

# A GÊNESE DE UMA INTELLIGENTSIA

## os intelectuais e a política no Brasil 1920 a 1940

LUCIANO MARTINS

*Este relatório sobre os intelectuais e a política no Brasil dos anos 20-40 é apresentado sob a forma de um ensaio, contendo apenas parte da documentação recolhida no trabalho de campo \*. Tal procedimento é adotado por duas razões. Em primeiro lugar, porque a segunda parte da pesquisa (sobre os anos 50) só será realizada a partir deste momento, e é ela que irá esclarecer - à luz do desenvolvimento ulterior da intelligentsia brasileira - as respostas às questões colocadas no período aqui estudado. Depois, e no que se refere ao material de pesquisa, porque me pareceu que se poderia economizar ao leitor estrangeiro, não familiarizado com os meandros da vida política brasileira, detalhes que não acrescentariam muito ao seu conhecimento. Deu-se ênfase, portanto, ao essencial de uma problemática: a da gestação de uma intelligentsia. Na versão definitiva deste texto, o material da pesquisa aparecerá em sua integralidade.*

*Paris, fevereiro de 1986.*

Uma reflexão sobre as relações entre os intelectuais e a política exige a discussão preliminar da noção de intelligentsia, pois, como se sabe, o termo originalmente denota e, posteriormente, em geral conota a existência de grupos de intelectuais que se caracterizam - e se distinguem de seus pares - por um certo número de atributos, entre os quais o principal refere-se à natureza particular de suas relações com a política.

Subjacente a este enunciado, há uma proposição evidente, mas que convém desde logo explicitar, pois é ela que serve de ponto de partida para a construção do objeto: não existe relação necessária entre a condição de intelectual e a de ator político. Em outras palavras, esta última qualidade é o atributo de um certo tipo de intelectuais, cuja emergência, enquanto sujeito coletivo, parece ligada a certas condições sociais, políticas e culturais.

A natureza dessas condições e os modos de intervenção política que elas engendram para os intelectuais brasileiros dos anos 20 a 40, constituem justamente o objeto aqui tratado. Esta limitação temporal do campo de investigação justifica-se, a nosso ver, pelo fato de permitir compreender a problemática de uma intelligentsia no momento de sua gênese.

### **A noção de intelligentsia**

A noção de intelligentsia reveste-se de duas características que, por si sós, resumem as dificuldades que se colocam para a compreensão dos fenômenos por ela designados:

a) é controversa a origem do termo, tendo ela servido para a identificação de intelectuais que aparecem simultaneamente em contextos políticos distintos (na Rússia e na Polônia, durante o século XIX) (1);

b) posteriormente, o termo foi empregado para designar coisas diferentes: tanto o conjunto dos intelectuais de um dado país (conforme o segundo dos sentidos mencionados no Dicionário *Robert*, por exemplo) como os grupos mais restritos de intelectuais que se fazem notar por sua capacidade de fornecer uma visão compreensiva do mundo, por sua criatividade e/ou por suas atividades direta ou indiretamente políticas (Mannheim, 1956; Lipset, 1971; Schils, 1972).

Dadas as diferentes interpretações sobre o fenômeno original, bem como os diferentes usos do termo que se seguiram, impõe-se um esforço de esclarecimento do que se entende por *intelligentsia*. Para tanto, é indispensável examinar, na literatura pertinente, o que caracterizaria uma *intelligentsia* e quais seriam as condições necessárias a sua existência.

Das tentativas recentes para definir as características de uma *intelligentsia*, provavelmente a mais interessante é a de Alexander Gella, não só pelo resumo que apresenta dos diversos usos correntes do conceito, mas também pelos problemas suscitados por seu esforço, para defini-lo.

Gella menciona sete casos diferentes de aplicação do termo *intelligentsia*:

- (1) a *intelligentsia* "clássica" russa e polonesa do século XIX;
- (2) os grupos designados por esse termo na Tchecoslováquia e na Hungria entre as duas guerras;
- (3) os "intelectuais profissionais" e uma parte da classe média de "orientação humanística" dos países ocidentais;
- (4) o agregado heterogêneo dos grupos designados por "*intelligentsia* trabalhadora" nos países socialistas;
- (5) as camadas cultas dos países africanos e asiáticos que disputam a liderança nacional com as "burguesias" locais;
- (6) os grupos contestatários ou revolucionários surgidos nos anos 60 nas "sociedades afluentes";
- (7) os dissidentes dos países socialistas. (Gella, 1976, p. 23).

É evidente o caráter descritivo, e mesmo arbitrário, disto que é mais um inventário que uma tipologia. Sua utilidade, não obstante, viria do fato de permitir distinguir, na literatura sobre o tema, dois subtipos de *intelligentsia* (na verdade, duas acepções no emprego do termo). O primeiro desses subtipos, representado pelos casos (5), (6) e (7), aproximar-se-ia do fenômeno original por designar, segundo Gella, "um estrato social alienado de sua própria sociedade e possuidor de um sentimento de responsabilidade no mínimo pela liderança moral da nação". O segundo, reunindo os casos (2), (3) e (4), só teria em comum com o fenômeno original certas características externas deste, a saber: educação e ocupação (Gella, 1976, p. 240).

O fenômeno original russo é, portanto, explicitamente instituído em parâmetro. Compreende-se assim que os casos pertencentes ao primeiro grupo sejam considerados por Gella como os que mais se aproximariam do conceito de *intelligentsia*. Segundo o autor, porque cada um desses casos configura (a) um "estrato social" definido que (b) é alienado da sociedade e que (c) reivindica a "liderança moral" da nação. Noutro ponto, Gella dirá que o que caracteriza em definitivo uma *intelligentsia* é "uma forma objetiva de alienação, que resulta ao mesmo tempo numa atitude negativa ou revolucionária com respeito ao *establishment* dominante, e numa atitude de rejeição ao modo de vida e aos papéis tradicionalmente conservadores das classes média e inferior" (Gella, 1976, p. 25). Esta seria, portanto, para esse autor, a característica mais geral de uma *intelligentsia*.

Tal caracterização apresenta pelo menos duas ordens de dificuldades. Inicialmente, a idéia de uma forma *objetiva* de alienação. Se entendemos por isso alguma forma de discriminação posta pela sociedade, ou por suas camadas superiores, aos membros da *intelligentsia*, em virtude da posição que estes objetivamente ocupam na escala social, então, seria difícil caracterizar desse modo uma *intelligentsia*. Com efeito, seus membros pertencem geralmente

(a começar pelo o russo) a camadas superiores ou que desfrutam de uma situação mais ou menos privilegiada na sociedade. Se, ao contrário, por esta expressão entendemos existir na intelligentsia um sentimento de não-identificação com a sociedade tal como esta se apresenta, o que pode traduzir-se por uma rejeição do *statu quo* e constituir a fonte do desejo de transformar tal sociedade, estamos então em pleno domínio da problemática implicada no estudo da intelligentsia. Mas neste caso, e posto tratar-se de um sentimento, esta forma de alienação só pode situar-se no domínio do subjetivo. Quer dizer: não ditada por qualquer posição objetivamente ocupada na escala social, mas pela decalagem pressentida ou vivida entre, de um lado, a sociedade desejada a partir de uma certa visão de mundo e, de outro, a sociedade tal como se apresenta, a sociedade "real". É certo que a formação dessa visão do mundo pode nascer de um desejo de mudar de posição na escala social, ou de ver a condição de intelectual reconhecida pela sociedade, mas evidentemente não pode ser explicada apenas por essas motivações. Isso é demonstrado pelo fato de que, praticamente em toda parte, os membros das intelligentsias contestatárias vêm das classes superiores ou de camadas próximas delas, ou são cooptados por elas. Ademais, o traço marcante nos membros de uma intelligentsia que se "desligam" dos privilégios de seu meio, para clamar pela justiça social e a transformação da sociedade, é a existência de algo que aparece como uma espécie de imperativo ético, que reveste o "sentido da missão" que as intelligentsias geralmente se atribuem.

Para além de qualquer consideração sobre os móveis de sua ação, é o que pensa uma intelligentsia que a torna não-conforme com o estado de coisas, que a aliena da sociedade em que vive. E o que pensa uma intelligentsia insere-se num sistema de valores do qual faz parte uma certa deontologia do ofício de intelectual que em geral assume a forma de um espírito de descoberta e de invenção, isto é, de um questionamento permanente de tudo que se encontra instituído. É esta atitude intelectual, aliás, que distinguiria aqueles que Lipset chama os "intelectuais criativos", dos quais proviria a intelligentsia (Lipset, 1979, p. 121; Lipset, 1972). A questão que se põe é a de saber, inicialmente, por que esse não-conformismo (que se pode manifestar em planos tão diversos como o da ciência, da literatura, da arte ou dos valores) toma a forma política de uma rejeição da organização da sociedade e das formas de governo e, em seguida, por que a deontologia do ofício de intelectual é interpretada pela intelligentsia como um "dever" de intervenção política. Ora, é justamente a investigação desta questão que a idéia de "alienação objetiva", no sentido de uma discriminação social, tende a restringir a uma via demasiado estreita e simplificadora: a da redução dos valores a interesses. O conceito gramsciano de intelectual, é apenas uma variante meio sofisticada desse enfoque.

A segunda ordem de dificuldades vem do fato de que Gella (assim como outros autores) estabelece como uma das características essenciais de uma intelligentsia a sua constituição como *stratum social* específico, distinto das outras camadas da sociedade. Essa característica aparece de fato como um dos traços característicos da intelligentsia russa, o que pode ser explicado pela existência de centros específicos de formação (como o *gymnasium*) e, sobretudo, pela existência de uma estratificação social e cultural bastante rígida na sociedade russa, o que fazia com que todo conjunto de indivíduos atípicos tendesse a aparecer como um grupo específico. Todavia, nada indica a permanência desse traço em outras condições históricas, ou em outras sociedades, nas quais o "desvio" seja algo socialmente admitido.

A esse respeito, convém lembrar que Weber mostrou, estudando os *literati* chineses, que o fato de possuir uma competência única (no caso, a arte da escrita e o conhecimento da literatura como herança cultural) distinguia os *literati* dos outros grupos sociais; mas que esta competência específica em si, assim como um certo número de hábitos comuns, não era suficiente para fazer deles um grupo específico. Essa qualidade de constituir um *stand* só é adquirida a partir do momento em que os *literati* chineses estabelecem seu monopólio formal sobre o conhecimento da escrita, conquistam um papel preciso na administração e desenvolvem procedimentos (o controle do acesso ao ensino) para garantir sua reprodução social.

Certamente, o fato de possuir (ou de professar) uma competência específica (um saber sobre o social, por exemplo), paralelamente a uma socialização mais ou menos comum, tende a estabelecer laços, afinidades, entre os membros de uma intelligentsia, os quais se sobrepõem às divergências de pontos de vista, às querelas e às rivalidades ferozes existentes no seu seio. Normalmente, esses laços comuns, esse sentimento de pertencer a um certo "nós" ("we-feeling"), se traduzem em símbolos próprios, numa linguagem e em hábitos mais ou menos compartilhados, por intermédio dos quais os membros da intelligentsia se reconhecem e são reconhecidos enquanto tais. Mas, se esse princípio de (auto) identificação de caráter por vezes quase-totêmico pode criar um clã, ele não é suficiente para configurar a existência de um *stratum social* em sentido estrito. Em outras palavras, a constituição em grupo específico

não é uma condição essencial para a existência de uma intelligentsia - o que não impede que possamos abordá-la enquanto sujeito coletivo.

Finalmente, é importante observar que a caracterização feita por Gella elimina a possibilidade da existência de uma intelligentsia conservadora (e até reacionária) cujo pensamento e ação estariam voltados mais bem para a preservação de sistemas de idéias e de valores (bem como das estruturas sociais) existentes. E, no entanto, se uma das funções da intelligentsia é a de produzir mitos políticos, no sentido que Laswell e Kaplan atribuem a esta expressão, tal produção pode referir-se tanto à crítica aos fundamentos e às práticas do poder constituído como à justificação destes (Laswell & Kaplan, 1952, p. 117). Isto, como se sabe, está na raiz da distinção feita por Mannheim entre ideologia e utopia (Mannheim, 1936).

