO.

M. R. — Então é esta a sua definição de semiótica?

U. E. — Sim, mas há ainda um outro problema. Discute-se muito, sobretudo nos últimos anos, se a semiótica é uma ciência ou não. Esta me parece uma questão mal formulada, até mesmo porque assim corremos o risco de querer introduzir a qualquer custo os parâmetros das ciências físicas nas chamadas ciências humanas. Existe um belíssimo romance de Abbott que se intitula *Planolândia* (Flatlândia), no qual um personagem que pertence ao nosso universo e, portanto, a um universo tridimensional, visita outro universo que tem só uma dimensão e, depois, um universo de duas dimensões. Ora, um universo de duas dimensões é um universo povoa-

do por figuras geométricas planas. Quando uma esfera, que é proveniente de um universo de três dimensões, visita o universo de duas dimensões, pode descrevê-lo muito bem, porque o vê do alto. No entanto, os habitantes do universo de duas dimensões não podem descrever a esfera, porque não possuem os meios para percebê-la. Quando a esfera atravessa o universo deles, é vista como um círculo, que muda de dimensões durante a travessia. O mesmo acontece com a ciência. O mais complexo pode analisar o menos complexo, mas a recíproca não é verdadeira. O cérebro humano é muito complexo e pode analisar e descrever uma pedra, uma flor, um animal, que tem uma estrutura menos complexa. E assim sucede nas ciências naturais. Porém, nas ciências humanas, o cérebro humano deve descrever fenômenos que dependem do próprio cérebro humano. Em conseqüência, o método deve mudar, e corrigir-se a si mesmo, a cada passo. Ora, a semiótica se ocupa de uma das mais importantes e típicas atividades humanas: o fato de que o homem para poder comunicar-se com outros homens deve usar signos, palavras, imagens, sons, comportamentos. E até mesmo o comportamento é simbólico como, por exemplo, os atos litúrgicos do sacerdote, os signos de saudação, ou as posições que assumimos quando queremos exprimir respeito, confiança, agressividade.

M. R. — Nesse sentido, qual vem a ser o objeto da semiótica?

U. E. — O fato de que o homem elabora comportamentos simbólicos segundo os quais tudo o que é produzido fisicamente remete a outra coisa. E este fato tem dominado a história do pensamento humano. Ao longo de toda a história da filosofia, por exemplo, podemos identificar tentativas de construir uma teoria geral dos signos. Só no nosso século, entretanto, essas tentativas tornaram-se um projeto real, objeto de discussão por parte de todas as disciplinas, embora, na verdade, estivesse sempre presente, de Sócrates aos nossos dias. A dificuldade desse projeto decorre do fato de que temos que usar o universo dos signos para falar dos signos, tal como se usássemos uma objetiva fotográfica para fotografar uma objetiva fotográfica. É um projeto imenso e muito difícil. Antes de decidir se a semiótica é uma ciência construída como a zoologia e a física devemos, necessariamente, fazer ainda muitas tentativas de pesquisa e girar, por assim dizer, em torno deste objeto misterioso, com todos os meios

descritivos à nossa disposição. Freqüentemente, a determinação de que estamos fazendo ciência, ou não, pode nos enganar. Galileu, quando construiu a luneta, não colocou diante de si o problema se a astronomia era uma ciência. Ele apontou a luneta na direção da lua e de Saturno e tentou explicar o que viu. E Newton, com suas leis da gravidade, nem sequer havia nascido. Galileu foi combatido pelos donos da ciência naquela época, segundo os quais tudo o que ele fazia não se parecia com ciência. É isso: creio que a SEMIÓTICA ENCONTRA-SE AINDA NUMA CONDIÇÃO GALILEANA.

M. R. — *Trattato di Semiotica Generale* é, a meu ver, a sua obra mais completa, no sentido em que oferece parâmetros para a descrição e análise semiótica. Ela foi concebida como uma obra que coloca os fundamentos teóricos em seu devido lugar ou, também, visando a fornecer subsídios para uma utilização prática?

U. E. — Pelos motivos que já lhe expus, não devemos decidir se a pesquisa que fazemos pode ser orientada praticamente ou não. É certo que se observarmos atentamente o mecanismo da vida dos signos, isto poderá influenciar o nosso modo de ver os signos. Creio que fazer semiótica significa também influir sobre o modo pelo qual a nossa sociedade comunica. Mas é muito cedo para falar sobre a exigência da aplicabilidade prática e isso é pouco «científico». Por exemplo, quando falo de semiótica da arquitetura, ou seja, do modo pelo qual os objetos que produzimos para o nosso conforto (casa, mobiliário, roupas etc.) possuem um valor simbólico e comunicam alguma coisa, o próprio arquiteto me pergunta: quais são os efeitos desta indagação sobre os meus projetos? A minha reação é polemicamente negativa: EU NÃO SEI, NÃO QUERO SABER, NÃO FORNEÇO RECEITA PARA SE CONSTRUIR MELHOR. Imaginemos um poeta que decida seguir um curso de Lingüística no qual se estudam as regras da gramática. Será que esse estudo irá ajudá-lo a escrever melhor poesia? Em princípio não, pois se não for um grande poeta de nada lhe servirá estudar as normas da língua. Certamente entenderá melhor por que os outros fazem poesia e como as pessoas compreendem a poesia. Num segundo momento, estou seguro de que o poeta saberá extrair do seu estudo lingüístico uma maior consciência das regras gramaticais (e outras) da língua. E se for inteligente e criativo, essa consciência lhe será útil para fazer poesia e para fazer poesia de uma forma nova. O romancista italiano Italo Calvino, nos últimos decênios, interessou-se pela

semiótica literária e pelos estudos sobre a mecânica da narrativa. Não há dúvida que os seus últimos livros refletem isso, mas o seu método, o ter estudado, não ajudaria a ninguém, que não tivesse o seu talento narrativo, a escrever bons romances. O fato de conhecer bem a anatomia e a fisiologia humana não ajuda, certamente, a aprender a correr. Se assim fosse, todos os médicos seriam ótimos corredores. Mas um corredor que conheça bem anatomia e fisiologia pode organizar melhor a própria força e julgar melhor quais os esforços que pode fazer ou não.

Carmen Lúcia Matriciano — Como, na sua obra, é tratado o problema dos mecanismos do discurso literário?

U. E. — Em meu último livro, *Lector in Fabula*, ainda não lançado no Brasil, revejo as relações entre o leitor e o texto, ou, mais amplamente, entre o fruidor e o objeto. O livro aborda o tema de *Obra Aberta*, agora em termos semióticos.

Todo texto, mesmo um discurso aberto, dispõe de regras implícitas para a criação do próprio leitor. Existe uma estratégia textual produtora de um leitor possível, não empírico, um leitor modelo. O texto literário prevê dois leitores: um primeiro leitor, ingênuo, e um segundo leitor, crítico. Diante de uma novela policial, por exemplo, o primeiro leitor se pergunta sobre a trama, cai em suas trapaças. Já o leitor crítico não se limita a compreender a história em si mesma, mas interessa-se por compreender a estrutura do texto. A crítica realiza, então, a tarefa deste segundo leitor.

C. L. M. — Há um limite para a abertura na obra literária?

U. E. — Há uma dialética entre a liberdade do leitor e certas estruturas da obra. O texto determina as disciplinas do leitor, sem ser uma prescrição. Mas também não creio, como o afirma Roland Barthes, que dentro de um texto haja um número infinito de leituras possíveis.

C. L. M. — Agora, tematizando os discursos sociais, quais seriam os principais mitos da sociedade contemporânea, veiculados pelos meios de comunicação de massa?

U. E. — Não acredito em mitos específicos. A cultura de massa repete os mitos clássicos, numa medida moderna. Exemplo disso são

os mitos da felicidade, ou, ainda, os mitos da morte presentes na cultura dionisíaca.

C. L. M. — A obra literária política consegue manter sua pluralidade?

U. E. — Um grande autor consegue, simultaneamente, exprimir suas idéias e proporcionar os elementos para a contradição de suas idéias. O verdadeiro realismo não é propagandístico e ingênuo como o da literatura soviética, mas apresenta os elementos contraditórios para discussão da realidade.

C. L. M. — Caracterize melhor o papel dos meios de comunicação de massa diante dessas contradições da realidade.

U. E. — A força dos *media* na sociedade contemporânea faz com que se estabeleça uma contradição a nível de veiculação da informação. Isso porque se faz necessária a crítica desses *media*, será também através deles que as críticas ao sistema se farão ouvir melhor, pela força que esses veículos guardam. Não utilizar esses veículos é criar uma espécie de «terrorismo do silêncio».

C. L. M. — Qual seria o possível desempenho crítico da imprensa alternativa?

U. E. — Se num primeiro momento a imprensa alternativa ofereceu uma linguagem nova, agora ela se vê ultrapassada pela própria imprensa oficial. No caso específico da Itália, a rádio oficial reformulou sua estrutura em função das rádios alternativas e, assim, oferece, agora, um tipo de veiculação muito mais avançada do que as próprias rádios alternativas.

C. L. M. — E como se comporta um organismo político, como o Partido Comunista Italiano, que tenha a intenção da crítica social?

U. E. — O PCI sente, agora, a necessidade de reavaliar suas posições, fazer sua autocrítica, na medida em que a própria estrutura social sofreu modificações. Não há mais uma distinção nítida entre burguesia e proletariado. Há diversos grupos marginalizados dos bens de produção e, portanto, afastados do processo social, mas que não se enquadram no proletariado. É na tentativa de atrair esses grupos que o PCI prepara sua reestruturação.

SEMIOSIS E REPRODUÇÃO SOCIAL
(pré-publicação)

Ferruccio Rossi-Landi

Tradução de
Izabela Sant'Anna

Este é um primeiro esboço, escrito em 1974 e agora um pouco retocado, do Capítulo I, «Introdução», de um livro que iniciei naquela época e que espero poder terminar, nas versões inglesa e italiana, em 1978. Suas idéias principais estão sendo discutidas com colegas e estudantes nos meus cursos de filosofia da história da Universidade de Lecce e de semiótica da Universidade de Urbino. Nos **Quaderni latinoamericani** n. 2, 1976, p. 5-32, publicou-se uma pequena antecipação de parte do argumento, sob o título «Criteri per lo studio ideologico di un autore», seções 3 e 4. Uma antecipação mais longa será publicada em **Nuova Corrente**, sob o título «Teoria della collocazione ideologica di un autore», também nas seções 3 e 4, possivelmente no decorrer de 1977. Algumas informações sobre o conjunto da obra serão dadas nas seções 1.1 e 1.5 a seguir.

(F. R. L.)

1.1 Prefácio e plano da obra; 1.2 A semiótica existe? 1.3 A reprodução social em geral; 1.4 Reprodução social x Realidade; 1.5 Três abordagens complementares.

1.1 Prefácio e plano da obra

Neste livro, darei alguns passos no sentido de situar a semiótica no contexto das ciências sociais. Caso estes passos não nos levem a um estágio satisfatório, terei de concluir que a semiótica não pode ter um lugar próprio no contexto dessas ciências, possivelmente porque está presente em cada uma delas como uma das suas dimensões.

Se falarmos em temas, em vez de falarmos em disciplinas, o esforço de situar a semiótica no contexto das ciências sociais pode ser traduzido como uma tentativa de situar os sistemas de signos no contexto da reprodução social. Esta transcrição serve-se da descrição habitual da semiótica como a ciência dos signos e dos sistemas de signos. Acrescento que a semiótica e as outras ciências sociais, sejam ou não distintas, têm como objeto a reprodução social. Mas o que dizer das ciências naturais e formais? Não pertencem elas à reprodução social? A resposta a esta questão consistirá em reavaliar as ciências naturais e formais como sendo, em certa medida e de acordo com alguns critérios, também ciências sociais.

Meus termos principais ou noções básicas são «sistemas de signos» e «reprodução social». Os sistemas de signos, objeto da *semiótica*, são caracterizados pela *semiosis*, ou seja, pelo funcionamento dos signos que estão sempre organizados em sistemas. Daí o título escolhido, mas poderíamos também falar de «sistemas de signos e reprodução social», ou — com uma importante e talvez sutil diferença — de «sistemas de signos *na* ou *no interior da* reprodução social». Ao reunirmos provisoriamente «semiosis» *e* «reprodução *social*», evitamos assim prejulgar a existência independente dos sistemas de signos no interior da reprodução social ou, pior do que isso, fora dela.

«Sistema de signos» é um termo básico para qualquer estudioso de semiótica, lingüística e disciplinas correlatas. Há uma vasta bibliografia sobre sistemas de signos, e eu próprio me ocupei deles, de um modo ou de outro, na maior parte de minhas publicações anteriores. «Reprodução social» é, ao contrário, um termo menos comum e talvez até um pouco misterioso do ponto de vista dos habituais trabalhos

sobre semiótica. Ele será explicitado à medida que avançarmos. Por enquanto, digamos que a reprodução social é a totalidade dos processos pelos quais uma dada sociedade perdura no tempo, de geração a geração, avançando no curso da história (ou pré-história, conforme o caso), e também preservando sua estrutura interna e produzindo nela algumas mudanças. Estas práticas podem ser relativamente simples no caso de uma comunidade pré-histórica muito primitiva, pouco distinta da tribo, ou imensamente complicadas, como no caso das sociedades contemporâneas. Teremos de nos limitar principalmente à nossa situação, mas, especialmente no Capítulo III, casos elementares terão de ser levados em conta, tão-somente porque oferecem instrumentos paradigmáticos.

Semiosis e reprodução social é uma continuação de *Linguistics and economics*, que foi publicado, com a típica rapidez da editora Mouton, em dezembro de 1974, apenas três anos e meio após terem sido entregues os originais, como a parte VII do Volume 2 de *Current Trends in Linguistics*, empreendimento gigantesco onde permaneceu envolto em seu casulo até se metamorfosear de lagarta em borboleta, como volume independente das séries «Janua Linguarum» (1975, 1977). De fato, *Semiosis e reprodução social* começa restabelecendo uma conclusão central do livro anterior, ou seja, a de que os sistemas de signos podem possivelmente ser introduzidos entre a base econômica ou estrutura e as superestruturas — com uma terminologia alternativa, embora estritamente correlata, entre os modos de produção e as ideologias. Os leitores familiarizados com *Linguistics and economics* talvez achem este livro digerível. É, no entanto, um livro completamente independente e popular e não um texto para colegas.

Para continuar existindo, uma sociedade deve, obviamente, produzir e trocar bens, ensinar as crianças a falar e a interpretar sistemas de signos não verbais, construir um ambiente adequado, organizar as relações entre seus membros, transmitir alguns valores básicos, e assim por diante. Todos esses diversos processos podem ser agrupados em vastas categorias, segundo diferentes critérios. Uma conjunção comum e produtiva consiste em opor a *base econômica* ou *estrutura* à *superestrutura ideológica* (uma *Bau* a uma *Uberbau*). A estrutura econômica abrange todos os processos exigidos para a produção de bens e pode ser basicamente descrita nos termos do *modo de produção* predominante. Um modo de produção é a soma das *forças produtivas*

e das *relações de produção*. A superestrutura ideológica abrange todos os tipos de instituições, tais como os sistemas legais, as religiões, o folclore e toda a «vida intelectual ou cultural», como filosofia, artes ou literatura. A característica básica de qualquer superestrutura repousa, no entanto, na sua ideologia dominante. Uma ideologia é um *projeto social* de tipo geral, a longo prazo, que diz respeito à sociedade como um todo: é uma moldura geral à qual todos os programas da sociedade devem-se ajustar. As estruturas econômicas ou modos de produção determinam até certo ponto as superestruturas ideológicas. As ideologias, no entanto, retroagem nos modos de produção, produzindo uma relação circular entre os dois níveis.

A proposta principal deste livro é a de que os *sistemas de signos* devem ser introduzidos como uma terceira grande categoria entre os modos de produção e as ideologias. Qual a função da semiosis na reprodução social? E já que a semiosis é, por sua vez, socialmente reproduzida, quais as influências dos modos de produção e das ideologias sobre ela? É óbvio que, para que uma sociedade se reproduza, os sistemas de signos devem também se reproduzir. Neste livro, os sistemas de signos serão primeiramente apresentados como mediadores dos modos de produção e das ideologias, mas por sua vez também serão considerados como mediados ou pelos modos de produção ou pelas ideologias. Em outras palavras, pode-se começar com os sistemas de signos, opô-los às ideologias e mediar entre os dois em termos de modos de produção, ou começar com os modos de produção, opô-los aos sistemas de signos e mediar entre os dois em termos de ideologias. Esta terminologia dialética representa o fato de um terceiro elemento ter sido introduzido numa totalidade prévia de dois elementos, e expressa a abordagem do autor quanto a uma *semiótica materialista* como parte de uma ciência geral do homem.

1.2 A semiótica existe?

Mas a semiótica realmente existe? Isto não é uma piada, nem uma pergunta meramente retórica. Na verdade, uma das respostas possíveis seria — ninguém sabe! A bibliografia disponível mostra-nos que as relações entre a semiótica e a filosofia nunca foram adequada e definitivamente avaliadas, e que os limites e propósitos da semiótica, distintos de outros esforços científicos, estão longe

de ser claros. Às vezes, a semiótica é apresentada como uma disciplina científica entre outras, mas, na medida em que os signos estão em toda parte e é muito difícil dizer o que *não* é um signo, a semiótica parece se expandir no sentido de cobrir todo o campo do conhecimento humano. Isto nos levaria à conclusão oposta de que a semiótica é somente um tipo de consciência a mais ou um conjunto de novos métodos que os estudiosos de vários campos são convidados a aprender de forma a aplicá-los às suas próprias pesquisas individuais. Dificuldades deste tipo são também sentidas na história da disciplina. É quase impossível, por exemplo, decidir até que ponto a semiótica de Peirce é independente de sua metafísica ou mesmo válida sem ela. Existem duas concepções muito diferentes nos principais livros de Charles Morris — a da semiótica como ciência psicobiológica e como um novo *organon* para a ciência em geral, isto é, a semiótica como o estágio atual do que se chamava filosofia, levando em conta as considerações de ordem lingüística introduzidas no século XX.

Retornemos agora da questão disciplinar para os temas. Nossa questão será então: quais as relações entre os sistemas de signos e a reprodução social? De uma certa forma o termo geral «comportamento» — comportamento não significativo — simplesmente não existe. Ninguém pode agir sem utilizar consciente ou inconscientemente alguns sistemas de signos, e é de fato na totalidade de sua organização social que o homem comunica. Em outras palavras, toda ação humana, seja lá o que for, será também uma ação sígnica. Por isso, essa ação humana é social, ou talvez, numa formulação mais conservadora, esta é a razão pela qual a chamamos social (Notem que «ações privadas», em si mesmas, não passam de uma forma de «ações sociais»; de fato, a própria oposição entre «particular ou individual» e «público, social ou coletivo» é uma oposição social).

Qual é a relação entre uma teoria geral dos signos e os sistemas de signos, ou então entre a semiótica e uma teoria geral da reprodução social? Duas soluções dominantes são teoricamente possíveis. Elas são constantes na bibliografia que conheço. Pode-se afirmar que os sistemas de signos existem *no interior* da reprodução social. No sentido mais óbvio de «no interior de» isto é certamente verdadeiro. Nenhuma atividade humana existe fora da reprodução social. Desse modo, a afirmação de que os sistemas de signos existem no interior da reprodução social carece de importância, ou então é

preciso ter muito cuidado. Se, por afirmarmos que os sistemas de signos existem *no interior* da reprodução social, queremos divorciá-los *do restante da* reprodução social, poderemos assim perder de vista o fato de que a totalidade da reprodução social é também, necessariamente, a reprodução dos sistemas de signos; ou então que a reprodução social não poderia mesmo existir *sem* os sistemas de signos. Alguns estudiosos tomam a posição contrária de que a reprodução social se restringe à reprodução dos sistemas de signos. Isto significa dizer que os sistemas de signos são eles mesmos a realidade social, ou seja, que a realidade social se reduz aos sistemas de signos. Quando esta última solução se cristaliza e se justifica na recusa das conseqüências da outra, podemos entendê-la como uma linha de fuga da afirmação que diz: nenhuma atividade humana existe fora da reprodução social. Seu perigo, no entanto, é que pode ser facilmente transformada numa solução idealista. Nasce assim uma espécie de «panlogismo semiótico». E do mesmo modo que em Hegel «a Idéia devorava a Realidade», agora «o Signo devora a Sociedade». Eu já tratei desses fantásticos desdobramentos em outro lugar. Direi aqui apenas que, do meu ponto de vista, o panlogismo semiótico deve ser descartado. O que precisamos aqui é de um abandono preventivo. Parafraseando um provérbio chinês divulgado em latim pelos jesuítas, proclamemos que *in semioticam aulam nefas introducere panlogismum.* A reprodução social é baseada na necessidade, no trabalho, na troca, na divisão de classe, na exploração, ou seja, em fatores que atacam brutalmente o próprio corpo humano em sua materialidade de psicofísica e não somente os sistemas de signos praticados pelo homem. Os signos são imensamente importantes. A composição do mundo, entretanto, não consiste apenas de signos; algo da ideologia do controle total pode ser reconhecido nessa controvérsia.

Em *Linguistics and economics* eu tentei encontrar uma solução mediadora, ao afirmar que sem sistemas de signos os conteúdos da realidade, não importa se sígnicos ou não, não seriam vividos como sociais. Esse fato será compreendido na medida em que se dê a importância que merecem aos signos não verbais em oposição aos verbais e pós-verbais. A argumentação é bastante longa e complicada e não posso repeti-la aqui. Continuo acreditando que é correta a abordagem do «vivido-como-social-através-dos-sistemas-de-signos». Neste livro, contudo, seguirei de um modo geral um caminho diferente.

O ponto de partida será não a semiótica, semiosis, signos, sistemas de signos, ou mesmo os símbolos, ou o significado, ou seja lá o que se possa encontrar nos bolsos dos lingüistas e semioticistas, mas sim a reprodução social em geral. Somente depois de ter adquirido mais algum conhecimento acerca da reprodução social, tentarei situar dentro dela os sistemas de signos. Meu ponto de vista será o ponto de vista da reprodução social e não o dos sistemas de signos. Se conseguirmos aclarar, de algum modo, a localização e a função dos sistemas de signos na reprodução social, teremos aprendido alguma coisa sobre semiótica, como disciplina distinta das outras ciências sociais e também da filosofia.

1.3 A reprodução social em geral

Como dissemos, a reprodução social é a totalidade das práticas pelas quais qualquer tribo, comunidade ou sociedade continua a se produzir, reproduzindo-se e prosseguindo assim de geração a geração. Eu falo em tribo, comunidade ou sociedade para não excluir nenhuma delas. No entanto, utilizarei constantemente daqui em diante o termo «sociedade», e os outros termos só quando necessários ao contexto. Utilizarei também o termo «prática» como fundamental, embora algumas palavras parcialmente sinônimas também sirvam. «Processo», que soa talvez um pouco menos político, acentua tanto a dimensão temporal como o caráter objetivo dos acontecimentos. Existem processos sociais, biológicos e físicos, mas as práticas são apenas sociais. «Tarefa» é um termo mais subjetivo, centrado no homem, que salienta a necessidade de motivação ou atitude ética do desempenho em sociedade. Existem tarefas individuais e coletivas, mas as práticas são apenas sociais. Assim, as práticas sociais *são* processos sociais *e* tarefas sociais, ressalvadas as diferenças indicadas pela comparação dos três termos. Além disso, as práticas sociais podem ser vistas como e se utilizam de estruturas ou sistemas que perduram no tempo e que são reconheciveis pelas sucessivas gerações, ainda que sujeitas a contínua mudança. Quando centramos nossa atenção nesse lado das práticas sociais, elas passam a se chamar instituições. O termo «instituição» (como tudo aquilo que, como veremos, deve acompanhá-lo) acentua o aspecto estrutural ou permanente das práticas sociais. Assim, a reprodução social preserva a estrutura interna da sociedade, ao

mesmo tempo que nela produz algumas mudanças. A dialética presente entre preservação ou conservação e mudança ou revolução pertence à reprodução social e será encontrada no seio de cada instituição. Isto significa que as instituições também se movem necessariamente no tempo, embora tenham um caráter menos transitório que as práticas sociais. É óbvio que o mesmo se aplica às tarefas e processos sociais. De acordo com uma dialética difícil de se entender, que examinaremos mais adiante, isto também se aplica aos processos físicos e biológicos, mas não no sentido óbvio de que o tempo é ali uma dimensão inevitável, e sim no sentido de que os processos físicos e biológicos *também* estão sujeitos ao *tempo social* histórico (ou pré-histórico). Deste modo, «prática social» é um termo mais amplo que «processo social» e eis mais uma boa razão para que utilizemos «prática» como o nosso termo fundamental. «Programa» é outro termo a ser examinado posteriormente. Seria academicamente fácil encher várias páginas com uma discussão terminológica, inspirada nas teorias contemporâneas da ciência política, da sociologia, antropologia, etnologia etc. Prefiro simplesmente afirmar que a reprodução social é a totalidade das práticas sociais.

