

Ligia Chiappini Moraes Leite

Identidade Nacional, Questão Regional e Cultura

«Ao completar 500 anos desconstruímos o país e passamos a vê-lo não como um jovem país em construção, mas como um país maduro, incorrigível e com destino inevitável. Não mudamos por dogmatismo ou radicalismo neoliberal. O que alterou a leitura de nós mesmos foi inércia e abulia. Estamos sendo levados pelas idéias do nosso tempo, preguiçosa e molemente. Não é culpa nossa. Deus é brasileiro» (Sayad 1986: 136).

«No Brasil não existe propriamente uma questão nacional, salvo talvez no caso dos indígenas não aculturados - mas há uma questão regional, sobretudo, territorial» (O Nordeste e a questão regional 1993: 59).

Este texto, apoiado principalmente em Darcy Ribeiro e em Celso Furtado, mas a partir do meu ponto de vista de estudiosa da literatura, propõe-se a falar das tensões da nossa identidade nacional, seus dilaceramentos e suas implicações culturais.

Sabemos que a questão regional nordestina não é a única. O Rio Grande do Sul, mesmo tendo sido considerado o «celeiro do Brasil», já foi definido como um «novo Nordeste» (Oliveira 1960). Podemos então falar de questões regionais, mas estas não se limitam a suas regiões pois, provocando as migrações de levadas massivas de retirantes do campo periférico para as cidades centrais, aumentam aí a concentração de desempregados ou subempregados e de marginais. A questão regional se torna, então, uma questão nacional.

Por isso não é possível pensar a integração supra-nacional e construir a identidade regional (como no caso do Mercosul) sem levar em conta a identidade nacional fraturada pelas suas questões regionais internas não resolvidas ou até mesmo cada vez mais agravadas. Sem enfrentar isto, no caso brasileiro, estaremos falando de integração da escassez, da ignorância do povo, do atraso das elites caudilhescas, da depredação da natureza, da violência e de outras mazelas mais.

1. O mal-estar do povo brasileiro

«O que desgarra e separa os brasileiros em componentes opostos é a estratificação de classes. Mas é ela que, do lado de baixo, unifica e articula [...]» (Ribeiro 1995: 450).

As ciências sociais e a literatura já constituíram uma razoável tradição no tratamento do que se poderia chamar a tensão entre centro e periferia nas relações entre o Brasil e o mundo mas também, internamente, nas relações entre as diferentes regiões brasileiras. Essa tensão se desdobra em outras que são, segundo Darcy Ribeiro, «dissociativas» e, por isso, «de caráter traumático»: unidade/diversidade; violência/cordialidade; unidade étnica/multiplicidade étnica; nação unificada política, econômica e linguisticamente/diferenças regionais, culturais, políticas, econômicas e linguísticas; unidade política e cultural/dilaceramento social; incremento/dizimação; falta/desperdício; novo/velho.

Ao tratar dessas tensões, entre outras, esses estudos não perdem de vista a sua constituição histórica, concomitantemente com o processo de constituição da Nacionalidade e do que ainda se poderia chamar o «povo brasileiro».

Darcy Ribeiro voltou recentemente ao tema, reafirmando no título da sua obra-testamento¹ o conceito que o pensamento pós-moderno, pós-nacional, pós-colonial e transnacional considera obsoleto - povo brasileiro. Por que? Talvez porque esse conceito permite o empenho de uma antropologia que não se quer neutra e o reinterprete reformulado em relação ao uso anterior, meramente populista.

Sem ignorar, pelo contrário, acentuando as matrizes multiétnicas do brasileiro, Darcy afirma sua unidade étnica, perseguindo historicamente a formação de um Estado e de uma identidade unitários, embora não unificados, pois levando em conta a diversificação ecológica, econômica e os diferentes modos rústicos e citadinos de ser dos brasileiros.

Aparentemente simples, porque trabalhando com categorias tidas por superadas - como povo brasileiro e nação - , uma vez que não ignora os conflitos e as contradições nem o dinamismo dessas categorias, encaradas como processos, Darcy as inova ao ponto de podermos continuar a nos servir delas como instrumentos auto-explicativos.

A título de exemplo, veja-se o que ele faz com um dos velhos rótulos que, pelo menos desde a Independência, tem servido para definir o Brasil

¹ Trata-se do já citado *O Povo Brasileiro*.

e que pareceria morto depois da Teoria do Subdesenvolvimento: o de país novo.

Segundo ele, «da confluência, do entrecchoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos», pela fusão e enfrentamento de «matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas», surge «um povo novo». Como entende ele esse novo?