Essas dificuldades para precisar o conceito de intelligentsia (evidenciadas pelo ensaio de Gella, mas que aparecem também em autores como Malia, Confino, Besançon, Lipset, Pipes, etc...) parecem em grande parte ligadas à escolha do fenômeno russo como paradigma de uma intelligentsia; isso torna precária a aplicação do conceito assim definido a formas outras de intelligentsia surgidas em outros contextos históricos e em sociedades constituídas de maneira diversa da russa. Por isso, é preciso que voltemos brevemente ao fenômeno russo para tentar estabelecer em que pode ele contribuir, ou não, para o estudo das relações entre os intelectuais e a política em outras sociedades.

A intelligentsia russa, como se sabe, foi objeto de uma vasta literatura, cujo exame ultrapassa de longe os limites muito estreitos deste ensaio (2). Não é o caso, portanto, de "retomar" a discussão deste vasto tema, mas simplesmente de extrair do conhecimento sobre ele adquirido a problemática que interessa mais diretamente ao nosso estudo.

Essa problemática passa necessariamente por três questões estreitamente ligadas:

- a) as condições históricas que deram origem à intelligentsia;
- b) a natureza de sua alienação;
- c) seus modos de intervenção política.

Para tanto, é preciso recordar alguns fatos, a título de pontos de referência.

Para a maioria dos autores, a intelligentsia surge, se constitui, se transforma e desaparece num lapso de tempo que se situa entre a revolta decembrista de 1825 e a vitória da revolução bolchevista. Mas sabe-se também que a formação das pré-condições de sua existência deve ser buscada na história russa, ou seja, na longa seqüência de mudanças iniciadas por Pedro o Grande (1694-1775) e prosseguidas, sob uma forma contraditória e descontínua, notadamente por Catarina II (1776-1790), por Alexandre I (1801-1825) e por Nicolau I (1825-1855).

Essas mudanças nos interessam, por um lado, na medida em que evidenciam as condições históricas que permitiram a emergência da intelligentsia russa e respondem por algumas de suas características; por outro, na medida em que diferem das condições que prevalecem posteriormente, quando da aparição de outras formas de intelligentsia em outros contextos históricos. Em outras palavras, interessa mais a *natureza* dessas mudanças do que suas formas históricas.

As mudanças mais diretamente relacionadas à presente discussão situam-se em quatro planos. No plano cultural, é com a submissão do clero à Coroa (e a conversão do caráter hierático do Csar em absolutismo monárquico de fundamento natural) que começa a se desintegrar o monopólio exercido pelo clero no domínio das formulações ideológicas. Por lento e difícil que tenha sido esse movimento (como testemunham a reação dos "velhos crentes" e a revolta de Pougatchev) ele permite a abertura do campo ideológico à entrada de outros atores, à difusão mais rápida de idéias vindas de outras partes e ao questionamento dos valores estabelecidos. O segundo tipo de mudança produz-se no plano da organização interna do aparelho do Estado, com a constituição de uma burocracia impelida a se "ocidentalizar", entendendo-se por isso a adoção de critérios mais "racionais" na gestão da coisa pública. Uma das seqüências dessa mudança será a necessidade de melhorar e ampliar o ensino e a formação daqueles a quem

atualmente chamaríamos os "quadros" da administração pública. No plano da organização política, a unificação territorial do Império, que se dá na esteira das guerras contra a Suécia, a Turquia e a Polônia, estabelece novas formas de articulação administrativa e política, e reforça a idéia de nação; bem mais tarde, em parte como resultado das guerras napoleônicas, isso reforçará o patriotismo eslavófilo e, entre os membros da intelligentsia, a valorização das "virtudes" do povo russo, das quais *Guerra e Paz* constitui provavelmente o testemunho literário mais notável. No plano econômico, a circulação de mercadorias e o avanço das relações mercantis, intensificadas inicialmente graças aos mercados abertos pelos gastos militares e pela urbanização, criam brechas num sistema de estratificação social cuja estrutura reduzia-se até então ao Estado, à nobreza e à comuna camponesa (*obscina*) (Raeff, 1982, p. 80 e segs.). Essas mudanças de ordem econômica e social, sempre impulsionadas "do alto", sobretudo quando se torna claro, na seqüência das derrotas militares (a guerra da Criméia, por exemplo), que o poder nacional é também função de uma base econômica, engendram as condições que vão desembocar no progresso industrial conhecido pela Rússia nas últimas décadas do século XIX (Gerschenkron, 1968) Finalmente, as sucessivas reformas e expansões do ensino, a partir da fundação da Universidade de Moscou (1755), criam os *loci* para a formulação e a difusão de novas "visões do mundo". Essa progressiva extensão do ensino, assim como a instituição do *gymnasium*, propicia o surgimento dos centros de constituição de uma intelligentsia e, não menos importante, enseja a aparição de um "público" receptivo e difusor para suas idéias. Deve-se recordar que, em virtude dessa expansão do ensino, existiam na Rússia, na última década do século XIX, cerca de 52 instituições de ensino superior que abrigavam mais de 25.000 estudantes (Pipes, 1974, p. 262).

Essas mudanças provocam, por fases sucessivas, movimentos de mobilidade geográfica (notadamente da nobreza convocada ao serviço civil ou militar do Estado) e social (o advento de comerciantes e artesãos) que têm também conseqüências importantes. No que diz respeito à nobreza, porque seu afastamento de seus próprios domínios acentua "sua separação do povo, da Rússia profunda, seu desenraizamento, sua alienação em suma, e o sentimento de que, como nota Tchaadev, estava destinada a ter sempre os pés no ar" (Raeff, 1982, p. 82-83). Essas circunstâncias, ao que parece, contribuem para a formação de uma certa homogeneidade cultural entre os membros da "noblesse de robe" e da burocracia russa, mais tarde transformadas em *stand*. Essa mobilidade, a serviço do Estado, produz também outra conseqüência: a gestão dos domínios agrários é negligenciada, o que explica a estagnação econômica que uma parte da nobreza conhecerá mais tarde. É nesse contexto que a abertura do campo ideológico adquire toda a sua importância: ele permite à nobreza desenvolver sua própria visão crítica do mundo. O reverso da medalha está no reforço, e também no isolamento, da cultura tradicional russa, transformada em anteparo da reação contra as mudanças, como o demonstram a extensão e a persistência, no seio do povo, do movimento dos "velhos crentes".

Em suma, essas novas configurações que se desenvolvem lentamente, no rastro dessas mudanças promovidas pelo Estado, mas que também são freiadas de cima quando suas conseqüências são pressentidas como demasiado perigosas ou perturbadoras, o que lembra utilmente o caráter sempre autocrático do Estado, preparam o terreno para a constituição da intelligentsia. Elas influenciarão fortemente sua visão do mundo e dos problemas que deve enfrentar. Pois essas reformas, como observa Raeff, criam dois universos culturais cujas linhas de demarcação são claras e cujas relações são contraditórias: o de uma nobreza "ocidentalizada" e o de um povo "tradicionalista". Quando o serviço do Estado deixa de ser obrigatório para os nobres, o retorno destes aos seus domínios apenas neles acentua esse sentimento do "atraso" do povo. As mediações entre esses dois universos dão-se exclusivamente através de relações de caráter autoritário-paternalista típicas da instituição da servidão, o que constituirá sempre uma fonte de contradições e de perplexidade para a intelligentsia (Raeff, 1982, p. 88). É nesse contexto também que ganha importância a abolição do monopólio exercido pelo Estado sobre as editoras, monopólio que vinha desde o fim do século XVIII. Sua abolição permite a expressão em letra de imprensa de todas essas perplexidades, ao mesmo tempo em que propicia um surto sem precedentes nas atividades literárias. Mas esse surto provoca também sucessivas freiadas: a censura, a convocação dos nobres ao serviço do Estado, e o arbítrio. Em suma, "a vida intelectual... era ameaçada de sufocamento no momento preciso em que se expandia" (Raeff, 1982, p. 123).

Por sumárias e superficiais que sejam, essas indicações fazem aparecer a questão que começa a se colocar: a natureza- autocrática do Estado entra em conflito ao mesmo tempo com uma sociedade em processo de diversificação social e de modernização cultural e com o surto intelectual que o próprio Estado quis estimular. Raeff resume a situação do início do século XIX:

*"A decalagem entre a sociedade civil existente em potencial e a intelligentsia quase constituída, por um lado, e*

*o Estado autocrático que delimita com vigilância e firmeza o campo de ação autônoma da sociedade, por outro, criou um vazio. Esse vazio precisava ser preenchido. A questão que se punha era a de saber como fazê-lo e quem o faria. Essa será a problemática, assim como o desafio e a tarefa, do século XIX nascente" (Raeff, 1982, p. 121).*

Esse conflito com o Estado autocrático, *in absentia* de formas intermediárias de organizações sociais e, ao mesmo tempo, a busca de laços ainda que simbólicos com o povo (o que toma a forma inicial da denúncia da servidão), marca já a revolta decembrista (1825) que tanta influência exerceu sobre Herzen e a "primeira geração" da intelligentsia russa. Uma revolta cujos participantes eram quase todos militares de origem nobre, o que fará o velho aristocrata Rostpcin dizer:

*"... até então as revoluções tinham sido feitas por remendões que queriam se tornar senhores, ao passo que desta vez eram senhores que tentavam fazer a revolução para tornar-se remendões" (Cf. Venturi, 1972, p. 106).*

Faz muito sentido a interpretação que situa o fenômeno da intelligentsia como o precursor ou o anunciador de uma sociedade civil em gestação. Ela ajuda a compreender a origem e a natureza de um traço fundamental do qual decorrem algumas das características da intelligentsia. Esse traço é o que geralmente aparece na literatura sobre o assunto como a "alienação", mas que seria mais preciso ou menos ambíguo denominar como *isolamento social*.

Não se trata, evidentemente, de sugerir que os membros da intelligentsia, em virtude de sua atitude intelectual, estivessem isolados de seu meio de origem ou excluídos de qualquer rede social; menos ainda que estivessem privados de sua maneira habitual de viver ou dos privilégios assegurados por sua posição social. Manifestamente, não era este o caso e isto, aliás, diga-se de passagem, será objeto mais tarde da crítica dos nihilistas da "segunda geração" (Confino, 1972, p. 135) e dos marxistas.

O *isolamento* da intelligentsia provinha do fato de que ela clamava por uma sociedade nova em meio a um *vazio social*: um vazio criado tanto pela ausência de uma "sociedade civil" (no sentido de forças e formas sociais organizadas de modo mais ou menos autônomo) como pela própria presença do Estado autocrático (Aucouturier, 1978, p. 255). Em resumo, a intelligentsia defendia os direitos dos que ainda não haviam nascido, politicamente, ou dos que não podiam escutá-la. E mesmo quando os membros da intelligentsia falavam daquelas camadas sociais já presentes na cena política, mas diferentes da sua própria, seu conhecimento dessas camadas sociais permanecia um conhecimento abstrato. Recordar-se, a esse respeito, o mal-estar (para não dizer o horror) experimentado por Herzen durante seu exílio em Vladimir, quando participa pela primeira vez da vida cotidiana e concreta dos pequenos funcionários de província: "conversação trivial, povo sujo, idéias rasteiras, sentimentos vulgares" (Cf. Malia, 1961, p. 149). Esse traço fundamental do isolamento - pois não será a intelligentsia que irá preencher o vazio social do qual é apenas a testemunha - não escapa ao olho lúcido de Trotsky, que escreve o seguinte em 1912:

*"O substituir classes inexistentes ou embrionárias, que dissimulava a fraqueza social da intelligentsia, torna-se nela uma necessidade ideológica, e uma profissão política. Primeiro, a intelligentsia aristocrática se substitui à "multidão"; depois, o plebeu populista se substitui ao campesinato; em seguida, o intelectual marxista se substitui à classe operária (...) Mas, mesmo no caso em que a idéia caminhava no sentido do desenvolvimento histórico geral, ela era a tal ponto antecipadora, sob a influência da Europa, que a intelligentsia portadora dessa idéia ligava-se à vida política do país não por intermédio da classe a que queria servir, mas apenas por intermédio da idéia dessa classe. Foi esse o caso dos primeiros círculos da intelligentsia marxista. Só pouco a pouco é que o espírito se foi tornando carne" (Cit. por Aucouturier, 1978, p. 255).*

Do isolamento social da intelligentsia russa, que só os populistas posteriormente procurarão quebrar com a palavra de ordem "ir ao povo", decorrem em grande parte algumas de suas principais características, a saber

- a) o conteúdo utópico de seu pensamento;
- b) a auto-atribuição da liderança moral da nação e/ou da representação dos direitos de camadas sociais politicamente afônicas;
- c) uma visibilidade devida mais à posição única de seus membros do que propriamente à sua constituição em

*stratum social*, condição esta, aliás, incompatível com seu número excessivamente restrito;

d) finalmente, seu sentimento de impotência, que só é suplantado por um ato de vontade: pelo sentimento de missão, de fundamento ético.