A caracterização da reprodução social como uma totalidade que inclui tudo pode induzir a uma série de crenças falsas. Uma delas é a de que a sociedade é uma espécie de organismo gigantesco. Se esta metáfora é útil na veiculação de algumas idéias, utilizemo-la, mas apressemo-nos a acrescentar que a reprodução social não é a reprodução de um organismo. É a reprodução de um sistema não biológico comumente chamado sociedade, que consiste de indivíduos sociais que também são animais. Outra falsa crença é a de que o caráter de totalidade da reprodução social é tão intenso que nenhuma estrutura interna pode ser reconhecida nela, e, se reconhecida, não é importante. Isto é particularmente perigoso, na medida que pode deslocar nossa atenção de questões básicas como a luta de classes, a exploração e a própria oposição entre a base econômica e as superestruturas. Trataremos desta questão no Capítulo IV.

Em vez disso, consideremos aqui uma terceira falsa crença que deve ser descartada se quisermos prosseguir. Esta é a crença de que tudo que acontece numa sociedade é necessário para a sua reprodução. Uma formulação mais prudente e portanto mais aceitável seria: qualquer prática social é, em princípio, necessária à reprodução social.

O cerne de verdade desta proposição é que, *em princípio*, não há nada na sociedade que não mereça nossa atenção. Mas se quisermos estudar a reprodução social como um todo, e ao mesmo tempo evitar o risco da segunda falsa crença, ou seja, de que nenhuma estrutura interna é reconhecível ou importante, precisamos então negar que todas as práticas sociais sejam necessárias à reprodução social. As práticas necessárias à reprodução social devem ser as *práticas sociais básicas*. É óbvio que esta proposição é deficiente. Mas não há nenhuma outra maneira de evitar alguma distinção entre básica e adicional, primária e secundária, necessária e contingente, fundamental e acessória, universal (ou pelo menos geral) e particular, permanente e transitório. As diferenças de nível e importância em tudo que acontece numa sociedade não podem ser ignoradas. As decisões teóricas básicas já estão envolvidas neste estágio. O campo das decisões a serem tomadas não é outro senão o campo das várias teorias possíveis acerca da natureza humana como um todo.

Uma das dificuldades principais é que as práticas a serem consideradas básicas podem variar muito de sociedade para sociedade e assim, de várias maneiras, diferentes práticas podem ser consideradas básicas em diferentes sociedades; uma mesma prática pode ser diferente de sociedade para sociedade e ter um estatuto diverso em cada uma delas. A maneira pela qual qualquer grupo de duas ou mais práticas está interligado poderá também mudar muito. Assim, por exemplo, pode acontecer que a prática A, que à primeira vista se apresenta como superficial, acessória, deva ser repensada por causa de sua conexão com a prática B, sobre cujo caráter básico não se pode duvidar. Chamaremos então a prática A de não básica mas funcional à prática B, ou deveremos classificá-la de básica também? Uma pequena reflexão sobre complexidades deste tipo parece nos levar à conclusão de que a caracterização das práticas, quais as básicas e quais não, deveria ser determinada para cada sociedade cuja reprodução decidíssemos investigar. Esta conclusão é ao mesmo tempo certa e errada. No que é certa é óbvia. O que está errado pode ser depreendido de sua formulação: a conclusão é correta somente se tivéssemos decidido *investigar uma dada sociedade*, ou seja, uma totalidade real, distinta de todas as outras totalidades reais existentes no tempo e no espaço. Mas essa não é a nossa preocupação atual.

Nossa preocupação e nosso interesse na reprodução social é que queremos estar capacitados a falar sobre algo comum a qualquer

sociedade que esteja realmente se reproduzindo. Assim, qualquer sociedade concebível ou se reproduz ou desaparece, e se desaparecer agora é porque se reproduziu no passado, senão nunca teria existido; e se desapareceu há, digamos, 5 mil anos, é porque deve ter-se reproduzido antes de seu desaparecimento. Porém consideremos as seguintes proposições: 1) deve haver algumas práticas sociais básicas em qualquer sociedade; 2) uma sociedade que falhe em cumprir estas primeiras condições não existe ou deixaria de existir quase imediatamente. Eu chamaria estas proposições de hipotéticas porque, embora elas sejam óbvias no plano do senso comum, podem confundir-se tão logo as sujeitemos à investigação dialética. Através de que critérios iremos selecionar práticas tão básicas que, sem elas, nenhuma reprodução social ocorreria ainda que no nível mais rudimentar? Se respondermos que *sabemos* o que é uma sociedade, nosso procedimento pareceria circular, na medida em que precisamos de uma noção de sociedade para aceitar ou descartar as práticas sociais. Na verdade, tentamos justamente o contrário, ou seja, caracterizar a sociedade singularizando algumas práticas sociais básicas. Outro problema: onde operar o corte no processo de evolução social — mais próximo do nível original da tribo ou, através da história, no nível onde as sociedades tenham já alcançado um alto grau de complexidade? Mas, acima de tudo, como, da realidade histórica (ou pré-histórica) das várias práticas, abstrairemos algumas práticas sociais como modelos universais capazes de acomodar a variedade dos fatos?

A única resposta para mim possível, aparentemente possível, depende do recurso à deliberada construção de alguns modelos artificiais, tão abstratos e gerais que possam ser aplicados a qualquer instância. Não devemos, por essa razão, sentir-nos paralisados. A reprodução social efetivamente existe e, porque precisamos falar dela, temos de começar por algum lugar. Se precisamos de modelos, inventemo-los.

Por outro lado, não podemos deixar de refletir o ponto de vista das sociedades a que pertencemos, sejam elas neocapitalistas ou socialistas, na época atual da comunicação global, da tecnologia superdesenvolvida, do mercado internacional, das ideologias contrastantes etc. Sendo este o *nosso* nível de complicação, devemos ter cuidado de não excluir aprioristicamente nenhuma prática existente da esfera das práticas que são básicas *para nós*. Devemos garantir uma inter-

pretação que seja, em princípio, a mais completa possível. Mesmo não descrevendo realmente os fatos da reprodução social desta ou daquela sociedade (por exemplo, da Itália x França ou da Europa x as Américas), devemos descrever a reprodução social nos termos mais amplos possíveis.

Estas exigências contrastantes nos obrigarão a abordar nossos problemas através de etapas sucessivas. Por enquanto, tentemos dar uma primeira lista aproximada de algumas práticas sociais básicas, tais como são vistas pela reflexão comum e pré-científica. Esta primeira lista é bastante provisória e será retomada e desenvolvida no Capítulo II. Eu preciso desta lista para me aproximar dos leitores e também para usá-la como alvo para algumas observações a respeito da relevância metodológica da reprodução social como categoria e instrumento conceitual. Assim, à primeira vista, para se reproduzir a sociedade deve:

1. Produzir e trocar bens de subsistência, começando, é claro, com os alimentos.

2. Selecionar e utilizar, ou construir, um ambiente apropriado onde seus membros possam viver.

3. Transmitir às crianças o patrimônio social da linguagem, dos sistemas de signos não verbais e pós-verbais, rituais, folclore, costumes, valores básicos e outros códigos.

4. Organizar as relações entre seus membros em todos os níveis e para todos os efeitos possíveis.

5. Assistir aos grupos de pessoas em condições especiais, sejam estas periódicas ou não: crianças, mulheres grávidas, pessoas idosas e todos aqueles chamados de anormais ou desviantes (isto, é claro, de acordo com alguns critérios de normalidade e conformidade).

6. Promover, controlar, tornar possível ou simplesmente tolerar a transmissão e o desenvolvimento de outras atividades sociais, tais como as artes, música, literatura ou narrativas, filosofia ou *Weltanschauungen*, religiões, investigações científicas ou pré-científicas e as várias tecnologias.

Todas as práticas sociais básicas estão, por assim dizer, «sempre presentes», estejam elas atuando ou não em qualquer nível e em qualquer ponto da reprodução social. Isto deve ser verdadeiro em

princípio, porque não há nenhuma maneira de abordarmos a reprodução social com tesouras metafísicas e seccionar algumas porções. Pelo menos em grande parte, isto é verdade. Os únicos casos que podemos pensar não verdadeiros são algumas situações transitórias de emergência, tais como guerras, inundações ou furacões, cuja descrição, no entanto, implica uma referência a todas as práticas sociais interrompidas ou impossibilitadas precisamente por essa emergência. Em outras palavras, nenhuma tarefa social pode ser realizada adequadamente *na ausência* de outras tarefas sociais, nenhum processo social pode se desenvolver por si mesmo como se estivesse num vácuo. Isto é visível até na nossa primeira lista rudimentar, onde, por exemplo, as práticas sociais reunidas no item 3 são simultâneas com as do item 6. No Capítulo II abordaremos mais detalhadamente este problema da simultaneidade e continuidade de todas as práticas sociais. Na tentativa de tornar este ponto mais claro, consideremos que não haveria nenhuma produção e troca de bens sem algum conhecimento ou tecnologia, nem sem alguma organização social dos indivíduos, ou ainda sem alguns sistemas de comunicação (ao menos a língua natural do grupo). Como também não faria nenhum sentido ensinar as crianças a falar, usar e interpretar sistemas de signos não verbais, se o folclore, os costumes, algum conhecimento do mundo e alguma tecnologia para operá-lo não existissem. Além disso, nenhum ambiente adequado poderia ser selecionado ou construído, se estas operações não fossem inspiradas por alguns valores assentes ou se as técnicas utilizáveis pelo grupo não fossem empregadas. Na realidade, a reprodução social é uma totalidade de diferentes práticas sociais básicas que estão irremediavelmente interligadas. Até mesmo a organização de um consenso, necessária a qualquer classe ou grupo dominante, só pode ser alcançada pela continuidade de todas as principais práticas sociais. Isto vem à tona facilmente através da observação de que as classes ou grupos dominantes querem exercer seu controle sobre os vivos e não sobre os mortos (embora possam em alguns casos usar os mortos para fazer pressão sobre os vivos) e de que os dominados não poderiam nem ser dominados, se não fossem capazes de falar, trabalhar e se não tivessem aprendido um certo número de regras básicas de conduta.

Em resumo, para continuar a existir, uma sociedade deve realizar uma enorme ordenação de tarefas. Além disso, essas tarefas devem ser realizadas *em conjunto:* não deve haver entre duas dessas

tarefas, uma vez consideradas fundamentais, nenhuma contradição maior capaz de impedir a realização de qualquer uma delas ou ambas. Esta proposição deve ser invertida e transformada num *princípio metodológico para a individuação das práticas sociais básicas:* diremos que duas práticas sociais são básicas toda vez que não houver nenhuma contradição maior entre elas. Isto não significa que não deva haver contradição; muito pelo contrário, as contradições estão sempre presentes. Porém, para dar um exemplo, alimentar as pessoas não pode impedir que se ensine as crianças a falar; se impedisse, novas maneiras de realizar ambas as tarefas teriam de ser inventadas, e se isso não ocorresse, nem a alimentação nem o ensino poderiam mais acontecer — a vida social simplesmente se desintegraria.

Uma característica importante e talvez difícil da reprodução social é que ela inclui a reprodução biológica, enquanto que esta não inclui a reprodução social. Uma vez que a reprodução é social, a reprodução biológica deve ser encarada como uma parte dela e não o contrário. A reprodução social inclui, é claro, 1) a reprodução biológica dos indivíduos humanos, mas também 2) a reprodução biológica dos animais domesticados e 3) a reprodução biológica de toda vida que seja relevante para a espécie humana e para os animais que esta usa. Até certo ponto, isto sempre foi verdadeiro, desde o surgimento das primeiras povoações humanas e das relações construtivas entre homens e animais (embora devamos admitir que os animais nem sempre sintam que tais relações sejam construtivas). Em nosso mundo atual, ameaçado ecologicamente, podemos dizer que a reprodução social deve se preocupar com praticamente tudo que acontece à vida animal e vegetal, pois pode ser afetada por elas. Logo que seja abandonado o nível mais primitivo e originário de apropriação imediata dos produtos espontâneos da natureza, a reprodução social deverá incluir muito mais do que a mera sobrevivência da vida humana, animal ou vegetal. As dimensões biológicas e não biológicas têm-se tornado mais e mais interligadas. Nem mesmo a sobrevivência da vida no nível humano poderia agora ser assegurada sem a intervenção contínua de processos não biológicos. Isto configura um dos motivos pelos quais as ciências formais e naturais são elas mesmas uma expressão e uma parte da reprodução social.

Cada uma das práticas da reprodução social é por si mesma um vasto agrupamento de atividades. Cada um de nós, como indivi-

duo, possui um certo número de informações sobre algumas destas atividades e está familiarizado com o fato geral de que há um grande número de atividades diferentes ocorrendo no planeta. Porém isto não significa de modo algum que qualquer um de nós pode praticar mais de uma atividade e muito menos ter qualquer conhecimento estrutural ou operacional sobre seus sistemas. Como estudiosos acostumados com a quantidade de trabalho necessário para nos tornarmos adequadamente familiarizados com os problemas e métodos inerentes a qualquer campo limitado de investigação, nossa primeira reação seria, quando confrontados com esta ou aquela prática de reprodução social, proceder ao exame de suas partes componentes e então nos concentrarmos numa delas. Isso seria mais adequado do que agrupar duas ou mais práticas numa categoria até mais ampla. Na realidade, diferentes disciplinas concentram-se nesta ou naquela prática social e negligenciam as outras que são o tema de outras disciplinas; mas, se pretendemos esclarecer algumas características gerais da reprodução social, nosso enfoque deve ser global: deverá tratar a sociedade como um todo. Isso coloca novamente uma questão de método, a ser encarada imediatamente, antes que nos sintamos autorizados a prosseguir.

Talvez possamos começar esclarecendo nossa questão de método; chamando atenção para o que algumas disciplinas existentes de fato fazem. Os etnólogos, por exemplo, realmente partem de um enfoque global, mas somente em sociedades primitivas que não deixaram registros escritos e não desenvolveram tecnologias complicadas. Assim, essas sociedades podem ser isoladas, tornando-se objeto de estudo conveniente. Os antropólogos culturais, por sua vez, enfocam a cultura como um patrimônio cultural que abrange conhecimentos, crenças, valores de todos os tipos e técnicas para a ação; eles entretanto tendem a deixar de lado todas as outras coisas que estejam fora de seu campo de observação. Os historiadores da tecnologia freqüentemente produzem descrições globais de tudo o que uma dada sociedade é capaz de realizar em termos de transformação da natureza para fins humanos, mas ninguém poderia culpá-los por não levarem em conta os códigos morais, por exemplo, além de outros. Mas, sem estes códigos, os agentes humanos não seriam de modo algum humanos e, dessa forma, até mesmo a natureza como objeto de transformação humana deixaria de existir. As teorias sociológicas

dos sistemas sociais, como por exemplo a teoria proposta por Talcott Parsons e E. Shils (e antecipada por Malinowsky desde os anos 20), são ainda incompletas se comparadas com um extenso catálogo das práticas sociais que a reprodução social realmente inclui. Além do mais, estas teorias habitualmente descrevem a organização externa e manifesta das práticas sociais, e concentram-se em práticas codificadas conscientemente, ao mesmo tempo que ignoram aquelas práticas cuja codificação é inconsciente mas nem por isso menos rigorosa ou obrigatória.

Historiadores de inclinação socializante, quando possuem uma tendência apropriada no sentido de uma representação completa, freqüentemente nos dão exemplos de uma abordagem global da reprodução social. Eles não poderiam nos oferecer um retrato justo de uma dada sociedade, a não ser que nos informassem sobre todas as práticas sociais, ou pelo menos as mais básicas, concernentes a essa sociedade. De fato, dizemos que um trabalho de pesquisa histórica é parcial e especialmente prejudicado quando salienta apenas certas práticas sociais às custas de outras. As denominações de história «diplomática», «militar», «cultural», etc. levam-nos de volta a histórias livres destas mesmas limitações impostas por aqueles adjetivos. Porém nós não nos preocupamos aqui em recontar diretamente a história, fase após fase, de qualquer sociedade dada. Nossa única e preponderante predisposição histórica é que vivemos na década de 70, num país ocidental caracterizado por um modo de produção neocapitalista e no contexto do mundo contemporâneo como tal. Nossa necessidade é a de englobar uma totalidade social, tal como os historiadores às vezes fazem; mas nossos métodos e nossa atitude são diferentes. Pretendemos desmistificar, pôr a nu a estrutura ou sistema, ou ainda, podemos dizer, a base lógica da situação examinada.

Deste modo, este trabalho de pesquisa talvez pertença à antropologia geral, também chamada de antropologia filosófica. Na terminologia tradicional, a antropologia filosófica é um setor da filosofia moral, que também foi chamada, significativamente, de *filosofia da ação* ou de *práxis*, ou de *filosofia prática*.

No pensamento moral tradicional havia duas limitações fundamentais. A primeira era que a ação ou prática a ser examinada era uma ação ou prática *individual;* o universalismo era buscado, mas era o universalismo de todos os indivíduos. Indivíduos que tinham

surgido, então, como donos de si mesmos e, na medida em que eram indivíduos burgueses, não podiam ser pensados como produtos sociais. Eram, portanto, agentes livres. Isto era, certamente, entre outras coisas, a ideologia da propriedade privada burguesa — algo que deveria ser visto como um elemento natural na composição do mundo. Não se podia relacionar a propriedade privada com o trabalho sem ameaçá-la, sem questionar o sistema social como um todo. A segunda limitação importante do pensamento moral tradicional, estreitamente ligada a esta limitação do indivíduo livre, era que somente o lado consciente do pensamento era levado em consideração. Não somente o indivíduo era livre, como sua propriedade era também privada e isolada perante a sociedade. O indivíduo também era livre dentro de si, no sentido de que nenhum fator interno poderia determinar suas ações. Mas na medida em que os indivíduos, apesar de toda sua liberdade, ou de seu abuso, agiam na realidade de maneira incorreta e freqüentemente tendiam a se destruir, foi preciso inventar sistemas legais e filosofias morais, na busca de leis universais às quais se esperava que todos os indivíduos se adaptassem.

Deste modo, duas barreiras aparentemente intransponíveis se erigiram contra qualquer definição do indivíduo como um produto social. Elas estão bem documentadas na história da filosofia européia, especialmente de Locke a Kant, e são, quando vistas a partir de uma perspectiva apropriada, o núcleo e a força motriz dessa história. A *Crítica da razão prática* de Kant é seu ápice; não pode ser «melhorada»: só pode ser abandonada muito respeitosamente como sendo a reflexão brilhante e emocionante de um estágio prévio das relações humanas e da organização social. Mas agora a novidade é que não somente a *Crítica* de Kant pode ser substituída por novas construções que reflitam o estágio presente das relações humanas e da organização social, como também pode ser substituída por uma construção que reivindique ser a interpretação *ante eventum* das novas relações humanas e de uma nova organização social, que ainda não existem, mas que pensamos possível fazer acontecer através da ação e do planejamento revolucionários. Pelo menos em princípio, a substituição pode ser dupla. Isto seria inimaginável sem o grandioso sumário de Hegel, que abrange tudo o que foi pensado sobre o homem antes dele. Hegel estava, por assim dizer, a meio caminho entre a ideologia burguesa de seus antecessores imediatos e a possibilidade de

superá-la. Ou melhor, ele ainda representava a ideologia burguesa e, em muitos pontos, tornou-a até pior, criando metáforas finais que refletiam o advento do Capitalismo: um Espírito absoluto como metáfora para o Capital, uma Idéia em constante movimento como metáfora para o Dinheiro. Mas tratavam-se de metáforas para além das quais ninguém poderia prosseguir somente com teorias. Nenhuma metáfora nova que fosse ainda mais inteligível poderia ser inventada. Tudo que se podia fazer era desmascarar *aquelas* metáforas. Isto é, a abordagem inteira tinha de ser mudada; e começou a surgir a idéia de que a situação representada pelas metáforas hegelianas também podia ser mudada. Ao generalizar e exagerar a ideologia burguesa, Hegel forneceu aos seus seguidores e críticos não só a estrutura metafórica final de todas as filosofias possíveis, enquanto reflexos de todos os estágios possíveis das relações humanas e da organização social, como também o instrumento para superar aquela estrutura e destruir sua própria construção filosófica. Este instrumento é o método dialético, que permite o desmascaramento da própria estrutura metafórica hegeliana. Deste modo, a teorização filosófica tradicional, ou a filosofia como uma espécie de superciência construtiva para a descrição de entidades não históricas, foi levada a seu fim histórico.

1.4 Reprodução social x realidade

Mais algumas considerações acerca do alcance filosófico e metodológico da categoria de «reprodução social» e terei quase encerrado essas observações de caráter introdutório. Realizemos a experiência intelectual de, figurativamente, pular para o interior da reprodução social e, de lá, olhar tudo o que a cerca. O que veremos por todos os lados é a própria reprodução social e *nada mais*. A reprodução social é a totalidade do real, no sentido de que é a totalidade das coisas de que podemos falar. Nada pode ser dito de algo supostamente existente por si mesmo fora da reprodução social. É claro que podemos falar das árvores individualmente, ou das estrelas; podemos também falar de algo muito mais sofisticado, como o passado geológico da Terra antes do advento do homem, e até mesmo de coisas mais abstratas, como a Natureza ou a Matéria em geral. A realidade de todas essas coisas não é negada pelo meu argumento; se o fosse,

meu argumento seria idealista. Em vez disso, meu argumento é que a realidade das coisas «externas ao homem», ou à sua «consciência individual», é uma realidade em si mesma pertencente à reprodução social. Os outros animais não falam das árvores ou das estrelas, muito menos do passado geológico da Terra, porque não possuem relações de generalidade. Foi somente através da denominação que a generalidade surgiu e que se objetivou alguma coisa de «natural» em oposição à formação dos seres humanos, ou se exteriorizou concomitantemente à construção de estruturas internas. Além disso, qualquer conceito de realidade «externa» que admitamos é sempre a concepção (ou uma das concepções) dominante dentro da sociedade a que pertencemos; trata-se de algo necessário para sua reprodução ou pelo menos tolerada por ela. As teorias da natureza e as atitudes a propósito da relação entre o subjetivo e o objetivo são elementos ideológicos típicos, que variam enormemente tanto de sociedade para sociedade como no decorrer do tempo em qualquer sociedade. Até a precisão e o nível de abstração alcançados na descrição de eventos naturais e na manipulação destes por certos procedimentos científicos contemporâneos só podem corresponder a algumas operações igualmente precisas e abstratas, que têm lugar no interior do homem. A dominação do objetivo é uma dominação do subjetivo. Todas essas «coisas» não existem por si mesmas na natureza: elas são produtos históricos e sociais e como tal pertencem inteiramente à reprodução social.

A reprodução social foi pela primeira vez descrita de forma completa por Karl Marx, principalmente nos *Grundrisse*, que é o seu texto principal e provavelmente sua obra-prima. *O Capital*, com suas mil páginas, é «apenas» uma aplicação especial das idéias gerais contidas nos *Grundrisse* à conjuntura da sociedade capitalista que estava se reproduzindo sob os olhos de Marx. Esta é a razão pela qual os estudiosos marxistas, limitando-se ao *Capital* e incapazes de aceitar os *Grundrisse*, são muitas vezes dogmaticamente incapazes de entender o mundo contemporâneo ou de usar construtivamente as descobertas científicas e as técnicas intelectuais recentes (o que é realmente estranho, se considerarmos a enorme atenção dedicada por Marx e por Engels às descobertas científicas e às técnicas intelectuais de seu tempo).

Segundo este ponto de vista, a reprodução social é a totalidade mais ampla possível que podemos conceber; não há estrutura que

se mova no tempo mais completa que a reprodução social. Portanto, a reprodução social é, e tem de ser, a categoria básica de todas as nossas investigações. Ela se presta perfeitamente à realidade lógico-histórica, ou melhor, *é* a realidade lógico-histórica. Ou ainda: a realidade só pode ser plenamente averiguada em termos lógicos e históricos. Só podemos compreender suas estruturas se percebermos como estas se desenvolvem no tempo, e também só podemos entender seus desenvolvimentos se nos familiarizarmos com suas estruturas. O método lógico-histórico é a formulação original de idéias que foram posteriormente formuladas e diluídas na forma histórico-estrutural ou sincrônico-diacrônica. Esta oposição entre «lógica ou estrutura» e «história» não deve ser confundida com a oposição entre «estrutura como base econômica» e «superestruturas». Tanto a estrutura como base econômica quanto as superestruturas deverão ser estudadas pelo método lógico-histórico.