«Novo porque surge como uma etnia nacional fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existem. Povo novo, ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária que inaugura uma forma singular de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros.

Velho, porém, porque se viabiliza como um proletariado externo. Quer dizer, como um implante ultramarino de expansão européia que não existe para si mesmo, mas para gerar lucros exportáveis pelo exercício da função de provedor colonial de bens para o mercado mundial, através do desgaste da população que recruta no país ou importa» (Ribeiro 1995: 19).

Finalmente, numa espécie de resumo dessa tensão entre o novo e o velho, constitutiva do povo brasileiro, o conceito de povo novo transmuta-se em povo novo mutante, marcado simultaneamente pela geração acelerada e o desperdício da vida:

«[...]Novo mutante, remarcado de características próprias, mas atado geneticamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitadas de ser e de crescer só aqui se realizariam plenamente» (Ribeiro 1995: 19-20).

Assim, sob o jugo da violência do colonizador, o povo brasileiro teria nascido e crescido construindo-se e, ao mesmo tempo, deformando-se, mas, ao contrário do que seria de supor, dada a «confluência de tantas e tão variadas matrizes formadoras», constituiu-se como povo, isto é, embora sobrevivendo «na fisionomia somática e no espírito dos brasileiros os signos de sua múltipla ancestralidade, não se diferenciaram em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais, vinculadas a lealdades étnicas próprias e disputantes de autonomia frente à nação» (Ribeiro 1995: 20).

O livro *O Povo brasileiro* parece ser, em primeiro lugar, um esforço para entender esse paradoxo, entender como se constituiu uma «unidade étnica básica» dentro da mais absoluta diversidade e as forças diversifica-

doras que, neste país continental, atuaram sobre elas, em princípio, acentuando a diversidade, advindas de forças ecológicas (paisagens e meio ambiente exigindo distintas formas de adaptação em distintas regiões), econômicas (gerando formas diferentes de produção e modos de vida material) e a imigração (acrescentando às matrizes primárias – português, índio e negro – os contingentes europeus, árabes e japoneses, o que, se «estrangeirou alguns brasileiros», também abrazeirou muitos estrangeiros).

Partindo dessa verdadeira incógnita, o livro de Darcy vai procurar entender como se constitui a unidade, do caldeamento das distintas etnias no processo colonial em que esse verdadeiro continente se transforma em máquina de moer gente pelo braço do Estado português nesse lado do mar e pela força coadjuvante da Igreja, embora em tensão permanente com esse Estado e com os colonos portugueses. Na segunda parte do livro, ao contrário, vai buscar a diversidade dos distintos modos rústicos de ser brasileiros (sertanejos do Nordeste, caboclo da Amazônia, crioulos do litoral, caipiras do Sudeste e Centro do País, gaúchos das campanhas sulinas, ítalo-brasileiros, teuto-brasileiros, nipo-brasileiros, etc...). Por outro lado, apanha a diversidade nas cidades, vendo na urbanização, entretanto, «apesar dos muitos modos citadinos de ser», como ela contribuiu para «uniformizar ainda mais os brasileiros no plano cultural sem borrar as diferenças». No caminho da uniformização, para o bem e para o mal, aponta ainda o efeito das «novas formas de comunicação de massa, atuando como difusoras e uniformizadoras de novas formas e estilos culturais».

O importante a compreender seria então a existência de uma unidade nacional, apesar das «disparidades, contradições, antagonismos que subsistem nelas como fatores dinâmicos da maior importância», atentando para o fato de que na constituição dessa unidade nacional, trabalharam a integração econômica, a independência política, «a sabedoria política das classes dirigentes brasileiras», sem esquecer as lutas cruentas. Diz Darcy:

«Essa unidade resultou de um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista» (Ribeiro 1995: 23).

É aí que o antropólogo produz o conceito talvez mais criativo de sua obra de pensador da nossa cultura: o conceito de «distância social». Aparentemente simples, na verdade esse conceito traduz o abismo entre as camadas sociais para as quais não cabe nem sequer o conceito marxista

dialético de classes sociais em luta. A distância social seria o produto, o tipo de estratificação social, que o processo violento e predatório de formação nacional teria gerado no Brasil. «Subjacente à uniformidade cultural brasileira», esconder-se-ia, assim, essa profunda distância social pela qual «uma estreitíssima camada privilegiada» se oporia ao «grosso da população», o que a tornaria mais intransponível do que as diferenças raciais (Ribeiro 1995: 23).

É essa distância social que, sofrimento e penúria para o pobre e o miserável gera intranquilidade para as camadas médias e acerba a violência nas camadas dirigentes, que vivem ainda sob «o pavor pânico do alçamento das classes oprimidas».