Nesta mesma ordem de considerações, há ainda um aspecto importante a observar: o "vazio social" no qual a intelligentsia se constitui, e atua, explica também a ambivalência de sua atitude em face do papel do Estado no processo de mudança social desejado Herzen, por exemplo, escrevia no exílio:

*"No plano social, o elemento progressista é o Estado, não o povo. O governo é a fórmula de movimento (du progrès - sic), a expressão da idéia de sociedade, sua forma histórica (...). Em nenhum lugar o governo ficou tão adiante do povo como na Rússia"* (Cit. por Malia, 1961, p. 141).

Sabe-se também que o próprio Bakunin hesitou durante vinte anos entre a revolução "por cima" ou "a partir de baixo" (Ventura, 1972). Por certo, qualquer hegelianismo à parte, a tradição histórica russa explica em grande parte as hesitações e as ambivalências como as de Herzen em relação ao Estado. Mas o isolamento social da intelligentsia é também em grande parte responsável por isso. Como Malia observa pertinentemente:

*"O problema dos radicais da Rússia do início do século XIX era duplo: o poder arbitrário da autocracia e a espantosa ignorância e pobreza das massas. Quando o suposto reformador permitia que sua atenção se concentrasse apenas neste último problema, as dificuldades para resolvê-lo pareciam tão avassaladoras que surgia inevitavelmente a tentação de pensar que nada menos do que o poder absoluto da autocracia poderia ser adequado para a tarefa"* (Malia, 1961, p. 141).

Esta problemática - se se exclui a referência à autocracia mas se guarda à relativa ao Estado - reaparece, num contexto histórico totalmente diferente, nas relações entre os intelectuais e a política em certas sociedades latino-americanas.

## **A gênese de uma intelligentsia no Brasil**

### **1. O contexto social e cultural**

Para compreender a problemática do que seria a constituição de uma intelligentsia no Brasil, é preciso voltar ao universo cultural da passagem do século, um universo marcado pela "geração de 1870".

A abolição da escravatura (o Brasil será o último país do mundo a fazê-lo) e a instituição da República são as duas causas que, pela primeira vez, engajam na ação política os intelectuais da época: filhos de famílias tradicionais educados na Europa, advogados, engenheiros, escritores, jornalistas, em suma o círculo bastante reduzido das pessoas "ilustradas" da segunda metade do século XIX. Suas motivações para essas primeiras tomadas de posição coletivas, enquanto intelectuais que reivindicam a liderança moral da nação, eram diversas; entre elas, encontram-se tanto o sentimento de desonra de viver com o que era condenado pelo "mundo civilizado" como autênticos ideais liberais-republicanos hauridos nos clássicos europeus e no exemplo da revolução americana.

Mas, uma vez abolida a escravatura, um ano antes da derrubada da monarquia, quis-se logo virar a página sobre sua existência e suas seqüelas. É revelador que um dos primeiros atos de Rui Barbosa como ministro da 1.ª República, ele que era o homem ilustrado de maior prestígio em sua época; tenha sido o de fazer queimar os arquivos sobre a escravidão. Schwarz nos lembra o fato não menos significativo de que, no hino composto para saudar a república, a escravidão seja mencionada assim:

*"Nós não cremos que escravos outrora/ Tenha havido em tão nobre país"* (Schwarz, 1977, p. 21).

"Outrora", tinha sido dois anos antes. Dir-se-ia que era pelo esquecimento que se procurava salvar a honra do

"nobre país". A criação do mito do "bom senhor", que só será contestado a partir dos anos 30, situa-se no mesmo plano. É notável a este respeito que um dos livros que mais influenciaram as jovens gerações dos primeiros anos do século XX (*A Organização Nacional*, de Alberto Torres) tenha sido dedicado aos escravos, dos quais se louva o "amor ao trabalho" (sic).

Não obstante, as chagas de quase quatro séculos de escravidão estavam (e permaneceriam) amplamente abertas. Não somente através da miséria e da submissão do povo, mas ainda sob as formas dos preconceitos raciais e do desprezo por todo tipo de trabalho manual. É, de resto, por contraste com este último que a figura do intelectual é em boa parte valorizada e que o jornalista ou o escritor, mesmo mestiço, chega por vezes a ser "reconhecido" pela boa sociedade, como o mostra o caso de Machado de Assis. Todavia, os preconceitos raciais estarão por longo tempo presentes ou subjacentes em toda uma sociologia (vide Oliveira Viana) que quer explicar pela mestiçagem e pela "natureza indolente" do povo os males da sociedade e as dificuldades para "constituir" a nação (um tema que, aliás, tem origem nas narrativas dos visitantes estrangeiros do início do século XIX). Um dos primeiros cientistas brasileiros, diretor de uma instituição de prestígio (Museu Nacional) onde pela primeira vez se realizavam pesquisas sobre o curare e as doenças tropicais, ia tão longe a ponto de afirmar, como delegado do Brasil num congresso realizado em Paris em 1911, que o elemento branco acabaria por "Suffoguer (dans les métis) les éléments chez lesquels pourraient persister encore quelques traits du nègre. Le Brésil, alors, deviendra l'un des principaux centres civilisés du monde..." (Lacerda, 1911, 11 - em francês no original).

O positivismo comtiano e o liberalismo, ainda que metabolizados de forma seletiva e por vezes extravagante, constituíam, todavia, os referenciais em voga entre esses mesmos intelectuais.

A república, por sua vez, era defendida pelos intelectuais no contexto de uma reforma das instituições políticas e sociais. De fato, a instituição da república era geralmente percebida como a panacéia contra todos os males que distanciavam o país desse "mundo civilizado" cujos produtos culturais constituíam o alimento e o espelho da maior parte dos intelectuais da época. Estes propagandistas republicanos, entretanto, eram bastante valorizados nessa monarquia que queriam ver desaparecer. O próprio imperador era um homem simples, culto e pacífico, protetor das artes e das letras, fundador de vários estabelecimentos de ensino profissional (entre os quais a importante Escola de Minas de Ouro Preto), pintor modesto, poeta de ocasião, em suma, mais propriamente o protótipo de um candidato a uma Academia de Letras qualquer do que o exemplo de um autocrata. Mas a república era concebida como a chave capaz de abrir o sistema político a novos atores e às desejadas reformas, ainda que estas fossem muito vagamente definidas.

A monarquia é ab-rogada (é este o termo que cabe) em 1889, por um golpe militar que teve o acordo tácito dos fazendeiros descontentes com a abolição da escravatura. Os intelectuais republicanos deram-se conta logo de que a mudança de regime não trazia os frutos imaginados. Um deles (Lopes Trovão) dirá logo em seguida: "esta não é a república dos meus sonhos", sonhos estes apenas vagamente enunciados. Um intelectual de prestígio à época (José Veríssimo) descreve, em 1909, a decepção desses precursores de uma elite intelectual modernizante:

*"Todos se presumiam e se diziam republicanos, na crença ingênua de que a República, para eles palavra mágica que bastava à solução de problemas de cuja dificuldade e complexidade não desconfiavam sequer, não fosse na prática perfeitamente compatível com todos os males da organização social, cuja injustiça os revoltava"* (cit. Sevcenko, 1983, p. 86)

Na verdade, a república introduz os militares no poder, institucionaliza em seguida o regime das oligarquias e, em vez de empreender as reformas abstratamente reclamadas, adota práticas financeiras concretas que faziam e desfaziam novas fortunas do dia para a noite. O Brasil republicano ingressa no século e, em seguida, na "belle époque"; politicamente, sob o controle dos representantes das oligarquias agrárias e, socialmente, sob o signo do arrivismo e do espírito "nouveau riche" que se introduz nos meios urbanos. Um e outro apenas acentuavam ainda mais o contraste com as populações miseráveis das cidades e do campo. Mas esses contrastes provocarão reações bem diversas, como se verá a seguir.

Até os anos 20, a vida intelectual praticamente se concentra no Rio de Janeiro, capital da república, centro do mundo político do país, cidade que havia se tornado o terceiro porto das Américas e pela qual circula o capital



financeiro. É principalmente através do Rio de Janeiro que se incorpora à "cultura nacional" tudo o que chega da Europa pelo "último navio": as modas, o "art nouveau", os livros, as idéias... e as belas "filles de joie", objeto de uma vasta literatura e conhecidas no Brasil da época sob a denominação genérica de "as francesas".

É ainda no Rio de Janeiro que a transformação física da cidade, empreendida entre 1902 e 1906 pelo prefeito Pereira Passos (a partir de um plano claramente inspirado no de Haussmann), rasgará os bairros pobres e exporá em pleno dia a miséria urbana (Needell, 1983, p. 83; 1984, p. 383). São abundantes os testemunhos sobre o furor e a vergonha das pessoas "bem" de uma cidade cuja população aumentara de 30% em dez anos (692 mil habitantes em 1900) em face do espetáculo daqueles a quem se recrimina a condição de miseráveis. Uma das mais prestigiosas revistas da época (*Fon-Fon*) dá o tom, em 1909:

*"Na Europa ninguém, absolutamente ninguém, tem a insolência e o despudor de vir para as ruas de Paris, Berlim, de Roma, de Lisboa, etc., em pés no chão e desavergonhadamente em mangas de camisa".* (cit. Sevcenko, 1983, p. 34)

Na passagem do século, os intelectuais levantam suas vozes (ou seriam apenas suas sobrelanceiras?) diante da miséria do povo. Por certo que a literatura vigorosa de Euclides da Cunha ou de Lima Barreto demonstra um sentimento de indignação moral autêntica. Mas os protestos e as perplexidades não chegam a tomar a forma de um projeto de transformação da sociedade. O discurso permanece no terreno da condenação moral, quando não resvala para o desalento.

O traço mais interessante do que seria essa intelligentsia em formação - traço que pode inclusive levantar dúvidas sobre a conveniência do emprego desse termo - é justamente o seguinte: ela reivindica a liderança moral da nação, mas mostra-se incapaz de pensar uma nova sociedade. Tudo o que fazia a força da intelligentsia russa está ausente aqui: trata-se de uma intelligentsia desprovida de pensamento utópico. A utopia é substituída por uma *esperança*, relegada a um futuro impreciso: os mitos do "país do futuro" e do "gigante adormecido"; ou, então, toma a forma mistificada de louvores patrióticos a um país idealizado e imaginário (o *ufanismo*). Contudo, não existia nenhum constrangimento ou obstáculo (sob a forma de uma situação autocrática ou da censura) suscetível de impedir a expressão de idéias críticas e novas. Ademais, se era relativamente grande a "porosidade" nesse mundo muito elitista, por contraditório que isso possa parecer, somente a cooptação da intelligentsia pela classe dominante é manifestamente insuficiente para explicar a ausência de um pensamento utópico. Não há, de resto, motivo para supor (salvo por um reducionismo à maneira de um certo "funcionalismo marxista") que as crenças nascidas a partir de uma determinada classe sirvam necessariamente aos interesses dessa classe, incluindo-se aí aquilo que diz respeito às classes dominantes (ver, por exemplo, a brilhante crítica de Elster, 1983, cap. IV). Na verdade, mais propriamente do que a *sociedade*, é a *nação* que constitui o eixo das preocupações dos intelectuais.

O filósofo Tobias Barreto (que, no fim do século, numa cidade perdida do nordeste brasileiro, editava orgulhosamente uma revista de filosofia em... alemão) afirmará, na forma de uma constatação, o que em seguida se tornará um princípio para a ação: temos um Estado, mas não uma nação. Será justamente com a "construção da nação", por intermédio do Estado, que a intelligentsia brasileira irá preocupar-se um século após a independência.

Mas, num primeiro momento, é a busca de seu estatuto social que preocupa os intelectuais.