1.5 Três abordagens complementares

O núcleo deste livro consiste na abordagem da reprodução social de três ângulos distintos. Devemos sempre ter em mente que queremos tentar situar os sistemas de signos no interior da reprodução social e não partindo dos sistemas de signos, como foi dito. É minha intenção que estas três abordagens sejam complementares, ou pelo menos que se apóiem mutuamente, já que elas devem esclarecer aspectos ou níveis diferentes da reprodução social. Na medida em que a reprodução social é a estrutura mais ampla possível a se mover através do tempo, as três abordagens complementares aplicam-se necessariamente a algumas partes do método lógico-histórico.

A primeira abordagem consiste na compilação de um catálogo das várias instituições possíveis. Como sabemos, instituições são práticas sociais vistas como sistemas ou estruturas. Nosso uso do termo «instituição» será amplo; seus sinônimos aproximados serão os termos «código» e «programa». Porém um catálogo é uma lista estática e isto significa que as instituições são nele descritas como uma abstração de sua reprodução ou mesmo de seu movimento através do tempo. O lado lógico, estrutural ou sincrônico do método é totalmente privilegiado aqui. A segunda abordagem, por outro lado, é um

esquema dinâmico da reprodução social em termos de produção, troca e consumo (uma versão anterior e muito menos desenvolvida deste esquema estava contida numa seção do Capítulo II de *Linguistics and economics)*. Esta abordagem começa pelo exame dos requisitos básicos de produção ao nível da sobrevivência, isto é, num nível meramente estrutural, numa representação embrionária da base econômica, e assim procede à inspeção da emergência primitiva de algo que é, por sua vez, embrionariamente superestrutural em termos de troca de signos. E por fim a terceira abordagem, que se vale de qualquer classificação obtida pelos dois primeiros enfoques. Ela consiste primeiro na retomada da oposição tradicional entre a estrutura ou base econômica e as superestruturas, conforme se vê na tradição marxista, e depois na tentativa de transformá-la numa descrição de três elementos, introduzindo-se os sistemas de signos como um terceiro elemento. Talvez esta transformação já estivesse implícita nos próprios textos de Marx. De qualquer modo, os tempos parecem agora amadurecidos para este exame.

Enquanto que a primeira abordagem é inteiramente estática ou sincrônica, a segunda e a terceira dão conta do movimento em termos de influências recíprocas entre os vários elementos da totalidade da reprodução social. Estas influências recíprocas não são apenas simultâneas; na maior parte das vezes elas exigem uma escansão do tempo. A dimensão temporal está assim necessariamente presente tanto na segunda como na terceira abordagem. Está presente, contudo, no sentido geral de sua presença na dialética. Uma história apropriada para cada caso de reprodução social pertence a outro campo de investigação, ou pelo menos não se enquadra inteiramente no presente estudo.

Assim termina a minha introdução e podemos proceder à nossa primeira abordagem.

SEMIÓTICA ALÉM DA CIÊNCIA (I): A INFLUÊNCIA KANTIANA NO PROJETO SEMIÓTICO DE CHARLES SANDERS PEIRCE

Eduardo Neiva Jr.

Originalmente apresentado como «The Kantian Influence on the Semiotic Project of Charles Sanders Peirce», ao grupo de trabalho n. 17, **Investigations into Peirce's Theory of Signs**, do II Congresso da International Association for Semiotic Studies (IASS). Esse texto sofreu, quando de sua tradução ao português, pequenas modificações.

But our lot crawl between dry ribs
to keep our metaphysics warm.

T. S. Eliot, Whispers of Immortality.

A Influência Kantiana no Projeto Semiótico de Charles Sanders Peirce pode ser um título enganoso. O que se espera de um título assim é a visão de ruínas do passado. Na verdade, esse trabalho quer investigar o tempo que, a partir do presente, contempla tais ruínas.

Pode-se ver traços bem claros da ação de Kant no projeto de Peirce. Por exemplo: a nota biográfica que é prefácio dos *Collected Papers*. Nela, Peirce afirma ter estudado Kant duas horas diárias por dois anos, e assim memorizado a *Crítica da Razão Pura* por completo. Um outro exemplo, talvez mais eloqüente, da ação kantiana pode ser identificado na constituição do principal projeto filosófico de Peirce, anterior à semiótica, ou seja: a doutrina pragmática.

Para Peirce, o pragmatismo deveria ter um objetivo absolutamente claro. Essa é a razão de sua famosa briga em *renomear a doutrina de forma tão feia, a ponto de estar a salvo de raptores* (5.414). O nome alternativo seria pragmaticismo. Pragmatismo ou pragmaticismo, uma coisa é certa: ele tinha um extremo cuidado e uma quase obsessiva oscilação na busca da expressão correta. Devo mencionar, também, que existe na sua terminologia uma distinção entre palavras que terminavam em *ismo* e *icismo*. Seria reservado para *icismo* uma acepção mais restrita da doutrina.

Então, como definir a doutrina? Deixemos isto para suas próprias palavras: «a característica mais impressionante da nova teoria foi o reconhecimento de uma conexão inseparável entre um conhecimento racional e um propósito racional». Tal princípio teórico o levaria à escolha do termo pragmatismo ou, no seu sentido restrito, pragmaticismo.

Etimologicamente, o termo pragmatismo bem como pragmaticismo podem ser considerados apropriados, pois seu radical *pragma* em grego indica ação. Mas o que interessa aqui é a surda admissão de uma dívida para com a filosofia crítica de Kant. Antes de Peirce, Kant, seguindo o espírito de um período revolucionário, afirmara que

nossa ordem intelectual e nossas concepções se impõem à natureza e portanto todos os nossos atos devem ser baseados em conhecimento. Esse horizonte de ação, chamado pragmático, Kant vê delimitado pelos efeitos práticos da doutrina ética (5.1). Peirce, por sua vez, ampliaria tal princípio, ao propor a consideração de efeitos práticos como método na obtenção de concepções claras. O pragmatismo viria a significar a consideração de «efeitos práticos que possam pensar-se como produzidos pelo objeto de nossa concepção. A concepção desses efeitos é a concepção total do objeto» (5.2).

A convivência de Kant com o pragmatismo me parece um tema importante na avaliação da semiótica. Uma crítica genealógica do projeto de Peirce deveria levar em conta esse processo formativo.

Constantemente, e como um pêndulo, Peirce move-se das realizações científicas às reflexões sobre o conhecimento. Daí, suas conclusões a propósito do conhecimento influenciariam e guiariam a atividade científica. É por demais conhecida sua convicção na simultaneidade do pensamento e da ciência. Em *A Fixação de Crenças*, ele chega a afirmar que qualquer progresso científico é uma lição em lógica.

Até em seus dados biográficos transparece essa sinfonia de ciência e filosofia. Em 1877, ele se torna *Fellow* da «American Academy of Arts and Science» e publica textos de teor filosófico no «Popular Science Monthly», sob o título geral de «Ilustrações da Lógica da Ciência». Além de «A Fixação de Crenças», «A Probabilidade da Indução», «A Ordem na Natureza» e «Dedução, Indução e Hipótese», também foi editado «Como Tornar Claras as Nossas Idéias», de onde saiu a frase sobre o papel dos efeitos na concepção total de um objeto.

O texto «Como Tornar Claras as Nossas Idéias» buscava uma metodologia suficiente e mesmo necessária na demarcação de concepções claras e obscuras. Esta linha divisória só poderia ser obtida por meio de um *exame crítico*. Os critérios distintivos deveriam ter aplicação ampla que ultrapassasse os limites restritos de uma metodologia científica.

Os critérios de demarcação de clareza deveriam ter uma capacidade de extensão a qualquer esfera do pensamento. Mais que uma lógica da ciência, isso significaria um retorno ainda que modificado à teoria do conhecimento. Peirce queria atingir uma lógica da investigação.

O pragmatismo, anunciado em seus efeitos por «Como Tornar Claras as Nossas Idéias», é de fato um *método de distinção* desviante historicamente face aos pontos de vista positivistas, cujas posições afirmavam ser conhecimento apenas o que fosse realizável pelo trabalho científico.

O ponto de vista positivista se originou a partir da questão kantiana do exame das condições de conhecimento. Se Kant deu às ontologias regionais um privilégio especial, o positivismo fez de uma ontologia regional — a ciência — um ato de intransigência.[1] Em *La Connaissance et L'Erreur*, um positivista tardio como «Ernest Mach» viria a chamar *motifs particuliers* as características ontológicas do conhecimento. Claramente uma virada psicologista. Da consideração e da comparação de várias atividades científicas afirmava-se que se poderia chegar a «l'eclairessement sur la pensée elle-même».[2]

Não se deve esquecer que o ponto de vista positivista significa uma subsunção da investigação ontológica ao *cientificismo*. A atividade filosófica e a reflexão de um *savant* são consideradas apenas um aspecto do pensamento científico.

Curioso é que o positivismo parta de uma suposição filosófica. Quem, senão a filosofia, recorreria ao deslize do sensível sobre o inteligível? Esta é a hipótese de Mach ao distinguir o pensamento científico do pensamento comum: «celle ci, au moins à ses debuts, sert des buts *pratiques* et vise d'abord la satisfaction des besoins du corps. La pensée scientifique, plus fort, se crée des buts propres, cherche a se satisfaire èlle même, et a suprimer tout gêne intellectuelle»:[3] a mesma oposição, os mesmos atributos e idênticos valores dados aos domínios do sensível e do inteligível pela herança filosófica. Mesmo assim, para o positivismo apenas a ciência produziria conhecimento. Em seu esforço de superação do positivismo, o pragmatismo, também chamado por Peirce de um protopositivismo, mantém algo da problemática anterior. Admitirá o colapso de uma teoria do conhecimento na busca valorativa de seu próprio reflexo em realizações da ciência, ao mesmo tempo que recusará qualquer limite de

1. MACH, Ernest. **La coonaissance et l'erreur.** Traduit sur la dernière édition allemande par Marcel Dufour. Paris, Ernest Flammarion, 1908, p. 9. «Je ne suis qu'un savant et je ne suis absolutement pas un philosophe».
2. Op. cit., p. 8.
3. Op. cit., p. 13.

uma busca narcisista por princípio gerativo do conhecimento. Mas, para poder construir uma lógica da descoberta científica, é necessário traçar, em primeiro lugar, uma arquitetura da investigação.

Então, a pergunta: com que investigamos? Com proposições e enunciados de caráter representativo.

Conhecer é conhecer por meio de representações: essa é uma asserção consagrada de origem kantiana. Na sua carta a Johan Heinrich Lambert, Kant, tendo escrito recentemente sua *Dissertação*, expõe essa idéia diretriz. Datada de 2 de setembro de 1770, essa carta deixa claro sua hipótese de que o conhecimento dos princípios da sensibilidade precede a clareza dos conceitos do entendimento puro, dos quais emergem a verdade na forma de representação sensível. Pode-se perceber um sentimento de urgência da parte de Kant a propósito de uma *phenomenologia generalis*, mesmo que apenas na forma de uma reflexão puramente negativa. Na sua *Dissertação*, seção II, § 4, Kant diz: «É óbvio que o pensamento sensível seja a representação de coisas como elas se mostram e que o pensamento intelectual seja a representação das coisas como elas são». Mais tarde Kant e sua herança projetaram uma teoria da sensibilidade como o procedimento primeiro para um conhecimento da verdade.

Admitir, nos passos kantianos, a inevitabilidade da representação é admitir um fenomenalismo que, por sua vez, supõe a inverdade e a falsidade de algumas representações. Como parte dessa tradição, coube ao pragmatismo a busca de critérios para a clareza das representações.

Um ponto nuclear da lógica da investigação pragmática é o exame da consciência por parte de Peirce. Historiograficamente isso é visto como uma crítica à concepção e ao papel da dúvida em Descartes.

Para o pragmatismo, a dúvida não deve ser um método hiperbólico, apenas um ponto de partida, mero estado de irritação que, ao ser superado, produziria o correlato subjetivo de crença. Estado de crença, e o investigador está pronto para a ação.

Se o objetivo é atingir um estado de conhecimento que leve a uma ação, baseada na crença, cabe a pergunta: que tipo de representação fundamenta essa crença?

Tome-se o famoso exemplo, do próprio Peirce, quanto à dureza do diamante. O significado da representação dureza depende de sua real resistência ao risco. Desse ato emerge mais de que uma verifica-

ção empírica. É dele que sai a representação predicativa *dureza*. Peirce imagina que um diamante possa ser colocado numa almofada mole de algodão: «no caso presente (...) o que nos impede de dizer que todos os corpos duros mantêm-se moles enquanto não tocados, aumentando sua dureza com a pressão, até o ponto de se verem riscados? Reflexão mostrará a resposta que é a seguinte: não haveria *falsidade* em tais formas de expressão. Estar-se-ia introduzindo a alteração em nosso atual emprego da língua no que diz respeito às palavras duro e mole, mas não no que diz respeito a seus significados». A representação de *dureza* se estabelece como verdade a partir de efeitos instrumentais. Essa é a hipótese pragmática.

Mas por que critérios instrumentais são transformados em fundamentos lógicos? Antes disso, é preciso lembrar que a adoção de critérios instrumentais significa tanto um desdobramento da resposta realista ao debate dos universais como uma conseqüência kantiana do papel da mente na construção da realidade. Por outro lado, acredito que a adoção de uma ontologia da instrumentalidade significa, no caso de Peirce, um esforço para atingir um corpo de princípios de compreensão do raciocínio.

No que toca o raciocínio, talvez o melhor fosse iniciar com a discussão do princípio de identidade e de não-contradição cristalizado na tradição aristotélica. Por exemplo, um silogismo afirmativo universal do tipo:

Algum M é P
Algum S é M
Algum S é P

Substitua-se a conexão verbal *é*, de predicação interior e referencial, por outra do tipo *ama* e então será criada uma situação embaraçosa. Serão destruídas as relações interiores do silogismo. Aparece um novo conjunto de relações:

M ama P
S ama M
S ama P

A afirmação silogística universal é, nesse caso, problematizada. Peirce diz: «Para que isso seja universalmente verdadeiro é neces-

sário que todo amante ame o que seu amado ama» (3.408). Certamente um princípio pragmático, o suficiente para maridos infiéis. O fato é que o princípio de identidade e não-contradição só funciona na instância referencial das proposições. Uma teoria do raciocínio deveria considerar os termos relativos que articulam o fato entre elementos referenciais: «Uma relação é um fato a propósito de um certo número de coisas. Assim, o fato de que uma locomotiva solte vapor constitui uma relação, ou, mais precisamente, uma relação entre a locomotiva e o vapor. Na realidade, todo fato é uma relação. Assim, que um objeto seja azul consiste na ação regular e característica deste objeto na visão humana» (3.416). Para que se estabeleçam os critérios de uma lógica dos relativos é necessário um princípio ontológico outro que o da identidade e da não-contradição. Peirce escolhe a noção de instrumentalidade.

As relações fatuais representadas pelo pensamento são constituídas no âmago de um processo instrumental de diagramatização. A diagramatização supõe, em primeiro lugar, uma reprodução sígnica do evento representado na forma de verificação ou falseabilidade analógica. Os arranjos diagramáticos seguem as regras operativas da consciência: contigüidade e semelhança.

A formação da semiótica depende deste princípio operatório de diagramatização. A representação que daí emerge e, de fato, determinada em suas conseqüências pela concepção peirceana do pensamento analítico: ou seja, a substituição de problemas por outros mais simples, o que quer dizer nesse caso mais abstratos (1.63).

Esse princípio operatório de substituição será aplicado durante o tratamento explícito da «quasi-necessária ou doutrina formal dos signos» (2.227). Deve-se, primeiro, observar «os caracteres de tais signos e, a partir dessa observação, por um processo que não hesitarei denominar Abstração, somos levados a afirmações eminentemente falíveis e por isso, num certo sentido, de algum modo necessárias, a respeito do que *devem* ser os caracteres de todos os signos utilizados por uma inteligência «científica», isto é, por uma inteligência capaz de apreender através da experiência» (2.227). Em outro lugar, Peirce enfatizaria o papel da composição diagramática da experiência ao afirmar, citando Gauss, que «a álgebra é uma ciência do olho» (1.34). Daí, um passo para a criação de seu modo de notação lógica chamada *Grafos Existenciais* baseado no caráter icônico dos diagramas.

De qualquer forma, o elemento analítico que caracteriza a atitude científica é a esquematização, a diagramatização da experiência. Sonhando com «explicações e leis», a imaginação científica constrói «uma espécie de diagrama mínimo, um esquema sumário», que é então remetido a processos empíricos. Os aspectos heterogêneos da experiência serão homogeneizados através desse ato construtor de representações.

A noção de representação em semiótica, sua conseqüente diagramatização da experiência: tudo isso é uma transformação peirceana de teses kantianas; mais especificamente *A Doutrina Transcendental do Juízo*, exposta na seção *O Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento* — livro II, Primeira Parte da *Crítica da Razão Pura*.

Em linhas gerais, o raciocínio kantiano prefigura o que é exposto por Peirce. Assim, Kant admite a inevitabilidade da representação e vem a qualificar a estrutura representativa. Para Kant, a representação deverá agir como um fator de homogeneização. Seu valor de verdade depende de um mecanismo que reduza a heterogeneidade do entendimento e da sensibilidade. O esquema transcendental fornece as regras de representação da imagem que é um produto da faculdade empírica da imaginação reprodutiva. Por outro lado, o esquema dos conceitos sensíveis é um produto da imaginação *a priori* pura que precede e organiza a experiência. As imagens se tornam possíveis, em primeiro lugar, por meio do esquema.

A partir desse princípio, Peirce constrói sua hipótese de que a experiência move-se na medida dos signos. Pode-se observar uma discordância com Kant, quando Peirce critica a tese kantiana de que as idéias são apresentadas separadamente e posteriormente sintetizadas pelo trabalho da mente. Na verdade, ambos concordam com a idéia de que a experiência só existe como representação: tal acordo de princípios importa mais do que a discussão em torno do que vem primeiro: as idéias isoladas ou a síntese de espírito.

Peirce ameaça traçar uma linha de fuga a essa herança quase oceânica. Penso na sua concepção de faneroscopia, onde a noção de representação não é uma obrigatoriedade: «sem cuidar se corresponde a algo real ou não» (1.284). Concebidos como *o coletivo total de tudo*, os *fanerons* necessitam apenas estar epidermicamente presentes ao espírito e isso não deve ser tomado num sentido psicológico (1.285).

Acredito que se possa avaliar essa intuição como um momento onde Peirce oferece à semiótica em formação uma alternativa à

camisa-de-força da representação. Por pouco tempo, pois essa imediaticidade da experiência é mais adiante categorizada em distinções triádicas.

Mônadas, díadas e tríadas tornam-se, então, os elementos fundadores da lógica de relativos que é a semiótica. Essas valências que fundamentam o projeto da faneroscopia decompõem o indecomponível e novamente a semiótica se envolve na inevitabilidade da representação. A unidade fundadora do sentido passa a ser o signo. Sua função é racionalizar o universo que representa. Tudo tão kantiano.

Dois caminhos parecem estar abertos à semiótica. Acredito que isso significa uma escolha da parte dos semioticistas. Pode-se seguir o primado kantiano das representações ou procurar um *logos* alternativo que a faneroscopia sugere como um evento material de superfícies. Seguir um caminho significa recusar o outro. Ou então, a semiótica continuará produzindo a profunda melancolia de querer ser, ao mesmo tempo, a promessa de aurora e a manhã seguinte.

Rio, 18 de junho de 1979.
Viena, 3 de julho de 1979.

A VOCAÇÃO POLÍTICA DA CIÊNCIA SOCIAL

Michel Misse

Conferência pronunciada no Centro de Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, a 20 de março de 1979, a convite do Centro Acadêmico do Departamento de História e Ciências Sociais.

Uma das mais profundas reflexões que um sociólogo, no pleno sentido do termo, já ofereceu sobre o tema geral que acondiciona essa palestra foi, sem dúvida, o par de conferências que Max Weber pronunciou na Universidade de Munique, em 1918, conhecidas como «A Ciência e a Política como Duas Vocações».

A leitura dessas reflexões, basicamente voltadas ao sentido da relação entre política e ciência, entre prática e teoria, oferece também a oportunidade de um mergulho no interior de um profundo conflito pessoal, de uma das mais eminentes personalidades intelectuais de nosso século. Max Weber, afinal, viveu com sincera intensidade a trágica separação burguesa do mundo e dos valores, numa época-limite do capitalismo competitivo, após a qual dificilmente poderia se repetir com a mesma sinceridade que a sua experiência intelectual demonstrou e cumpriu.

Hoje, quando já não há lugar para aventuras trágicas do espírito burguês, substituído que foi por técnicos bem-comportados e eficientes na reprodução do *status quo* monopolista, percebemos com maior clareza o sentido da obra weberiana, sua perfeição burguesa *in extremis*. Para um mundo onde a ousadia política e intelectual dos representantes teóricos da classe dominante geralmente não ultrapassa a eficácia medíocre das técnicas e o escapismo acadêmico da universidade burocrática, nada melhor que retomar o profeta desses novos tempos e considerá-lo — pelos que se afastam da ideologia burguesa — como o mais brilhante e leal dos antagonistas.

Sábio, no tradicional sentido acadêmico que essa designação possuía na universidade alemã do início do século, dono de incomparável erudição, mas também homem eminentemente político, preocupado com a ação, a decisão e a intervenção no mundo, Weber embrenhou-se completamente na separação burguesa entre ciência e política, estratificando-a em duas *vocações* distintas. Nessas conferências, Weber defendeu a impossibilidade radical de uma identificação entre ciência e política, explicitamente porque acreditava que, assim fazendo, defendia a ciência frente à política, e a política frente à ciência. Esses dois contrários, mundos definitivamente irreconciliáveis, produzidos pela crise da metafísica, antagonizados genialmente pela esteira que vai de Kant a Nietzsche, materializados pelo fracionamento do mundo burguês em «sociedade civil» e «Estado», tornavam-se agora, com Weber, proferticamente trágicos em sua irremediável disputa.

Esta posição o dividia existencialmente, o dilacerava, e, no entanto, o sociólogo das religiões mundiais e o hábil político nacionalista se fundiam quando se tratava de defender-se frente à ciência. Com a paixão de um Tolstoi, atacava: «A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?»

Weber não desconhecia nem subestimava a importância do esforço prometéico de Marx em construir as bases de uma *ciência da história* em estreitas ligações com as aspirações proletárias de um *socialismo científico*. Toda a preocupação do jovem Marx em perseguir a comprovação científica de uma intuição de Hegel, segundo a qual o mais essencialmente ético para os homens de hoje coincide com o mais profundamente necessário do próprio desenvolvimento histórico, não passava despercebido para Weber. Entretanto, encravado tragicamente no liberalismo burguês dos valores e interesses, no politeismo burguês da livre-iniciativa, na crença na irredutibilidade dos fins humanos a qualquer terreno objectivo que os explicitasse e permitisse sua necessidade histórica, Weber terminou conjugando no seu pensamento duas impotências burguesas fundamentais: a impotência política do cientista e a impotência científica do político.

Na época em que pronunciou essas conferências, a Alemanha começava a entrar em revolução social, o proletariado estava nas ruas e muitas das principais cidades alemãs já se encontravam sob governo revolucionário. A impotência científica do político Weber leva-o a se colocar numa posição extremamente elitista e conservadora, receosa do impacto das massas na política, preocupado com a «turba na rua» pronta — no seu entender — «para ser liderada por qualquer demagogo que apareça». Seu ex-aluno Lukács, que começaria a escrever nesta época os ensaios reunidos em *História e Consciência de Classe*, «autor talentoso» segundo o seu antigo professor, está nas ruas com a «turba» e à frente da revolução operária na Hungria, que o transformaria em seu Ministro da Educação. Rosa Luxemburgo, a grande revolucionária, a quem Weber respeitava intelectualmente, seria assassinada no ano seguinte pela repressão social-democrata. E Weber, coerente com a impotência política do cientista, via na promessa socialista da classe operária apenas uma continuidade do «desenvolvimento burguês do mundo», uma quase fatalidade burocrática, um desenvolvimento totalitário da racionalização do mundo social.

Será esta a grande lição de um dos maiores sociólogos de nosso tempo?