Portanto, se por um lado, o diagnóstico da nossa identidade enquanto povo, feito por Darcy, localiza uma unidade que permite falar de etnia nacional, apesar do confronto das múltiplas etnias no território brasileiro, por outro lado, reconhece o dilaceramento. Sob o denominador cultural comum «com que se identifica um povo de 160 milhões de habitantes», constituindo uma imagem exportável da nossa democracia cultural e racial, ressalta a olhos mais críticos como os de Darcy a «dilaceração desse mesmo povo por uma estratificação classista de nítido colorido racial e do tipo mais cruamente desigualitário que se possa conceber» (Ribeiro 1995: 24).

2. A Literatura e a máquina de moer gente

«More na Filosofia / pra que rimar amor e dor?»

(MPB)

Matéria recente sobre a exclusão no Brasil, publicada na *Folha de São Paulo*,² traduz em algumas cifras essa distância social. Apresentando-se como síntese de 4 pesquisas feitas em 1998 pela Datafolha, a matéria diz que há 25.000.000 de miseráveis no Brasil, o equivalente à população de três Suécias ou de todo o Peru e a 24% da população brasileira. No pólo oposto, os brasileiros de elite perfazeriam 7% dessa população que teria ainda 15% de pobres, 15% de deslocados (categoria que não definem), 23% de despossuídos, 13% de remediados e 2% de batalhadores (que tampouco definem). Em que pesem as imprecisões da matéria e suas indefinições de certas categorias, no mínimo, estranhas (como a dos batalhadores), ela define bem os seus critérios para a conceituação dos miseráveis (um deles é viverem com toda a família com menos de 130 reais por mês). Além

² «Brasil, mapa da exclusão», em: *Folha de São Paulo*, 26.09.1998.

disso dá outros números significativos e verossímeis: 83% dessa população seria de analfabetos funcionais (com menos de 4 anos de estudo) e 45% viveriam na região nordeste.

Interessante ainda nessa matéria é o fato de que ela própria expõe a contradição entre os seus percentuais - que se aproximam aos da ONU - e os do Banco Mundial, adotados pelo governo brasileiro para definir o total de miseráveis. Como também reconhece que uma das principais, senão a principal característica da miserabilidade - a falta de perspectivas de ascensão social - não é levada em conta por nenhuma dessas pesquisas.

Aos estudiosos da literatura, como é o meu caso, freqüentemente é dada a oportunidade de ler, paradoxalmente, na ficção ou na poesia, o que as estatísticas e os estudos sociológicos não mostram ou porque não querem ou porque não podem. Isso não significa negar a utilidade das estatísticas e muito menos da Sociologia, mas permite ressaltar que os textos poéticos e ficcionais volta e meia apreendem mais concretamente tanto a miséria quanto a «miopia social» que nos impede de encará-la. De modo patético ou irônico, mas sempre (quando a obra é boa) tocante, não apenas a literatura expressa essa realidade como desperta a sensibilidade e conquista a adesão dos leitores mais eficazmente do que muito estudo empírico ou teórico sobre a exclusão.

Um depoimento recente de Antonio Candido para a Revista *Praga*, confirma essa hipótese. Falando das suas leituras de juventude para uma equipe de entrevistadores que queriam saber como se dera sua introdução ao marxismo, surpreendeu-os com esta resposta:

«Nós líamos os livros de Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Raquel de Queirós, Armando Fontes, João Cordeiro de Andrade³ como romances de esquerda, porque contavam a vida dos pobres e as lutas sociais. Quando somos adolescentes e em vez de ler livros sobre condessas ou amores na alta roda lemos livros sobre o pobre, o negro, o operário, o oprimido, acabamos entrando num caminho de inconformismo. Neste sentido, os romances dos anos 30 funcionaram para nós como verdadeiro estímulo para o socialismo, mesmo quando não era esta a sua intenção.»⁴

Muitas vezes a literatura, mesmo a erudita, documenta, tematiza, denuncia e lamenta as derrotas de índios, negros, pobres e miseráveis, nas suas tentativas esparsas de luta. Ela registra de forma sensível o distanciamento

³ São todos escritores do chamado modernismo de 30.