Sevcenko, em seu excelente livro, traça um quadro do estado de espírito e da confusão dos intelectuais do início do século em busca de um "reconhecimento" social de sua condição. Mesmo a fundação da Academia Brasileira de Letras (1897), quem sabe a primeira dessas instituições às quais Bourdieu atribui a função de instâncias de consagração, não tinha ainda o prestígio que terá posteriormente. O filósofo Farias Brito exprime esse sentimento de amargura:

*"Aqui o homem de espírito, o pensador, o artista é objeto quase de escárnio, por parte dos senhores da situação e dos homens de Estado. Um pensador, um artista vale para eles menos que uma forte e valente cavalgada, um poeta menos que uma bonita parelha de carro"* (Cit. Sevcenko, 1983, p. 88).

Há vários outros testemunhos no mesmo sentido. Isto parece contrastar fortemente com o que foi dito anteriormente sobre o prestígio de que desfrutava o homem ilustrado. Mas a contradição é apenas aparente. Na

verdade, estamos já não somente numa sociedade que se transforma economicamente, mas diante de dois tipos sociologicamente distintos de intelectuais. O homem ilustrado era o *bacharel*, o *doutor*, signos indicadores simultaneamente de uma confortável condição social e da "cultura ornamental" de que ele constituía a expressão mais acabada. O homem ilustrado constituía o orgulho das elites e das classes médias que se imaginavam cultas, "européias"; condição que as distinguia do comum dos mortais, justificando também seu estatuto social ou sua dominação. Isso não significa, entretanto, que o fato deste homem "ilustrado" pertencer ao universo das elites tradicionais, ou das novas elites, ou de ser aceito por elas, fizesse dele um defensor do *statu quo*. Pelo contrário, em sua maioria foram eles os primeiros a denunciá-lo, em nome desta mesma "ilustração": em nome de uma ética intelectual.

Os intelectuais que se queixam do estatuto de sua condição (um deles dirá: "letras?... aqui, apenas letras de câmbio") são os precursores de, ou já pertencem a, um outro tipo sociológico e experimentam as transformações de um capitalismo nascente. São os que não se limitam mais a mirar-se apenas no espelho do "mundo civilizado", se bem que ainda sejam seduzidos por ele. São também os que se consagram à criação literária, à descoberta, às primeiras experiências científicas, ao jornalismo literário mais sofisticado, à discussão dos problemas existenciais e à busca angustiada de uma explicação da especificidade desta sociedade contraditória, desconcertante. Em suma, de tudo o que, na época, aparece sob a forma de um questionamento sobre o "caráter nacional" brasileiro.

Existe uma corrente de interpretação que quer ver nesse sentimento de isolamento vivido por esses intelectuais a "prova" da discriminação a que estavam submetidos em virtude de sua origem ou condição social mais modesta, o que, de resto, não era verdadeiro para a maioria deles. Tal fator existia, mas não era determinante, pois as camadas sociais dominantes urbanas eram bastante permeáveis (e variáveis em sua constituição), contrariamente ao que levam a crer os estereótipos construídos a partir da existência e permanência de uma *oligarquia política*.

O isolamento desses 'intelectuais criadores' também não tem nada de comparável com o vazio social em que vivia a intelligentsia russa. Eles não aspiravam (ou não aspiravam ainda) "substituir-se a classes inexistentes". Na verdade, contrariamente à intelligentsia russa, eles não possuíam nem um projeto de sociedade nem a teoria de uma sociedade que seria produzida por um sujeito histórico em formação. (Essa noção só aparecerá muito mais tarde). Na realidade, são eles, os intelectuais, que vão posteriormente atribuir-se, enquanto intelectuais, o papel de demiurgos, de heróis civilizadores da *nação* (e não necessariamente de uma sociedade nova).

O sentimento de isolamento (que se exprime antes pela queixa do que pela revolta) tem a ver com dois outros fatores:

- a) eles viviam num país de analfabetos, sem um "público" e um mercado, justamente num momento em que os valores capitalistas começavam a penetrar fortemente o mundo urbano;
- b) num campo cultural ainda dominado pela cultura ornamental, havia pouco espaço seja para o pensamento abstrato, seja para o conhecimento instrumental.

O primeiro ponto é lucidamente formulado, já em 1900, por José Veríssimo (esse influente cronista literário de um grande jornal do Rio de Janeiro) quando lembra que 85% da população (ou seja, 12,2 milhões de habitantes) não sabiam ler. Do que conclui:

*"Assentado esse fato, verifica-se logo que à literatura aqui falta a condição da cultura geral, ainda rudimentar e, igualmente, o leitor e consumidor dos seus produtos"* (cit. Sevcenko, 1983, p. 88).

Serão justamente a educação do povo, pela instrução pública, a reforma do ensino e a construção de um "campo cultural", a partir da universidade, que se tornarão os eixos de preocupação de uma boa parte da intelligentsia dos anos 20 e 30. E são também essas preocupações que a colocarão em relação direta (e contraditória) com o Estado.

## 2. Do desalento à ação

Durante os anos 20, o Brasil, como se sabe, passa por transformações culturais, políticas, econômicas e sociais cuja importância é unanimemente reconhecida. Os centros urbanos, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo, conhecem nessa época uma efervescência cultural e política sem precedente. É no eixo das relações ambíguas entre esses dois domínios (o cultural e o político) que a intelligentsia buscará não mais seu *status*, mas sua *identidade social*.

A cena política dos anos 20 é marcada por sucessivas revoltas dos jovens oficiais que, denunciando a "corrupção" da 1.<sup>a</sup> República, traduzem também o descontentamento das classes médias urbanas ascendentes e em busca de sua própria representação política numa sociedade ainda impregnada do patrimonialismo rural; por repetidas crises no interior da "confederação oligárquica", decorrentes dos conflitos de interesses e das rivalidades políticas entre os estados que a integram; pela diferenciação cultural introduzida pelo ingresso na vida política de uma nova geração das elites dominantes, ganha para o campo das reformas liberais no espírito de "representação e justiça" (Assis Brasil); pela fundação do Partido Comunista (1922) e, pouco depois, de associações inspiradas no fascismo italiano; finalmente, pela introdução no debate parlamentar de questões tais como as relativas às causas do atraso econômico, ao imperialismo e à necessidade de explorar os recursos naturais do país no quadro de uma política de industrialização.

Em resumo: numa sociedade cuja economia dependia essencialmente da exportação de produtos primários e na qual o sistema político e as práticas eleitorais fraudulentas (os presidentes eram quase sempre eleitos com cerca de 90% dos votos) davam aos representantes das velhas oligarquias um poder político incontestável, o mundo urbano, que cresce e se industrializa, reivindica a modernização econômica e política da nação. Nas reivindicações de liberdade para a organização de interesses e de reforma do sistema eleitoral, pode-se ver também aspirações difusas, por parte das camadas nascidas da diversificação econômica e social, no sentido de se constituírem em "sociedade civil". Tudo isso anuncia a Revolução de 1930, que põe fim à 1.<sup>a</sup> República e inaugura a era de Vargas, para desembocar no período autoritário do *Estado Novo* (1937-45). É a partir da Revolução de 1930 que o processo de "modernização conservadora" se acelera; mas isso não se fará a partir dos conflitos nascidos no interior de uma "sociedade civil" já constituída, mas através de um processo dirigido pelo Estado (Martins, 1976).

Os intelectuais da época tomam freqüentemente parte na discussão desses acontecimentos que agitam a cena política; entre eles, alguns, da esquerda à direita, participam diretamente desses acontecimentos; certos deles vão mesmo fornecer as justificações ideológicas para a implantação do *Estado Novo* (Francisco Campos, Azevedo Amaral). Mas, num primeiro momento, é no plano cultural que sua ação inovadora mais se fará sentir.

É o surgimento do "movimento modernista" que marca uma inflexão importante. Esse movimento é criado por um número reduzido de intelectuais, escritores e artistas, na sua maior parte, cujas preocupações abrem-se em leque sobre todos os domínios da cultura e da política.

Eles constituem apenas uma parcela da intelligentsia, mas é deles que vem inicialmente a força motriz da renovação.

A Semana de Arte Moderna, por eles organizada em São Paulo, em 1922, e o escândalo que ela causa, de certo modo valem como uma certidão de nascimento de uma intelligentsia que parece finalmente constituída. Seus membros vêm de horizontes sociais e políticos distintos; não foram socializados em nenhum *gymnasium*; na maioria são autodidatas, mas informados sobre tudo o que se produz no estrangeiro; alguns bafejados pela fortuna, outros muito pouco; vivem em cidades diferentes, encontram-se em livrarias, cafés ou nos salões que se abrem para eles; fundam revistas dessas que, na maioria das vezes, não duram mais que três números (*Estética*, *A Revista*, *Verde*, *Revista de Antropofagia*, etc.), e têm muitas divergências entre si - como toda intelligentsia. Em comum, têm um mesmo espírito de renovação, que quer se transformar em ação política - e compartilham os problemas que a época opõe a tais iniciativas.

O que, num primeiro momento, preocupa esses jovens *intelectuais criativos* dos anos 20 é a busca de sua identidade, ao mesmo tempo cultural e social. E isso se faz, por vezes, com uma ponta de altivez e de ironia: "*tupi* or not *tupi*, eis a questão", dirá aquele que é talvez o mais complexo e o mais interessante deles.

Esta procura de uma identidade passa inicialmente pela contestação dos cânones estéticos dominantes no domínio cultural: literatura, poesia, pintura, arquitetura, música; etc. Paralelamente, mas ao que parece sem que um

saiba muito bem o que faz o outro, pois se trata de uma intelligentsia bastante compartimentada, a renovação estende-se à biologia, à física, à química e à experimentação propriamente científica, movimento animado pela Academia Brasileira de Ciência, criada também em 1922 (Schwartzman, 1979).

Efetivamente, serão anos de uma grande criatividade. E de uma criatividade que se propõe quebrar (o que era novo no Brasil) a separação entre o *erudito* e o *popular*. Pela incorporação do falar cotidiano à escrita e à linguagem literária (preocupação central em Mário de Andrade), dos ritmos afro-brasileiros à música (Villa-Lobos) ou das figuras do povo à pintura (Portinari, Di Cavalcanti) Se a renovação temática acompanha freqüentemente a renovação da forma, isso se faz num espírito de total liberdade. Pois não se trata, de modo algum (a não ser, mais tarde, para os escritores de obediência comunista, como Jorge Amado), de esterilizar a invenção com o mito de um "herói positivo"; nem de um simples procedimento demagógico. Trata-se, antes, de uma espécie de "ir ao povo" à maneira brasileira: sem utopia, ou teoria da sociedade, com humor e malícia. O protótipo é o livro de Mário de Andrade *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. O que eles querem: voltar às raízes, desmascarar a "ilustração", sem renegar a erudição. Evidentemente, isso não exclui uma grande ambigüidade. Mas é justamente da ambigüidade que esses escritores retiram sua força.

É também o momento em que, através dos "romances regionalistas", os *vécus sociaux* que coexistem num país tão desigual e diversificado podem se apresentar ao espírito de um leitor urbano que, de outra forma, jamais teria como vivenciá-los. Vai nesse sentido, parece-me, a observação de Antonio Cândido de que se inicia um movimento de unificação cultural sem precedentes no Brasil (Cândido, 1984, p. 27). Finalmente, é na primeira metade da década de 30 que nascem as primeiras tentativas de interpretação de conjunto da história, da economia e da sociedade brasileira, a partir de referenciais que não os da "raça" ou do "meio tropical". Esses livros tornar-se-ão clássicos, influenciando posteriormente várias gerações (Gilberto Freire, Caio Prado Jr., Buarque de Holanda, etc.). Em suma, a intelligentsia procura atravessar o espelho (europeizado) para "ver" o país - e advogar a mudança. Pois a procura da identidade social passa igualmente pela busca angustiada de uma ponte entre essa completa renovação cultural e a reforma da sociedade: a ponte entre a *modernidade* e a *modernização* do país.