O grande tormento de Weber não era propriamente a política, da qual foi um dos grandes teóricos modernos, nem muito menos a ciência, e a ciência social em especial, da qual foi epígone brilhante, com contribuições decisivas para a lógica e a metodologia histórico-sociais. O tormento está na relação entre os fins e os meios, entre os valores e o mundo, entre a política e a ciência. Se não cumpria à ciência determinar os fins políticos a alcançar, nem refletir sobre a verdade objetiva dos valores em disputa, nem tomar partido, restava-lhe, no entender de Weber, tão-somente a inteligência «técnica» dos meios, da adequação da conduta humana, sempre variada, aos fins que se propunha alcançar e às formas típicas dessas adequações. Aos fins e valores infinitos, em última análise irracionais, «deuses em luta», cumpria, no limite, à ciência, *compreendê-los*. Assim, divide-se o homem, analiticamente, entre a ciência e a fé, entre o discurso da objetividade e a opção da subjetividade. Um homem pode ser ao mesmo tempo cientista e político, mas nem o político pode ditar ordens ou tentar persuadir ao cientista, nem o cientista pode determinar os fins corretos, «objetivamente válidos», ao político. Afinal, nem ao cientista poderiam caber os compromissos próprios de toda atividade política, nem ao político a inflexibilidade necessária dos postulados científicos.

Este não é o lugar apropriado para discutirmos as conseqüências últimas da posição weberiana para o desenvolvimento teórico de sua própria sociologia (assim como a paradoxal coerência com sua prática política efetiva). Mas é necessário não perdermos de vista tanto as implicações políticas de sua posição para a ciência social, quanto as implicações científicas que dela decorrem para a política. Não basta refutar Weber, como fez o filósofo Leo Strauss com um exemplo da barbárie moderna — o extermínio dos judeus e da oposição anti-nazista nos campos de concentração da Alemanha hitlerista. Isto poderia nos colocar, como colocou Leo Strauss, numa posição que, ao contrário de ultrapassar Weber e os limites do pensamento burguês, retroage às suas origens ideológicas. Leo Strauss percebeu a dificuldade de combater um pensamento que separa de modo tão radical o conhecimento dos homens de suas próprias opções morais e políticas,

e tentou contorná-la com um exemplo histórico no qual está presente o uso ideológico da ciência para justificar o genocídio de uma raça que os cientistas nazistas consideravam «inferior». Por se sentir incapaz de opor a ciência à barbárie, na medida em que aquela fora utilizada para «justificar» o genocídio, Leo Strauss terminou por recorrer aos direitos naturais e eternos da humanidade, à essência una da justiça, abandonando a questão da ciência e da história exclusivamente à filosofia e, portanto, recusando-se a enfrentar o dilema que Weber ousou vivenciar. Afinal, diria Weber se o pudesse, não cumpre à ciência «justificar» qualquer ato humano ou decisão política. Não seria a justificação «científica» do genocídio que o tornaria menos irracional em relação aos valores dominantes, ou mais racional em relação aos fins políticos dos nazistas. Do mesmo modo, nem o protesto político dos cientistas seria um ato de ciência, nem o protesto «científico» dos políticos uma condição suficiente para melhor explicar a barbárie ou justificar a sua luta contra ela. Cabe ao político uma responsabilidade absoluta por suas decisões, tanto quanto cabe ao cientista a responsabilidade absoluta por suas convicções. Neste campo, a evidente impotência da ciência frente ao político é a condição necessária da *potência* do político, que atua num mundo que a ciência não pode ocupar; mas, em compensação, a *potência* da ciência se constrói contra a fé e a política, como única condição de poder *compreendê-las.*

O ponto em que nos encontramos, no Brasil, em relação ao tormento desencavado por Weber é, no mínimo, desconcertante. Os cientistas sociais mais preocupados com a neutralidade axiológica como condição da objetividade científica são, a grosso modo, os mesmos que aceitam *na prática* (embora na retórica possa ser diferente) o *status quo* vigente. A presença sempre aguda do Estado brasileiro nas esferas da produção científica, seja por meio das universidades ou por organismos de financiamento de pesquisas, ou ainda, nos cargos públicos, fortalece a convicção de que a neutralidade axiológica pode estar funcionando também para a cooptação dos intelectuais ao sistema de poder. O caráter de classe desse Estado, apagado na ideologia dominante, não parece razão suficiente para aumentar a desconfiança de muitos intelectuais. As mediações da realidade concreta são mais fortes e algumas vezes justificadas para decidir uma comunhão ingênua entre os apóstolos da neutralidade técnica dos cientistas e os interesses dominantes no Estado. A Soberana Universidade que aco-

lheu Weber, embora não fosse desprezível e aberta à polícia, como muitas vezes tem sido a nossa, não era também um laboratório de idéias e experiências imune às contaminações do meio social e, particularmente, do Estado. A ideologia, esse tecido transparente que sempre atravessa todos os muros da formação social, ou os cimenta com argamassa impenetrável, invadia a Universidade dos sábios e dela saía, fortalecida e coerente, para todos os cantos.

No campo social, sociólogos, jornalistas, escritores, em nome dessa objetividade que deveria sustentá-los contra os envolvimentos que os fins, interesses e valores humanos em luta perigosamente insistem em lhes cobrar, aceitam cada vez mais a ideologia da «técnica» e do «profissionalismo» que os transforma, muitas vezes sem o saberem, em «intelectuais orgânicos da ordem» e do sistema. Por outro lado, os que não vêem na ciência senão um meio «artificial» para a política, que não acreditam no conhecimento, apegam-se exclusivamente à ideologia, mesmo aquela que busca a revolução, e terminam empatados com Weber *por baixo*, isto é, sem ao menos terem a audácia de admitir a sua dupla impotência.

A necessária conexão da prática científico-social com os projetos políticos e ideológicos, do Estado ou contra ele, mesmo quando essa ligação não é evidente, sempre pareceu um paganismo para os adoradores do monoteísmo cientificista. A responsabilidade política do cientista social tem sido, por sua vez, minimizada pelos que, diferentemente de Weber, não vêm tempestades nessa comunhão. A fecunda proposição marxista segundo a qual o conhecimento humano depende dos interesses e das práticas sociais ainda que não lhes seja idêntico (e quase sempre não é) iluminou o tormento de Weber. Este, mesmo aceitando a radical separação entre ciência e política, não pôde deixar de considerar ao menos a influência que os interesses exercem sobre a seleção do objeto a ser investigado, sobre o ângulo em que se o aborda, e o modo pelo qual o real é recortado pela ciência. Mas, na preocupação de pôr a ciência em completa liberdade frente às definições políticas sempre exigidas, obrigou-se também a concebê-la (tanto quanto ao real) como multifacetária, comportando infinita variedade de perspectivas. Assim, a profusão de ângulos em que o objeto pode ser abordado só é comparável à profusão de partidos possíveis no liberalismo político clássico. O paradoxo do próprio capitalismo foi, então, transportado para a relação da ciência com a política: nunca

se dependeu de tantos para a sobrevivência completa de cada um, e nunca tão poucos viveram às expensas de tantos. Neste sentido, a posição weberiana tem o mérito de exprimir como poucas outras as próprias *condições* da ciência e da política no capitalismo e a sua necessária separação para o ponto de vista limite da burguesia mais progressista. Do mesmo modo, uma vez colocadas em pé de igualdade, a perspectiva individualista do liberalismo clássico e a perspectiva expressamente de classe do socialismo moderno devem agora competir entre si como ângulos concorrentes, onde um responda melhor que o outro a certos problemas e ao outro se reserve a melhor resposta aos problemas que o primeiro não poderá responder.

Assim compreendida, a ciência social poderá ter tantos paradigmas, ângulos, perspectivas ou ênfases quantas forem as questões e os interesses de cada indivíduo humano, esta mônada originária e garantidora de toda a liberdade possível do espírito humano. Não será muito surpreendente se reencontrarmos Kant ao passearmos com Weber.

Mas, e a ciência? Este não é um problema, agora que o relativismo suplantou a certeza e o agnosticismo enterrou a verdade. O político, o religioso, o apaixonado é que precisam de verdades, sem as quais não podem ir à ação. Mas o cientista não se nutre de verdades; seu alimento é o jogo, o quebra-cabeças, o caleidoscópio, sua fome é infinita e sua saciedade provisória. Para este protótipo intelectualista da personificação do capital, mais que entesourador um acumulador de relações sociais coisificadas em conceitos intercambiáveis, pouca coisa resta realmente para além do triste ritualismo de sua sábia figura. Resta-lhe sobretudo contentar-se com sua solitária ciência e buscar validez objetiva para suas idéias debruçando-se sobre a adequação entre os meios e os fins na conduta humana. Aí poderá ser infinitamente objetivo, isento, puro. Mas terá que dizer sempre: até agora as massas transformaram o mundo de diversas maneiras; trata-se doravante de interpretá-lo!

A esta altura devemos estar pensando sobre os perigos que a explicitação do engajamento recíproco da ciência com a política podem significar, particularmente para nós, sobreviventes feridos de quinze anos de autoritarismo feroz. Não seria a neutralidade dos cientistas a garantia de independência e autonomia da ciência frente aos preconceitos, à tradição e às injunções de poder? Embora este argumento

seja precioso na sua verdade final, não parece muito claro que a imposição da verdade dependa tanto da neutralidade do cientista. Como em qualquer dominação, a ciência só se impõe ao nível dos interesses e, portanto, nesse aspecto, ao nível político. A verdade, por si só, não convence nem persuade e não será necessário gastarmos muito tempo com este truísmo. Veja-se bem que já nos deslocamos do campo da produção da verdade para o da sua socialização. Mas o problema é um só: até que ponto a questão não enrola, como sua variável mais poderosa, a necessidade da ciência de romper com os preconceitos, com a tradição e alcançar o máximo possível de liberdade para desenvolver-se? Não estaria Weber preocupado, acima de tudo, com a autonomia científica frente aos fanatismos da fé e da política, frente aos profetas da intolerância? Não seria um pressuposto seu o de que a ciência social só pode se efetivar numa ordem social racional-legal, que garantisse aos sábios o direito à ciência?

Ocorre aqui um pequeno equívoco de proporções consideráveis. *A ciência social não pode aspirar à neutralidade simplesmente porque o nosso mundo está fracionado, mergulhado nas lutas de classe.* Não se pode aspirar o consenso e a intersubjetividade da ciência social quando o seu próprio objeto é constituído pelo avanço das lutas de classe. A luta de classes — essa verdade que na ciência social mais horroriza, que esclarece — não é apenas um ângulo, um momento, uma face da realidade de nosso mundo. É a sua concretude mais escancarada, a sua verdade mais reprimida. Se, no corpo desses argumentos, introduzo uma petição de princípio, nada me convencerá que qualquer contra-argumento nessa direção não implique também uma pressuposição determinada. Vê-se, por aí, que a neutralidade é apenas uma regra formal do método sociológico, necessária apenas enquanto for útil para permitir acesso à *objetividade*. Na ciência social (e ousaria dizer em qualquer ciência) a única coisa que não se pode sacrificar, sem perder ao mesmo tempo o que distingue a prática científica das demais práticas humanas, é a busca da *objetividade*. Mas não sejamos ingênuos. A busca da objetividade é necessariamente também uma luta política. E nessa luta a chamada «neutralidade axiológica» tem um papel determinado a desempenhar. Para ser preciso, a questão da neutralidade e do consenso sobre a objetividade, pelo menos na ciência social, *não é uma questão teórica a não ser enquanto permaneça uma questão política.*

Para um cientista social cujos olhos estão voltados para a transformação do mundo, cujos conhecimentos querem implicar a revolução social, nada seria mais estranho e ingênuo do que defender a ciência frente à política. Para este, a defesa da ciência só pode ser uma defesa intrinsecamente política, principalmente se sua ciência não se contenta em desvendar os meios, mas também os fins das práticas sociais. Para este cientista, que certamente pensa em Marx, a ciência social se distingue das ideologias e a elas precisa se contrapor não para evitá-las, ou fugir à sua contaminação inexorável, mas, pelo contrário, para propor-se a buscar suas contradições, suas fraturas, seu mascaramento da realidade objetiva amplamente dilacerada. Sua ciência se construirá sobre a negação que toda a ideologia carrega consigo e só por isso, basicamente, ele a escolherá como o caminho crítico e revolucionário que interligará novamente a teoria e a prática, a interpretação e a transformação do mundo.

Weber dizia que a ciência desencanta o mundo. Este cientista que pensa em Marx poderia dizer que, na verdade, a ciência desencanta a dominação, tira-lhe o véu ideológico que a recobre, expõe as fraturas humanas aos próprios homens. Ora, nesse caso, a ciência é — para além do que lhe é próprio e específico como prática — uma intervenção no mundo, uma decisão que exige a ação. E por isto também a neutralidade axiológica do método científico-social pode ser uma faca de dois gumes. Se por um lado pode permitir ao sábio defender-se do poder persuasivo da ideologia dominante e limpar o terreno para o cultivo, por outro pode significar a criação de um «vazio» ideológico (no caso dos formalismos isto é patente), de um espaço reservado apenas aos conceitos e teorias científicas mas que, na prática, pode implicar numa extraordinária vulnerabilidade à presença contagiante dos *dados* poderosos da empiria dominante. Sem recursos de combate, dada a heterogeneidade radical entre conceitos científicos e noções ideológicas, precisa finalmente, num último recurso de defesa, isolar-se dos fins da ação humana e concentrar-se «tecnicamente» nos meios aparentemente mais objetivos, racionais ou neutros, de sua realização. A solução não pode ser satisfatória à verdadeira ciência, dado que concedeu à ideologia dominante aquilo que esta mais poderia desejar: a *indiferença compreensiva* da ciência em relação a ela. Contra esse perigo, a questão da neutralidade para a objetividade deve ser muito bem determinada. Há ideologias mas, principalmente, há *ideologia*

dominante. É na ideologia dominante que o objeto, desintegrado nas lutas de classe, se reconstitui como *unidade* do presente em sua eternidade. Neste sentido, o combate da ciência social é, antes de mais nada, um combate à ideologia dominante. E não será paradoxal para a ciência se colocar, neste momento, a única questão cuja resposta lhe permitirá reencontrar seu objeto fundante, e reencontrar-se simultaneamente com a ação: quem sabe se nesse combate a ciência não precisa da arma crítica das ideologias oprimidas? Quem sabe se à ciência social a luta dos oprimidos não reserva ensinamentos indispensáveis?

Dentro deste quadro de questionamento teórico é que podemos, agora, pensar a relação da ciência social com o Estado e a democracia no Brasil de hoje. E conquistar o debate.

A IGREJA E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

A III Conferência do Episcopado Latino-Americano (Celam), realizada em Puebla, com a presença do Papa João Paulo II, fixou as diretrizes da ação da Igreja na América Latina.

Os bispos, assessorados por Teólogos e Cientistas Sociais, submeteram os temas a exaustiva análise, no fim da qual elaboraram um documento sobre o posicionamento da Igreja nos movimentos pela justiça social na América Latina, hoje e no futuro.

Transcrito da revista SEDOC de julho/agosto de 1979, editada pela Editora VOZES, o texto «A Igreja e os meios de comunicação social» surgiu da contribuição dos Cientistas Sociais que, em trabalho analítico com os bispos da Celam, concluiram a respeito dos mecanismos emergentes de dominação — os Veículos de Comunicação de Massa — e o conseqüente controle das comunicações.

Um dos capítulos dentro do Terceiro Temário, o texto pertence à história de Puebla e ajuda a entender o Documento final da Conferência.

«Libertação dos ídolos que o homem se forja» (João Paulo II, discurso inaugural da Terceira Conferência geral).

Não é necessário repetir aqui os ensinamentos do Vaticano II (Inter Mirifica), de Paulo VI (Communio et Progressio, principalmente) e de Medellín sobre a comunicação social (CS). Ocuparia muito espaço e ao mesmo tempo supõem-se já conhecidos estes documentos básicos.

Contudo, uma vez que João Paulo II assinalou os documentos de Medellín como ponto de partida de Puebla e estes documentos concretizam para a América Latina o Vaticano II, pode ser útil ressaltar algumas de suas principais idéias sobre a comunicação social (Documento 16).

1. A CS é hoje uma das principais dimensões da humanidade (1).

2. Os MCS abarcam a pessoa toda e plasmam o homem e a sociedade de modo ambivalente: massificam e/ou personificam (1).

3. Na América Latina os MCS contribuem para despertar a consciência das massas, mas, por seu monopólio, mantêm o status quo (2).

4. São necessários para sensibilizar a opinião pública no processo de mudança, entre outras coisas (5).

5. São agentes de transformação caso sejam colocados a serviço da educação integral, da personalização e da evangelização. Mas sua influência, de fato, pode ser e é ambivalente (6).

6. Hoje não se pode evangelizar «até os confins da terra», sem os MCS (7).

7. Através da CS e dos MCS, a Igreja pode apresentar uma melhor imagem e interpretação de si mesma (8).

8. Daí a necessidade ampla, pronta e eficiente de seu uso (9).

9. Depois, Medellín faz uma série de recomendações pastorais (10-24) que podem ser consultadas ali mesmo.

Diante destas diretrizes parece conveniente analisar a realidade atual dos MCS na América Latina, por um lado e, por outro, a ação da Igreja neles e o uso que faz deles.

Realidade dos Meios de Comunicação Social

Os seguintes fatos aparecem claramente. O monopólio crescente dos MCS, da informação e de seus instrumentos —, como a colocação e uso dos satélites, agências de notícias, redes de telex, estações de microondas, impressoras computorizadas etc. —, numa palavra, da tecnologia. Cada vez são maiores e mais poderosos os monopólios de imprensa, rádio, televisão, agências de notícias, cinema, computação da informação. A tendência é o monopólio, quer dizer, a acumulação e centralização da comunicação e da informação intimamente ligada com a acumulação e centralização do capital. Concentração da informação, inclusive já totalmente computada em grandes centrais ou cérebros eletrônicos e centralização das decisões sobre o uso e difusão desta informação.

Tudo isto leva — outra vez dentro da lógica estrita do sistema — a um totalitarismo da informação e da comunicação; leva a um totalitarismo ideológico, com todas suas conexões e derivados informativos, educativos, culturais e valores. E cada vez mais um núcleo pequeno de pessoas, empresas e organismos quem decide o que se deve transmitir, saber, imprimir e que valores sócio-culturais devem prevalecer em todo o continente. Dito de outra forma, são cada vez menos os que possuem o direito de falar em nossa sociedade. A liberdade de expressão é feudo de poucos, dos donos da comunicação, que são os donos do capital. É impossível dialogar com satélites e computadores e o povo não possui acesso a eles, a seu uso. Nossa comunicação social é cada vez mais uma comunicação com dono.

Em conseqüência — e também por causa da lógica estrita do sistema — a comunicação é usada para favorecer, apoiar e promover os interesses de seus donos, quer dizer, do capital e de sua expansão. Mas a comunicação incide nos valores sócio-culturais, nas opiniões que neles se fundem e nas atitudes e comportamentos que determinam; no estabelecimento dos objetivos que a sociedade, os grupos e os indivíduos devem desejar. Quer dizer, conforme uma ideologia dominante, que difunde, promove e impõe, até que invada a sociedade toda.

Conforme um sistema de valores, uma cultura e uns padrões de comportamento, que correspondam, sustentem e tornem possível a perpetuação e a solidificação do sistema, enquanto deles depende. Mumificam a verdade, as opiniões, os comportamentos numa visão parcial, interessada e teorizada da realidade. Modificam e estereotipam a verdade sobre o homem em favor de um interesse estranho a esta verdade.

É sabido que uma das maneiras mais eficientes de assimilar valores é a familiarização — principalmente acrítica — com eles; é o vê-los realizados e vividos de um modo que produz satisfação. Mais ainda, quando esta vivência satisfatória de valores se apresenta, não só vivida, mas apoiada com todo um aparato de motivos, opiniões, razões e justificações que lhes dão sentido e razão histórico-social de ser. Isto é o que pretende fazer e realiza — em medida cada vez maior — a comunicação concentrada e centralizada, para conformar o sistema de valores que lhe convém. Isto se faz de modo pensado, planejado, intencionado. Seria muito longo trazer exemplos.

Pois bem, a reflexão e toda a instância crítica diminuiriam ou invalidariam a assimilação dos valores propostos. Daí nascem duas características da comunicação social atual, derivadas do fato de que um dos apoios fundamentais da crítica é a informação. Quando se possui informação que invalida ou que pode invalidar uma comunicação, se perde ou se pode perder o efeito desta comunicação. Em conseqüência, a informação é selecionada nos grandes centros de informação e se apresenta atomizada. Por um lado, lhes é indispensável concentrar, monopolizar, selecionar e apresentar, ideologicamente, a informação (Daí a necessidade de fundar agências noticiosas do Terceiro Mundo, cuja eficácia e tecnologia estejam ainda longe de opor os efeitos e a eficiência das outras agências dos países ricos). Por outro lado, para evitar a reflexão e impossibilitar a visão causal dos acontecimentos e estrutural da sociedade, é necessário dar a informação atomizada, sem relação, em pequenas doses desligadas, sem visão de conjunto. Isto torna impossível ao comum do povo relacionar as notícias entre si e com a sociedade e suas estruturas, com as causas profundas dos fatos e a dinâmica do sistema. Se já os grandes centros de informação fazem uma primeira seleção, os meios locais, jornais e noticiários fazem uma segunda seleção. Faz falta uma reflexão especializada que poucos podem fazer, para conseguir a visão de conjunto

causal e estrutural dos fatos e da sociedade, a dinâmica profunda do sistema.

A isto lhe chamam liberdade de expressão, direito à informação, comunicação social. Porém é mais indocrinação, ideologização, irracionalização que se traduzem no crescimento e na possibilidade da opressão e da dominação. Da parte do povo, se traduzem no crescimento e na possibilidade da pobreza, de valores e comportamentos — com a despolitização, a passividade receptiva, a marginalização e o silêncio — que o sistema necessita. É uma dominação cultural e ideológica. É a transnacionalização da comunicação.

Tudo isto leva consigo e produz as pautas de comportamento, próprias do consumo. Exterioriza-se a condição de pessoa humana, para ser colocada no que está fora do homem, no que se possui. Vales tanto e serás tanto quanto possuis. Serás homem na medida em que possuis. A condição humana é extrapolada para fora. Esta é a visão do homem que está no fundo, pisoteada de dia e de noite. A satisfação, a realização e a perfeição humanas estão nas coisas perecíveis, sempre substituíveis e superadas. A conseqüência é a conformação de homens e sociedade para o sistema produtivo, sem individualização de valores e de culturas, sem crítica. Quer dizer, este tipo de comunicação tende para a justificação ideológica, traduzida em cultura, em valores e em padrões de comportamento, do sistema capitalista vigente, como submissão da pessoa à propriedade. É a morte espiritual e humana do homem. É Cristo que morre ideologicamente no homem. São a tradição e os mistérios cristãos que morrem no consumo e na posse de coisas. É a sacralização da contingência e do perecível, para legitimar a dominação.

O papel da Igreja na comunicação

Resta refletir sobre o papel da Igreja, de seus MCS e de sua participação ou ausência na comunicação social de nosso mundo de hoje, em relação à libertação do homem, à libertação destes ídolos que o homem se forja.

As intuições e conclusões de Medellín se mostraram acertadas. Mas a ação que propôs à Igreja se mostrou insuficiente, por não ter suficientemente em conta a dinâmica do sistema, o desenvolvimento da tecnologia e a lógica necessária da acumulação e centralização da

comunicação e da informação, que anulam paulatinamente e cada vez mais todo esforço contrário.

Sugerem-se aqui, a modo de sugestões sujeitas a aprofundamentos e complementação, alguns pontos de reflexão.

1. Reafirmando o direito da Igreja de possuir seus próprios meios de comunicação social se deverá refletir seriamente sobre o uso que deles se faz e se não caem dentro da dinâmica geral da comunicação social e a reforçam. Também sobre a eficiência competitiva que podem ter diante do predomínio monopolizante da tecnologia avançada, sustentada por toda a força do capital acumulado. O que levaria a pensar se convém dar ênfase aos MCS da Igreja ou, melhor, na entrada definitiva dos cristãos na comunicação do mundo. Dever-se-ia pensar, assim mesmo, se as experiências populares e as lutas de libertação do povo encontram guarida nos MCS da Igreja.

2. Se a característica essencial dos MCS é a marginalização do povo e sua redução ao silêncio, porque a comunicação tem dono e só uns poucos falam, enquanto os demais só recebem, a necessidade que se impõe é a de comunicação popular. Mais que ser voz do povo, dar ao povo — devolver-lhe — sua própria voz na vida da sociedade, para que seja necessariamente ouvida. Este ponto está ainda muito ausente na reflexão da Igreja e em suas experiências e deverá ser desenvolvido, promovido, estudado. Para isto será necessário aceitar plenamente o fato da liberdade da expressão do povo e começar, séria e amplamente, as experiências de comunicação popular, onde não existam, e apoiar, promover e desenvolver as que já existem.

3. Também seria conveniente reafirmar os pronunciamentos dos últimos Papas, desde Pio XII, e do Concílio Vaticano II sobre opinião pública na Igreja, liberdade de expressão, direito à informação e dar-lhes plena realização na vida da Igreja, aceitando os riscos que trazem consigo e o processo de amadurecimento que supõe seu exercício pleno.