⁴ Antonio Candido, crítico literário paulista de renome nacional e internacional, professor aposentado de Teoria Literária e Literatura Comparada, pela Universidade de São Paulo. O depoimento saiu publicado na Revista *Praga* 1, set-dez. 1996, 5-24, 7.

to tão forte entre ricos e pobres, mostrando como isso «impede a sua transposição pelo conflito, mas provoca um *modus vivendi*», como no caso da solução do malandro tradicional de um João Antônio, ou sai pelas válvulas de escape da violência, na lógica assassina dos cobradores de Rubem Fonseca.⁵

Toda uma história da literatura brasileira poderia ser escrita para mostrar como ela vem fazendo sistematicamente a crônica da modernização e globalização selvagens, mesmo contraditoriamente e, muitas vezes, apesar de seus próprios autores, pois quando o problema humano é visto de perto, particularizadamente, qualificam-se os números demasiadamente abstratos e não há como não se comover com o problema humano aí estampado.

Assim, já em um poema como *O Uruguai*,⁶ escrito no século XVIII para louvar o comandante português na guerra de extermínio dos índios das Missões Jesuíticas do Sul do Brasil, os trechos que sobrevivem até hoje, atuais e expressivos, são os que nos apresentam o índio como vítima em toda a sua dignidade e os que acabam denunciando o mar de sangue, a máquina de extermínio na disputa das duas coroas de Espanha e Portugal de que ele é a grande vítima.

No século XIX, com todo o romantismo e com toda a representação do negro pelos modelos da gesta européia, é a voz do escravo que se ergue, denunciando o massacre dos negros pela cobiça do capitalismo de um e de outro lado do Atlântico, como se pode ler na poesia abolicionista de Castro Alves.⁷

Daí para a frente é a literatura que ora vai sondar as condições de opressão e exploração do homem e da mulher no campo, o êxodo rural ou o efeito desagregador da modernização selvagem chegando aos confins do Brasil (Euclides da Cunha, Waldomiro Silveira, João Simões Lopes Neto, entre outros (1900-1920).⁸ Érico Veríssimo, Cyro Martins, Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano Ramos, João Guimarães Rosa

⁵ Rubem Fonseca, contista e romancista, nascido em 1925 e ainda em plena atividade. Aludo aqui ao livro de contos, publicado em 1979, *O cobrador*.

⁶ Poema de Basílio da Gama (1741-1795), publicado em 1769.

⁷ Castro Alves (1847-1871), denominado por isso mesmo, o poeta dos escravos.

⁸ Euclides da Cunha (1866-1909), famoso autor de *Os Sertões* (1902), Waldomiro Silveira (1873-1941), autor de vários contos sobre o caipira paulista; João Simões Lopes Neto (1865-1916), contista gaúcho, espécie de precursor de João Guimarães Rosa).

(1900-1960),⁹ ora vai surpreender a mesma violência contra o pobre das cidades e a verdadeira guerra urbana que ela provoca (Rubem Fonseca, João Antônio, Clarice Lispector – 1960-80¹⁰). No primeiro caso, frequentemente os escritores bebem na fonte direta da oralidade, nas narrativas que o pobre inventa e repete e reinventa para contar, e tentar apreender a sua própria condição. E os que mais nos comovem são os que assim o fazem, respeitando a dignidade desse homem (ou mulher) que só é simples na sua forma de vestir, na frugalidade da sua mesa e do seu bolso, pois sua expressão linguística chega a ser sofisticada e sua psiquê tão ou mais complexa que a de qualquer homem urbano de classe média ou alta. Ora, esse homem (ou mulher) também pensa, sofre, tenta entender a vida, filosofa e aconselha. É o que nos mostram os grandes regionalistas, de João Simões Lopes Neto a João Guimarães Rosa.

João Guimarães Rosa, que chegou a ser acusado de conservador porque seus sertanejos pobres não se revoltam contra os patrões, sublimando a revolta na religiosidade, na verdade respeita a consciência mágica do chamado homem simples e elabora com requinte a tradição que lhe dá voz no conto e no romance, não apenas registrando seus costumes, suas histórias, seu imaginário, sua dor e sua alegria, como explicitando, quando menos se espera, o risco da explosão do seu ódio e o medo que as elites têm dela e de suas conseqüências imprevisíveis. Aludo aqui, especialmente, à célebre passagem do romance *Grande Sertão: Veredas*:

«E de repente aqueles homens podiam ser montão, montoeira, aos milhares mís e centos milhentos, vinham se desentocando e formando, do brenhal, enchiam os caminhos todos, tomavam conta das cidades. Como é que iam saber ter poder de serem bons, com regra e conformidade, mesmo que quisessem ser? Nem achavam capacidade disso. Haviam de querer usufruir depressa de todas as coisas boas que vissem, haviam de uivar e desatinar. Ah, e bebiam, seguro que bebiam as cachaças inteirinhas da Januária. E pegavam as mulheres, e puxavam para as ruas, com pouco nem se tinha mais ruas, nem roupinhas de meninos, nem casas. Era preciso de mandar tocar depressa os sinos das igrejas, urgência implorando de Deus o socorro. E adiantava? Onde é que os moradores iam achar grotas e funções para se esconderem – Deus me diga?» (Guimarães Rosa 1967: 383-384)