Essa atitude nova é de algum modo antecipada no discurso de um romancista já de renome (Graça Aranha) quando se demite da prestigiosa Academia Brasileira de Letras para engajar-se ao lado desses jovens intelectuais criadores dos anos 20, possivelmente com a esperança de liderá-los - o que eles não aceitam (Carta de Mário de Andrade a Prudente de Moraes Neto, in Koifman, 1985, p. 185-193). O gesto de Graça Aranha provoca, de resto, o brado indignado e hilariante de um dos poetas mais célebres da época (Coelho Neto): "Sou o último dos helenos!", reação que ajuda muito à reconstituição do clima cultural que os "modernistas" viviam e que queriam transformar. Dizia Graça Aranha, em seu discurso:

*"O movimento espiritual modernista não se deve limitar unicamente à arte e à literatura. Ele deve ser total. Há necessidade, tão longamente esperada, de transformação filosófica, social e artística (...). A inteligência temerária, libertadora e construtiva, animada pelo espírito moderno que vitaliza o mundo, transformará o Brasil"* (cit. Castro, 1979, p. 123).

Graça Aranha foi um dos precursores do modernismo, mas pertence (assim como sua exaltação e sua prosa) a uma geração anterior. Os intelectuais dos anos 20-30 compartilham a mesma esperança, mas se aperceberão logo dos limites do poder de transformação da intelligentsia. Com efeito, esse desejo de contribuir para a mudança cultural e social do país, absolutamente autêntica neles, cede lugar freqüentemente a um sentimento de isolamento e impotência em face desse país que os inquieta, que tentam decifrar mais pela fenomenologia que pelo "método", e cujas estruturas os confundem tanto. Isso explica provavelmente a perplexidade beócia de George Dumas, Professor na Sorbonne, que tem um papel importante por ocasião da criação da Universidade de São Paulo, quando escreve a Capanema, Ministro da Educação, para notar essa inteligência "que caminha paralelamente ao gosto do sonho e à exuberância da vida afetiva" (Carta de 01.09.1935, Arquivos do CPDOC, GC/Dumas, G, doc. 2).

Esse estado de espírito, vivido de maneiras diferentes pelos membros da intelligentsia, mas presente intermitentemente em quase todos eles, revela-se plenamente quando do exame de sua correspondência privada. Com a eventual exceção daqueles poucos (bem poucos; aliás) que vão buscar suas certezas no marxismo, nas versões da IIIa. ou da IVa. Internacionais, os demais compartilham, num ou noutro momento, um sentimento que não decorre do

"pessimismo da inteligência", mas dos entraves reais que se opõem a sua vontade de ação: a de participar de uma transformação social que eles próprios não sabem definir muito bem, e menos ainda por onde iniciar. Pois, se não possuem nem utopia nem teoria sociais, são - *et pour cause* - voluntaristas. Podem ter tido impacto considerável à época os já referidos ensaios de interpretação da sociedade brasileira produzidos a partir de uma nova perspectiva (Cândido, 1984, p. 35), mas tratavam-se de obras mais interessadas em retomar o "fio da história" do que em fornecer uma teoria para a ação.

O fato de que sejam escritores e artistas os que ocupam o primeiro plano da intelligentsia, certamente contribuiu para essa percepção sofrida da miséria cultural do país, da mediocridade da política e dos políticos, e dos obstáculos que se interpunham a essa vontade de empreender alguma coisa, de agir, para diminuir a dramática distância cultural entre os intelectuais e o seu meio. Em suma, eles denunciavam o subdesenvolvimento. Mas - hélas! - esse conceito, com tudo o que ele implicaria em termos de diagnóstico e de promessas ou ilusão de mudança, não havia ainda sido inventado. O que eles vêem, assim, é o "atraso" do país, a "estreiteza dos espíritos", a decalagem entre a política e os problemas que acreditam importantes: o impasse.

Daí certamente seu sentimento de impotência e também a ambivalência de sua atitude, feita de esperança e desespero, em face desse país cujo potencial para a mudança eles saúdam, ao mesmo tempo em que deploram as dificuldades para realizá-la.

Num primeiro momento, essa profunda ambivalência é mascarada, inclusive para eles mesmos, através da redescoberta e valorização de tudo o que é brasileiro, que eles empreendem (e muito sinceramente) em seu combate contra o espírito tradicionalista sempre voltado para a Europa (a "doença-de-Nabuco", como dizia Mário de Andrade). Num segundo momento, tal ambivalência será encoberta por um nacionalismo de novo tipo (com fundamento político-econômico) ao qual alguns deles serão sensíveis, na medida em que nele percebem o fator instrumental de modernização da *nação*. E tocamos aqui num ponto importante, que entretanto não será desenvolvido neste ensaio – pois dele excluímos deliberadamente a sociologia das ideologias –, a saber: a receptividade ulterior, por parte dos intelectuais brasileiros às "grandes teorias" de mudança histórica, graças a esse estado de espírito que é fruto da ausência, nessa intelligentsia, de uma teoria sobre sua própria sociedade. Ou seja, uma "teoria" capaz de fazer com que suas inteligências aceitem (pela via da compreensão) as causas do mal-estar que eles, intelectuais, sentem através de uma constatação existencial cotidiana. É esse estado de espírito que engendra a receptividade a um pensamento doutrinário, de esquerda ou de direita, desde que seja capaz de tudo explicar.

Sej a como for, mascarada ou não, é real a ambivalência dos membros dessa intelligentsia com respeito ao país, do mesmo modo que suas oscilações entre o otimismo quanto aos fins que querem propor e o pessimismo quanto aos meios de que dispõem para atingi-los. Isso, que é vivido como um insuportável leito de Procusto, ajuda a compreender, como veremos, as relações contraditórias da intelligentsia brasileira com a política.

Na correspondência trocada entre dois homens (Anísio Teixeira e Monteiro Lobato) que exercem papéis importantes nos campos da educação, da literatura e da edição, encontram-se claros exemplos tanto desta ambivalência com relação ao país como desta vontade de agir que se alterna com o sentimento de impotência. Lobato (que será apresentado mais tarde como um dos símbolos do nacionalismo) chega ao ponto de escrever a seu amigo:

*"Um dia de New York vale uma vida no Brasil - pelo menos ensina mais que ela".* (Carta, 25.07.1929; Arquivo CPDOC, AT 280622/14)

Eles podem ser nacionalistas, mas não serão jamais "patriotas". Em outra carta, Lobato exaspera-se por ter tomado conhecimento de que a Academia Brasileira de Letras havia votado uma moção "contra o cinema falado em inglês, como medida de defesa da língua". Provavelmente, diz ele, porque

*"(...) O povo, superinteligente que é, poderia, após audição de meia dúzia de talkies, abandonar o "meigo idioma" e passar a entender-se em American Slangish".* Para concluir:

*"Tudo isto dá um desânimo de morte. Só cheirando gaz. Tira o gosto da vida".* (Carta de 15.01.1930; Arquivo CPDOC, AT 280622/12)

Um homem como Mário de Andrade não expressaria da mesma forma esse sentimento que, não obstante, também experimenta, mas o importante aqui é observar que tal sentimento existe. Anísio Teixeira, por sua vez, escreve nesse mesmo tom:

*"Delicioso e único país, se a circunstância de ser além disso também o nosso país não nos ferisse a alma mesmo quando não queremos passar de espectadores"* (Carta de 2.05.1930 (?); Arquivo CPDOC, AT 280622).

Em outra carta, mais significativa, escrita alguns dias após a Revolução de 30, ele manifesta toda a sua impaciência de agir, sua convicção de estar muito adiante dos acontecimentos, anunciando a via que será seguida finalmente por uma parte da intelligentsia:

*"Estamos em cheio na atmosfera que devia dominar a Europa em 1848. A busca ainda de liberdades políticas e liberdades civis! Quando veremos que o problema de organização e não o problema político, é o que realmente importa? Preparam-se os homens. Criem-se os técnicos. Eles organizarão. Da organização virá a riqueza. E tudo mais - política sã, liberdades, etc., etc. - virá de acréscimo".* (Carta 26.11.30; Arquivo CPDOC, AT 280622/16 - grifado no original)

É este tema da organização nacional (também título do famoso livro de Alberto Torres, publicado em 1914), e não o da revolução, que frequenta a imaginação de uma grande parte da intelligentsia. Contudo, não se trata mais, como fora o caso de Torres, de dotar o país de instituições de direito público, de organizar o "país legal". Agora, é o "país real" que se quer - que eles querem - "organizar", segundo a concepção de que, por esta via, se poderia ao mesmo tempo desencadear e controlar as tão esperadas mudanças. Talvez seja o caso de observar que Anísio Teixeira, convertido às idéias pedagógicas de John Dewey (das quais será introdutor no Brasil) por ocasião de sua estada na Universidade de Columbia, não pode ser incluído entre os que ostentam um pensamento francamente autoritário. Pelo contrário, no espectro ideológico brasileiro, ele se situa como um autêntico "liberal", e será ferozmente combatido pela direita católica.

As reflexões que emanam dessas citações (e a documentação consultada é rica nessa matéria) são significativas por várias razões. Em primeiro lugar, porque fica claro o sentimento de isolamento e impotência dessa elite intelectual que se atribui a tarefa de arrancar o país do "atraso" em que se encontra. Depois, porque é esse desencanto pela política, na qual a elite intelectual não encontra seu lugar, que tende a conduzi-la a subordinar a política ao princípio abstrato de *organização*, antecipando de certa forma a visão tecnocrática da mudança social. Finalmente, porque essas reflexões ajudam a compreender por que a reforma da sociedade será captada pela ótica da reforma da educação e do ensino (a "criação" dos homens e dos técnicos).

Talvez seja necessário lembrar que, nesse momento, a intelligentsia fala apenas em seu próprio nome: ela não aspira "substituir" alguma classe social, nem falar *em nome* da nação. Fala à nação, adverte-a, buscando em sua condição intelectual a legitimidade da liderança moral que quer exercer. De fato, é mais do que uma liderança moral: é o papel de "herói modernizador" que ela se atribui. E é isso o que a distingue também dos "intelectuais engajados" à moda européia, cuja história, como se sabe, soa com o "affaire Dreyfus".

Esta imagem que a intelligentsia brasileira faz de seu papel político integra-se à procura de identidade social - o que inexoravelmente introduz o poder como um de seus referenciais.

Num livro publicado em 1933, aliás notável Afonso Arinos diz alto e bom som aquilo que a maior parte dos outros pensa em voz baixa: "todo o poder aos intelectuais!". Pois, diz ele, a "desordem do país" vem também da desordem em que se encontram os intelectuais" e a "conquista do poder por parte deles" os libertará de sua "própria desordem". Em outras palavras, é a participação no poder que proporcionará o domínio sobre os problemas do país e sobre as forças criadoras da própria intelligentsia (Arinos, 1933, p. 49-50). Mas de que maneira, e por que vias, chegar ao poder com um tal sentimento de impotência?

É a partir da reconstituição desse "clima", que serve também de quadro de referência, e que se tornará ainda mais complexo pelas clivagens no interior da intelligentsia provocadas pela penetração das idéias marxistas e fascistas,

que é preciso procurar situar os modos de intervenção política dos intelectuais e suas relações contraditórias com o Estado.

Resumamo-nos, para melhor compreender o que se segue. Esta intelligentsia brasileira, que parece finalmente constituída, queixa-se das estruturas atrasadas e rígidas do país, mas de modo algum o rejeita para sentir-se "civilizada"; é isolada, mas enraizada. Está profundamente convencida da importância de sua contribuição à transformação das estruturas sociais, ainda que não saiba como fazê-lo. Com efeito, para realizar a tarefa que se atribui, ela só dispõe do "poder das idéias". Mas, considerada a "estreiteza dos espíritos", como convencer pelas idéias? É esse o problema que se coloca (o educador) Anísio Teixeira, para responder:

*"No Brasil, ninguém convence os outros pela palavra. A palavra deve servir para chicote. A palavra deve castigar e ridicularizar. E no mais, é ação. Só por esse meio podemos, não convencer, mas vencer o Brasil (...)"* (Carta de 09.08. 31; Arquivo CPDOC, AT 280622/16)

Ver-se-á, em seguida, quais são as vias que se abrem à ação.

### 3. O campo cultural e o Estado

A "reforma" da sociedade, pela via da reforma do ensino, nesse espírito de "criação" de cidadãos e de reprodução/modernização das elites, é uma dessas idéias recorrentes no Brasil, como também em outras partes. Rui Barbosa já a defendia sob a Monarquia, e a primeira Constituição republicana (1891) estabelecia o preceito do ensino público e leigo. A distância entre o primeiro termo do preceito e a realidade mede-se por um número: 85% de analfabetos trinta anos mais tarde.