4. Dever-se-á refletir que a Igreja não é só sujeito de informação e comunicação, mas também objeto. O fato religioso é notícia para o mundo. Portanto, dever-se-á refletir sobre os ranços de secretismo que ainda permanecem na Igreja, na abertura para a comunicação e em todas as conseqüências que daí derivam, começando pela liberdade interna da Igreja.

5. Também seria interessante refletir sobre a projeção de Deus nos MCS. Este é um ponto que deve ser estudado tanto pela sociologia

como pela psicologia da comunicação. Por sua tendência natural, os MCS tendem a projetar o religioso como parte da ideologia que propugnam, principalmente em épocas como o Natal, a Semana Santa e outras oportunidades e acontecimentos que impõem sua projeção. Mas a projetam entre todos seus outros conteúdos, com o que o identificam à ideologia dominante e a seu sistema de justificações. Com isso, Deus tende a converter-se num produto a mais que se deve consumir. Se os MCS projetam a Deus, quer dizer que são bons e que seu conteúdo é desejável. Com isto, Deus passa a formar parte da sociedade de consumo e tende a confundir-se, na mente dos receptores, com os demais produtos comerciais e ideológicos que são sua essência e seu conteúdo.

6. Finalmente, resta refletir sobre a importância de uma mudança de estruturas, como única saída para colocar remédio eficiente a esta situação. Toda tentativa de vencer os monopólios ideológico-tecnológicos, em seu próprio terreno, será vão. Eles possuem a tecnologia, o dinheiro, o poder, os instrumentos e todos os meios para ganhar na estrutura que os sustenta e que eles realimentam. Só uma mudança de estruturas sociais pode proporcionar o remédio eficiente da situação, em favor da libertação do povo, da libertação dos ídolos que os homens se forjaram.

DETERMINANTES PARA UMA HISTÓRIA DO MODERNISMO (Prosa de ficção)

Ana Maria Caldeira e Sousa

Uma história não se escreve com idéias e intenções apenas, mas, e sobretudo, com fatos. Não nos basta saber todas as proposições dos escritores para escrevermos uma História da Literatura. O que importa é o que deixaram estes escritores. É diante do material concreto que podemos nos situar, estabelecer as diretrizes e inventariar uma determinada época. Para nós a obra literária é o fato; ela é quem vai marcar, mostrar, documentar o período a que nos propusemos historiar.

O presente trabalho, sem qualquer pretensão mais elevada, se pauta na perspectiva acima descrita e se propõe a uma tentativa de esboço da História do Modernismo no Brasil, limitando-se ao estudo da prosa da ficção, no período de 1920 a 1940.

I. UM SÉCULO EM MUDANÇA

O século XX foi, sem dúvida, assinalado com uma série de modificações no setor cultural, político, social e econômico para o Brasil. Registra-se sobretudo a transformação de uma sociedade de base agrária em uma sociedade de base industrial. Tudo isto viria pesar no comportamento do homem brasileiro, ainda em formação, propiciando assim várias conseqüências em todos os campos.

Além de toda uma mudança operada na área técnica; da abolição da escravatura, que contribuiu para a criação do trabalho assalariado e a conseqüente transição da sociedade escravista à capitalista, vemos um fator também significativo que é a passagem do Império à República. Os primeiros anos de República foram anos muito tumultuados, registrando-se sucessivas manifestações que visavam a participação do povo na escolha de seus governantes. Todos estes fatos ocorridos no Brasil, e mais, as reformas nos países europeus, a Primeira Guerra Mundial, irão contribuir para uma modificação no setor cultural do País.

A partir do momento em que consideramos a arte como reflexo do homem, e vemos o homem como criador, não podemos ignorar as flutuações que a arte sofre em função de seu criador. Se o artista se encontra num mundo em mudança, provavelmente sua arte refletirá esta mudança, sobretudo pela necessidade de criar um meio de expressão que venha vigorar como atual.

É inegável que a literatura brasileira no século XX tenha sofrido transformações tão profundas que venham até mesmo marcar o aparecimento de uma nova literatura, expressando a fisionomia da época. Como afirma Afrânio Coutinho:

> «O Modernismo foi toda uma concepção de vida, que gerou um estilo novo de enfrentar a realidade brasileira, fosse nos processos de dominá-la, fosse nas formas de representá-la artisticamente. A civilização brasileira, nesta fase contemporânea, atravessa uma profunda crise na sua estrutura, crise no sentido de inquietação espiritual, moral e intelectual, de efervescência cultural em busca de soluções para os problemas colocados pelo estágio a que atingiu. Essa crise manifesta-se na política, vida social, artes. O Modernismo foi o

novo estilo surgido da consciência nacional para enfrentar e exprimir a nova atitude brasileira nas artes e nas letras, vida e cultura».[1]

Num levantamento da História do Modernismo Brasileiro, não se pode esquecer toda esta série de fatores que contribuíram para marcar a passagem de um século a outro, de uma sociedade a outra. O Modernismo Brasileiro se instaura neste momento de crise, de transição, e seria importante acentuarmos que é exatamente neste início de século que o Brasil vive:

— a transformação da sociedade agrária para a industrial;
— os primeiros momentos de República;
— o centenário da independência do Brasil;
— os reflexos da Primeira Guerra Mundial;
— o nascimento da máquina;
— o alvorecer de escolas de ensino superior;
— o aparecimento da classe média.

Enfim, é como afirma Oswald de Andrade, numa conferência pronunciada em Belo Horizonte, em 1944:

> «Nunca se poderá desligar a Semana de Arte que se produziu em fevereiro do levante do Forte de Copacabana que se verificou em julho, no mesmo ano. Ambos os acontecimentos iriam marcar apenas a maioridade do Brasil».[2]

Assim como na Europa, o Modernismo se instaurou como necessidade de nova forma de expressão, como uma maneira de dizer o homem que vive todos estes fenômenos culturais.

> «O modernismo, no Brasil, foi uma ruptura, foi um abandono de princípios e de técnicas conseqüentes, foi uma revolta contra o que era a Inteligência nacional».[3]

1. Afrânio Coutinho, in: **Introdução à literatura no Brasil**, p. 280.
2. Oswald de Andrade, in: **Ponta de Lança**, p. 94.
3. Mário de Andrade, in: **Aspectos da Literatura Brasileira**, p. 235.

No Brasil, o Modernismo iniciou pelas Artes Plásticas com os trabalhos de Anita Mafaltti e mais tarde Brecherett, revelando notadamente a influência da técnica futurista e das vanguardas européias.

Na Europa, foi o ano de 1914 (início da Primeira Guerra Mundial) o marco do fim do século XIX. Na literatura, entretanto, já se notam manifestações modernistas desde 1905 aproximadamente. Na literatura brasileira, o Modernismo é marcado pela Semana de Arte Moderna, ocorrida em 1922, mas cuja preparação se antecedeu bastante; o que nos vem indicar que, com o Modernismo, a literatura brasileira tornou-se *up to date*, numa expressão de Oswald de Andrade, com as literaturas européias.

Na literatura, os modernistas depararam duas tarefas capitais, «igualmente importantes e dificilmente compatíveis», no dizer de Otto Maria Carpeaux:

> «criar uma nova poesia e arte realmente nacionais, brasileiras, e empregar para tanto os recursos das vanguardas européias, da França e Itália».[4]

O perfil da literatura modernista pode ter traçado a partir desta intenção de criar uma literatura verdadeiramente nacional, mesmo que os caminhos para esta criação tenham sido os mais diversos. Neste sentido, os ideais modernistas se encontram com os ideais românticos, que também se propuseram a uma literatura de base nacionalista. Entretanto, a grande marca diferenciadora entre uma e outra se situa no fator linguagem: o Modernismo buscou uma Literatura Brasileira com linguagem brasileira.

Procurando centralizar nossa atenção no fator linguagem, vamos encontrar as primeiras manifestações modernistas no início do século. Embora, como já foi dito, tenhamos conhecimento da Semana de Arte Moderna em 22 como o marco do Modernismo Brasileiro, não podemos deixar de ver que o Modernismo nascia pelo menos dez anos antes (1912), quando Oswald de Andrade, recém-chegado da Europa, nos trazia a poesia futurista e se propunha a reestruturar a literatura. Desde esta época inicia-se um verdadeiro batalhar por uma literatura nova, condizente com a época, com o progresso, com uma realidade Brasil independente do domínio português. Não se podia mais admitir

4. Otto Maria Carpeaux, in: **História da Literatura Ocidental**, p. 3166/3168.

a literatura vazada em estilo e linguagem clássica, gramaticalmente de acordo com a sintaxe portuguesa e distanciada do falar Brasil. Oswald com seu primeiro poema futurista: «Último passeio de um tuberculoso pela cidade, de bonde», foi motivo de zombarias, desprezo; mas também aos poucos ia conseguindo adeptos.

Por esta ocasião, Mário de Andrade já iniciava sua carreira literária, propondo também uma literatura de coisas nossas. Encontram-se Mário e Oswald, ligados por um ideal comum: reestruturar a literatura brasileira, nacionalizá-la, colocá-la na mesma altura das literaturas européias. Aos dois Andrades une-se Menotti del Pichia, admirado pelas novas idéias trazidas da Europa e pela necessidade de nacionalização da literatura. Outros aderem ao grupo e, aos poucos, a intenção de uma literatura nova deixa de ser puramente uma idéia e começa a mostrar seus primeiros frutos. Acontecem então as exposições de Anita Mafaltti (1914 e 1917), de Brecherett (1919), o sucesso de Paris conseguido por este, o ataque de Monteiro Lobato a Anita Mafaltti, e está declarada a guerra ao academicismo, ao parnasianismo. O «verdamarelo», a língua tupi, o falar brasileiro, o sertanejo, os motivos e mitos brasileiros passam a preocupar os literatos da época. Novos e tradicionais se debatem: os primeiros querendo impor sua linguagem; os outros tentando resguardar ainda a literatura clássica, com linguagem «correta», com rima perfeita e todas as normas gerais do fazer literário.

> «Os campos estão claramente divididos, já em 1920: de um lado, as forças do futuro, a defesa dos anseios dos tempos novos, e, do outro, os conservadores, os saudosistas de uma época ultrapassada. Estão em conflito, enfim, o velho e o novo. À inércia opõem-se o dinamismo, ao passado o porvir, à tradição a renovação (ou talvez a revolução), ao ontem o hoje. É, numa palavra, a ruptura». [5]

As reuniões dos modernos se sucedem ora em casa de Mário de Andrade, ora na «garçonnière» de Oswald de Andrade, ora nos cafés; e o grupo vai ganhando mais adeptos. Em 1921 o grupo vem ao Rio de Janeiro para conquistar novos elementos que venham se somar a eles. Fica então estabelecida a Semana a se realizar em São Paulo.

5. Mário da Silva Brito, in: **História do Modernismo Brasileiro**, p. 136.

A partir da Semana de Arte Moderna é que podemos considerar o Modernismo como um movimento organizado. Estava realmente levantada a bandeira modernista, contra qualquer tentativa de academicismo.

> «..... O nosso
> primitivismo representa uma nova fase construtiva. A nós compete esquematizar, metodizar as lições do passado.
> .....
> O passado é lição para se meditar, não para reproduzir». *

De 1922 a 1930 o grupo dos modernistas se sedimenta, diverge e se separa. Esta fase foi, sobretudo, marcada por uma tendência à experimentação, coincidindo também com inúmeras confusões e até mesmo revoluções no setor político. Lembremos que 22 era o centenário da Independência do Brasil, o que de alguma forma justifica a tendência exacerbada à exaltação da Pátria. Por outro lado, vemos também, nesta época, surgirem grupos influenciados pelo nazifascismo italiano, pelas revoluções russas, e que, de alguma forma, vão repercutir nas artes. É então que os grupos modernistas mais rigidamente se desentendem, formando grupos verdadeiramente dispostos a oposição: pau-brasil, verdamarelo, antropofágico e anta.

Embora divergentes, todos estes grupos tinham em comum a intenção de uma literatura nacional; nos termos desta realização é que os grupos se contrapunham. O Pau-Brasil — Oswald de Andrade — é atacado pelo Verdamarelo, que tem à sua frente Plínio Salgado, por considerá-lo de posição altamente comprometida com as vanguardas européias, e ainda pelo fato de o grupo se denominar pelo que de «pior havia na terra: pau-brasil», que, neste caso, assume feição pejorativa. O Movimento Anta é uma continuação do Verdamarelo que não durou senão dois anos. O Antropofágico é uma resposta a este ufanismo de brasilidade, encarada como uma posição política de um grupo não apenas literato, comprometido com o integralismo. Via-se uma literatura minada pela ideologia. O grupo da Antropofagia não negava o Pau-Brasil; liderado também por Oswald de Andrade, era antes uma continuação deste primeiro movimento.

É neste clima de inquietação, de surgimento de grupos e facções, que decorre a década de 20, sendo marcada pela quantidade de mani-

6. Mário de Andrade, in: «Prefácio Interessantíssimo».

festos que denunciam a situação da literatura brasileira e a posição dos intelectuais modernistas com relação a todo o movimento. Os manifestos eram antes de mais nada verdadeiras poéticas do Modernismo Brasileiro; e, como ilustração, poderíamos citar: Prefácio Interessantíssimo e A Escrava que não é Isaura (Mário de Andrade); Manifesto Pau-Brasil e Antropofágico (Oswald de Andrade), Arte Moderna (Conferência de Menotti del Picchia)...

De um modo geral os historiadores consideram 1922 como o ano em que o Movimento Modernista teve a sua fase mais marcante para que se possa considerar o início de uma fase nova na literatura. Entretanto o término do Modernismo é que tem suscitado um grande problema entre os historiadores; muito embora alguns historiadores discutam também o início em 1922, considerando-o apenas em 1930 com o romance regionalista. Para um grupo, o movimento modernista terminou em 1930 com a chegada do romance regionalista; para outros, em 1945 com a chamada «Geração de 45», pretendendo fazer voltar à literatura acadêmica, parnasiana; ou ainda em 1950, quando surge o romance de Guimarães Rosa; outros ainda consideram Modernista a atualidade. Entre as várias posições acerca do Modernismo tomemos como exemplo:

a) Wilson Martins: [7]

Considera o Modernismo entre 1916 e 1945, dividindo-o em fases:

1ª de 1916 a 1930 — movimento poético;
2ª «Os anos 30/40» — marcados pelo romance social e nordestino;
3ª «os anos 40» — evidenciado pela «geração de críticos».

Faz a seguinte observação:

> «É claro que há interpenetrações em todos esses períodos: a esquematização acima destina-se apenas a acentuar as linhas de força, as tendências predominantes».

b) Joaquim Inojosa: [8]

Adota a classificação feita por Wilson Martins, justificando:

7. Wilson Martins, in: **O Modernismo**, p. 16.
8. J. Inojosa, in: **Os Andrades e o Modernismo**, p. 250.

«Não me deterci em historiar as lutas que se travaram na caminhada, desde o limpar terreno de São Paulo, missão reservada a Menotti del Picchia, Oswald de Andrade e Mário de Andrade, até o desafio de Graça Aranha na Academia Brasileira de Letras.[9] Prefiro citar a semeadura e os frutos. Aceitemos como válida a conclusão do escritor Wilson Martins...»

c) Péricles Eugênio da Silva Ramos:[10]

«Denomina-se Modernismo, em poesia, o movimento literário que se prolonga da Semana de Arte Moderna até o momento. Seu signo principal é o da liberdade de pesquisa estética, isto é, cada poeta não encontra regras prefixadas que seguir; tem de eleger as suas próprias. Há todavia, nestes quarenta e cinco anos de evolução, diretrizes mais ou menos perceptíveis para determinados períodos, de modo que se costuma dividir o Modernismo em fases ou gerações: 1) a primeira, também chamada Modernismo (stricto sensu), vai de 1922 até por volta de 1930: é a fase de ruptura com os moldes anteriores; 2) a segunda estende-se de 1930 até 1945: os temas, antes circunscritos de modo geral à ambiência brasileira, voltam-se para o homem e seus problemas, como ser individual ou social: pode-se falar em fase de extensão de campos (ou, em certa designação, pós-modernismo); 3) a terceira, a partir de 1945, traz a marca da disciplina e pesquisa no que diz respeito à expressão: trata-se da fase esteticista (ou na primitiva designação de Tristão de Ataíde, neomodernismo). A essas fases correspondem gerações, que influem umas sobre as outras: as de 22, 30 e 45».

d) Mário da Silva Brito[11] define o Movimento Modernista até 30:

«Às vésperas da revolução de 30 as posições estão fixadas, e o Modernismo tinha cumprido longo itinerário, e entrará, inclusive, na fase das contradições, que assinala, sempre, o final de etapa».

9. Refere-se ao discurso pronunciado por Graça Aranha em 1924.
10. Péricles Eugênio da Silva Ramos, in: **Literatura no Brasil**, dir. Afrânio Coutinho, p. 39.
11. Mário da Silva Brito, in: op. cit., p. 33 e 37.

«Tinha o Modernismo, pelas alturas de 30, cumprido o seu ciclo histórico. Surgiram, agora, outras direções, novos valores, outros problemas».

e) José Guilherme Merquior[12] define o Modernismo no período de 20 a 40, aproximadamente, dividindo-o em grupos:

a) os vanguardistas de São Paulo — fase anarco-experimentalista;
b) fase nacional primitivista;
c) falso grupo dos isolados;
d) grupo dinamista;
e) grupo regionalista;
f) grupo espiritualista;
g) grupo dos modernistas.

f) Gilberto Mendonça Teles:[13]

«...o modernismo brasileiro, conhecido historicamente a partir de 1922, recebeu influências dessas vanguardas européias, ainda que constantemente negadas pelos seus próprios fundadores».

g) Afrânio Coutinho:[14]

«A literatura 'moderna', no Brasil, é o que se denomina o Modernismo, termo que se vai fixando na historiografia literária para designar o período estilístico inaugurado com a 'Semana de Arte Moderna' (1922) e vindo até os dias presentes. Modernismo, assim, não é apenas restrito à Semana de 1922, mas abrange toda a época contemporânea».

h) Xavier Placer:[15]

«Na periodização da literatura brasileira define-se como Modernismo o Movimento que sucede ao Neoparnasianismo, a

12. Cf. **Formalismo e Tradição Moderna**, p. 88.
13. Cf. **Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro**, p. 28.
14. Cf. **Introdução à literatura brasileira**, p. 247 e 298.
15. Cf. **Modernismo Brasileiro**, p. 13.

partir de 1922, data da Semana de Arte Moderna realizada em São Paulo, precisamente no Teatro Municipal em 13,15 e 17 de fevereiro, no ano do Centenário da Independência política do Brasil».

i) Gladstone Chaves de Mello [16] num breve histórico da literatura brasileira, considerando 1922 como o «nascimento de uma nova estética», afirma que no Modernismo:

> «Podem-se-lhe distinguir nítidas duas fases: uma escandalosa e iconoclasta (1922-1930); outra, equilibrada, conciliadora e fecunda».
>
> «Na segunda fase do Modernismo, a poesia se firma e surge avassalador o romance».

j) Alfredo Bosi: [17]

> «Creio que podemos chamar pré-modernista (no sentido forte de premonição dos temas vivos em 22) tudo o que, nas primeiras décadas do século, problematiza a nossa realidade social e cultural.
>
> «...1922, por exemplo, presta-se muito bem à periodização literária: a Semana foi um acontecimento e uma declaração de fé na arte moderna. Já o ano de 1930 evoca menos significados literários prementes por causa do relevo social assumido pela Revolução de Outubro. Mas, tendo esse movimento nascido das contradições da República Velha que ele pretendia superar, e, em parte, superou; e tendo suscitado em todo o Brasil uma corrente de esperanças, oposições, programas e desenganos, vincou fundo a nossa literatura lançando-a a um estado *adulto e moderno* perto do qual as palavras de ordem de 22 parecem fogachos de adolescente».

Por estes pareceres podemos, de imediato, notar a flutuação dos marcos históricos do Modernismo. A pergunta ainda fica no ar: Modernismo, até quando?

16. Cf. **Origem, formação e aspectos da cultura brasileira**, p. 151.
17. Cf. **História concisa da literatura brasileira**, p. 429.

II. O ROMANCE DO SÉCULO XX

Apesar do Modernismo Brasileiro ter começado com a poesia, não podemos deixar de ressaltar a grande mudança operada no campo da prosa modernista. Para melhor percebê-la, não poderíamos esquecer a tradição romanesca que vinha se desenvolvendo desde o Romantismo, quando se marca o início do romance no Brasil — século XIX. Então, voltaríamos nossa atenção, embora muito rapidamente, aos romances de José de Alencar com o indianismo, o regionalismo, o romance urbano, os perfis de mulheres. Certamente poderíamos encontrar aí um caminho para a leitura dos romances desta época e também um degrau para a continuação do desenvolvimento do romance (Macedo, Manoel Antônio de Almeida, Inglês de Sousa, Aluísio Azevedo...). Mas nos deparamos com um problema fundamental na literatura brasileira: Machado de Assis.

Onde situarmos Machado de Assis? Na prosa romântica e realista/naturalista do século XIX? Um passo para o Modernismo? À primeira pergunta responderíamos que não, pois Machado de Assis supera esta fase. À segunda, também não, pois os textos machadianos ainda não apresentam uma linguagem «moderna», na acepção dos modernistas de 22. E a linguagem será o elemento caracterizador por excelência da prosa modernista. Mas não poderíamos deixar de ressaltar a influência da obra machadiana no desenrolar de nossa literatura, e aqui vale lembrar: o romance de introspecção, o romance filosófico e mais ainda a técnica romanesca apresentada, sobretudo, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Consideremos, pois, Machado de Assis como um representante da passagem do século XIX ao XX — superando as técnicas e moldes do romance realista/naturalista e abrindo perspectivas para o romance do século XX. Machado de Assis é realmente um capítulo entre estas duas histórias.

Não podemos também deixar de falar, nesta retrospectiva do romance brasileiro, do romance impressionista que teve como seu grande representante Raul Pompéia, em *O Ateneu*. Vistos os pontos fundamentais do romance brasileiro no século XIX, chegamos ao século XX, percebendo linhas da tradição de um romance social, regional, de costumes, introspectivo.

O início do século XX é marcado pela publicação de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, que, sendo considerada uma obra que causou

impacto na época, fazendo situar Euclides da Cunha entre os novos prosadores, embora sua linguagem ainda tenha toda a característica da linguagem acadêmica e também sua técnica ainda não se tenha desvinculado da prosa do século XIX.

Neste mesmo ano, Graça Aranha lança Canaã, que oscila entre o romance naturalista e o impressionista; mas que vem sendo considerado pré-modernista e uma razão para a adesão de Graça Aranha ao grupo dos modernistas da Semana de 22.

Sem dúvida alguma, estes dois romances e mais o *Urupês* de Monteiro Lobato estão de alguma forma vinculados ao desenvolvimento do romance do século XX, considerando-se já obras que trazem algo de novo, quer seja o tipo sertanejo, matuto ou mesmo a problemática focalizada. Entretanto, a nível de técnica de construção do romance, ninguém ainda havia superado Machado de Assis, que em 1909 publica seu último romance: *Memorial de Aires*.

Quando, em 1922, Oswald de Andrade publica *Alma*, primeiro romance da *Trilogia do Exílio*, já podemos assistir a um desabrochar de uma nova técnica e linguagem que o romance oswaldiano vai trazer para a literatura brasileira. Embora a temática, as personagens deste romance não apresentam novidade muito grande, já podemos observar um tratamento diferente para a prostituta, para o amor, sem deixarmos de ver também a crítica que se faz ao romantismo, através da figura de João do Carmo, que, ao invés de perceber a situação da prostituta Alma, sonha-a uma dama, uma mulher capaz de amar de um amor sublime, totalmente desvinculada da realidade que a cerca e determina.

1924 foi o ano da prosa modernista, com a publicação de *Memórias Sentimentais de João Miramar*, de Oswald de Andrade. Com este romance introduz-se uma nova perspectiva de técnica, linguagem e construção do romance modernista.

1. O estilo estilhaço em Miramar

Memórias Sentimentais de João Miramar tem sido considerado o ponto alto da concretização do Modernismo com Oswald de Andrade. Neste romance ele realiza todas as proposições feitas no manifesto Pau-Brasil:

— democratização da palavra poética;
— síntese;
— equilíbrio;
— invenção;
— nova perspectiva;
— nova escala;
— acabamento de carrousserie.