⁹ Érico Veríssimo (1905-1975), escritor gaúcho, autor de muitos romances, entre os quais e talvez os mais importantes, contam-se a trilogia *O tempo e o vento*; Cyro Martins (1908-1996), contista e romancista, autor da chamada *trilogia do gaúcho a pé*; João Guimarães Rosa (1908-1967), autor de vários contos e do célebre romance *Grande Sertão: Veredas* (1956).

¹⁰ João Antônio (1937-1996), contista, espécie de cronista da vida do lumpem de São Paulo e Rio, sendo o primeiro e talvez mais importante dos seus livros: *Malagueta, Perus e Bacanaço* (1962); Clarice Lispector (cerca de 1920-1967), autora de vários contos e romances, entre os quais *A Hora da Estrela* (1977).

Desse medo nos fala Darcy Ribeiro, como sendo o fundamento da tradicional violência preventiva das elites brasileiras contra o pobre. Talvez por isso um dos principais temas dos regionalistas, retrabalhado em profundidade por Guimarães Rosa e ainda não suficientemente estudado pela crítica, seja o medo.

A literatura apanha um imaginário vinculado ao que Darcy Ribeiro cunhou com a metáfora da máquina de gastar gente, desenvolvendo-a de modo concreto e quase palpável. Há máquinas na praça, sendo objeto de culto e devorando os cidadãos de uma pequena cidade, como no conto de J. J. Veiga¹¹. Há moinhos que trazem literalmente o trabalhador, como no conto de Monteiro Lobato¹²; há os «conglomerados desgarrados», o povo do sertão ou da cidade (de Antonio Conselheiro a Fabiano ou Malagueta, Perus e Bacanaço¹³). Há os prepostos da dominação colonial de ontem e de hoje (das elites cartoriais e financeiras em Machado de Assis, aos coronéis nordestinos de José Lins do Rego e aos fazendeiros gaúchos de Érico Veríssimo, reatualizados nos caudilhos da política como o Dr. Rodrigo Cambará, de *O Retrato*, segundo volume da célebre trilogia, *O Tempo e o Vento*).

A literatura mostra também nos dois extremos da nossa pirâmide social e nas classes médias hesitantes— sobretudo na categoria ambígua dos intelectuais— o dilaceramento do ser brasileiro(a), enquanto somos todos(as) «carne da carne daqueles pretos e índios supliciados» e, «por igual, a mão possui que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz», ainda na formulação precisa e dialética de Darcy, que é também autor do romance *Maira* (1977), onde se dramatiza esse nosso drama de ser dois e acabar com o sentimento de ser nenhum.

Defrontar-nos com nosso medo e nossa nenhumice, ou nossa nenhumaidade, talvez possa ser essa uma das melhores contribuições da literatura para ajudar a reinventar a identidade brasileira, como reação à tradicional violência que a engendrou. Reinvenção que suporia também, agora nos termos de Celso Furtado, a recusa dos padrões de consumo impostos de fora para dentro e uma reforma cultural e moral, na retomada do desenvolvimento. Para Celso Furtado, «mesmo aqueles segmentos populacionais que conhecem uma significativa elevação do seu nível de vida material, continuam prisioneiros de estreitos padrões cultu-

¹¹ J. J. Veiga, *A máquina extraviada*, conto do livro do mesmo nome (1974).

¹² De Monteiro Lobato, refiro-me ao conto *A vingança da peroba*, do livro *Urupês* (1918).

¹³ Personagens respectivamente de: *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, *Malagueta*, *Perus e Bacanaço*, conto de João Antônio.

rais ... A acumulação de bens desemboca com freqüência em aumento do desperdício de certas faixas de consumo, não conduzindo a uma efetiva diversificação deste, portanto, sem produzir um real enriquecimento da vida» (Furtado 1998: 69).