A idéia reaparece a partir da segunda metade da década de 20, desta vez com bem mais força e com perspectivas mais amplas. Trata-se, agora, de reformular inteiramente a concepção e as práticas pedagógicas do ensino primário, secundário e profissional; e se trata também de criar uma "verdadeira universidade" (expressão muito em voga) através da federação das diferentes faculdades e institutos de pesquisa, até então isolados, ou ainda inexistentes, sob a égide de uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. A esta atribuía-se a função de produzir a reflexão e a pesquisa de alto nível: o saber. Mas um saber, como se verá, ao qual se atribui também uma função política explícita: a de "orientar a nação".

O desenvolvimento das forças produtivas, a urbanização acelerada, as mutações culturais, etc., são fatores que podem ser facilmente evocados para explicar a extensão assumida pela idéia da reforma do ensino. Mas se tratava também de uma outra coisa: de estruturar o "campo cultural" (3). É este último aspecto que nos interessa, pois as relações entre os intelectuais e a política serão em ampla medida condicionadas pelo grau de autonomia adquirida pelo campo cultural relativamente ao Estado.

Para a intelligentsia, estruturar o espaço cultural significava a possibilidade de criar instituições modernas, abertas ao espírito de renovação e de pesquisa; e, num outro registro, instituições capazes também de tirá-la do isolamento, de difundir sua mensagem e de criar um "mercado", não necessária ou exclusivamente no sentido econômico do termo, mas também no sentido de um *lugar* onde se intercambiam idéias. Em suma, os *loci* para a fundação, o reconhecimento e a expansão de sua identidade social, e mesmo de sua "missão" na sociedade.

A luta pela reforma do ensino tem também uma significação adicional: ela abre à intelligentsia uma via para a ação. Em 1924, cria-se no Rio de Janeiro a Associação Brasileira da Educação (ABE), por intermédio do setor da intelligentsia representado pelos "educadores reformadores" (Fernando de Azevedo, Anísio Teixeira, Lourenço Filho, entre outros); esta associação dá origem ao movimento conhecido como a *Escola Nova*. A ABE promove pesquisas entre os professores de todo o país e organiza colóquios periódicos para a discussão das teses sobre a reforma do sistema educacional. Essas iniciativas repercutem na imprensa, contribuindo para unificar o espaço cultural. Em 1926, um dos mais prestigiosos jornais do país (*O Estado de São Paulo*), cujos proprietários também sofrem do mal do "herói civilizador", encarrega Fernando de Azevedo de realizar uma pesquisa sobre a "instrução pública" em São Paulo. Seus

resultados e os debates por ela suscitados são publicados pelo jornal durante quatro meses, o que mostra bem o interesse que se conferiu ao assunto. Da ação da ABE e da atuação desse jornal paulista surgirão, mais tarde, as duas universidades concebidas nesse espírito de renovação.

Mas, justamente porque se acredita poder "reformatar" a sociedade pela via da reforma do ensino, diferentes setores da intelligentsia, assim como outros interesses, mobilizam-se para controlar a mudança e/ou para garantir suas posições nesse espaço cultural que se quer estruturar - ou "organizar".

Uma interpretação muito difundida na literatura sobre o tema identifica o que estava em jogo nesta mobilização com aquilo que Fernando de Azevedo apresenta sob a forma de um dilema: "*Ou nós educamos o povo para que ele engendre as elites, ou formamos as elites para que elas compreendam a necessidade de educar o povo*" (Cardoso, 1982, p. 28).

Esse curioso dilema foi efetivamente discutido num primeiro momento (sua formulação data de 1926), mas seu valor é mais o de uma hipótese acadêmica. Na verdade, ele expressa também a dúvida de uma intelligentsia que se pergunta por onde começar as reformas que quer levar adiante. O jogo das forças e a realidade dos fatos encarregar-se-ão de resolver essa dúvida. Com efeito, uns e outros vêem a universidade como um lugar de criação de elites modernizadoras e, no caso particular de São Paulo, como o instrumento capaz de irradiar "sua cultura" para o resto do país. A idéia do jornal *O Estado de São Paulo*, nessa época, sobre o que seriam as funções de uma faculdade de Filosofia é claramente explicitada: "... fixar as normas que a nação deve seguir" (Cf. Cardoso, 1982, p. 63). Além disso, os reformadores intuem que seria impraticável começar a reforma pelo outro termo do dilema enunciado por Azevedo. Com efeito, uma pesquisa revelará depois que 25 % dos professores do primeiro ciclo das escolas públicas (e 68 %, das do setor privado) não possuíam qualquer diploma de formação profissional (Arquivos CPDOC, GC 390929 I-6). O que havia era um problema, e não um dilema.

Os reformadores da *Escola Nova* procuram resolvê-lo em dois níveis. Por um lado, através de um remanejamento da teoria da circulação das elites, que tomaram emprestado provavelmente a Mosca (*Elementi di Scienza Política* fora publicado em 1896), tornam conceitualmente compatíveis uma universidade voltada para a reprodução das elites e os seus ideais de uma sociedade mais aberta e democrática. Por outro lado, defendem (ver-se-á mais adiante) a instituição do ensino gratuito e igual para todos, no espírito de superar as barreiras, decorrentes dos privilégios de classe ou de riqueza, que limitam o acesso à educação. Proposições inteiramente concordantes com a idéia da "reforma" da sociedade através da reforma do ensino.

O que desencadeia o debate, contudo, é outra coisa: a defesa que fazem de um ensino público, gratuito, leigo e igualitário para ambos os sexos. A direita católica (um pleonasma, na época) contra-ataca ferozmente cada uma dessas proposições. O Cardeal do Rio de Janeiro chega a dizer: "Ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado". Aparentemente, é a Igreja, e não a intelligentsia, que pretende falar em nome do povo.

Esse debate sobre a reforma do ensino se acirra desde o fim dos anos 20 e detona as clivagens ideológicas profundas já existentes em potencial no seio da intelligentsia (4). Essas rachaduras se aprofundarão ainda mais ao longo dos anos 30. Os epítetos "fascista" e "comunista" começam a ser profusamente distribuídos, mais freqüentemente a torto do que a direito. É suficiente conhecer a história política do Brasil dessa época - a formação do movimento fascista brasileiro, a tentativa de formar uma "frente popular", o *putch* fracassado do Partido Comunista em 1935, etc. - para compreender que o debate sobre o ensino está impregnado das lutas políticas e ideológicas que agitam esta sociedade que se quer reformatar através do ensino.

Há dois elementos importantes a reter deste breve relato:

- a) o campo cultural é politizado antes mesmo de estruturar-se e de criar suas próprias instituições;
- b) desde seu nascimento, a universidade é concebida mais como um instrumento político do que propriamente como um lugar de produção científica; e, o que é mais importante, o Estado intervém no campo cultural antes de que este se estruture.

Com efeito, o Governo Provisório que se instala com a Revolução de 30 cria imediatamente o Ministério da



Educação. E este intervém no debate, instituindo por decreto (Reforma Francisco Campos de 1931) normas que são apresentadas como um ponto de equilíbrio "entre tendências opostas" (Schwartzman, 1979, p. 171). Essas normas tornam "facultativo" o ensino religioso nas escolas públicas. Mas o debate sobre o ensino não se detém aí. É que a intervenção do Ministério coloca a verdadeira questão: a da autonomia da universidade com relação ao Estado. E a esse respeito a posição dos reformadores é bastante ambígua. É, pois, necessário retornar o relato.

A Reforma Campos, apesar do discurso "pluralista" de seu prólogo, era centralizadora e coercitiva, perfeitamente coerente com as idéias de seu autor (jurista brilhante, futuro ideólogo da Constituição corporativista e autoritária de 1937). A autonomia didática e administrativa das escolas e universidades é julgada "inconveniente" e mesmo "danosa ao ensino". A reforma arma, portanto, o Estado para exercer sua tutela sobre todos os domínios do ensino. Para estabelecer as diretrizes relativas ao ensino (em todos os níveis) cria-se o Conselho Nacional da Educação. A esse órgão, o decreto atribui o poder de decidir em "última instância" (o que na verdade significa submeter seu parecer ao Ministro, a quem é subordinado) sobre todas as questões relativas à educação.

A rigidez da tutela sobre o ensino superior torna-se evidente através de um outro decreto, do mesmo ano, que "organiza" a Universidade do Rio de Janeiro: tal decreto contém 328 artigos. Tudo é regulamentado: das atribuições do Reitor e do Conselho da Universidade até a definição do programa, ano por ano, de todas as disciplinas ministradas em cada faculdade, sem falar nas regras de escolaridade, da nomeação dos professores, de seus salários, etc. (Schwartzman, 1979, p. 174).

Contra a Reforma Campos, batem-se os reformadores da *Escola Nova*, o grupo que quer criar a Faculdade de Filosofia em São Paulo e a direita católica - nem sempre pelas mesmas razões, e cada um num registro diferente. Mas todos reclamam a revogação do decreto.

Esta segunda etapa do debate permite ao movimento da *Escola Nova* precisar melhor seus pontos de vista. Isso se faz através de um documento, dirigido "ao povo e ao governo", assinado por vinte e cinco intelectuais e aprovado pela Va. Conferência da ABE, em 1932. O essencial desse longo documento (*Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*) pode assim ser resumido:

- a) a educação é uma função essencialmente pública;
- b) as escolas devem oferecer a mesma educação para todos, de forma a garantir a todos o acesso a um ensino de igual qualidade;
- c) a escola deve ser leiga, gratuita, e o ensino deve ser comum para os dois sexos;
- d) a autonomia universitária (pedagógica, administrativa e econômica) deve ser total;
- e) respeitadas essas diretrizes gerais, os estados da Federação podem adaptar sua execução às condições locais;
- f) ao Ministério da Educação é atribuída a tarefa de "fiscalizar" a aplicação desses princípios e de fornecer os recursos complementares necessários para a realização do programa (Cardoso, 1982, p. 111-112).

A divulgação desse manifesto provoca violentos contra-ataques da direita católica e da hierarquia da Igreja. Esta criará mais tarde um poderoso *lobby* (a *Liga Eleitoral Católica*) para eleger à Assembléia Constituinte, que se reunirá em 1934, candidatos afinados com suas idéias.

É evidente a ambigüidade dos reformadores com relação ao Estado. Eles observam que, no mundo moderno, algumas das funções tradicionais da família, entre as quais o ensino, tendem cada vez mais a serem transferidas para o domínio do público; mas negam que o monopólio do Estado sobre a *escola* (por eles preconizado) possa ser considerado como sinônimo de um monopólio sobre a *educação* (de que são acusados).

O Estado deve encarregar-se da reorganização do sistema de ensino, mas garantir a liberdade de cátedra e a autonomia pedagógica dos professores; além disso, esse Estado não deve ser um "instrumento dos partidos", mas um Estado capaz de representar o "interesse geral". Em suma, tudo se passa como se existisse uma sociedade civil forte e

organizada, capaz de fazer com que o Estado respeitasse os limites por ela impostos à sua ação. Manifestamente, não era esse o caso.

A orientação finalmente adotada pela Constituinte é no sentido de atenuar a rigidez da Reforma Campos, estabelecendo um compromisso simultaneamente com a *Escola Nova* e com a Igreja. O ensino primário é gratuito e obrigatório, o ensino religioso é facultativo nas escolas públicas (de acordo com a demanda dos pais) e os estados da Federação são livres para "adaptar" suas diretrizes às condições locais. É prerrogativa da União o estabelecimento do Plano Nacional de Educação, cuja "supervisão" cabe ao Ministério da Educação e aos órgãos que lhe são subordinados (Cf. Artigos 148 - 158 da Constituição -de 1934). Esta Constituição é promulgada no mês de julho. Menos de um ano e meio depois, a repressão generalizada e os sucessivos estados de sítio que se seguem ao golpe fracassado do Partido Comunista (novembro de 1935) farão letra morta da liberdade de cátedra e das outras garantias constitucionais. Nesse ínterim, são criadas a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo e a Universidade do Distrito Federal (no Rio de Janeiro), no espírito preconizado pelos reformadores da *Escola Nova*. Por razões que lhe são externas, cada uma dessas instituições terá um destino diferente.