Entretanto, o que mais ressalta no texto é a introdução de uma nova técnica no romance: a cinematografia. O texto de *Memórias Sentimentais* se faz em microcapítulos, representando cada um um momento da narrativa, que vai da infância à idade adulta. Há uma história que pode ser depreendida linearmente, mas a escrita se dá em fragmentos; havendo portanto uma ruptura da estrutura frasal.

Predomina no eixo sintagmático uma multiplicidade de planos que se sobrepõem numa relação metonímica, reduzindo-se o uso de verbos e eliminando-se o supérfluo.

A narrativa se estrutura num código eminentemente polivalente. A cada palavra, a cada frase, podemos estabelecer inúmeras relações com o cultural, inúmeras digressões.

A prosa sintética não elimina o elemento conteúdo, mas todo o supérfluo do texto. Em Natal, por exemplo:

75. Natal

Minha sogra ficou avó.

reduz todo excesso de sentimentalismo. A linguagem vai se amoldando ao assunto, ao local descrito, como podemos ler no capítulo 44:

44. Mont-Cenis

O alpinista
de alpenstock
desceu
nos Alpes

e ainda nos ah! oh! e toda a fala de Machado Penumbra, inclusive no prefácio. Machado Penumbra é o grande contraposto de Oswald

de Andrade, sua fala reflete a crítica à linguagem acadêmica. O discurso da prosa oswaldiana rompe com a forma vigente do discurso poético. Em *Memórias Sentimentais* encontramos, lado a lado ao discurso literário por ele instaurado, os discursos epistolar, oratório, bíblico, jornalístico, folclórico.

Ainda com relação ao discurso, seria interessante ressaltar que, no Prefácio de Machado Penumbra, Oswald de Andrade evidencia e justifica o estilo que utiliza:

> «Como os tanks, os aviões de bombardeio sobre as cidades encolhidas de pavor, os gases asfixiantes e as terríveis minas, seu estilo e sua personalidade nasceram das clarinadas caóticas da guerra».

O que marca o texto deste romance é o estilo/estilhaço que vai se repetir também em sua poesia. É então que poderíamos falar em ausência de limites entre a poesia e a prosa, o que podemos comprovar nos poemas de *Poesias Reunidas* e nos capítulos iniciais de *Memórias Sentimentais de João Miramar*. Este estilo/estilhaço vai realizar na poesia poemas curtos, curtíssimos, mas que, dado ao efeito do estilhaço, abrem-se a vários caminhos de interpretação. Na prosa o estilo/estilhaço se mostra em diferentes níveis: a nível da palavra (através da montagem de palavras: bandeiranacionalizavam); a nível de frase («Ia na frente bamboleando maleta pelas portas lampiões eu menino»); a nível de capítulo.

É a nível de capítulo que vamos encontrar a grande inovação do texto oswaldiano. Em Machado de Assis já encontramos os capítulos curtos, com a passagem de um para o outro se dando em cortes; mas estes cortes não são tão bruscos, não funcionam tão a nível da colagem. Há uma continuidade, numa linha espaço-temporal, que se prolonga pelas reflexões e chamadas do narrador. Embora encontremos em Serafim Ponte Grande uma referência ao leitor, à semelhança de Machado, este fato não faz com que haja na técnica de estruturação de capítulos um processo semelhante. Com Oswald, a passagem dos capítulos não se dá através do elemento reflexão; mas de uma colagem de cenas. Há o presente acontecendo; não digressões ou reflexões. Os capítulos se colam como cenas cinematográficas. E, assim como no cinema, a visão do espectador está sempre em pre-

sente, quem realiza a digressão é o público. O romance «passa» e o leitor, através dos estilhaços provocados no texto, abre caminho para as digressões.

Esta técnica cinematográfica já fora esboçada em *Os condenados*, em que, como afirma Antônio Cândido:

> «A primeira coisa que chama a atenção em *A trilogia* é o «culto da forma» e o cuidado pela estrutura do livro, denotando preocupação com os problemas técnicos. Nota-se n'*Os condenados*, antes de mais, uma técnica original de narrativa e uma procura constante de estilo. Um esforço de «fazer estilo». [18]

Coube a Oswald de Andrade a inovação técnica da eliminação dos limites prosa/poesia; *Memórias Sentimentais de João Miramar* são uma demonstração clara desta ruptura, ao mesmo tempo em que instaura uma literatura próxima do cinematográfico.

> «Assim, as *Memórias Sentimentais de João Miramar* e *Serafim Ponte Grande* seriam a cristalização de um projeto literário, que veio abrir amplas perspectivas para a renovação do romance brasileiro. É nestes romances onde Oswald de Andrade tenta a síntese criativa mais audaz, chegando ao «corte» cinematográfico e à «montagem», técnicas que iriam enriquecer e influenciar os melhores romancistas». [19]

2. O herói de nossa gente

Depois de Oswald, o romance modernista no Brasil vai ser outra vez marcado em sua evolução pela publicação de *Macunaíma* (1928) da autoria de Mário de Andrade que, em 1927, já nos dera *Amar, verbo intransitivo*, considerado na época como uma afronta à sociedade e às letras pelo tema e tratamento do tema.

Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, vem romper, também, com a linha de romance tradicional, sendo caracterizado pelo próprio autor como uma rapsódia (forma arcaica, pré-literária) da nar-

18. Cf. Antônio Cândido, in: **Vários Escritos**, p. 38.
19. Assis Brasil, in: **O modernismo**, p. 46.

ração); proposta que indicia a ruptura com qualquer possibilidade de rotulação da obra literária, eliminando a noção de gêneros, já tão comum em sua poética, que poderíamos exemplificar com Café e Enfibraturas do Ipiranga.

> «A força poética e o domínio da linguagem o situam entre os grandes ficcionistas, embora se lhe reconheça a rebeldia aos moldes e padrões consagrados pela tradição. Tradição que se deve entender como relacionada aos gêneros literários, pois ainda não houve escola com força de os subverter. De fato, nenhum trabalho de Mário, na ficção, consegue ajustar-se ortodoxamente às normas tradicionais do conto e do romance. Assim, ao classificar, ele próprio, *Amar, verbo intransitivo*, rotulou-o de «idílio», *Macunaíma*, de rapsódia, e ficou célebre a frase definindo o conto como tudo o que o escritor considera como tal. Com esse procedimento, apagou os limites entre o conto e a crônica, gêneros em que se impôs entre os maiores».[20]

Macunaíma é romance onde se fundem todos os espaços: mítico e real; onde a lenda e a realidade se interpenetram revigorando as crenças, mitos, lendas de nossos antepassados, que vêm atravessando os séculos e chega até nossos dias como elementos de nossa mais viva tradição. Um dos episódios que ilustram este fato é a história da boneca de cera:

> «... Caterina era mais uma boneca de cera posta ali pelo gigante. Ficou bem quieta. Macunaíma deu outro tapa com a mão livre e ficou mais preso.
> — Caterina, Caterina! me larga minhas mãos e vai-te embora pixaim! sinão te dou um pontapé!
> Deu o pontapé e ficou mais preso ainda. Afinal o herói ficou inteirinho grudado na Catita. Então chegou Piaimã com um cesto...»

As soluções de *Macunaíma* estão todas situadas no mundo da magia, fator que faz também reviver nossas crendices populares: o

20. Cavalcanti Proença, in: **Estudos literários**, p. 343.

Curupira, Anhangá, Ci, Tutu Marambá, Mãe d'Água... A passagem de um espaço a outro, as viagens através deste mundo geográfico-mítico se fazem sempre recobertas de poderes e soluções extraterrenas. *Macunaíma*, o «herói de nossa gente» nasceu no «fundo do mato virgem» e isso explica toda a cumplicidade deste espaço mítico em relação a ele.

> «No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapamunhas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram Macunaíma» (Cap. I).

Macunaíma representa a síntese do herói brasileiro, assim caracterizado por Cavalcanti Proença:

> «Macunaíma reúne e homogeniza crendices, superstições, conhecimentos, comportamentos e linguagem de todas as regiões brasileiras, criando aquele Homo brasiliensis que o próprio Mário sabia não ter existência real, mas apenas ideal». [21]

É curioso lembrar que a necessidade de uma literatura nossa, com heróis nossos, já estava sendo exigida não só pelos escritores, mas também pelos leitores. Este dado pode ser comprovado no depoimento dado por Menotti del Picchia, explicando o surgimento de *Dente de Ouro*, publicado em capítulos no Jornal do Brasil e publicado em forma de romance em 1923.

> «— Tenho várias obras em via de ser completadas — disse Menotti. Qual o assunto que preferiam os leitores do «Jornal do Brasil»?
> — Um assunto genuinamente nosso... Uma coisa rural, um drama sertanejo...» [22]

21. Idem, p. 352.
22. Cf. Menotti del Picchia, in: **Dente de Ouro**, p. 2.

Personagens, linguagem, motivos de *Macunaíma*, estão todos situados na perspectiva de uma literatura modernista de busca de literatura nacional, desvinculada de qualquer comprometimento com a literatura acadêmica e tradicional. Em termos de linguagem, Mário de Andrade vai realizar o que se nomeou de escritura fonética, onde a fala estaria bastante próxima da escrita, como podemos verificar em *Macunaíma; Amar, verbo intransitivo* e em seus contos. Com relação ao *Amar, verbo intransitivo*, seria interessante lembrar que o próprio título do romance foi responsável pela acusação que foi feita a Mário de Andrade por estar infringindo uma norma sintática, já que amar é verbo transitivo.

Em *Macunaíma* os exemplos de uma linguagem popular, regional, brasilizada são encontrados em abundância, desde a toponímia, os nomes das personagens, até mesmo a construção frasal:

> «Ali mesmo na beira d'água tinha um cerradão comprido cheinho da árvore pau-brasil e com palácios de cor nos dois lados. E o cerradão era a Avenida Rio Branco. Aí que mora Vei a Sol com suas três filhas de luz. Vei queria que Macunaíma ficasse genro dela porque afinal das contas ele era herói e tinha dado tanto bolo-de-aipim para ela chupar secando, falou:
>
> — Meu genro! você carece de casar com uma das minhas filhas. O dote que dou para ti é Oropa França e Bahia. Mas porém você tem de ser fiel e não andar assim brincando com as outras cunhãs por aí» (Cap. VIII).

Macunaíma até hoje vem causando polêmica quanto a sua colocação no panorama de nossas letras, tendo sido até mesmo considerado um «precioso fracasso», como afirma Nelly Novaes Coelho em *Mário de Andrade para a geração nova*. Entretanto, atualmente, quase todos os críticos já assumiram uma posição diferente diante de Macunaíma e podemos ver esta obra como um marco fundamental na História do Modernismo Brasileiro.

3. Os romances de 30

No mesmo ano de publicação de *Macunaíma*, 1928, *Bagaceira*, de José Américo de Almeida, abre perspectivas para o romance social nordestino.

> «O A., sendo político e romancista, colocou o romance nordestino num terreno de clara oposição ao cosmopolitismo de alguns modernistas e publicou *Bagaceira* no momento oportuno. Ao mesmo tempo em que previa manifestações hostis da crítica (e se defendia por antecipação nas páginas iniciais do livro), sentia um background de apoio no Regionalismo e tradicionalismo de Gilberto Freyre e seus companheiros. (...) O sucesso de público e de crítica abriu um caminho novo e cada vez mais diversificado como seria o de José Lins do Rego, Graciliano Ramos, etc.» [23]

A partir deste momento estava definitivamente aberta a porta para as produções em romance no Modernismo Brasileiro pois, como já falamos, inicialmente foi a poesia quem dominou. A década de 30 foi rica em romancistas. Menotti, que em 1923 nos dera *Dente de Ouro*, surge agora com *A República 3000*, *Kalum* (1936) e *Salomé* (1940); Rachel de Queiroz estréia com *O Quinze* (1930); José Lins do Rego inicia sua série de romances do Ciclo da Cana-de-Açúcar: *Menino de Engenho* (1932), *Doidinho* (1933), *Banguê* (1934); Jorge Amado inicia sua carreira com *Lenita* (1929) e publica *País do Carnaval* (1932); *Clarisse*, de Érico Veríssimo (1933); Gilberto Freyre, com *Casa Grande & Senzala* (1933); Jorge de Lima com o *Anjo* (1934) e *Calunga* (1935); Graciliano Ramos com *São Bernardo* (1934), *Angústia* (1936) e *Vidas Secas* (1938). Cornélio Pena com *Fronteira* (1935) etc.

O romance de 30 caracterizou-se sobretudo pela faceta social, pelo caráter regionalista que veio a se desenvolver, retomando o fio da tradição regionalista, já inaugurada desde o romantismo, através dos personagens de Alencar, continuados pelas obras já mencionadas do século XX: *Canaã*, *Os Sertões* e *Urupês*. O que teria ocorrido para que a ficção de 30, sendo regionalista, inaugurasse uma nova perspectiva no romance brasileiro?

23. Cf. «Bagaceira» — Pequeno Dicionário de literatura brasileira.

Sem dúvida, na evolução do romance brasileiro vamos encontrar a tendência à valorização social do povo, refletindo de certo modo a consciência do Brasil e seu povo.

> «O importante deste crescimento de ciclo é o aparecimento de um novo personagem no romance nacional — o povo. É o povo que vai brotar de *Suor* e *Jubiabá* e que vem agora depor sobre a vida do Sul na *Fronteira Agreste* do romancista Pedro Ivan de Martins».

Declara Oswald de Andrade na conferência pronunciada em Belo Horizonte em 1944.[24] Este período literário coincide com a dispersão do grupo modernista já iniciada em 1924, e com as mudanças políticas que já preparam a Revolução de 32.

Se na temática sentimos uma «retomada» de assuntos regionais, tanto nordeste quanto sul, na técnica o romance também não apresentou maiores inovações, se formos observar todas as técnicas introduzidas no romance por Mário de Andrade e Oswald de Andrade, no século XX e Machado de Assis, anteriormente. Mas, e aí também no domínio da técnica, não podemos deixar de configurar o tratamento dado às personagens dos romances desta época. O aspecto econômico vem trazer a novidade, dando uma dimensão mais ampla à ficção. Por outro lado, o romance adquire um caráter documental (embora o documentário tenha sido a tônica de nossa ficção no século XIX), não deixando transparecer neste documental o subjetivismo de um narrador que exalta a paisagem nacional. A prosa modernista, como podemos lembrar com relação a Oswald de Andrade, se pautou numa atitude de eliminar todo o supérfluo. O documentário que se faz do nordeste, por exemplo, é tão seco quanto a paisagem, não há nenhuma exploração do lado sentimental que poderia dar à paisagem se caíssemos numa espécie de desespero diante da miséria. O romance de 30 se caracterizou pela literatura do nordeste, fixando-se como uma conseqüência das modificações introduzidas pelo modernismo de 22.

> «Após a libertação lingüística, que marcará para sempre o modernismo como um movimento literário de interesse culturalmente histórico, e sem que se desvinculasse da linha

24. Cf. Oswald de Andrade, in: **Ponta de Lança**, p. 97.

documentária, pode a ficção — e já ficção moderna porque a partir de 1930 coincidindo com a revolução militar e política — renascer, em sua afirmação artística, dentro do complexo social brasileiro. A moderna ficção brasileira, em conseqüência, reencontrar-se-ia com o material nativo (a paisagem, os problemas, o povo) em plena missão de testemunho e, portanto, documentária. A auscultação se faria em agrupamentos regionais, com exemplo no bloco nordestino, evidente a preocupação social. Instalava-se como que uma brasiliana na ficção». [25]

Indiscutivelmente, existe uma alteração na passagem do romance de Mário e Oswald, que marcaram o «Movimento Modernista na década de 20» e os que se sucedem em 1930. Vejamos a título de exemplificação alguns destes romances.

O Quinze, de Rachel de Queiroz, é um romance onde o nordeste aparece em toda sua crueza, num lampejo quase naturalista das descrições, mas preciso e duro na linguagem.

> «Chegou a desolação da primeira fome. Vinha a seca e trágica, surgindo no fundo sujo dos sacos vazios, na descarnada nudez das latas raspadas.
> — Mãezinha, cadê a janta?
> — Cala a boca, menino! Já vem!
> Angustiado, Chico Bento apalpava os bolsos... nem um triste vintém azinhavrado...» (Cap. 9).

E como afirma Augusto Frederico Schmidt:

> «Livro brasileiro, profundamente brasileiro! Que felicidade o se poder chamar um livro nosso de brasileiro, porque a preocupação que seguiu o nosso movimento *modernista* quase que retirou dessa circunstância toda excelência, tornando-a até uma coisa artificial, à força de intencionalidade.
>
> .....

25. Cf. Adonias Filho, in: **Modernos ficcionistas brasileiros** — introdução.

Não se encontra no romance que D. Rachel de Queiroz acaba de publicar o mínimo abuso. A própria paisagem de seca cujo horror podia dar motivo para maior expansão descritiva, a própria paisagem vem apenas *necessariamente*, em rápidos e sóbrios painéis tão rápidos e sóbrios, tão ligados com a vida dos personagens, com a vida do livro, que seria impossível destacar um trechozinho para qualquer antologia. Como estamos longe dessa literatura exaltada e sem entusiasmo, dessa literatura modernista em que a complicação pretende esconder a mediocridade irremediável de alma». [26]

Mesmo que esta crítica se faça numa linguagem vazada de subjetivismo e na mais pura linha do achismo, podemos notar que existe um certo distanciamento entre a prosa de 20 e a de 30, e que os grupos se mantêm nitidamente em controvérsia. Seria apenas uma questão de ideologia de grupo que nada significaria em termos literários, ou esta divergência significaria um outro caminho literário? A questão fica no ar.

«É o documentário nordestino, enxuto e realista, nascendo para espelhar uma região de sofrimentos. A ficção se põe a serviço da brasiliana no sentido de, refletindo uma região típica em toda sua fermentação social, valorizá-la no cerne mesmo dos problemas humanos. É através desse conteúdo, que configura como o retirante, o cangaceiro, o beato — que se precipita para interferir na moderna ficção brasileira». [27]

Em 30, as páginas de nossos romances se enchem de personagens tipicamente brasileiros, e de modo mais acentuado refletindo a realidade do nordeste; foi realmente o que se poderia chamar de momento da literatura nordestina, e que teria sido uma conseqüência do Congresso Regionalista de 1926. Estava assim cumprida uma exigência das propostas modernistas em se buscar para nossa literatura motivos nossos numa linguagem nossa, já realizada em *Macunaíma* e ensaiada em *Dente de Ouro*. Seguindo esta trilha de regionalismo vamos encontrar a ficção de José Lins do Rego onde o nordeste, com seus costumes,

26. Cf. Schimidt, in: **O Quinze**, p. 17.
27. Cf. Adonias Filho, in: op. cit., p. 20.

tipos e linguagem, está vivo; sobretudo nos romances do Ciclo da Cana-de-Açúcar: *Menino de Engenho* (1932), *Doidinho* (1933), *Banguê* (1934), *Moleque Ricardo* (1935), *Usina* (1936) e ainda a obra síntese *Fogo Morto*, publicado já em 1943.

Com o Ciclo da Cana-de-Açúcar, José Lins do Rego, como anuncia no prefácio de *Usina*, mostra toda a problemática do nordeste, vinculada aos engenhos de cana-de-açúcar. Os romances desta série são memorialistas, como diz o próprio autor:

> «Com Usina termina a série de romances que chamei um tanto enfadonhamente de 'Ciclo da Cana-de-Açúcar'».
> A história desses livros é bem simples — comecei querendo apenas escrever umas memórias que fossem as de todos os meninos criados nas casas-grandes dos engenhos nordestinos» (*Usina*, Nota à 1ª edição).

Sentimos nas páginas de José Lins do Rego um documentário sociológico, talvez influenciado pelos Manifestos Regionalistas de Gilberto Freyre, que em 1933 publica *Casa Grande & Senzala* — obra muito discutida tanto do ponto de vista literário como sociológico.

De fato, a ficção brasileira estava atravessando um período em que as influências sociológicas e políticas eram intensas. O próprio José Lins, num artigo sobre *Casa Grande & Senzala*, declara:

> «A revolução de 30 nos trouxe este bem. Forçou Gilberto Freyre, por necessidades financeiras, a trabalhar num livro. O editor Schmidt segurou-o por um contrato há bem dois anos. Ele teve de se decidir pela força das circunstâncias a fazer qualquer coisa grande».

Trilhando ainda os caminhos do romance social vemos Jorge Amado, com *País do Carnaval*, buscando na Bahia os tipos, costumes e linguagem de suas personagens; Jorge de Lima com seu romance *Calunga*, trazendo páginas do nordeste, a partir da viagem do trem *Great Western:*

> «A G. W. B. R. é que devorava os rios, a terra e um bocado bom das posses daqueles mundos.
>
> . . . . . .

> Passam casas de farinha, canaviais, o rio, mulungus, ingazeiros cheios de ninhos de caga-sebo; estradas de rodagens avançam, atravessam os trilhos de ferro; senhores usineiros viajam nos «Hudson» e nos «Studebakers» até às estações da Great Western, saltam dos autos, como se esses carros lhes pertencessem mesmo, tudo hipotecado, automóveis, usinas, safras, aos intermediários dos «Geo-Squire» e dos L. Smith, de U.S.A. Para isso tanta desgraça planejada, banguês comidos, senhores reduzidos à miséria, e atrás de tudo o homem do leito, da bagaceira...» (Cap. I).

A narrativa de viagem, no ritmo e velocidade da passagem do trem, termina quando salta do trem, iniciando a ação propriamente dita.

4. Graciliano Ramos

Ao lado da tendência social dos romances de 30, vamos encontrar a obra de Graciliano Ramos que parece inaugurar um estado de espírito novo para a ficção brasileira. Ao invés de tomar a seca e descrevê-la com os efeitos do flagelo que causa, Graciliano narra experiências e situações vividas pelas famílias vítimas da seca. O problema além de social agora se transforma em existencial — linha que mais tarde, na década de 50, será uma das tônicas do romance brasileiro, com Clarisse Lispector, Adonias Filho.

Na verdade, a trilogia *São Bernardo* (1934), *Angústia* (1936) e *Vidas Secas* (1938), pela linguagem, pela estrutura e sobretudo pelo tratamento do tema, já supera a prosa que estava sendo cultivada pelos regionalistas de 30. O nordeste de Graciliano não se limita à visão geográfico-social do nordeste brasileiro; é, antes de mais nada, a região onde exista a problemática da seca. Com Graciliano o regionalismo assume uma dimensão mais universal.

Interessante notar, ainda, no que concerne às inovações da prosa de Graciliano, a técnica de estruturação do romance. Os capítulos de *Vidas Secas*, por exemplo, guardam entre si uma total independência, ao contrário do texto de Rachel de Queiroz, que permite uma reorganização na leitura e até mesmo uma leitura independente. Cada capítulo é um episódio. O soma deles forma o que se convencionou chamar de

romance cíclico que, depois, com Adonias Filho, na década de 50, será muito explorado.

Uma outra inovação é a fala. Em *Vidas Secas* há quase uma total ausência de diálogos entre Fabiano e sua família. O processo mais usado é o monólogo — traço característico do romance de introspecção. Ainda neste aspecto de linguagem observe-se a falta do nome próprio para os meninos. Instaura-se a descaracterização da personagem, que perdendo sua identidade ganha dimensão existencial. Os romances de Graciliano Ramos são todos comprovadores da zoomorfização do homem e da antropomorfização do animal. Podemos tomar como exemplo a morte da Baleia:

> «A tremura subia, deixava a barriga e chegava ao peito de Baleia. Do peito para trás era tudo insensibilidade e esquecimento. Mas o resto do corpo se arrepiava, espinhos da mandacaru penetravam na carne meio comida pela doença. Baleia encostava a cabecinha fatigada na pedra. A pedra estava fria, certamente Sinhá Vitória tinha deixado o fogo apagar-se muito cedo.
>
> Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamberia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes» (Baleia).

5. Fronteiras na ficção

Ainda na década de 30 abre-se para o romance um outro caminho, inspirado em vanguardas européias: o romance surrealista. Dois romances poderiam ser citados aqui: *O Anjo* (1934), Jorge de Lima e *Fronteira* (1935), Cornélio Pena.

Em *O Anjo*, chega-se ao surreal pela abstração das personagens, que vão gerar toda uma série de situações onde os dois campos — terreno e sobrenatural — se interpenetram, se cruzam no momento da ação. Herói e Anjo, o «filho natural» e o «pai natural», convivem criando uma situação de estranhamento para o humano:

> «Levantou-se. Apalpou com as mãos o crânio do outro.
> — Já mostrou isso a um médico? Que estranha cabeça, seu

Custódio! E esses ombros! E esses ombros! Você parece uma ave! Já mostrou esta cabeça a um doutor?
— Uma vez no hospital, mostrei.
— Que disse o médico?
— Disse que eu tinha cabeça de gênio ou de grande degenerado... De fato...
— De fato nada! Você é um homem comum. Até, pelo que estou vendo, medíocre. Talvez mesmo burro, apesar de bom. Que apito toca?
— Violoncelo.
Herói estarreceu...»