E a seguir, faz uma colocação que pode chocar os economistas puros, mas que agrada a quem trabalha com cultura:

«O crescimento econômico deve ser visto como um meio de aumentar o bem-estar da população e de reduzir o grau de miséria que pune parte dela. Como as duas coisas são qualitativamente distintas, um índice que pretenda medir o bem-estar médio da população terá que ser utilizado com muita precaução. Como somar e subtrair valores de natureza distinta como são o prazer e a dor? É com paradoxos dessa ordem que se deparam os estudiosos do desenvolvimento. Talvez o mais apropriado seja apresentar um mapa do bem-estar social e outro da penúria social. Nesse segundo mapa, a fome e a exclusão social seriam adequadamente tratadas e os efeitos negativos do processo de globalização, explicitamente aferidos. Se aos custos sociais acrescentarmos os ecológicos, somos levados a concluir que são totalmente inadequados os dados atualmente utilizados para expor o comportamento da economia brasileira. E que esses dados, por ocultarem a realidade, são instrumento dos grupos que compõem as estruturas de dominação que sustentam a estratégia globalizadora» (Furtado 1998: 80-81).

3. A guerra dos símbolos

«Deixa rodar \ em qual mentira vou acreditar?»

(Os racionais)¹⁴

Com mais tempo e mais espaço seria possível demonstrar o que aqui é apenas possível sugerir: a literatura brasileira tem encontrado formas, senão de medir, pelo menos de rimar amor e dor, convidando-nos a vivenciar o paradoxo de que nos fala Celso Furtado.

Mas qual o poder da literatura sobre um povo que, na sua maioria, chegou à era eletrônica sem passar pela era de Gutemberg¹⁵ e que hoje mais do que nunca sofre quotidianamente a concorrência da Indústria Cultural globalizada e globalizante?

É ainda Darcy que aponta o risco de perdermos uma cultura tradicional sob a influência de «bens culturais e respectivas condutas que dominam o mundo inteiro». «Nós que fomos criativos nas artes populares [...] nos vemos hoje mais ameaçados do que nunca de perder essa criatividade»

¹⁴ Racionais mc's ltda. Sobrevivendo no inferno. Prod. Com. de grav. Ediq. e Confecções Racionais MC's Ltda. S.d.

¹⁵ A expressão é de Antonio Candido (1973).

de em benefício de uma universalização de qualidade duvidosa» (Ribeiro 1995: 263).

Hoje se pode dizer que vivemos uma verdadeira guerra de símbolos. Essa guerra é mundial mas no Brasil tem sua especificidade. Há quem seja apocalíptico, decreta a morte do livro e da literatura, absorvendo-a na música popular ou no folhetim televisivo e há quem, pelo contrário, louve os efeitos democratizantes do que se está chamando subversão dos cânones da literatura de elite (quando não se declara simplesmente a morte desta) para a promoção da literatura popular (a confusão do conceito mistura aí do cordel à novela de televisão).

No justo meio termo há ainda aqueles que procuram identificar nessa guerra de símbolos forças contestadoras e desestabilizadoras do impulso hegemônico conservador, embotador da inteligência e da sensibilidade. Entre esses, José Miguel Wisnik, estudioso de música e literatura que, contra o império do Tchan,¹⁶ aponta certas manifestações da boa música, que recuperaria e recriaria, «a linha evolutiva da música brasileira» (Wisnik 1997). Ao lixo musical que, como diria Adorno, provoca a regressão da escuta pela mesmice, o crítico opõe a diversidade exigente do Brasil feito música de expressão cultural múltipla: «Ao puro Tchan, à dança da garrafa e à música baiana de massa com metaleira, paixão nacional e jungle, seria possível contrapor um novo carnaval mais exigente» num projeto como, por exemplo, o de Chico Science e Antonio Nóbrega para o Recife (Wisnik 1997).

Mas qual seria a força dessas novas forças face à reprodução em cadeia de músicas embrutecedoras (que, além de tocadas insistentemente na TV e no rádio e invadirem o mercado do disco e das festas populares, invade as praias da zona sul carioca, arrastando para canto e dança maquinais as nossas crianças e jovens)? É a grande incógnita que nos reserva este Brasil globalizado pela televisão desde a ditadura dos militares até esta, nova, da mídia.

A cultura hegemônica hoje é essa. No entanto, há por todo o lado, regionalmente, retalhos de outras culturas que resistem ao padrão global. É por exemplo «a cultura feita de retalhos que o africano guardara no peito nos longos anos de escravidão, como sentimentos musicais, ritmos, sabores e religiosidade» de que nos fala Darcy, na trilha da resistência. (Ribeiro 1995: 222).

¹⁶ Música banal e grosseira, que percorre o Brasil de Norte a Sul e é exportada pela Indústria Cultural a todo o mundo, como uma espécie de cartão de visita da sensualidade brasileira.