Apesar (ou em virtude) das motivações políticas que animavam seus criadores (a ambição de estabelecer a hegemonia cultural de São Paulo sobre o "resto" do país), a Faculdade de Filosofia de São Paulo propõe-se a criar um ensino de alto nível e a estabelecer todas as condições para o desenvolvimento da pesquisa científica. A potência econômica de São Paulo permite realizar esse objetivo sem o auxílio do Governo Federal, o que reforçava a autonomia (relativa) que a Constituição de 1934 deixava aos Estados da Federação em matéria de ensino. Esse fator exercerá um papel importante e paradoxal no que toca à estruturação do campo cultural.

Desse ponto de vista, a questão central era a da escolha dos professores. Aparentemente, houve um consenso imediato na equipe encarregada de organizar a Faculdade (equipe de que fazia parte Fernando de Azevedo) no sentido de que não existiam no Brasil homens de ciência à altura da tarefa. Azevedo explica:

*"Não existia no país, para diversas disciplinas, mestres altamente especializados (...) Não se tratava apenas de professores capazes de ministrar cursos de alta qualidade, o que queríamos também eram professores capazes de garantir, pelo seu espírito científico e suas técnicas de pesquisa, o progresso das ciências. (...) Estávamos obrigados, assim, a apelar para professores estrangeiros"* (Azevedo, 1971, p. 122).

Com efeito, mais de dois terços das cátedras das disciplinas principais (biologia, matemática, física, filosofia, letras e ciências humanas) serão ocupados por professores escolhidos na Alemanha, na Itália e, sobretudo, na França (5). Esta contribuição estrangeira, da qual se esperava não somente a divulgação dos conhecimentos científicos, mas também a criação científica, foi certamente decisiva para fazer da Universidade de São Paulo a mais importante das instituições científicas criadas até então no Brasil. Todavia, do ponto de vista que nos interessa, isso criou uma situação paradoxal. Por um lado, a condição de estrangeiros desses professores, entre os quais alguns de renome, ajudou consideravelmente a manter a autonomia universitária contra os ventos e marés políticas, sobretudo a partir da implantação do *Estado Novo*; por outro lado, a intelligentsia via-se afastada do único setor do campo cultural que conseguia se estruturar e ganhar autonomia frente ao Estado. É nesse contexto que ganha importância a experiência da Universidade do Distrito Federal (6).

Como sede do Governo Federal (Distrito Federal), a cidade do Rio de Janeiro não tinha autonomia política, não possuindo um Governador, mas um Prefeito. No caso, o Prefeito (Pedro Ernesto), além de muito popular, era um homem aberto ao espírito de renovação e às reformas. É a Anísio Teixeira que escolhe para seu Secretário da Educação, e este decide pôr em funcionamento as idéias da ABE, criando a Universidade do Distrito Federal (abril de 1935). A Universidade compunha-se de cinco faculdades: Ciências, Educação, Economia e Direito, Filosofia e Letras, e Instituto de Artes. Por ocasião de sua inauguração oficial, Anísio Teixeira assim definia sua visão da Universidade:

*"A função da Universidade é uma função única e exclusiva. Não se trata somente de difundir conhecimentos. O livro também os difunde. Não se trata somente de conservar a experiência humana. O livro também a conserva (...) Trata-se de manter uma atmosfera de saber, para se preparar o homem que o serve e o desenvolve. Trata-se de conservar o saber vivo e não morto, nos livros ou no empirismo das práticas não intelectualizadas. Trata-se de formular intelectualmente a experiência humana, mas de fazê-lo com inspiração, enriquecendo e vitalizando o saber"*

*do passado com a sedução, a atração e o ímpeto do presente"* (Cit. Schwartzman, 1979, p. 177).

Apesar de uma certa nebulosidade do discurso (o que ele queria estimular, finalmente, era a criatividade intelectual), nele reencontramos os temas tão caros à intelligentsia: a luta contra a "ilustração", a invenção, a interrogação sobre o presente, a vontade de agir, o espírito de reforma. Talvez por isso - os testemunhos são concordantes - a Universidade suscitou o maior entusiasmo em setores importantes da intelligentsia. Toda uma plêiade de intelectuais e artistas (na verdade, o núcleo inovador de 22) é convocada para as tarefas do ensino e da pesquisa (7). Abria-se finalmente para eles a possibilidade de estruturar um campo cultural.

Mas, infelizmente, a Universidade do Distrito Federal foi fundada numa conjuntura política das mais agitadas, de que a cidade do Rio de Janeiro constitui o epicentro. Sua inauguração coincide com a formação de uma "frente popular" (*Aliança Nacional Libertadora*) constituída para barrar o caminho do movimento fascista brasileiro, cujas milícias já desfilavam nas ruas. Essa frente reunia os últimos *tenentes* radicais dos anos 20, assim como liberais, democratas, comunistas e mesmo católicos; em suma, todos os que eram sensíveis ao crescimento do fascismo na Europa e, por reflexo, no Brasil. Mas a Aliança é logo controlada pelo PC, que prepara o *putch* de novembro. Prestes, então no exílio, é eleito seu presidente de honra; os enfrentamentos de rua se sucedem, as posições se radicalizam. A iniciativa de Anísio Teixeira provoca o furor da direita católica. Seu líder infatigável, Amoroso Lima, escreve diretamente ao Ministro da Educação, em junho de 1935:

*"(...) A recente fundação de uma Universidade municipal, com a nomeação de certos diretores de Faculdades que não escondem suas idéias e pregação comunistas, foi a gota d'água que fez transbordar a grande inquietação dos católicos. Para onde iremos por esse caminho? Consentirá o Governo em que (...) se prepare uma nova geração inteiramente impregnada dos sentimentos mais contrários à verdadeira tradição do Brasil e aos verdadeiros ideais de uma sociedade sadia?"* (Carta de 16.06.1935, Arquivo CPDOC, GC/Lima, doc. 15).

O Governo não consentirá. A repressão generalizada e cega, que se segue ao fracassado golpe do PC, mata também no nascedouro essa experiência de uma Universidade nova que apenas começava. O Prefeito Pedro Ernesto é encarcerado, a prisão de Anísio Teixeira é solicitada pelo Chefe de Polícia, diversos professores são detidos; a maioria dos outros pede demissão em sinal de protesto. A Universidade será mantida, com um outro espírito, até a sua extinção definitiva em 1938. Em seu lugar é fundada, no ano seguinte, a Faculdade Nacional de Filosofia, no quadro da Universidade do Brasil, instituída nesse ínterim pelo Ministro da Educação, Capanema.

É sob a longa gestão desse Ministro (1934-1945) que, em pleno autoritarismo de Vargas, uma parte da intelligentsia encontrará seu mecenas: o Estado.

Desde o início de sua gestão no Ministério, Capanema se propõe dar continuidade aos preceitos da Constituição de 34, pela regulamentação de todo o sistema educacional. Contudo, ele o fará antes no espírito centralizador e burocrático-autoritário da Reforma Campos de 1931. A Universidade do Brasil é criada em 1937 com um objetivo preciso: o de constituir o modelo a ser seguido por todos os outros estabelecimentos de ensino superior. Os dois primeiros artigos do Decreto que estabelece as normas para esse nível de ensino são admiráveis:

*"Art. 1.º - O ensino superior é livre em todo o país (...) uma vez observados os preceitos fixados na presente lei". -*

*Art. 2.º - A partir da publicação desta lei, para que um curso superior se organize e funcione, em todo o país, é necessária a autorização prévia do Governo Federal".* (Decreto-lei n.º 421, de 11.05.1938)

A centralização é seguida em quase toda parte. A única exceção é a resistência oposta pela Universidade de São Paulo que, pelas razões anteriormente mencionadas, chega a manter sua autonomia relativa. O importante é que o Estado consegue finalmente impor sua tutela sobre todo o sistema educacional - e se trata agora de um Estado francamente autoritário e dotado de poderes discricionários. Desse lado, portanto, a autonomia do campo cultural torna-se letra morta: ele é invadido pelo autoritarismo e, depois, será marcado pelo gelo paternalismo do Estado. Com efeito, encontram-se nos arquivos de Capanema, entre 1938 e 1942, mais de trinta cartas de recomendação ou pedidos de empregos no ensino superior, algumas vezes assinadas por intelectuais de grande prestígio.

À ascendência sobre a Universidade, segue-se uma longa lista de iniciativas no plano cultural, promovidas sob os auspícios do Ministro da Educação. Villa-Lobos é encarregado de organizar escolas de músicas e de canto coral em todo o país. Mário de Andrade, que colabora com o Ministro em toda uma série de iniciativas, é encarregado de preparar o projeto de uma Enciclopédia Brasileira, que nunca será implementado. Os "reformadores" da *Escola Nova*, como Anísio Teixeira e Lourenço Filho, pois Fernando de Azevedo é excluído pela ação de Amoroso Lima, são encarregados de fundar e dirigir o Instituto de Estudos Pedagógicos O Instituto Nacional do Livro, com as funções de contribuir para a expansão das bibliotecas em todo o país e de editar (ou subvencionar a edição) dos livros escolhidos pelo Ministro, conta em seus quadros Buarque de Hollanda e outros intelectuais conhecidos. E estes são apenas alguns exemplos. A iniciativa mais espetacular, e também a mais simbólica, é a construção do prédio do Ministério. A partir de um esboço de Le Corbusier, e inicialmente sob sua orientação, os que serão mais tarde os criadores de Brasília (Lúcio Costa e Oscar Niemayer) constroem o edifício que permanecerá como o primeiro monumento (oficial) da arquitetura moderna no Brasil. E é a Portinari que se solicita pintar os murais do prédio.

Em outras palavras, apagam-se as fronteiras entre o campo cultural e o Estado. Isso não ocorre sem conflitos, dúvidas e dilacerações entre os membros da intelligentsia: eles sabem que não são mais mestres de suas relações com a política e que essa identidade social tão procurada depende então, de algum modo, de seu reconhecimento pelo Estado. Até o fim do *Estado Novo* (1945), essa intelligentsia nascida em 1922 continua a produzir e a criar como antes, com a ressalva de que seu sopro renovador parece agora absorvido pelo Estado. Ou seria o caso de pensar que ela começa a acreditar que sua "missão" só pode realizar-se através do Estado? É essa a questão que será colocada em seguida. Mas isto já no período que se abre na segunda metade da década de 40, onde tanto o contexto cultural como os dados políticos e sociais serão outros - o que exige um enfoque diferente do aqui adotado.

A proposição central deste ensaio é a de que uma intelligentsia se constitui no Brasil, no início dos anos 20, num contexto de renovação e aspiração a reformas econômicas, sociais e políticas. Ela revoluciona os cânones estéticos, contesta a cultura dominante, busca suas raízes, valoriza o que é brasileiro, desespera-se pelo "atraso" cultural do país, interroga-se sobre as estruturas da sociedade, procura sua identidade social e tenta estabelecer uma ponte entre a modernidade e a modernização do país. Ela clama por reformas sociais que não sabe definir muito claramente, mas o que a atrai mais é a construção de uma *nação moderna*. Ela fala em seu próprio nome, "adverte" a nação, reivindica o direito de "ensinar, pregar e interpretar o mundo" ("teach, preach and interpret the world"), como dizia Mannheim a propósito das intelligentsias. E ela fracassa no momento de estruturar um campo cultural, a partir do qual poderia definir suas relações com a política.

Os limites deste texto obrigaram-nos a simplesmente enumerar algumas das transformações econômicas, sociais e políticas que caracterizaram o Brasil no período estudado. Essas transformações permitem acreditar que de alguma forma se esboçava um processo de constituição de uma sociedade civil. A intelligentsia encontra-se na articulação entre esse processo e o processo de expansão do papel do Estado. Mas a ponte que ela procura, entre a modernidade e a modernização, a conduz ao Estado. Por que não chegou a bom termo esse processo de formação de uma sociedade civil? Esta é uma questão que nos remeteria às condições históricas e estruturais que produzem o que Alain Touraine chamou de a "desarticulação social" dessas sociedades, mas cuja discussão é aqui impossível.