O estranhamento criado gera para a narrativa um caráter de humor que se mantém até mesmo na caracterização das personagens:

«— Ora, ora, você tem todos os atributos de anjo-guardião. É prestimoso, comum, cabeça grande, jeito de ave, toca violoncelo e chama-se Custódio. Convenha. Convenha que é anjo, mesmo que não queira».

Neste romance, pelo visionarismo, Jorge de Lima chega ao surreal criando o humor:

«No subconsciente de Herói existia um erudito que o poeta tentava esganar».

Com *Fronteira*, Cornélio Pena estréia no romance «com grande originalidade e interesse», como afirma Mário de Andrade no artigo Romances de um antiquário.[28] Esta grande originalidade se deveu sobretudo ao seu anticientificismo e anti-realismo; ou em outras palavras ao caráter surreal. Suas páginas são repletas de mistério, de sombras, de fantasmagorias, transcendendo sempre à mera percepção psicológica. Como afirma Alfredo Bosi:

«O romance de estréia de Cornélio Pena, *Fronteira*, representou na moderna ficção brasileira um dos primeiros passos para a formação de uma prosa introspectiva e não aderente

28. Cf. **Empalhador de passarinhos**, p. 121.

àqueles compromissos com o documental social que então caracterizavam o romance regionalista».

A fusão dos planos terreno e sobrenatural, que em Jorge de Lima gerava o humor, aqui vai contribuir para uma narrativa de suspense, de mistério. Assiste-se ao encaminhar para uma prosa nitidamente de introspecção:

> «A confusão e o mal estão em mim, mas possuem vida independente e involuntária, longe de meu raciocínio e de minha vontade, e é preciso que estranhos me auxiliem e me libertem.
> «Mas, quem me libertará? — continuei, mais animado — não posso inocular-lhes o meu sofrimento, e isso não me curaria.
> «Transpondo a vida para outra inteligência, terei talvez o repouso que me falta...
> «Mas, quem teria falado tão perto de meu travesseiro? Não foi uma voz brasileira, porque era justa e clara. A nossa natureza diz uma coisa, e os nossos homens outra. Como poderia ouvi-la?
> Fui até a porta, nela apoiei o meu rosto, e apurei os ouvidos, para tentar compreender o que se passava lá dentro. Mas agora reinava na casa toda um silêncio transparente, sem mistério, como se estivesse completamente vazia das vidas que nela respiravam» (Cap. LXXXI).

6. Linhas da prosa modernista

Ao lado de todas estas tendências na prosa, vamos constatar que Oswald ainda se mantinha fiel ao romance que inaugurara em 1925, pela publicação de *Serafim Ponte Grande*, romance que, repetindo um tanto a técnica experimentada em *Memórias Sentimentais de João Miramar*, leva-a a extremos. Nem mesmo a personagem é respeitada neste critério de ruptura com o tradicional. Não é em vão que assistimos o eu/narrador entrando em choque com Pinto Calçudo na disputa de ser a personagem principal da história.

Caminhando um pouco mais à frente, vamos constatar que a obra de Oswald, mesmo mantendo a linha do experimentalismo, mesmo mantendo a técnica de romance — agora mais veloz, mais multiface-

tada — *Marco Zero* vai representar um ponto de destaque, já que, declaradamente, encontramos o texto oswaldiano voltado para a realidade Brasil em caráter político-social. Já estamos em 1943.

Na década de 40 vemos publicados também: *Fogo Morto* (1943), José Lins do Rego; *Terras do Sem Fim* (1942), Jorge Amado; *Os Servos da Morte* (1946), Adonias Filho. Estes três romances se caracterizam como um elemento comum, por encararem a realidade brasileira do ponto de vista político e econômico. Com Jorge Amado vemos documentada a problemática do cacau.

Terras do Sem Fim é o romance da conquista da terra para o plantio do cacau. Este romance se caracteriza por ser claramente uma história da história, o que vai sendo mostrado no decorrer da obra, através não só da presença da canção do cego, mas pelo conteúdo da canção e pela voz do próprio narrador.

> «Eu já contei uma história
> Uma história de espantar»

A lenda e o mito têm papel de capital importância dentro da obra. *Terras do Sem Fim* é uma história baseada na história que contava o cego. O narrador reproduz a história ouvida e, passo a passo da narração, a intertextualidade se faz presente. Os discursos do narrador e do cego chegam a se cruzar, deixando o segundo de ser um mero ponto de apoio, passando a ter um valor tal que antecipa o desfecho da narrativa. É a voz do povo presente na obra, e neste popular mais uma vez se evidencia o social. A influência da oralidade torna-se uma característica do texto e a conquista da terra do cacau assume uma dimensão lendária. O tempo da história é um tempo passado, mas a história referente e a história narrada se encontram num presente do discurso:

> «Eu vou contar uma história
> Uma história de espantar...»

E a história se repete num «sem fim». A conquista da mata torna-se lenda, seus personagens são mitos.

Fogo Morto, como já foi dito, é a obra síntese do Ciclo da Cana-de-Açúcar, representando a superação e o fecho deste ciclo. Com *Os Servos da Morte*, Adonias Filho abre um caminho para a narrativa

de ficção, desenvolvendo a técnica da associação de idéias, a cinematografia, o romance cíclico.

Além da problemática de fundamentos político-social-econômicos, podemos observar que desponta, já na década de 40, uma preocupação marcante com a estruturação da obra, que vai ser uma das tônicas perseguidas na década seguinte, quando Guimarães Rosa nos dá *Grande Sertão: Veredas*, onde a ruptura com a técnica de composição tradicional está definitivamente rompida. Aqui os limites da narração e da representação se confundem; os sistemas da capitulação são totalmente rompidos. Mas deixemos esta obra para um posterior estudo, já que por suas características assume um outro caminho na literatura brasileira, indiciando aí a aurora de uma nova época, a década de 50, cuja inclusão neste trabalho levaria a uma pesquisa por demais extensa, não cabendo nos limites deste esboço.

7. Tentativa de delimitação do Modernismo

Os traços comuns que podemos observar em todos estes romances aqui citados se poderiam resumir em:

— preocupação em criar uma obra verdadeiramente brasileira, tanto em seus temas quanto em linguagem;
— tentativa de oralidade;
— tentativa de criar, pela literatura, uma linguagem de representação nacional.

Entretanto algumas divergências poderiam ser apontadas: enquanto algumas se preocuparam em buscar uma técnica nova de narração, outras se preocuparam apenas com a temática. Se, no entanto, pretendemos traçar um esboço da História do Modernismo Brasileiro, temos que ousar mais e tentar sintetizar numa classificação ampla e genérica as tendências verificadas de 20 a 40. Detectados os traços comuns e as divergências, tentemos caracterizar as linhas da ficção modernista.

Em primeiro lugar coloquemos os dois textos marcos do Modernismo: *Macunaíma* (1928) e *Memórias Sentimentais de João Miramar* (1924). Com estes dois textos estaria representada a preocupação

experimentalista proposta pelos manifestos modernistas e apontadas por Mário de Andrade como um dos traços marcantes da nova literatura.

Outra classificação poderia abranger os romances do nordeste na década de 30, caracterizando-se por uma literatura regional, em que se torna evidente a preocupação com o social.

Ao lado destas linhas vemos as produções de Graciliano Ramos e Cornélio Pena que não caberiam em nenhuma destas classificações.

Tentemos outra maneira de classificação, dizendo que a prosa modernista se caracteriza por tendências:

— experimentalistas;
— sociais;
— introspectivas.

Neste caso as coisas se simplificam um pouco mais, já que sob o rótulo de «sociais» podemos arrolar todas as obras modernistas; mas dentro ainda desta perspectiva convém ressaltar os diferentes tipos de social: o urbano, o regional, o econômico, o político... Mas há ainda a dimensão existencial alcançada pela obra de Graciliano Ramos.

Andemos por outros caminhos: o da técnica do romance:

— Mário de Andrade: rompe com a noção de gênero; realiza a fusão do mito com o real; chega à oralidade.

— Oswald de Andrade: rompe com a noção de limites entre prosa e poesia, entre discurso poético e não-poético; traz para o romance a técnica da colagem.

— O romance regionalista de 30: traz para a literatura a dimensão sócio-econômica da problemática do nordeste brasileiro, que, mesmo considerando-se uma linguagem diferente da prosa naturalista, retoma a ficção do século XIX em sua composição.

— Graciliano Ramos: introduz a visão existencial na problemática do nordeste, descaracterizando a personagem; rompendo os limites entre a linguagem do narrador e a do personagem pelo uso do discurso indireto livre, faz romance cíclico.

— Cornélio Pena: traz para a literatura a fusão dos planos fantasmagórico e real, representa um dos primeiros passos para a prosa de introspecção; realiza o romance surreal.

Destacadas estas linhas gerais, em que se incluiriam os romances aqui estudados, parece estar resolvida a questão dos romances da primeira metade do século XX, mas nos vem ainda uma pergunta: todas estas obras são modernistas? Todas elas deveriam estar arroladas dentro do Modernismo Brasileiro?

Voltamos ao ponto fundamental de nosso trabalho. Segundo críticos e estudiosos de literatura, muito se tem questionado a determinação em termos temporais do fenômeno modernista no Brasil. Como vimos, as datas variam entre 22 e 30; 22 e 45; 22 e 50; 22 até hoje. Seria importante, antes de emitirmos qualquer opinião, ouvir Mário de Andrade e Oswald de Andrade, dois escritores que, tendo participado da Semana de 22, em 40 falam sobre o movimento.

Mário de Andrade: [29]

> «...o Modernismo, como estado de espírito dominante e criador, durou pouco menos de dez anos, terminando em 1930 com as revoluções políticas e a pacificação literária».
> «...A Semana de Arte Moderna abriu a segunda fase do movimento modernista, o período realmente destruidor. Porque na verdade o período... heróico, fora esse anterior, iniciado com a exposição de pintura de Anita Malfatti e terminado na festa da Semana de Arte Moderna.
>
> .....
>
> E vivemos uns oito anos, até perto de 1930, na maior orgia intelectual que a história artística do país registra». [30]

Oswald de Andrade: [31]

> «Em 22, nós, da Semana, agimos como semáforos. Anunciamos o que se cumpriu depois, o que está se cumprindo a nossos olhos.

29. Idem, p. 187.
30. Cf. **Aspectos da Literatura Brasileira**, p. 237-38.
31. Cf. **Ponta de Lança**, p. 27 e 97.

Abandonamos os salões e nos tornamos os vira-latas do modernismo. Veio 30. O outro grupo tomou os caminhos que levariam à revolução paulista de 32. Os vira-latas comeram cadeia, passaram fome, pularam muros, com exceção do poeta de *Cobra Norato* que estava no exílio de um consulado. É que a Antropofagia salvava o sentido do modernismo e pagava o tributo político de ter caminhado decididamente para o futuro.

Mas aí já corriam os tempos novos, os do romance social...»

O que realmente sentimos é que o Modernismo, enquanto um Movimento, teve seu término marcado pela publicação de *Serafim Ponte Grande* (1933); e que, ainda nesta época, ou melhor, paralela a ela, motivada por toda uma situação política do Brasil, a literatura se vê voltada para sua terra, negando a proposta modernista de 22, revigorando assim a prosa naturalista, principiaram a «escrever certinho», como disse Mário de Andrade.[32]

Esta época, ao mesmo tempo em que indicia uma divergência entre os escritores modernistas, indicia também a tentativa de um movimento local com dimensões nacionais não tão atingidas, que foi o Congresso de Regionalismo de 1926.

Por outro lado, a linha modernista foi novamente retomada, dentro da concepção do «direito à pesquisa estética», quando assistimos a publicação de *O Anjo*, *Kalunga* (1934 e 1935), com notada influência da vanguarda européia, sobretudo no primeiro; de *Fronteira* ainda nesta perspectiva de vanguarda européia (1935); de *Kalum* (1936). Sentimos que há duas correntes paralelas e que se não há um término das influências modernistas de 22, também a sua continuação se faz de maneira menos arrojada. Na década de 30 conviveram as duas correntes: a modernista e a regionalista. Entretanto, a partir de 40, o próprio Oswald nos dá o Marco da transição do Modernismo de 22 para outro tipo de modernismo. *Marco Zero* é a obra de fronteira entre as duas fases: a da preocupação mais experimentalista e a de preocupação político-social, tendendo para o existencial; ao mesmo tempo em que a estrutura é traço marcante, como podemos exemplificar, a partir de então, com os romances *Corpo Vivo* e *O Forte*, que, como afirma Fausto Cunha, se assentam sobre a linha da pesquisa

32. Cf. **Aspectos da Literatura Brasileira**, p. 245.

formal. Neste grupo poderíamos, então, colocar as obras de Graciliano Ramos: *Vidas Secas*, *São Bernardo* e *Angústia*, que, como afirma Wilson Martins:

> «foi mais o escritor de uma revolução política, a de 1930, que o escritor de uma revolução literária, a de 1922; além disso, seu Nordeste (literariamente falando) não é o Nordeste de José Lins do Rego ou de Jorge Amado. Quero dizer que, pertencendo, na história editorial, à mesma geração famosa que escreveu, nos anos 20, a literatura chamada «nordestina» (expressão que só subsidiariamente será geográfica, ao contrário do que pareceu a alguns dos participantes do Congresso de Crítica a Assis), ele foi, na verdade, o lobo da estepe, o grande solitário e excêntrico». [33]

Esta nova literatura já um tanto diferente, ou melhor, adiante na nossa história literária, vai realizando todas as proposições feitas a partir de 22 e sedimentando uma literatura brasileira em sua totalidade. Sem dúvida alguma foi a partir do Modernismo que a Literatura Brasileira ganhou independência e vem se colocando ao lado das literaturas européias.

Concluindo, poderíamos dizer que o Modernismo Brasileiro se subdividiu, não temporariamente, mas paralelamente em três etapas:

— o Movimento Modernista;
— o Regionalismo;
— o Neomodernismo.

O Regionalismo seria assim um movimento flutuante dentro desta evolução do Modernismo de 22 a 50. E assim poderíamos verificar que as proposições do Modernismo se encontram na base da literatura de hoje. Inegavelmente um Oswald de Andrade atravessou a década de 50 como um precursor da literatura concretista e até hoje é considerado vanguarda.

> «...o Modernismo, como movimento marcante em nossa História, deixou como resultado positivo a emergência de várias correntes de tendências estéticas diferenciadas».

33. Cf. Wilson Martins, in: **Modernismo**, p. 286.

BIBLIOGRAFIA

A)

1. ANDRADE, Mário de. *Amar, verbo intransitivo;* idílio. 5ª ed., São Paulo, Martins, 1976, 185 p.

2. ——————. *Macunaíma;* o herói sem nenhum caráter. 5ª ed., São Paulo, Martins, 1969, 236 p.

3. ——————. *Poesias completas.* São Paulo, Martins, 1966, 383 p.

4. ANDRADE, Oswald de. *Marco Zero: I* — A revolução melancólica. 2ª ed., Rio, Civilização; Brasília, INL, 1974, 280 p.

5. ——————. *Marco Zero: II* — Chão. 2ª ed., Rio, Civilização; Brasilia, INL, 1974, 291 p.

6. ——————. *Memórias sentimentais de João Miramar/Serafim Ponte Grande.* Rio, Civilização, 1975, 264 p.

7. ——————. *Os Condenados.* 2ª ed., Rio, Civilização, 1972, 287 p.

8. ——————. *Poesias reunidas.* Rio, Civilização, 1971, 141 p.

9. ——————. *Ponta de Lança:* polêmica. 3ª ed., Rio, Civilização, 1972, 110 p.

10. ——————. *Um homem sem profissão;* sob as ordens de mamãe. 3ª ed., Rio, Civilização, 1976, 140 p.

11. ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro.* São Paulo, Saraiva, s/d.

12. ——————. *Memorial de Aires.* São Paulo, Saraiva, s/d.

13. ——————. *Memórias Póstumas de B. Cubas*. São Paulo, Saraiva, s/d.

14. FILHO, Adonias. *Corpo Vivo*. Rio, Civilização, 1962, 136 p.

15. ——————. *Léguas da Promissão*. 2ª ed., Rio, Civilização, 1970, 147 p.

16. ——————. *Memórias de Lázaro*. Rio, Civilização, 1961, 164 p.

16. ——————. *Servos da Morte*. Rio, Edições de Ouro, 1967.

18. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 17ª ed., Rio, José Olympio, 1975, 573 p.

19. LIMA, Jorge de. *Calunga/O Anjo*. 3ª ed., Rio, Agir, 1959, 250 p.

20. LOBATO, Monteiro. *Urupês*. 17ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1972, 155 p.

21. PENNA, Cornélio. *Fronteira*. Rio, Edições de Ouro, s/d.

22. PICCHIA, Menotti del. *Dente de Ouro*. São Paulo, Saraiva (265), s/d., 155 p.

23. ——————. *Kalum*. São Paulo, Saraiva (264), s/d., 151 p.

24. POMPÉIA, Raul. *O Ateneu:* crônica de saudades. Rio, Biblioteca Universal Popular, 1963, 250 p.

25. QUEIROZ, Rachel de. *O Quinze*. 10ª ed., Rio, José Olympio, 1969, 138 p.

26. RAMOS, Graciliano. *São Bernardo*. 23ª ed., São Paulo, Martins, 1974, 194 p.

27. ——————. *Vidas Secas*. 28ª ed., São Paulo, Martins, 1971, 172 p.

28. REGO, José Lins do. *Menino de Engenho*. 23ª ed., Rio, José Olympio, 1977, 130 p.

29. ——————. *Usina*. 7ª ed., Rio, José Olympio; Brasília, INL, 1973, 259 p.

30. ROSA, J. Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 3ª ed., Rio, José Olympio, 1963, 571 p.

B)

31. ANDRADE, Mário de. *Aspectos da literatura brasileira*. 5ª ed., São Paulo, Martins, 1974, 262 p.

32. ——————. *O empalhador de passarinho*. 3ª ed., São Paulo, Martins; Brasília, INL, 1972, VI, 295 p.

33. ANDRADE, Oswald de e outros. *Manifestos modernistas*. Revista do Livro, p. 183 a 202, in: Revista do Livro n. 16, Ano IV, dezembro de 1959, 308 p.

34. BANDEIRA, Manuel. *Noções de história das literaturas*. Rio, Ed. Fundo de Cultura, 1960, 595 p.

35. BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2ª ed., São Paulo, Cultrix, 1977, 571 p.

36. BRASIL, Assis. *Adonias Filho*; ensaio. Rio, Organização Simões, 1969, 148 p.

37. ——————. *O modernismo*. Rio, Pallas; Brasília, INL, 1976, 148 p.

38. BRITO, Mário da Silva. *Diário intemporal*. Rio, Civilização Brasileira, 1970, 191 p.

39. ——————. *História do modernismo brasileiro:* antecedentes da semana de arte moderna. 4ª ed., Rio, Civilização, 1974, 322 p.

40. BROCA, Brito e SOUSA, J. Galante. *Introdução ao estudo da literatura brasileira*. Rio, INL/MEC (Enciclopédia Brasileira-Biblioteca de Obras Subsidiárias), 1963, 241 p.

41. CANDIDO, Antônio. *Vários escritos*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977, 188 p.

42. CARONE, Edgard. *Revoluções do Brasil contemporâneo: 1922/1938*. 2ª ed., rev., São Paulo, Difel, 1975, 141 p.

43. CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Rio, O Cruzeiro, vol. VII, 1966, p. 3.024 a 3.552.

44. COELHO, Nelly Novaes. *Mário de Andrade para a jovem geração*. São Paulo, Saraiva, 1970, 187 p.

45. COUTINHO, Afrânio. *A literatura no Brasil*. Rio, Sul América S.A., Volume V, Modernismo, 1970, 553 p.

46. ——————. *A tradição afortunada*. Rio, José Olympio; São Paulo, Universidade de São Paulo, 1968, 199 p.

47. ——————. *Introdução à literatura no Brasil*. 3ª ed., Rio, Livraria São José, 1966, 392 p.

48. COUTINHO, Carlos Nelson et alii. *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio, Paz e Terra, 1974, 138 p.

49. CUNHA, Fausto. *Situações da ficção brasileira*. Rio, Paz e Terra, 1970, 156 p.

50. FERNANDES, Lygia. *Cartas de Mário de Andrade*. Rio, São José, s/d., 177 p.

51. FILHO, Adonias. *Modernos ficcionistas brasileiros*. 2ª série, Rio, Edições Tempo Brasileiro, 1965, 88 p.

52. FURTADO, Celso et alii. *Brasil: tempos modernos*. 2ª ed., Rio, Paz e Terra, 1977, 194 p.

53. INOJOSA, Joaquim. *Os andrades e outros aspectos do modernismo*. Rio, Civilização; Brasília, INL, 1975, 284 p.

54. LESSA, Luiz Carlos. *O modernismo brasileiro e a língua portuguesa*. Rio, Fundação Getúlio Vargas, 1966, 460 p.

55. LINS, Álvaro. *Os mortos de sobrecasaca;* ensaio e estudos: 1940-1960. Rio, Civilização, 1963, 460 p.

56. LUCAS, Fábio. *Fronteiras imaginárias;* crítica. Rio, Cátedra, 1971, 153 p.

57. ——————. *O caráter social da literatura brasileira*. Rio, Paz e Terra, 1970, 138 p.

58. MARTINS, Wilson. *O modernismo* (1916-1945). 4ª ed., São Paulo, Cultrix (A Literatura Brasileira, Vol. VI), 1973, 313 p.

59. MELO, Gladstone Chaves de. *Origem, formação e aspectos da cultura brasileira*. Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1974, 277 p.

60. MERQUIOR, J. Guilherme. *Formalismo e tradição moderna;* o problema da arte na crise da cultura. Rio, Forense-Universitária; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, 332 p.

61. ——————. *Razão do Poema;* ensaios de crítica e de estética. Rio, Civilização, 1965, 247 p.

62. MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira;* pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo, Ática, 1977, 303 p.

63. PAES, J. Paulo e MOISES, Massaud. *Pequeno Dicionário de literatura brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1967, 278 p.

64. PLACER, Xavier. *Modernismo brasileiro;* bibliografia (1918-1971). Rio, Divisão de Publicações e Divulgação (MEC), 1972, 401 p.

65. PROENÇA, M. Cavalcanti. *Estudos literários*. Rio, José Olympio, 1971, 565 p.

66. SALVADOR, Ângelo Domingos. *Cultura e Educação brasileiras*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1974, 257 p.

67. SODRÉ, Nelson Werneck. *Síntese de história da cultura brasileira*. 3ª ed., Rio, Civilização, 1974, 136 p.

68. TELES, Gilberto M. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. 3ª ed., rev. e aum., Petrópolis, Vozes; Brasília, INL, 1976, 381 p.

POESIAS

Jair Ferreira dos Santos

PAPIRO NO PARQUE

O Outono sega o parque sem estirpe
que prive do seu corte, menos uma
egípcia sarissa de papiro.

Ao sul o tanque é seco. Marantas
em restolho se espalham como textos
onde, graffitti, finca o pé castanho

e arrima sobre aresta imaginária
o fuste de um número vegetal.
Estático sob a chuva da sua rara

cabeleira, nem ócios de aragem
nem óxidos de tempo o inclinam
neste solitário horto de linguagem:

lápis árduo ele grafa um pictograma
no ar a ser em si seu próprio signo
e porta em tropo o torso que epigrama-se.

DERNIER CRI DE ABRIL

Sem saltos após
o trimestre do Sol,
de toque em toque
a discreta estética
das estações ajeita
um chapéu atmosférico
de sutilezas.

Uma leve toalete
de longa água.
Um lasso perfume
à noite mais tenso.
Uma renda de luz
mais fina na luz.
Um talhe perplexo
à máquina das marés.
Um contrapeso de ar
para alívio das árvores.
Um mistral de atavio
nas ruas e terraços.

Passando à janela
do quarto da Terra
ao acaso espiamos
um balançar de ancas.
Suavemente cai
no ápice de abril
fresco o vestido:
a pele de verão
da ninfeta do outono.

MATINAL

Rara e concreta ela pousa
Morosa no meu café da manhã.
Toda torradas e chá
entre atos de água mineral
ela meneia e requebra avessa
sua cabeça de ave rediviva.
Nas pálpebras implícita
há uma lenta dormência
de protestos contra o dia.

Uma canção pulmonar
gorjeia na garganta
e nos cabelos anéis,
não flores, escondem animais
anímicos da noite
evadidos sem dúvida da teia
de fantasmas do rosto.
A boca trinca, as mãos tremem,
uma preguiça deita nos ombros
a seis suspiros por minuto.