Além desses retalhos, há fenômenos novos que ainda temos dificuldade em compreender e avaliar: do romance-reportagem que sai da mão e da cabeça de um sobrevivente da favela (Paulo Lins, *Cidade de Deus*) à novela de televisão, *O Rei do gado* - que incorpora o Movimento Sem Terra - e aos grupos de *Rap* como *Os Racionais*.¹⁷

Para terminar, breve comentário sobre estes dois últimos já que o primeiro mereceu no ano passado um extenso artigo de Roberto Schwarz e teremos a oportunidade aqui mesmo de conhecê-lo melhor, através da leitura de Berthold Zilly.

Meu ponto de partida para falar da novela é a matéria: «O rei do gado bateu recordes de audiência, constituindo-se num dos maiores sucessos do gênero na TV brasileira», de Ricardo Azevedo e Robério Sottili (em: *Teoria e Debate* 10 (34) 1997: 32-39), contraposta a uma conferência que há uns anos atrás, ouvi, na Universidade Livre de Berlin, sobre a telenovela brasileira. Nessa ocasião, observei com espanto que a entrada do Movimento dos sem Terra, como tema e cenário, embora secundários, nessa novela, era considerada uma grande conquista cultural e social. Desagradou-me aí a falta de visão crítica, pois tivera oportunidade de acompanhar a novela quase toda e de ler as notas que ela provocou na imprensa, com a manifestação dos telespectadores sobre os líderes dos Sem Terra, sendo possível perceber, no mínimo, os prós e os contra dessa utilização do movimento pela televisão. Agora, ao defrontar-me com esta matéria e com as opiniões sobre o mesmo tema por parte de João Pedro Stédile, líder dos Sem Terra, e de personalidades que se envolveram na novela direta ou indiretamente, como o jornalista Eugenio Bucci e o Senador Eduardo Suplicy, posso constatar que há uma posição modalizante entre a da referida conferência, tão acrítica, e a minha, talvez excessivamente crítica. Diz Stédile:

«Politicamente para nós, a novela foi muito importante. Ela contribuiu para a reforma agrária de uma maneira positiva. Porque, pela primeira vez, colocou a questão em horário nobre para milhões de brasileiros, na sua maioria, a faixa da população mais alienada dos temas sociais, que vê novela como divertimento. Nem o MST nem a igreja católica chegariam a esta faixa com o tema da reforma agrária se não fosse por intermédio da novela» (*Teoria e Debate* 10 (34) 1997: 34).

E não se trata de cegueira ou ingenuidade do líder no que se refere às limitações e distorções com que a novela representou o movimento, pois como Stédile reconhece:

¹⁷ Grupo do CD acima citado.

«O Regino foi projetado um pouco como um líder messiânico, que decidia sozinho, para tentar criar no imaginário da população que um bom líder dos sem-terra tem de ser igual àquele, de maneira que, de agora em diante, quando aparecem lideranças que se comportam de forma diferente, o governo teria direito de reprimir. O Regino também não fazia nada sem consultar o senador. É certo que nós gostamos do Suplicy, mantemos uma relação com ele, mas não é assim que as coisas acontecem... Para nós, em primeiro lugar estão os direitos e a organização do povo. E ele fazia um discurso completamente contrário. Era sempre 'calma', 'paz', 'negociar', as palavras-chave da Globo» (Teoria e Debate 10 (34) 1997: 34).

Também a voz do jornalista Eugênio Bucci nos faz ver algumas vantagens da novela em geral e dessa, em particular, o que, no mínimo, nos alerta para o quanto o veículo e o gênero são contraditórios. Diz ele:

«Existe uma contradição na televisão brasileira que faz com que o telejornal seja mais mentiroso do que a novela. Há mais verdade na novela de televisão que no telejornal, que seria a informação! Principalmente na Globo, que foi quem deu o formato de televisão que temos hoje» (Teoria e Debate 10 (34) 1997: 34).

Na guerra dos símbolos a novela brasileira talvez venha a perder para os enlatados americanos, principalmente se o canal pago se generalizar pelo barateamento das mensalidades. Nesse caso, teríamos, por exemplo, O Rei do gado contra Dalas ...

A questão é em que perde e em que ganha o telespectador brasileiro? O que esses programas têm, certamente, em comum é a venda lucrativa do espetáculo. Será que uma novela da Globo, incorporando os Sem Terra e dois senadores petistas nas cenas finais, altera com diferença significativa essa sua condição básica de mercadoria que se alimenta do espetáculo e transforma tudo em espetáculo? Até que ponto, ao incorporar neutraliza, ao neutralizar agoa e ao aguar mata?