Uma das conseqüências da interrupção desse processo de formação de uma sociedade civil - interrupção tornada clara pela implantação do *Estado Novo* e pelas estruturas neocorporativistas que ele se esforça por instituir - é que a intelligentsia fica não somente isolada da sociedade, mas também sozinha diante do Estado. As tentativas de estruturar um campo cultural em que seu *isolamento* poderia converte-se em *autonomia* - pela fundação de sua identidade social e pela definição de suas relações com a política - só podem, portanto, fracassar. A procura de sua identidade passa então, num primeiro momento, pela busca de alianças ao nível da sociedade: ela mergulha na política (com letra minúscula) e suas divisões a empurram quase que para o estilhaçamento. Num segundo momento, o do deslize progressivo do campo cultural para o âmbito ou tutela do Estado, ela é conduzida a buscar também alianças no interior deste. O sucesso do mecenato do Ministro Capanema mostra-o bem. Mas este sucesso deve-se também, em grande medida, à ambivalência da própria intelligentsia com relação ao papel que cabe ao Estado na transformação da sociedade. Os mecanismos de cooptação com que o Estado atrai alguns de seus membros mais criativos transforma sua ambivalência intelectual em quase-esquizofrenia política durante o *Estado Novo*: eles se situam no interior de um Estado cuja forma autoritária condenam.

Num artigo publicado há alguns anos, François Bourricaud examina as diferenças entre o universo de preocupações dos intelectuais europeus quando do surgimento da idade moderna e o universo de preocupações dos intelectuais latino-americanos quando confrontados com o problema da modernidade. Concluindo:

"*Seu interesse (dos latino-americanos) focaliza-se quase que exclusivamente sobre problemas como a dependência e a identidade nacional, levando-os a questionar mais a missão social do intelectual do que propriamente a função crítica da inteligência*" (Bourricaud, 1972, p. 113).

O paralelo pode parecer temerário, dadas as enormes diferenças entre os dois contextos históricos, mas o apelo a ele tem a intenção de melhor ressaltar aquilo que efetivamente constitui uma das características importantes dos intelectuais latino-americanos, bem como daqueles das "nações novas".

Mas, poderia ser de outro modo? E não é justamente essa característica que melhor define uma intelligentsia, que faz dela um fenômeno específico no interior da comunidade dos intelectuais? Se a questão da "missão social" preocupa mais o intelectual latino-americano do que a da função crítica da inteligência - a capacidade da razão para organizar a sociedade segundo seus próprios critérios, e os limites desta capacidade - é porque, através desta missão, que ele se atribui, ele busca sua própria identidade: numa situação em que sua própria condição de intelectual o aliena de sua sociedade. O pensamento utópico seria o complemento quase necessário desse sentido de missão.

O que é interessante no caso dessa intelligentsia brasileira é que ela é dotada do sentido de missão e, ao mesmo tempo, é desprovida de utopia. Se ela irá ou não desenvolvê-la posteriormente - e o que seria um pensamento utópico no contexto brasileiro - são as questões de que trataremos em estudos futuros.

Traduzido do francês por Yamara Villalobos.

## NOTAS

(\*) - Relatório de pesquisa apresentado ao *Centre National de la Recherche Scientifique* (C.N.R.S) de Paris, do qual o autor era à época pesquisador. O presente texto foi traduzido do original em francês.

1 - Credita-se a Peter Boborykin a criação, por volta de 1860, do termo "intelligentsia". Ledniski mostra todavia que Belinski (ele próprio um dos membros da intelligentsia russa) já utilizava o termo em 1846. Richard Pipes constata o uso do termo "intelligentz" na Alemanha, em 1849, para designar o mesmo fenômeno. Gella, por seu turno, afirma que o termo foi empregado pela primeira vez na Polônia, em 1844, (Pipes, 1971; Gella, 1976, p. 12).

2 - O livro fundamental sobre a intelligentsia russa é o de Franco Venturi (*Les Intellectuels, le Peuple et la Révolution - Histoire du Populisme russe au XIX ème siècle*. Gallimard, 1972, 2 vols.). Entre outras obras consultadas, devem ser mencionadas: Gella, Aleksander (ed). *The Intelligentsia and the Intellectuals* (London, Sage Studies, 1972) particularmente os artigos de Gella, Peter Ludz, Lipset & Basu; Raeff, Marc. *Comprendre l'Ancien Régime russe* (Paris, Seuil, 1982) e do mesmo autor *The Decembrist Mouvement* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966); Confino, Michael "On Intellectuals and Intellectual Tradition in XVII and XIX Century Russia" in *Daedalus* (Spring, 1972, pp. 117-149); Pipes, Richard (ed) *The Russian Intelligentsia* (New York, 1961); Malia, Martin, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism* (Cambridge, Harvard University Press, 1961); Herzen, Alexander, *Childhood, Youth and Exile* (London, Oxford University Press, 1980); Gerschenkorn, A. *Europe in the Russian Mirror* (Cambridge, Cambridge University, Press, 1970); Berlin, Isaiah, *Russian Thinkers* (London Penguin Books, 1979); Besançon, Alain, *Les Origines Intellectuelles du Léninisme* (Paris, Calmann-Lévy, 1977); Aucouturier, Michel, "Le Problème de l'Intelligentsia chez les Publicistes Marxistes avant la Révolution" no *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* XIX (3), julho-setembro 1978, pp. 251-258 (está nesse artigo, traduzida diretamente do russo, a importante citação de Trotsky, cujo texto integral não encontramos em nenhuma tradução das obras de Trotsky, seja em inglês, em francês ou espanhol).

3 - A expressão "campo cultural" é empregada no seu sentido mais neutro, descritivo; aquele de um espaço, ao mesmo tempo abstrato e físico, onde se concentram as atividades culturais e suas instituições. Não tem, portanto, a significação que adquire na obra de Bourdieu: a de um campo de forças, estruturado e fechado, que engendra suas próprias regras de legitimidade e que realiza funções análogas às de um sistema econômico de produção. O motivo deste esclarecimento - que não entra no conteúdo das formulações de Bourdieu - explica-se pelo fato de que, na situação aqui examinada, o espaço cultural encontra-se ainda aberto, por estruturar-se; uma estruturação que pode obedecer a uma outra lógica.

4 - O enfoque adotado neste texto, o de tratar a intelligentsia como *sujeito coletivo*, para melhor realçar a problemática que nos interessa, exclui a

análise das clivagens teóricas e políticas que já existiam potencialmente em seu seio e que irão se aprofundar, rapidamente. É preciso, não obstante, assinalar que, por um lado, se a renovação estética e a vontade de agir para transformar a sociedade constituem características comuns ao conjunto de seus membros, por outro lado a evolução (e a explicitação) de suas "visões de mundo", as direções diferentes que querem imprimir à mudança, suas posições políticas frente aos acontecimentos concretos, etc., operam mudanças profundas (o que não significa irremediáveis) durante os anos 30. Não se trata de clivagens no seio de uma mesma "família política," como era o caso para a intelligentsia russa (socialistas, eslavófilos, anarquistas, narodniks, etc.), mas de fraturas entre famílias políticas radicalmente opostas. O exemplo extremo é o de Plínio Salgado: na esteira e contexto do movimento da Semana de Arte Moderna, ele publica, em 1926, um romance considerado muito importante (*O Estrangeiro*) e, seis anos mais tarde, torna-se o fundador e o aprendiz de *führer* do fascismo brasileiro. Talvez seja o caso de acrescentar ainda que no próprio momento da realização da Semana de Arte Moderna, a direita católica funda o Centro D. Vital e a revista com o sugestivo nome de *A Ordem*, cujo líder (a partir de 1928) será Amoroso Lima, jovem crítico literário e escritor de talento, parte integrante da intelligentsia. (Ver Trindade, 1974, cap. II; Silva Brito, 1964).

5 - Entre 1934 e 1938, ensinam na Universidade de São Paulo, entre outros, Paul Arbausse Bastide, Pierre Desfontaines, Robert Garrie, Jean Maugué, Pierre Monbeig, Fernand Braudel, Claude Levy-Strauss, François Perroux, Pierre Houreade e Roger Bastide.

6 - Foi criada em São Paulo, em 1933, por iniciativa do industrial Roberto Simonsen, uma Escola de Sociologia e Política, mas sem as altas pretensões da Faculdade de Filosofia.

7 - Será suficiente mencionar, nos domínios das Ciências Humanas, da Educação, das Artes e das Letras, os nomes de Buarque de Holanda, Josué de Castro, Lourenço Filho, Mário de Andrade, Prudente de Moraes Neto, Villa-Lobos, Portinari, Lúcio Costa, etc. Também no domínio das Ciências Naturais, foi convocado o que havia de melhor no Instituto de Manguinhos.

## Bibliografia Selecionada

ARINOS, Afonso. *Introdução à Realidade Brasileira*. Rio de Janeiro, Schmidt, 1933.

ACOUTURIER, Michel. "Le Problème de l'Intelligentsia chez les Publicistes Marxistes avant la Révolution". *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, XIX (3), julho-setembro, 1978.

AZEVEDO, Fernando. *História de Minha Vida*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1971.

BESANÇON, Alain. *Les Origines Intellectuelles du Leninisme*. Paris, Calmann-Lévy, 1972.

BOURRICAUD, François. "The Adventures of Ariel". *Daedalus*, summer, 1972.

CÂNDIDO, Antonio. "A Revolução de 30 e a Cultura". *Novos Estudos*. CEBRAP, vol. 2, n° 4, abril 1984.

CARDOSO, Irene. *A Universidade da Comunhão*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

CASTRO, Sílvio. *Teoria e Política do Modernismo Brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1979.

CONFINO, Michaël. "On Intellectuals and Intellectual Tradition in XVII and XVIII Century Russia". *Daedalus*, Spring, 1972.

ELSTER, John. *Sour Grapes - Studies on the Subversion of Rationality*. Londres, Cambridge University Press, 1983.

GELLA, Alexander (ed.). *The Intelligentsia and the Intellectuals*. Londres, Sage Studies in International Sociology, 1976.

GERSCHENKRON, Alexander. *Continuity in History and Other Essays*. Cambridge, Harvard University Press, 1968.

LACERDA, João Batista. *Sur les Métis au Brésil*. Paris, Devonge, 1911.

LASSWELL, Harold D. & KAPLAN, Abraham. *Power and Society - A Framework for Political Analysis*. Londres, Routledge, 1952.

LIPSET, Seymour M. & DOBSON, Richard. "The Intellectual as Critical and Rebel". *Daedalus*, summer, 1972.

LIPSET, Seymour M. & BASU, Asoke. "The Roles of Intellectuals and Political Roles". In: GELLA, A. (ed.). *The Intelligentsia and the Intellectuals*. Londres, Sage Studies in International Sociology, 1976.

MALIA, Martin. *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. Cambridge, Harvard University Press, 1961.

MANNHEIM, Karl. *Ideology and Utopia*. New York, Harvest Books, 1936.

MARTINS, Luciano. *Pouvoir et Développement Economique - Formation et Evolution des Structures Politiques au Brésil*. Paris, Anthropos, 1976.

PIFES, Richard (ed.). *The Russian Intelligentsia*. New York, Columbia University Press, 1961.

\_\_\_\_\_. *Russia under the Old Regime*. New York, Scribner's, 1974.

NEEDELL, Jeffrey. "Rio de Janeiro at the Turn of the Century - Modernization and the Parisian Ideal". *Journal of international Studies*, vol. 25, n.o 1, fevereiro, 1983.

\_\_\_\_\_. "Making the Carioca Belle Epoque Concrete". *Journal of Urban History*, vol. 10, n.o 4, agosto, 1984.

RAEFF, Marc. *Comprendre l'Ancien Régime Russe*. Paris, Seuil, 1982.

\_\_\_\_\_. (ed.). *The Decembrist Movement*. New Jersey, Prentice Hall, 1966.

SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da Comunidade Científica Brasileira*. São Paulo, Editora Nacional - Finep, 1979.

SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

SEVCENKO, Nicolau. *A Literatura como Missão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

SCHILS, Edward. *The Intellectuals and the Powers - And Other Essays*. Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

SILVA BRITO, Mário. *História do Modernismo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964

TRINDADE, Hégio. *Integralismo - O Fascismo Brasileiro da Década de 30*. São Paulo, Difel, 1974.

*Nota do autor à bibliografia: Sobre o mesmo tema aqui tratado, mas com outro enfoque, ver MICELI, Sérgio. Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo, Difel, 1979.