Minha amante. Seus caracóis revoltos
com dedos conjugais pelo pescoço.

Assim nunca em anos
nosso café foi unânime.
Hoje no acaso do mesmo bar
ela descola os lábios num ah!
(Leve baque de tédio no diafragma?)
(Monossilábica praga contra assédio?)
(Ou tático talismã de surpresa?)
e dá a partida do último ato:
um cigarro à altura dos olhos,
seus dois olhos castanho-trôpegos,
refaz em fumaça a parede
que separa minha cama do seu corpo.

Aniótica,
rocio, musgo, novelo
é mulher pela manhã:
lenta máscara
sobre o cerne do desejo.

SUITE DO BAR

A força de um bar
se mede
como tudo mais
por um número:
seu número
de cativos.

A patética
de um bar começa
quando leiga, sulfurosa,
a tintura da luz antes magenta
rodopia sobre nós
tropical
como a saia prostituta
da manhã.

Reina no bar
o evanescente:
vinha fumaça, cinza,
a contracorrente de odores
a usina de carne da cozinha
onde um fauno
corta em pedaços os ruídos,
o pequeno céu de garrafas
sobre malícias de alumínio,
sua lei de coisas cambiantes,
os garçons polimorfos e oniausentes,
e a corte sentada,
platônica mas en passant
no reduto onde não cabem gigantes.

Desde diagrama de escalas do dia
até escolhos da noite,

bar é cais.
Basta ver
cotovelhos em quilha no balcão
como máquinas magnéticas
em momentos de emergência
ou de pura estase.
Sol ou tornado
certamente os tormentos de Ulisses
serenassem se Nausica fosse bar
onde abater os mastros da memória.

Ara e mangue
um bar se extingue
com seus tardos: se
funâmbulos, profetas,
mancos, avaros,
bardos, piratas,
e demais restos da noite
não deixam sua dupla queda
— na cave do ocaso
— na demência da volta
(com artifícios de fetal masquerade)
e não ofertam, em troca,
quando passam,
aos anjos pastores da perda
o círio obscuro da dura alegria.

O TURBANTE

(Um objeto cripto-kitsch, como Édipo)

Magna e morna minha mãe
sai dos mistérios do banho.
Outra, não minha, regressa
mescla de iara e cigana.

No rosto traz rosa e pinho
no rebanho dos cabelos.
A pele não pulsa, prisma,
no livre e lívido joelho.

A tarde aninha-se nela
vaga e verde na íris.
Da pelve nascem anéis
clãs de cellos clandestinos.

Em seu quebranto lacrados
meus olhos não são meu olhar
de salteador de toalhas,
de cúmplice de peignoir.

Entre figos, seixos, pólen
e dois galos celebrando,
ela se senta enredada
em recitais de turbante.

Jalousie toca no rádio.
Sobre a cabeça ela lança,
retiária de sua aura,
em rito a rede que dança

até que seus dedos tramem
em laços de secreta teia
três elipses de serpente
na sua fronte de ovelha.

TANGO

Agora que sentado na poltrona,
estável trono do amor patronal,

meu robe, meu chinelo, meu cigarro,
no lapso de um fantasma pendurados,

(Noite viva e uniforme na janela)
a poltrona é um trapézio de espera

sobre o abismo que pulsa no minuto
da amante antes súdita que se furta.

Anagrama, a cidade se recifra
em cortinas de muros que aninham

a ela e Janos de anjos e banidos
da noite, seus amigos, com enigmas

de becos de garrafas e ex-amantes.
Eu afasto esse cálice incessante.

No trapézio vacilo. Meu desejo,
se deseja aquele que vagueia

pelos túneis estéreis de um nome,
me abate como a acha de uma sombra.

Mas sou Rei e meu cetro me equilibra,
além dos ângulos que o rancor atiça.

Meço: amar e sua arcada de avatares
são um. Um jaguar nato de contrários.

Que ela venha ou não venha intempestiva,
crio no amor o rigor do sacrifício

e no trapézio, de prazer de exílio,
resisto até o Sol do armistício.

RESENHA

NEM TELEVISÃO, NEM CONSCIÊNCIA DE CLASSE (NEM EFEITOS IDEOLÓGICOS DA COMUNICAÇÃO)

Antonio Albino Rubim

A reduzidíssima bibliografia brasileira sobre a relação comunicação de massa-consciência operária aumentou com a publicação de *Televisão e Consciência de Classe* da professora Sara Chucid Da Viá, originalmente apresentado como tese de doutoramento na USP.[1]

A hipótese central do trabalho é «a diluição do conceito de classe social e consciência de classe entre trabalhadores têxteis, comparando-se dois períodos distintos: 1950 e 1972»;[2] sendo a diluição pensada como efeitos da comunicação de massa.[3]

Para provar a «ambiciosa» hipótese, a autora aplicou dois questionários semelhantes[4] aos trabalhadores têxteis: um deles respondido em 1959, durante a realização do Primeiro Congresso Nacional dos Têxteis, no Rio, e o outro preenchido em 1972, numa assembléia geral extraordinária do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Fiação e Tecelagem de São Paulo. No mais, o livro tem em seus capítulos informações sobre evolução histórica do movimento industrial, um breve histórico do sindicato no Brasil e análise dos dados da pesquisa.

Discutiremos aquilo que considerarmos o ponto básico de *Televisão e Consciência de Classe* — a relação meios de comunicação de massa-consciência operária — sem, entretanto, esquecer outros aspectos imprescindíveis para o debate das teses da autora.

Estranho que um livro com o título *Televisão e Consciência de Classe* tenha tão pouca reflexão sobre estes dois elementos e a relação existente entre eles.

Primeiro, não há justificativa para o termo *televisão* no título (seria um puro efeito publicitário?), porque as parcas oito páginas destinadas concretamente à comunicação — resultado das perguntas acrescentadas ao questionário de 1972 — no sentido de Chucid não privilegiam nenhum veículo; antes, se distribui igualitariamente entre tabelas de preferência e assuntos escolhidos nos jornais, rádios e TVs.

Na verdade, perguntamo-nos se qualquer conceito da área de comunicação deveria estar presente no título, pois a presença real da comunicação é mínima em *Televisão e Consciência de Classe:* ela se

1. DA VIÁ, Sara Chucid. **Televisão e consciência de Classe: o trabalhador têxtil em face aos meios de comunicação de massa.** Petrópolis, Vozes, 1977.
2. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 57.
3. Por exemplo: «nosso estudo visa a demonstrar que nos dias de hoje há uma diluição da consciência de classe em indivíduos submetidos ao impacto da comunicação de massa», DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 11.
4. O segundo foi ampliado incorporando informações sobre jornais, rádios, TVs, preferidos e respectivos assuntos escolhidos e teve retirada uma pergunta sobre a opinião dos operários a respeito do Governo.

reduz às páginas 81-88. De resto temos, aí sim, durante todo o livro, a repetição de «teses» sobre «comunicação e seus efeitos» no nível genérico e abstrato. Aliás, as próprias hipóteses «pertencem» a estas teses, fazendo com que a autora pouco se incomode em testá-las. Elas são repetidas, como as ditas teses, de forma dogmática e intransigente, como se apenas isto bastasse para convencer o leitor da verdade das hipóteses.

Esta postura da autora é que explica a pouca reflexão sobre comunicação e a importância mínima dada à construção metodológica do trabalho (como veremos adiante). Mas ela também nos faz compreender a contradição entre a intenção explicitada pela professora Sara de não atingir o nível de generalização [5] e a presença deste nível durante o trabalho.

A generalização constante deriva da «teoria pronta» que a autora tem e que não precisa da realidade para ser comprovada. Isto faz com que não nos espantemos com *afirmações* como: «e o trabalhador sofre tais influências e o resultado é que, ao invés de pensar em termos de ascensão de classe como um todo, aspira sair de sua classe, procurando participar da chamada classe média e da massificação...» [6] ainda na introdução do livro. E esta serve apenas para exemplificar as afirmações contundentes (e no mínimo discutíveis) que povoam as páginas desta tese. [7]

Isto nos conduz a uma discussão sucinta da «teoria» da autora. Ela não foge àquilo que Gabriel Cohn chamou de «versões dominantes da análise sociológica da comunicação e da cultura na sociedade contemporânea». [8]

Assim, classe social é definida, sem referência ao conceito de modo de produção, como uma modalidade específica de consumidores culturais dentro de uma escala de estratificação social [9], o que é larga-

5. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 12.
6. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 12.
7. Na página 18 ela afirma «...tendem a homogeneizar as classes sob um denominador comum». Na 19, Sara questiona se ainda se pode falar em ideologias de classe para depois concluir que a mente do indivíduo já não é formada por condicionamento do ambiente que o cerca, mas pelo condicionamento dos **mass media**. Na página 23, citando Fougeyrollas depois de anunciar que a problemática humana tal como foi concebida por Descartes, Goethe e Marx (porque estes autores no mesmo saco?) tornaram-se obsoletos, conclui: «Atualmente, essa representação parece ser de fato, cada vez mais, produto da informação visual do que do mundo de informações reais que ligam o indivíduo ao seu meio».
8. COHN, Gabriel. **Sociologia da Comunicação: Teoria e Ideologia.** São Paulo, Pioneira, 1973, p. 161.
9. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 59.

mente contestado pelo professor Cohn: «a experiência imediata de consumo desses bens não tem valor explicativo, de vez que corresponde à incorporação pelos sujeitos dos resultados cristalizados de um conjunto de relações sociais, que precisamente estão ocultas pelo caráter mercantil destes bens».[10]

No entanto, a autora dentro de sua «versão dominante» tem necessariamente de pensar desta forma o conceito de classe social: se não como mostrar que há uma diluição do conceito de classe social? Para ver a diluição, portanto, é preciso utilizar um conceito fluido e não significativo, pois isto permite à autora a partir do consumo homogeneizado de bens culturais[11] concluir pela transformação do homem de classe em «homem massa», «um novo tipo de homem, muito mais universal do que aquele ligado às rígidas estratificações de classe social».[12]

Mas, para a conversão de classes em massas, também é preciso, mesmo que se afirme explicitamente a importância do contexto social, supervalorizar o papel da comunicação de massa e afirmar a «aceitação» total pelos operários de uma consciência produzida fora deles e imposta pelos *mass media*[13], caindo-se numa interpretação francamente idealista.

Assim podemos ler a respeito da evolução do sindicato neste período (1959-1972): «a revolução de 1964 que levou o governo Goulart à deposição *também* foi responsável por essa nova caracterização».[14] Ou neste texto sobre a mudança de aspirações dos trabalhadores: «essa transformação, evidentemente, não se deu *apenas* devido à influência dos meios de comunicação, mas devido às mudanças de caráter básico nas próprias características da sociedade brasileira».[15]

10. COHN, G. Op. cit., p. 131.
11. Gostaríamos de problematizar um pouco esta questão: haverá realmente um consumo tão homogeneizado como se faz crer? Suponho que exista tal consumo: será que a simples absorção dos mesmos produtos «prova» a igualdade dos efeitos da comunicação em todos os grupos de classes sociais? O professor Orlando Miranda dá respostas substantivas a estas questões (principalmente à última) quando fala das «possibilidades reinterpretativas do receptor» — «um público diferenciado poderia absorver os mesmos produtos, dotando-os de significados diversos». MIRANDA, Orlando. **Tio Patinhas e o Mito da Comunicação.** São Paulo, Summus Editorial, 1976, p. 51.
12. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 88.
13. Os textos da professora Sara antes citados servem para mostrar como a consciência tem um papel privilegiado em relação à existência. Sobre esta visão de «consciência totalmente produzida fora dos indivíduos», ver o Capítulo IV do livro de O. Miranda, antes citado, onde o autor desmonta as idéias de W. Mills e sua representação da consciência.
14. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 53.
15. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 117.

O fluido conceito de classe social e a supervalorização idealista da comunicação levam a autora a «se afundar» na proposta de pensar a sociedade brasileira como «sociedade de massas». Neste momento temos claramente uma convergência da «teoria» e da ideologia da autora. De um lado, sua «teoria» utiliza largamente conceitos como «massa», «sociedade de massa» etc., sempre no intuito de superar ideologicamente a sociedade de classes. Estes conceitos, ao menos no campo da comunicação, passam hoje por uma profunda revisão teórica, e exemplo disto são os trabalhos substantivos do professor Cohn e do professor Miranda antes citados e aqui recomendados sobre o assunto. Assim, uma das conclusões de *Sociologia da Comunicação: Teoria e Ideologia*, onde o conceito de massa é amplamente analisado, é a seguinte: «as noções básicas que orientam as versões dominantes da análise sociológica da comunicação e cultura em sociedades contemporâneas carecem de valor teórico, porque correspondem à incorporação acrítica de noções oriundas de contextos claramente ideológicos».[16]

De outro lado, a «teoria-ideologia» da autora faz com que ela transponha a «tese» da diluição dos conflitos de classes nas sociedades desenvolvidas (a famosa superação sociedade de classe-sociedade de massa) para o caso brasileiro.[17] Será que a autora não vê diferenças entre o capitalismo central e o periférico e suas conseqüências na comunicação de «massa»? Ou será que ela se inspira nas propagandas oficiais do desenvolvimento brasileiro?

Poderíamos exigir ao menos que ela conhecesse o trabalho de Miceli[18], onde ele se propõe uma primeira discussão sobre o «campo simbólico dependente». Afinal este livro é de 1972, ano do trabalho de campo de Sara Chucid.

Para diluir os conflitos é preciso construir uma história do Brasil cheia de erros e é justamente isto que Da Viá faz: assim uma «típica luta de classes» é vista entre os latifundiários e os empresários ou pré-empresários (?) industriais.[19] Mais adiante, o seguinte trecho é

16. COHN, G. Op. cit., p. 161.
17. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 113-114.
18. MICELI, Sérgio. **A Noite da Madrinha**, São Paulo, Perspectiva, 1972.
19. DA VIÁ, Op. cit., p. 26. Para contestar esta tese basta lembrar OLIVEIRA, Francisco de. **Economia Brasileira: Crítica à Razão Dualista**, São Paulo, Brasiliense, 1973 (Seleções do Cebrap 1), p. 30-31 ou PRADO JÚNIOR, Caio. «Divergência de Superfície». In: **Cadernos de Debate** (1), São Paulo, Brasiliense, 1976, p. 46-48. Entretanto, definindo-se luta de classe como: «esforço de uma classe para conseguir posições ou condições de maior bem-estar na sociedade» (DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 59), tudo é possível.

escrito sobre o período de 1934-45 que inclui a ditadura do Estado Novo: «a tarefa de repressão policial tornou-se quase desnecessária no período em foco...»[20]

No entanto, é no presente onde a visão ideológica da autora fica mais caracterizada, particularmente quando Chucid fala sobre a atualidade dos sindicatos. Neste momento sua «teoria» da comunicação cimenta-se à sua ideologia perfeitamente: a passagem sociedade de classes-sociedade de massas serve para justificar o novo momento político pós-64 e suas características, principalmente no campo sindical; e a afirmação destas novas características como definitivas serve para provar a modificação rumo à sociedade de massas.

Primeiro, a mudança do sindicato é tornada uma decorrência natural da evolução destes órgãos, seu caráter burocrático é enfatizado e o líder sindical é quase sempre visto como cada vez mais um administrador, visão com a qual certamente não concordariam os operários (lembrar dos episódios de Contagem e Santos).

Neste contexto, podemos ler afirmações como estas: «na atualidade, esses homens, em ambos os setores trabalhistas e patronais, *elaboram as decisões* que são de vital importância em nossa economia»[21] ou «os líderes, por exemplo, são recebidos por governantes, participando de reuniões e atos públicos ao lado de representantes do governo, políticos e militares.

«Têm assento em comissões governamentais relacionadas a problemas trabalhistas e em representações, na Justiça do Trabalho, dialogam com empresários».[22].

Por uma «necessidade teórica» e por sua ideologia a autora toma uma situação conjuntural como se fosse uma situação estrutural: a aceitação do sindicato burocratizado pelos trabalhadores é tomada como dado para caracterizar a diluição da visão de classe apresentado como elemento constitutivo da nova sociedade de massa.[23] Esta impossibilidade de pensar o refluxo da práxis operária como uma questão conjuntural, facilmente explicável historicamente, faz com que o pró-

20. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 44.
21. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 50.
22. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 53. Estas apologias ao peleguismo recheadas de inverdades (por que será então que Lula tem lutado para ter o direito a «dialogar» diretamente com os empresários?) servem para que a autora conclua poucas linhas abaixo: «esse processo, portanto, confirma a tese aqui apresentada de que hoje em dia já não se pode falar em classe de trabalhadores ou em classe social simplesmente».
23. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 122.

prio renascimento do movimento operário brasileiro seja o principal elemento da realidade a desmascarar as teses expostas em *Televisão e Consciência de Classes*. É o próprio real que vem negando as conclusões da professora Sara sobre a diluição do conceito de classe e da consciência de classe.[24]

Antes de passarmos a algumas considerações a respeito do elemento consciência de classe devemos reconhecer que uma questão nos intriga: porque uma autora que afirma: «Viemo-nos preocupando, desde 1959, em deprender a conscientização...»[25], nas páginas iniciais do livro, vai concordar com os cursos de formação de «líderes sindicais» para «permitir menores choques entre patrões e trabalhadores?[26] Ora como conciliar interesse pela conscientização de classe e propostas de desconscientização?

Os paradoxos não terminam aí: como uma pesquisadora que se diz tão preocupada com o problema da consciência de classe tem como referência teórica apenas o clássico texto de Lukács sobre o assunto: Lukács é indiscutivelmente fundamental para esta questão, mas seu texto certamente não esgota a problemática do conceito, e prova disto são as discussões que se vêm propondo sobre ele.[27] Mas, o que é bem pior, a *única* citação escolhida pela autora no artigo «História e Consciência de Classe» para definir consciência de classe — «é, considerada abstrata e formalmente, ao *mesmo tempo* uma inconsciência...»[28] — não é a melhor definição que Lukács dá ao conceito, antes é uma complementação às conceituações feitas nas páginas anteriores. Uma definição (e apenas uma para exemplificar) bastante mais precisa e completa, que caracterizaria melhor o pensamento de Lukács sobre o assunto, seria, por exemplo: «pois a consciência de classe é a reação racional adequada que deve, dessa maneira, ser adjucada a uma determinada situação típica no processo de produção».[29]

24. Basta ver para isto o renascimento do movimento operário. Uma forma mais científica para pensar a realidade é proposta por Miranda quando vê o estado de massas como algo sempre conjuntural e dependente de uma série de condições históricas; por exemplo: a repressão da práxis operária. Ver MIRANDA, O. Op. cit., p. 67-80.

25. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 9.

26. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 50.

27. Para citar apenas alguns trechos: SCHAFF, Adam. Consciência de uma classe e consciência de Classe. In: LUKACS, Georg e SCHAFF, Adam. **Sobre o conceito de consciência de classe.** Porto, Publicações Escorpião, 1973 ou PARANHOS, Adalberto. Consciência de Classe e Consciência Possível. In: **Revista de Cultura Vozes.** Petrópolis, Vozes, 1976 (n. 8), p. 5-23 ou MESZAROS, Istvan. **Aspectos de la História y la Conciencia de Clase.** México, Universidade Nacional Autônoma de México, 1973.

28. LUKACS, G. Apud Da Viá, S. C. Op. cit., p. 58.

29. LUKACS, G. A Consciência de Classe. In: **Estrutura de Classes e Estratificação Social.** Rio de Janeiro, Zahar, 1976, p. 18.

Enfim, de consciência de classe o livro só tem o título e «esta definição» tirada de Lukács, porque Chucid, apesar de se dizer interessada na questão da consciência de classe e «teoricamente» o conceito ser um dos pontos centrais de sua tese, incorre em um equívoco básico durante todo o livro: Sara não trabalha com a consciência de classe, mas com aquilo que Lukács chama de «consciência empírico-psicológica». [30] Ou seja, seu interesse é tanto que nem consegue diferenciar as duas formas de consciência apontadas por Lukács. Mas mesmo a consciência real dos operários têxteis está muito pouco presente concretamente no livro. A opção pela utilização de questionários para estudar a consciência indiscutivelmente não é a melhor; a entrevista aberta parece dar bem melhores resultados. [31]

Essa não-caracterização da consciência operária traz sérios problemas para um estudo que pretende analisar os efeitos dos *mass media* sobre essa consciência.

A deficiente elaboração de aparatos técnico-metodológicos para captar concretamente a consciência operária termina por colocar em questão o próprio estudo dos efeitos da comunicação. Mas se a falta de preocupação com os aspectos metodológicos não foge à despreocupação geral da autora, isto, em último caso, deve-se à sua «teoria pronta». Independentemente disto, no entanto, existe uma série de problemas a respeito dos dados apresentados no livro: o questionário apresentado em 1959 não tem nenhuma pergunta que permita uma relação ainda que superficial, entre a consciência operária e os meios de «massa» como o de 1972; os dados de 1959 dizem respeito a líderes sindicais reunidos num congresso nacional e os de 1972 essencialmente à massa operária não dirigente sindical etc. Algumas perguntas imediatamente vêm à tona: será que simples perguntas sobre os meios preferidos e assuntos escolhidos bastam para estudar os efeitos da comunicação de «massa»? É possível comparar as consciências dos líderes sindicais nacionais de 1959 com a massa operária presente na assembléia de 1972 sem que estes tipos de amostras diferenciados perturbem o trabalho? Como «culpar» a comunicação de «massas» da diluição da consciência de classe dos operários têxteis se não se tem nenhum dado de 1959 — por precário que seja — para comparar com os de 1972? Enfim por tudo o que foi dito pode-se honestamente

30. LUKACS, G. Op. cit., p. 51-53.
31. LEITE LOPES, José Sérgio. **O Vapor do Diabo**, Rio, Paz e Terra, 1976, é um ótimo exemplo para justificar esta conclusão. Ver também FREDERICO, Celso. **Consciência Operária no Brasil**. São Paulo, Ática, 1978.

dentro dos limites da autora buscar alguma relação concreta entre a comunicação de «massa» e a consciência de classe?

Finalmente, mesmo com várias restrições aos dados apresentados poderíamos discordar das interpretações feitas por Chucid e mostrar que longe de os dados apontarem uma diluição dos conceitos de classe social e de consciência de classe, eles, reinterpretados, vão contra as teses da autora e afirmam a permanência de elementos próprios da classe operária, mesmo em momentos — como é o caso de 1972 — onde a práxis operária encontra-se propositada e violentamente empobrecida, no limite de uma prática quase que puramente econômica.

Dados como: os 92% de insatisfação com o salário detectado em 1972; a continuação (59-72) do pensar os sindicatos como uma finalidade de organização e união dos operários para lutar por seus interesses (95%) e não com finalidades prioritariamente assistencialistas (39%); a permanência percentualmente igual (48%) de uma opinião como «a greve é a melhor arma do operário nas lutas contra os patrões» em momentos tão distintos (um onde a greve é incentivada até por certos setores governamentais e outro, onde além de proibida a greve é amplamente desestimulada pelos aparelhos ideológicos e repressivos do Estado) [32] servem para mostrar a má interpretação dos dados feita pela autora que não leva em conta o momento histórico pelo qual passava o movimento operário. Assim, embora a exigência de combatividade do sindicato tenha diminuído (82% para 69%) e a opinião sobre o conflito entre patrões e operários tenha variado negativamente [33], estes dados devem ser tomados como decorrentes como de uma conjuntura específica e não como uma tendência estrutural, como aliás confirmam hoje os vários exemplos concretos dados pela classe operária exigindo maior combatividade de seus dirigentes etc.

Assim chegamos a conclusões [34] que de forma alguma fogem ao título deste artigo. [35]

32. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 72-73. Este dado por si só é significativo, mesmo que o número de trabalhadores que acham a greve prejudicial para patrões e operários tenha aumentado de 30 para 46%.

33. DA VIÁ, S. C. Op. cit., p. 79. Em 1959, 72% consideravam que os conflitos eram causados pela oposição de interesses. Enquanto, em 1972, apenas 56% tinham esta opinião. E 23% (1959) acreditavam que os conflitos derivavam de mal-entendidos desnecessários, tendo este número aumentado para 34% (1972).

34. Para isto ver fatos ocorridos tanto em eleições sindicais, como em algumas assembléias e movimentos. Aliás, a diminuição nestes dados é, às vezes, surpreendentemente menor do que se poderia esperar depois de anos e anos de pequena prática política operária.

35. Esta crítica, como já dissemos anteriormente, procura analisar prioritariamente a relação «meios de 'massa'-consciência operária» proposta no livro. Obras questões por isso não foram tratadas neste artigo, mas isto de forma alguma faz delas sem importância; apenas nos limites aqui definidos elas não estão presentes.