Finalmente, o caso do *Rap* e de *Os Racionais*. Este é um grupo da periferia mais perigosa de São Paulo, do Jardim Angela. Recentemente saiu sobre eles uma matéria na *Folha de São Paulo*, por Silvia Ruiz, intitulada «Malandragem de verdade aqui é viver» (Folha de São Paulo, 29.09.98). Ela nos informa que nesse lugar, de janeiro a julho de 1998, houve 135 homicídios, contra 2 em Moema (bairro de classe média alta). Outra informação é que o mercado na região, segundo a polícia, movimentou 150 quilos de cocaína por mês, consumidos lá mesmo.

Dessa realidade nos falam (mais do que cantar é uma fala-ladainha) as músicas (narrativas-desabafos-depoimentos) de *Os Racionais mc's Ltda*, em seu CD, «Sobrevivendo no Inferno», já na capa deste, onde se cruzam balas e revólveres com a cruz e versos dos Salmos.

A primeira música nos dá alguns dados impressionantes da injustiça e do mal-estar social da população pobre e, especialmente, dos negros no Brasil: «60% dos jovens de periferia sofreram alguma violência policial», «em cada 4 mortos assassinados, 3 são negros», «a cada 4 horas 1 jovem negro morre». Por isso ali quem fala se declara um sobrevivente, misturando o diário de um detento com o apelo a Deus e aos orixás.

A droga é tema recorrente. O programa é «de esquina em esquina/pegar 50 contos e trocar por cocaína». A crônica do cantor-testemunha é da realidade e do sonho, como o sonho do adolescente fugindo do pai bêbado e desejando ser mágico para acabar com três pragas: a droga, a fome e a polícia. O cantador é cronista e conselheiro que se quer educador: «Deixe o craque de lado/ ouça o meu recado». Mas a fúria negra ressuscita no seu canto-grito de raiva, nos palavrões e nos efeitos sonoros e a afirmação de fé se alterna com a dúvida sobre a existência de Deus. Apenas uma certeza ele tem: «a polícia sempre dá o mau exemplo/ lava a minha rua de sangue e leva o ódio pra dentro».

Na voz direta de um sobrevivente, o cotidiano é guerra em que não cabe mais a ética do malandro tradicional: «Meus manos / meus parceiros/ querendo me matar por dinheiro». A malandragem agora é outra: «Hoje eu posso compreender / que malandragem de verdade é viver». Ele é o próprio cobrador de Rubem Fonseca: «Quem vive nesta porra/ merece uma revanche».

A teoria de Chomski dos descartáveis ou daqueles que Fernando Henrique Cardoso considera «os inempregáveis» vem aí claramente enunciada: «O ser humano é descartável no Brasil/ como modess ou bom brill». Por outro lado, há a consciência conformada de que muitas pseudo-verdades são impingidas ao público e, especialmente, aos pobres, quotidianamente pela mídia e pelos políticos profissionais: «Deixa rodar/ em qual mentira vou acreditar?» Mas o seu canto se faz via indústria cultural, mesmo quando se crê falando a contrapelo dessa mesma indústria: «Escrevo o que a novela não diz».

Ao ouvir essa fala-canto-conto sentimos algo paradoxal: curiosidade, desagrado, sensação de estar diante de algo novo muito velho. Fio de navalha. E a pergunta pelos meios volta: essa nova literatura (se aceitamos a ampliação pós-moderna do conceito) pode medir o mal-estar social da maioria do povo brasileiro e sensibilizar as minorias privilegiadas do país e do mundo para o drama da pobreza e da miséria, como a literatura, tradicionalmente concebida, já o fez? Ou é ela também moída com a gente que nela fala, transformada em espetáculo exótico e mercadoria

rentável pelo novo moinho da Indústria Cultural, moinho de gastar palavras e gestos e, através deles, também e ainda, gente?

Bibliografia

- CANDIDO, Antonio (1973): «O escritor e o público», *Literatura e Sociedade*, Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 73-88.
- FURTADO, Celso (1998): *O capitalismo global*, São Paulo / Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- GUIMARÃES ROSA, João (1967): *Grande Sertão: Veredas*, 5ª ed., Rio de Janeiro: Livr. José Olympio Editora (primeira edição, 1956).
- O Nordeste e a questão regional* (1993), São Paulo: Ed. Ática.
- OLIVEIRA, Franklin de (1960): *Rio Grande do Sul: um novo Nordeste*, Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira (Coleção Retratos do Brasil).
- RIBEIRO, Darcy (1995): *O povo brasileiro*, São Paulo: Cia. das Letras.
- SAYAD, João (1998): «Balanços e Perspectivas», em: Revista *Praga* (São Paulo) 6.
- WISNIK, José Miguel (1997): Entrevista para *Teoria e Debate* 10(35), 60.